

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MATERYALİZM

ENGELS, SAUSSURE, LÉVI-STRAUSS



Sebastiano Timpanaro

İtalyan filozof ve dilbilimci Sebastiano Timpanaro'nun elinizdeki kitabı, materyalizm, yapısalcılık, Marksizm ve dil felsefesi ilişkisini ele alan en özgün çalışmalardan biridir. Kaba, fiziksel ve biyolojik materyalizm anlayışlarına eleştirel ve yapıcı bir bakışın ürünüdür.

İdealizmle olan savaş bitmemiştir. Zira her çağ, kendine ve modaya uygun bir idealizm üretmektedir. Batı'da Marx'ın iki ana yorumu, Frankfurt Okulu ve türevleri ile Althusser, Marksizmi değil, onun kırıntılarını hayatta tutabilmiştir. Üstelik Frankfurt Okulu, bilimsel bir sosyalizm kurmaya ihtiyaç duymamış, Marksizmin bilimsel karakterini en açık şekilde ilan eden Althusser ise Platoncu bir bilim kavramını devralmıştır. Bu nedenle materyalizmi yeniden benimsemek ve geliştirmek gerekmektedir.

Darwin'in evrim kuramı, Saussure'ün dil çalışmaları, Levi-Strauss'un yapısalcılığı, Foucault ve Chomsky'nin yapıtları ve kaba materyalizmin canlanmasıyla bağlantılı olarak ivme kazanan ırkçılık bu bağlamda eserde ele alınan konulardandır.



ISBN: 978-605-70014-6-7



9 786057 001467





MATERYALİZM

ENGELS, SAUSSURE, LÉVI-STRAUSS

FOL 82

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 79
AKIMLAR 01

MATERYALİZM -ENGELS, SAUSSURE, LÉVI-STRAUSS-
SEBASTIANO TIMPANARO

ÇEVİREN: SİBEL KIBAR

ÖZGÜN ADI: *SUL MATERIALISMO*
EDİSYON: LONDON 1975

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: ECEM YILDIZ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-70014-6-7

BASKI: AYRINTI BASIMEVİ ANKARA - SERTİFİKA NO: 13987

I. BASKI: KASIM 2020

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

MATERYALİZM

ENGELS, SAUSSURE, LÉVI-STRAUSS

SEBASTIANO TIMPANARO

ÇEVİREN
ŞİBEL KİBAR



Luciano Della Mea'ya

SEBASTIANO TIMPANARO

İtalya, Parma doğumlu (1923). Floransa Üniversitesi'nde klasik filoloji eğitimi gördü. Materyalizm, yapısalcılık ve psikoloji çalışmaları yanında Leopardi ve Edmondo De Amicis üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Floransa'da öldü (2000).

Başlıca eserleri: *La filologia di Giacomo Leopardi* (1955), *La genesi del metodo del Lachmann* (1963), *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* (1965), *Il lapsus freudiano: psicanalisi e critica testuale* (1974), *Contributi di filologia e di storia della lingua latina* (1978), *Aspetti e figure della cultura ottocentesca* (1980), *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana* (1982), *Per la storia della filologia virgiliana antica* (1986) *La fobia romana e altri scritti su Freud e Meringer* (1992), *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina* (1994), *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta* (2001), *Il verde e il rosso: scritti militanti, 1966-2000* (2001)

SİBEL KIBAR

Ankara doğumlu (1979). Lisans (2002), yüksek lisans (2005) ve doktora derecelerini (2011) Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünden almıştır. Doktora öğrenimi sırasında Kanada'da Alberta Üniversitesinde ve ABD'de Duke Üniversitesinde bulunarak, bu üniversitelerin felsefe ve siyaset bilimi bölümlerinden dersler almış ve çalışmalarının bir kısmını bu üniversitelerdeki danışmanlarıyla yürütmüştür. 2012 yılından bu yana Kastamonu Üniversitesinde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. Ağırlıklı olarak, adalet, hukuk felsefesi, ideoloji, öznellik, eşitlik, özgürlük, insan hakları, toplumsal cinsiyet ve son zamanlarda da göç felsefesi ve zihin felsefesi üzerine çalışmaktadır. Başlıca eserleri: Slavoj Zizek, *İdeolojiyi Haritalamak* (2013); Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor* (2017).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
GİRİŞ	18
BİRİNCİ BÖLÜM	
MATERYALİZM ÜZERİNE DÜŞÜNCELER	36
İKİNCİ BÖLÜM	
PRAKSİS VE MATERYALİZM	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
ENGELS, MATERYALİZM VE 'ÖZGÜR İRADE'	85
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
YAPISALCILIK VE ARDILLARI	156
BEŞİNCİ BÖLÜM	
KARL KORSCH VE LENİN'İN FELSEFESİ	256
DİZİN	296

ÖNSÖZ

Bu makalelerin, bilim-öncesi veya felsefe-öncesi olarak adlandırılabilir bir mahiyette olduklarının gayet farkındayım. Böyle yazılarda, kimi gereksinimler ortaya konulur ve tartışmalı bir konum benimsenir, fakat kuramsal bir duruş ne titizlikle temellendirilir ne de etraflıca geliştirilir. Buna rağmen benim kararım, Marksist tartışmaların şu andaki aşamasında, bu yazıların şimdilik eleştirel bir uyaran işlevini yerine getirebilecekleri inancına dayanarak, bunları kitap biçiminde bir araya getirip yayımlamak olmuştur.

Son yıllarda, resmî komünist partilerinin kriziyle, Çin Kültür Devrimi'yle ve Batı'daki yeni devrimci akımların yükselişiyle bağlantılı olarak, kuramsal ilginin canlandığını gördük. Ayrıca reformizme karşı mücadele ihtiyacının ne denli önemli olduğu da görüldü. Bu, basitçe Marksist-Leninist bir ortodoksiyi kendine siper almak değil, Marksizmi kapitalist Batı'da, Çin'de ve üçüncü dünyada meydana gelen tüm yeni gelişmelerin ışığında yeniden düşündürmektir. Ne yazık ki, son yıllarda Batı'daki devrimci solu etkilemiş, Marx'ın iki ana yorumu –birisi Frankfurt Okulu ve onun ürünleri, diğeri de Althusser'inki– Marksizmin kırıntılarının hayatta kalmasına izin vermiştir. Dahası, üstelik bu çok daha ciddi, [bu yorumlar] birçok yönden geriye doğru bir adımı temsil etmekte:

[i] Frankfurt Okulu, yirmili ve otuzlu yılların Batı Marksizminde zaten çok yaygın olan eğilimleri izleyerek, bir 'bilimsel sosyalizm' tesis etme ihtiyacını görmezden gelmiş ve bilimde sadece sahte burjuva nesnelliği görmüş olduğu için.

[ii] Althusser ise Marksizmin bilimsel karakterini en açık şekilde ilan etmiş olmasına rağmen, 20. yüzyıl epistemoloji-

sinden, Marx ve Engels'e ait olmayan, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde ortaya koymayı imkânsız kılan Platoncu bir bilim kavramını devralmış olduğu için.

Bu yorumları, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki işçi sınıfı hareketinin karşı karşıya kaldığı nesnel zorlukları yansıttığını anlamadan, basitçe entelektüel hatalar olarak gören herkes, gerçekten de sefil birer Marksist olurdu. Başka bir deyişle, bu eğilimleri alt etmenin en iyi yolu, yalnızca felsefi tartışmalardan değil, çağdaş kapitalizmi, çağdaş proletaryayı ve kapitalizmle emperyalizm arasındaki bağı incelemekten geçer. Böyle bir çalışma söylemle değil, politik eylemle bağlantılıdır ve politik eylem tarafından sürekli doğrulanır. Ama aynı zamanda bu çalışma, Marksizmi devrimci bir sosyolojiye indirgemeyi isteyen, genel bir gerçeklik anlayışının bu yönlerini kuramdan tasfiye eden, Marksist olmayan bir yönelime dönebilir. Genel bir gerçeklik anlayışı 19. yüzyıl metafiziğinin kalıntısı değil, bu doktrinin temel bir bileşenidir; mümkün olan en geniş anlamıyla, insanlığın gerçek kurtuluş sorununu işaret eder.

Bu nedenle, benim görüşüme göre, materyalizmi yeniden benimsemek ve geliştirmek gerekiyor. Diğer bir ifadeyle, bir yandan komünizmi bilimsel olarak kurmanın gerekliliği yeniden ileri sürülmeli, öte yandan 19. yüzyılın sonlarındaki idealist dönüşle ortaya çıkan bütün bu bilim kavrayışları reddedilmelidir. Bu yüzyılın başında Lenin takdire şayan ileri görüşlülüğü sayesinde bu idealist dönüşün gerici karakterini kavramıştı. Bu kitap, Lenin'in felsefi düşüncesi ve felsefesinin onun politik düşüncesi ve faaliyetiyle ilişkisi hakkında çok az şey söylemekte, daha ziyade yakından ilişkili bir problem olan Engels'in Marksizme katkısının değerlendirilmesi üzerinde daha çok durmaktadır. Buraya kadar bu kadar söylenenlerden bile, şu anda Batı'daki devrimci solun geniş kesimlerinde moda olan ucuz bir Leninizm karşıtlığını paylaşmadığım açıktır. Parti ile sınıf arasındaki ilişki söz konusu olduğunda (Bugün parti ve sınıf arasındaki

ilişki *Ne Yapmalı?*'dan ve Stalin öncesi Bolşevik Parti pratiklerinden kesinlikle çok farklı bir anlam ifade etmektedir, yine de bu problem, bir parti için duyulan geçici ve tehlikeli zorunluluğu reddederek çözülemez.) veya Lenin'in çalışmasının özel olarak felsefi kısmına bakarak, Leninizm karşıtlığı yapmıyorum. Lenin'in büyüklüğünün bir yönü, iradeciliğinin, öznelciliğin ve bilimin reddinin anlık bir 'devrimci uyaran' olabileceğini, ama sağlam bir devrimci öğretinin temeli olamayacağını kesin olarak kavramış olmasındadır. Bu, kapitalizmin efsanevi 'kendiliğinden çöküşü'nü beklememiz gerektiği anlamına da gelmez veya resmî komünist partilerin Batı'da yaptıkları gibi, reformizmin özündeki bir kabulü Leninizmin skolastik uğraşının arkasına gizlemek değildir. Bu, kapitalizme karşı mücadeledeki öznel unsurun vazgeçilmez rolünü küçümsememiz gerektiğini de ima etmez. Bunun anlamı, bu öznel koşulların (devrimci bilincin eşitsiz gelişmesinden, entelektüellerle kitleler arasındaki zor ilişkiden kaynaklanan tüm problemlerle) oluşumunun, iradenin olağanüstü çabasının eseri değil, nesnel süreçlerin sonucu olduğunu anlamaktır.

Aynı nedenden ötürü, Maoizmin özel bir biçimi olan 'Batı Maoizmi'ne katılmıyorum. Batı Maoizmi, Maocu yaklaşımdaki parti ve kitleler arasındaki ilişkiye dair son derece yeni olan unsurları tamamen doğru bir şekilde vurgulamıştır. Ancak Maoizmi, Lenin'in ve nihayetinde Marx'ın fikirlerinden kopma olarak yorumlamıştır. Bu, öznelciliğin onulmaz geri dönüşüdür ve [öznelci] devrimciliğin literatürde bir unvan olarak görülmesi zamanımızın süregelen bir eğilimidir. Bana göre daha fazla tartışma ve açıklama gerektiren esas problem şunlardır: Parti ve kitleler arasındaki ilişkiyi sıkılaştırmayan herhangi bir parti içi demokrasinin yetersiz olduğu ve bu nedenle Bolşeviklerin anlayışlarının ve uygulamalarının sınırlı olduğu kabul edilmelidir, ki gerçekte de durum böyledir. Aynı zamanda partinin alt kademelerinde işlese bile parti kademelerinin yukarılarına ulaşmayan de-

mokrasinin varlığı düşünülemez. Başlangıç olarak, partinin alt kademelerindeki demokrasi *yeterli* olabilir mi? Hem alt kademelerde hem de en üst kademelerde demokrasi *zorunlu koşul* mudur? Tartışmaların ve şartların olduğu gibi kamuya duyurulması gerekli midir?

Daha açık ifade etmem gerekirse: Bu sorunu incelemenin önemli olduğunu düşünmemin nedeni, (belirli bir tarihsel durumun izin verdiği koşullarda meydana gelen ve bununla birlikte, sosyalist bir ‘yeni insan’ yaratma girişimini temsil eden, SSCB’yi Stalinist ve post-Stalinist türevlerine taşıyan yolu reddeden) Kültür Devrimi ile ilgili olumsuz veya gelişimini engelleyici bir karar verebilecek konumda olmak istemem değil, kendi oluşturduğumuz parti ve toplum modeli tartışmasına yardımcı olacağındandır. Bu tartışma bağlamında bugüne kadar, haksız bir şekilde, genel olarak sessizce geçirilen veya bayağı bir şekilde aforoz edilen bir devrimcinin, yani Lev Troçki’nin düşüncesini yeniden incelemek gerekli olacaktır. Bu düşünce de elbette eskidir ve tarihsel şartlara bağlıdır, ayrıca çelişkili yönlerden de azade değildir. Ancak kendiliğindencilik ve dinî bir örgüt anlayışı arasında sürekli bir bocalamaya devam etmek istemiyorsak, bundan kaçınmamız mümkün değildir.

Bir kez iradecilik ve Platoncu bilimcilik (İkincisinin eleştirisi için, özellikle aşağıdaki ‘Yapısalcılık ve Ardılları’ bölümüne bakınız.) reddedildiğinde, görevimiz temel Marksist klasiklerin işaret ettiği göstergelerin ötesine gitmek ve bir ‘ihtiyaçlar teorisi’ oluşturmaktır. Bu teori, sık sık yapıldığı gibi Marx ve Freud arasında bir uzlaşmaya indirgenmemiş olmalı, daha geniş çapta, doğa ve toplum arasındaki ilişki sorunuyla karşı karşıya olmalıdır. ‘Biyolojicilik’ veya ‘kaba materyalizm’ suçlaması bu noktada açık ve öngörülebilir. Bu ‘ihtiyaçlar teorisi’ etiketinden toplumsal olanı doğrudan biyolojik olana indirgemeyi anlıyorsak hata yaparız. Aynı şekilde emeğin ve üretim ilişkilerinin ortaya çıkmasının, insanın salt hayvani yaşamına yeni ve kökten katkılar

sunduğunu kabul etmiyorsak, bu da yanlıştır. Bu yazıların böyle yanlışlara karşı şimdiden kalkan olmasını umuyorum (Özellikle bkz. 63). Ancak, yüzyılımızın Batı Marksizminde çok sık yapıldığı gibi, eğer kastedilen şey doğanın insanı koşullandırmaya devam ettiğinin reddedilmesiye, insanın biyolojik karakterinin bir tür tarih öncesi insanlığın başlangıcına indirgenmesiye, bazı biyolojik esasların *mutluluk* talebiyle (bu, komünizm mücadelesinin temelini oluşturan bir taleptir) ilgili olduğunu kabul etmeyi reddetmekse, o hâlde bu sayfalar kasıtlı olarak ‘kaba materyalist’ tir. Bu bakış açısından onlar, 18. yüzyıl düşüncesinde yaygın olan ve Leopardi’de en yüksek noktasına ulaşan belirli hedonist ve kötümser temaları kopma noktası olarak görürler. Böylece onlar, benim daha önceki *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano* [19. Yüzyılda İtalyan Klasizizmi ve Aydınlanma] adlı kitabımda taslağını çizdiğim düşünce çizgisinin devamını temsil ederler.

Bu düşünce hattı, daha önce Maoizm hakkında söylediklerimden daha ileri kesin bir sonuca varmadı. Ellilerin başında, İtalyan Marksistlerin karamsarlığından söz etmek zordu. Neredeyse tüm durumlarda, fazlasıyla, insan ilerlemesine tarihselci bir inanç duyuyorlardı ve Croceni kökenlerinin bir sonucu olarak insan ile doğa arasındaki ilişkiyi görmezden gelmeye fazlasıyla eğilimlidir. Benim bu iklimden doğan ilk ve bölüm pörçük Marksizm-Leopardizm (terimi bu şekilde kısaltabilirsem) anlayışımın, orijinal noksanlığı kısaltmıştır; belki de hâlâ kendini serbest bırakmak için çabalıyordur. Bu, tarihsel ve sosyal iyimserlikle (Ceremesi Stalinizmle çekilmiş olsa da, şimdi insan tarihinin belirli bir amacı olarak komünizm, o zaman bile, Stalinizme sosyal demokratlıktan başka bir alternatif bulamamamıza rağmen çoğumuz tarafından aşırı bulunuyordu.) doğanın insan üzerindeki tahakkümüyle ilgili kötümserliğin yan yana gelmesinden kaynaklanmıştır. Bu kötümserlik, komünist toplumun mutsuzluğunun da sebebi olmaya devam edecektir.

Bugün durum değişti. Bir yandan kapitalist rasyonalitenin giderek artan canavarca gelişmesinin ve diğer yandan dünya komünist hareketinin krizinin bir sonucu olarak, komünizmin kaçınılmaz taşıyıcısı olan tarihsel ilerlemeye duyulan inanç yok oldu. Esasen, çağdaş Marksizm (özellikle Frankfurt Okulu'nun düşünürleri vasıtasıyla) kayda değer ölçüde kıyameti çağıran bir nüansa sahip olmuştur. 'İlerleme' ve 'modern medeniyet' eleştirisini içeren belirli Leopardici temalara, Marksistler tarafından daha önceki dönemde yapılandan daha çok dikkat gösterilmelidir. Ancak Leopardi'nin henüz ortaya çıkmaya başlamış ve şüphesiz daha fazla gelişmeye mahkûm 'Adornocu' yorumları karşısında Leopardici karamsarlığı, tam da materyalist ve hedonist temeli nedeniyle hatırlamak gereklidir. Bu hedonist temel, nihai formülasyonunda en açık olanıdır; Horkheimer ve Adorno düşüncesini ve hatta Marcuse'nin geç dönem eserlerini, çok daha politik ve laik karakterlerine rağmen ağır biçimde kirleten Romantik ve varoluşçu cüruftan muaftır. Leopardi, Aydınlanma fikirleriyle karmaşık bir ilişki (ilerleme mitini eleştirmeyi içeren, ancak hedonist ve materyalist temaları güçlendiren ve bu nedenle Romantik restorasyonu reddeden bir ilişki) kurmayı başarmıştı. Bu, yukarıda belirtilen düşünürlerin kendilerini konumlandıklarılarından çok daha doğru olan bir konumdu. Aydınlanmayla ilgili olarak hangi pozisyonun benimsenmesi gerektiğine dair hâlâ önemli bir sorun söz konusu olsa da, Frankfurt düşünürlerinin öncüllerinden çok çok daha iyidir. Gerçekten de Leopardi onların sınırlılıklarını açıklamaya ve onların eleştirisini yapmaya yardımcı olur.

Yaklaşımındaki yukarıda belirtilen ilk kusuru aşmanın gerçek yolu, bilimden kaçma hayalleriyle ya da insanın doğaya hükmetme mücadelesini zaten kazandığına ve doğa üzerindeki egemenliğini yalnızca komünist fayda uğruna kullanma ihtiyacına dair bir inançla olmaz. Daha ziyade, komünizm mücadelesi ve doğaya karşı mücadele arasındaki

bağların –ikisini de basit bir şekilde tanımlamaksızın– daha kesin bir tanımını içerir. Bu aynı zamanda yeni tür bir bilim insanı gerektirir. Bugün, gerici veya apolitik fizikçiler, biyologlar ve doktorlar hâlâ açık ara hâkim durumdayken, yeni tür devrimci biyologlar veya psikiyatristler ortaya çıkmaya başladı. Bunlar, biyolog veya psikiyatr olarak rollerini reddetmenin asıl görevleri olduğunu, ayrıca biyolojinin veya psikiyatrinin derhâl siyasi eyleme geçirilmesi gerektiğini düşünüyorlar. Bu, benim görüşüme göre, yanlış bir tutumdur. Marksist bilim insanları, kendi bilimlerinin kurumsal yönünü ve alan uzmanlarıyla uzman olmayanlar arasındaki sınırı kesinlikle reddetmelidir. Araştırmacı olarak deneyimlerini doğaya taşımak yerine, Marksizmi yalnızca ‘hümanist’ bir çevreyle sınırlandırdıklarında veya basit bir aktivizme indirgediklerinde Marksizm fakirleşir. Eğer Norman Bethune ‘kılıcın’ yanı sıra ‘neşter’ kullanmak yerine, hasta Çinli yoldaşlarına hastalıklarının emperyalizm yüzünden olduğunu açıklamakla kendisini sınırlamış olsaydı, bir doktorun ancak ilaçla ilgilenmeyi bırakarak gerçek bir devrimci olabileceğine inanmış olsaydı, o zaman devrimci davaya olan katkısı daha az olurdu.

GİRİŞ*

İngiliz ve Amerikalı okuyucular için bazı açıklamalarla birlikte yukarıda tercüme edilen orijinal önsözüme ilave yapmanın ve araya giren yılların deneyimlerinin gerektirdiği birtakım gözlemleri eklemenin gerekli olduğunu düşünüyorum.

Bu kitapta, özellikle uzun zaman önce 1966'da yazılmış ilk makalemdе, çağdaş burjuva kültüründe kaba materyalizmin yeniden canlanması tehlikesinin bulunmadığı belirtmiştim. Sonuç olarak, benim tartışma seven ateşli yönüm, Marksistliğe idealist sızmaları doğrudan hedef almaktadır. Ancak, *New Left Review*'ün (NLR) yoldaşları, söz konusu makaleyi *New Left Review*'ün 85. sayısında yayımladıkları zaman, 'Temalar' bölümünde İngiliz ve daha ziyade Kuzey Amerika burjuvazisinin ideolojisindeki gerici biyolojicilik tehlikesinin mevcudiyetine işaret ettiler. Son döneme ait bazı eserleri okumak, böyle bir tehlikenin varlığına beni ikna etti. Bu yeni gerici biyolojicilik saldırısının ortaya çıktığı alanlar, temel olarak birbirine yakın üç alandır.

İlki, ırkçı kuramların açıkça yeniden doğuşudur. Bunlar kendilerini 19. yüzyılın sonlarına ait eski sömürgeci ırkçılıktan veya Nazi ve Faşist ırksal doktrinlerden daha sofistike ve güncel olarak sunuyorlar. Genetikteki en son gelişmelere

* Bu bölüm, Lawrence Garner tarafından İngilizceye çevirisi yapılan eserin Timpanaro tarafından gözden geçirilen basımına yazdığı giriştir. İngilizce basıma eklenen notlar '(Ed.)' ibaresiyle gösterilmiştir. 'Considerazioni sul materialismo', 'Prassi e materialismo' ve 'Engels, materialismo, "libero arbitrio"' ilk olarak sırasıyla *Quaderni Piacentini*'nin 28, 32 ve 39. sayılarında yayımlanmıştır. 'Lo strutturalismo e i suoi successori' ise doğrudan *Sul Materialismo* için yazılmıştır. 'Karl Korsch e la filosofia di Lenin' ilk kez *Belfagor*, C. 28, 1'de yayımlandı. (Yay. Haz.)

dayandıklarını iddia ediyorlar. Ancak gerçekte, bilimsel olmayan ve ideolojik karakterlerini, biyolojinin alanında tam olarak açığa vururlar. Baker'ın *Race [İrk]* ve Eysenck'in *Race [İrk]* ve *Intelligence and Education [Zekâ ve Eğitim]* gibi kitapları, bu yeni eğilimin tipik örnekleridir. Nasyonal Sosyalizmin acımasız vahşi doğuşundaki giderek artan sinsiliği, şimdi sıra dışı bir paternalizm sürdürmektedir.¹ Bu bizim suçumuz değil. Bu yazarlar (özellikle Eysenck), eğer talihsiz siyahiler bizimkinden daha düşük bir IQ'ya sahipse, bu onları yok etmemizi veya onları baskı altına almamızı haklı çıkarmaz, der gibi görünürler: Mesele basitçe, onları olanaklı olduğu ölçüde eğitmektir. Ayrıca onlara, aşağılık insanlara bile borçlu olduğumuz insanlıkla davranmamız gerekmektedir. Ancak, bunu yaparken, onların aşağılıklıklarının 'bilimsel bir gerçek' olduğunu inkâr etmemeliyiz. Bu ikiye bölünmüş tonun daha tescilli bir ırkçılığa göre daha iğrenç olup olmadığını söylemek güç. Kesinlikle *bugün* daha tehlikelidir. Dahası, görünüşüne rağmen, bilimsel bir bakış açısıyla aynı derecede hatalı ve tutarsızdır.²

Eğitim psikolojisi, Skinner ve diğerlerinin görüşleriyle gerici kaba materyalizmin canlandığını görebileceğimiz ikinci bir alandır. Bu açıdan, Oettinger'in *Run Computer, Run [Çalıştır Bilgisayarı, Çalıştır]* kitabını³ okumak son derece öğreticidir. Bu kitap, bir yandan pedagojik yöntemle-

¹ John R. Baker, *Race*, Londra 1974; H.J. Eysenck, *Race, Intelligence and Education*, Londra 1971.

² Bu etkili bir şekilde, örneğin Steven Rose, John Hambley ve Jeff Haywood'un kaleme aldığı şu makalede gösterilmiştir: 'Science, Racism and Ideology', *The Socialist Register*, 1973, s. 235-60. Bu makale, ayrıca, IQ kavramında yer alan kaba mistifikasyonu da ortadan kaldırır. Önerebileceğim tek küçük düzeltme, 19. yüzyıl ırkçılığını ele alan pasajla ilgilidir (s. 237 n.): Yazarlar, son yüzyılın sömürgeci ve köle sahibi ırkçılığını, yalnızca sosyal Darwinizmden türetmişlerdir, oysa aslında (s. 50 n. 21 ve aşağısında çok üstünkörü bir şekilde de olsa önerdiğim gibi; ama daha sonraki bir çalışmada daha tam anlamıyla göstermek niyetindeyim) evrimcilik başlangıçta tam olarak ırkçı ve sömürgeci biyologların şiddetli saldırılarıyla karşı karşıya kalmıştır.

³ Anthony C. Oettinger, *Run Computer, Run*, Cambridge Mass. 1969.

rin etkileyici bir fenomenolojisini –ve kınanmasını– içerir, çünkü bu kitapta öğretmenine yerine ‘öğretmenlik makinesi’ konur ve bu insansızlaştırmayı giderek daha otoriter bir teknokratizmle birleştirir. Öte yandan, Oettinger’in öğrenciyi kişiliksizleştiren bu kökle ve dalla çarpışmayı veya basitçe aynı hedefe, okuldaki öğrencilerin ve öğretmenlerin daha az tepkisini toplamak için, *görünüşte* daha az aşındırıcı olan yöntemlerle ulaşmayı isteyip istemediği açık değildir. Bu ideolojik sapmalara, aşağıda başka bir bağlamda atıfta bulunacağım (Bkz. s. 167) teorik bir hatanın, yani materyalizmin yanlış bir şekilde davranışçılıkla özdeşleştirilmesinin olanak tanıdığını belirtmek gerekiyor.

Son olarak, benzer ideolojik sapmalara duyarlı üçüncü bir alan hayvan etolojisi/davranış bilimidir. Ancak burada sorun çok farklı açılardan ele alınmalıdır. Hayvan etolojisi büyüleyici bir bilimdir, hem insanın hayvansal yönü hem de diğer hayvan türlerinde bulunan ‘kültür’ esasları hakkında bizim anlayışımızda çok büyük ilerlemeler kaydetmiş ve kaydedecektir. Dahası, insan biçiminde genelleştirilmiş tür haricinde başka hiçbir türde olmayan, aynı türün üyeleri arasında saldırganlık eğiliminin bilgisini sunduğu için etolojik araştırmalara şükran borçluyuz. Buna doğal çevreyi yok etme eğilimlerini de ekleyebiliriz (Türler arası insan saldırganlığı ve ekolojisi soruları giderek daha yakından bağlantılı görünmektedir).⁴ Ama hem hayvan etolojisi hem de ekoloji, bilimden ziyade gerici ideolojilere dönüştü. Sık yapıldığı gibi, bu bilimler de toplumsal üretim ilişkilerinin kurulmasının temel uğrağını atlarlar veya onun etrafından dolanırlar. Toplumun sınıflara bölünmesi, sınıf mücadelesi ve insanlığın tarihsel gelişiminin yeni ritmi, o zamandan beri devam etti ve biyolojik evrimin yerini aldı (evrimi bastırmasa bile

⁴ Kapitalistlere ve hükümetlerine emanet edilen ekoloji ve ekolojik planlamanın sahteliği hakkında bkz. Dario Paccino, *L’imbroglio Ecologico*, Torino 1972, ve Jean Fallot, *Exploitation, Pollution, Guerre*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

yeniden şekillendirdi). Tüm bunlar göz ardı edilirse, sadece iki yol açık kalır ve ikisi de çok uzağa gitmez: [i] ya insanlık tarihinin dolaylımsız olarak biyolojikleştirilmesi, bu yol, ezilen sınıf için herhangi bir kurtuluş perspektifini veya sınıfsız bir toplumun yaratılmasını dışlar [ii] ya da bilim insanlarına sosyal sorunların çözümünü emanet eden zekice (ama çok zekice değil!) bir insancılık [*philanthropism*]. Dahası, acımasız güç etiği ve naif insancılık arasındaki bu salınım sadece 19. yüzyılın sonundaki pozitivistlerde ve bugünün biyologlarında değil, aynı zamanda Freud'da da bulunabilir. Bunu eklemeye değer çünkü bu, devrimci solun yoldaşları tarafından bile sıklıkla unutuluyor. Başka bir yerde bu konuya geri dönmek istiyorum.

Ancak, bu yeni gerici biyolojicilik dalgası tehlikesini hafife aldığımı kabul ederken, burada toplanan denemelerde söz konusu tehlikeye, en ufak bir gerekçe veya destek verebilen hiçbir şey olmadığını güvenle söyleyebilirim sanırım. Sözde materyalizme karşı, sık sık yapıldığı gibi, arkaik iradeci tinsellik biçimlerine geri dönüşle değil, bilimsel olarak kurulmuş bir materyalizmle mücadele edilmesi gerektiğine ikna oldum.⁵

Lucio Colletti'yle *NLR* dergisinin 86. sayısında yapılan röportajı büyük bir ilgiyle okudum. Katıldığım yerler katılmadıklarımın ziyadesiyle fazlaydı. Colletti'nin 'Aydınlanma' Marksizminin İtalya dışında bilinmesini çok olumlu olarak değerlendiriyorum. Bu kuramla tanışıklık hiçbir işe yaramasa bile, Althusserci Marksistlere ve Frankfurt Marksistlerine karşı işe yarar. Colletti'nin önceki pozisyonlarını eleştirdiği ve onların ötesine geçtiği entelektüel ve politik

⁵ Bence Chomsky gerici biyolojik indirgemeci fikirlerle savaşmanın yanlış bir yolunu izliyor (aşağıda bkz. ilgili pasajlar s. 199-209). İktisatçı Joan Robinson'ın meziyetine bu kadar kolay ikna olmuş olması şaşırtıcı. Robinson'ın *Freedom and Necessity: an Introduction to the Study of Society* [Özgürlük ve Gereklik: Toplum Çalışmasına Giriş] (Londra 1970) adlı kitabı, özellikle de son bölümleri, Chomskyciliğin ve 'anti-Marksist Maoculuğun' saf ahlakının bir karışımıdır.

cesaretine hayranım. Troçki hakkındaki yargısına katılıyorum. Batıda Marksizmin tamamen kültürel ve akademik bir fenomen hâline geldiği teşhisini paylaşıyorum. Ayrıca, eğer Marksistler epistemolojiye veya gnoseolojiye⁶ hapsolmaya devam ederlerse, Marksizmin etkili bir şekilde yok olacağı teşhisine de katılıyorum. Bu acı teşhis, (Colletti'nin uyardığı gibi) biraz aşırı basitleştirilmiş terimlerle ifade edilse de temel olarak doğrudur.

Ancak Colletti'nin kitabıma yaptığı itirazın doğru olduğunu düşünmüyorum. Kitabımı bir şekilde saf [*ingenuous*] kalmış bir natüralizm türünü ortaya çıkarmakla suçlamaktadır, ama ona katılmıyorum. Materyalizmin kendisini saf olandan uzak tutması için ne gerekir? İnsanın sosyal bir varlık olduğunu ve bu nedenle 'ikinci bir doğası' olduğunu tanımak mı gerekir? Bu durumda, anlaşmazlığımız sadece bir yanlış anlama üzerine kurulur, çünkü tekrar ediyorum: Şimdiye kadar yazdıklarımda bu 'ikinci doğa'nın kabulünü reddettiğim herhangi bir işaretini bulmanın çok zor olduğunu sanıyorum. Tartışmayı gerektiren nokta bundan farklıdır. Bu ikinci doğa, (Labriola'nın dediği gibi) bu 'yapay arazi', *ilk* doğayı kendi içerisinde *tamamen* eritti mi? Henüz gerçekleşmemişse, böyle bir emilimin komünist toplumun kurulmasıyla meydana gelebileceği öngörülebilir mi? Doğa kavramı yalnızca insan emeğinin tüketici bir nesnesi mi? Ya da doğa, insanı veya uzun vadeli bir bakış açısıyla tüm insanlığı belirleyen, tüketen, yok eden bir güç olarak görülmemeli midir? Colletti şöyle der: "İnsanın doğal bir varlık olarak özgüllüğü, başka insanlarla ilişkisi içinde doğayla ilişkili olması ve tersinden, doğayla ilişkisi içinde başka insanlarla ilişkili olmasıdır." Ayrıca şunu da ekler: "Böyle olmasaydı, insan üzerindeki herhangi bir söylem, karıncalara veya arılara aynen uygulanabilirdi." Ama Colletti, insanı sosyal bir varlık olarak özel kılanın hayvansı özelliğini tamamen

⁶ 18. yüzyıl estetiğinin bir terimi olan *gnosiology*, 'bilgi ve biliş felsefesi'dir. Sovyet ve Sovyet sonrası felsefesinde, kelime genellikle 'epistemoloji' ile eşanlamlı olarak kullanılır. (Çev.)

içermesi mi, yoksa bastırması mı olduğunu söylemez. Bana göre insanı, kendisini diğer hayvanlardan ayıran özelliğe indirgemek, tıpkı (kaba materyalistlerin yaptıkları gibi) insanı diğer hayvanlarla ortak özelliklerine indirgemek gibi tek yönlüdür. Marx ve Engels insanın özgüllüğünü vurgulamakta kesinlikle haklıdır: Ama bu vurgu (ve özellikle ezilen sınıf, proletarya için) insanlığın önündeki en acil görev olan toplumsal devrim yapma ve sınıfsız bir toplumu gerçekleştirmek için zorunludur. Çok uzun bir süredir yönetici sınıflar (yani ‘Takdiriilahinin sırrına erişilmez fermanının’ seküler versiyonu) toplum örgütlenmesinin sorumlu olduğu ‘doğal’ felaketleri (seller ve depremlerden, hastalıklara ve ölümlere kadar), günahları ve acıları doğaya atfetmektedir. Maksimum kâr arayışıyla ve kamu güçlerinin kapitalist çıkarlara tabi kılınmasıyla en bariz güvenlik önlemleri (ama kesinlikle sadece teknik ‘yetersizlik’ nedeniyle değil) ihmal edilmemiş olsaydı, bütün bu felaketler olmayabilirdi veya daha az zararla atlatılabilirdi.

Ancak uzun vadede bu tek yönlülük, sınıf düşmanına karşı girilen tartışmalarda daima zayıflığın kaynağıdır. Bu sınıf düşmanı, gerici bilimciliğe veya başlı başına dinî ideolojilere geri dönmek için ‘biyolojik olan’ın *tamamının* ‘toplumsal olan’a böyle aşırı indirgenmesinden faydalanır. Fiziksel ‘hastalık’ sorunuyla karşı karşıya olan Marksistler, şimdiye kadar karşılıklı olarak birbiriyle çelişen iki cevap önermişlerdir. Bir yandan, komünist toplumda hastalık, yaşlılık ve ölüm, var olmaya devam etse de artık hastalık olarak *görülme*yeceklerdir. İnsan, tek bir birey olarak kendisi güçsüz ve acı içinde olsa bile, kendisini bireysellikten arındırarak toplumla bir olacak ve genç, sağlıklı yoldaşlarıyla özdeşleşmesinden gelen güçle, kendisini güçlü ve sonsuz hissedecektir. Antonio Labriola, gelecekte insanlığın *transhuman* olma⁷ arzusunu dile getirmiştir. Ona göre Ba-

⁷ İnsanötesi, tıbbi yöntemlerle insan ırkının geliştirilmesi. (Çev.)

ruch Spinoza'nın kahramanlığı gündelik küçük bir erdem hâline gelebilir ve efsaneler, şiir, metafizik ve din artık bilinç alanını tıka basa doldurmayabilir.⁸ Ne asil bir istek! Ama fiziksel hastalıkların üstesinden gelmenin, Marksizm öncesine ait, stoacı, idealist bir yolu. Hastalığı, pratikte ortadan kaldırmak yerine fikir alanında inkâr ediyor. Böyle bir argüman hattı geçerli olsaydı, sosyal hastalıklara da aynen uygulanabilirdi: Neredeyse *transhuman* hâline gelmiş insanlar kölelik, yoksulluk ve sömürü gibi dertleri çekmek yerine, Spinoza'nın kahramanca soğukkanlılığını korurlardı ve *gerçekte* sosyal hastalıkları bastırmaya gerek duymazlardı. Böyle bir etişin Marksizme ne kadar yabancı olduğu herkes için açık olmalıdır.

Verilen ikinci cevap bilimsel ilerlemeye olan inanca dayanmaktadır. Bilim artık bir sınıfın hizmetinde değil, bir bütün olarak sınıfsız toplumun hizmetindedir. Kuşkusuz, insanın fiziksel ve psişik sağlığı söz konusu olduğunda olağanüstü ilerleme beklenmektedir. Bu ilerleme, sadece yeni tedavilerin icadının sonucu değil, her şeyden önce, fiziksel hastalıkların iyileştirilmeden önce önlendiği yeni bir ortamın oluşturulmasıyla olacaktır. Yine de bireyin –ve potansiyel olarak insan türünün bir bütün olarak– biyolojik sınırlarının radikal bir şekilde ortadan kaldırılıp kaldırılmayacağı mümkün olsa da epey şüpheli olmaya devam ediyor. (Birçok yoldaşın gülümsemesine rağmen Engels'in 'insanlığın sonu' sorununu, yalnızca kapitalist deliliğin neden olduğu felaketlerin sonucu olarak değil, 'doğal nedenler' nedeniyle düşünmenin nafiye olmadığı değerlendirmesinde kesinlikle haklı olduğuna inanıyorum.)

İnsanın biyolojik kırılğanlığı sorununu daha da açıklamak için bir kişinin düşüncesini incelemenin özellikle önemli olduğunu düşünüyorum. Bu kişi, İtalya dışında çok az bilinen, İtalya'da bile, anlaşıldığından çok daha fazla hayran

⁸ *Discorrendo di Socialismo e di Filosofia*, Napoli 1895, Mektup VI.

olunan bir şair ve filozof: Giacomo Leopardi (1798-1837).⁹ Leopardi'nin düşünce ve şiirini, İngiliz ve Amerikalı okuyucularıma yeterli bir şekilde sergileyebileceğimi kesinlikle iddia etmesem de en azından birkaç temel noktayı açıklaymalıyım.

Son iki yüzyılın Avrupa kültürü, Schopenhauer'dan Kierkegaard'a (ve birçok yönden Nietzsche'ye), Horkheimer'dan Adorno'ya kadar kötümserlerle doludur. Freud'da da, özellikle Eros'un ölüm arzusuyla birleştirildiği, düşüncesinin son aşamasında güçlü karamsar temalar mevcuttur. Eğer bu kitap, Marksizmle 'Frankfurt' pesimistliğinin veya onların varoluşçu ve Freudcu soylarının bir başka evliliğini önerecek olsaydı, şüphesiz, Batı Marksizminin çoğunun mevcut yönelimlerine çok daha uygun görünürdü.

Neden Leopardi'ye geri dönelim? Milliyetçi bir arzudan yola çıkarak İtalya'nın da kötümser olduğunu, mezarından çıkarılıp Marksist kültüre sokulduğunu söyleyebilmek için mi? Kesinlikle hayır. Leopardi'nin karamsarlığı, yukarıda bahsedilen düşünürleri karakterize eden Romantik ve varoluşçu çeşitlerinden kökten farklıdır (Sadece Nietzsche'yi ayrı bir yere koymak gerekir). *Orta Avrupa*'nın bu kötümserlerinin hepsi de anti-materyalist, Aydınlanma karşıtı, anti-jakoben yönelime sahiptir ve hepsi az çok açıkça dinî düşüncelere ulaşır ya da en azından bunlara yönelirler. Burada söz konusu olan şey çoğunlukla 'gölgelerin dini'dir; banal bir teselli dininden ziyade mistik bir imha arzusudur. Ancak

⁹ Leopardi hakkında İngiltere'deki bilgi için bkz. G. Singh, *Leopardi e L'Inghilterra* (şairin Amerika'daki birikimlerine dair bir denemeye), Floransa 1969. Ayrıca bkz. John Whitfield'in canlı ve zekice kitabı, *Giacomo Leopardi*, Oxford 1954. Ancak Whitfield, Croce'un Leopardi üzerine yazdığı makaleyi etkili bir şekilde eleştirmesine rağmen Leopardi çalışmalarında 1954'te başlamış olan ve birkaç yıldır yürütülen 'yeni ders'i tamamen görmezden gelir. Bkz. Cesare Luporini, 'Leopardi progressivo', *Filosofi vecchi e nuovi*, Floransa, 1947, s. 183 vd. Ayrıca Walter Binni'nin *La nuova poetica leopardiana*, Floransa 1947. Dahası, Whitfield'in 'dirimsel' yorumu, Leopardi'nin 'pastoral' bir şaire indirgenmesine kıyasla bir ilerlemeyi temsil etmesine rağmen yine de Leopardici materyalizme yeterli vurguyu yapmamaktadır.

umutsuzlukları ne kadar samimi olsa da, bu dünyada ulaşamayacak, metafizik bir dünyadaki bir ‘başka gerçekliğe’ inancın peşinden giderler.

Leopardi’nin sıkıcı, pedagojik olmayan, her dilde lirik olan şiirinin ve düşüncesinin güzergâhı, gerçeğin cesaretinden doğan, illüzyonların canlandırıcı gücünü, onları sert insan gerçekliğinden kaçış olarak kullanmayı hiç kabul etmeden onlara yeni bir hayat veren Lucretius’unki gibidir, ama ondan da epey farklıdır. Leopardi de Napolyon’un düşüşünü ertesi günden itibaren derinden hissetti. Bu, Aydınlanma inancının çöküşünü takiben ‘tarihsel hayal kırıklığı’ denilen şeydi. Ancak İtalyan ve Avrupa burjuva aydınlarının büyük bir kısmının aksine, ne dinî pozisyonlara ne de Aydınlanmış düşüncenin uygun biçimde hadım edilmiş ve yıkıcı yükünden arındırılmış ‘makul’ bir biçimine geri döndü. İlk aşamada (kabaca 1817’den 1823’e kadar) bir çeşit laik Rousseauculuğu benimsedi. Doğaya, hâlâ el değmemiş ve bozulmamış doğaya (ve Yunan klasiklerine, skolastik tarzda taklit edilecek akademik modeller olarak değil, bize daha yakın oldukları için) geri dönmenin gerekli olduğunu savundu. Romantiklerin sahte ve çileci bir uygarlık anlayışına ve Hristiyanlığın ‘popüler karakteri’ne ve ‘modernlik’le özdeşleştirilmesine karşı mücadele etti. Leopardi için Hristiyanlık, gerçek bir iptidailik değildir, insanın doğasında olan mutluluk ihtiyacının beyanından ayrılamaz. Ama Hristiyanlık *barbarlıktır*, yani kendi içinde kendinden önceki medeniyetin ölçüsüz hastalıklarını (doğadan uzaklaştıkça, hedonist dürtülerin aşağılanması), cehaleti ve batıl inançları toplayan bozuk bir medeniyettir. Leopardi, bedeni ihmal ederken ruhu eğittiğini iddia eden bir topluma karşı doğaya dönüş talebini sonuna kadar dile getirdi. Ancak, önce ara ara, daha sonra artan enerjiyle düşüncesinde başka bir çizgi gelişti. Bu çizgi, Rousseau’dan ziyade Voltaire’in *Poeme sur le Desastre de Lisbonne* [*Lizbon Felaketi Üzerine Şiir*] eserinden ve daha radikal olarak Fransız materyalistlerden

(özellikle d'Holbach ve Volney'den) ve Maupertuis ve Pietro Verri gibi hedonist kötümserlerden türetilmiştir. Leopardi özellikle 1825'ten itibaren en uzlaşmaz materyalizm sonucuna vardı, yani herhangi bir takdiriilahi veya antroposentrizm/insan merkezilik kavramının inkârına, dinî olanların yanı sıra 'hümanist' tüm mitlerin reddedilmesine ulaştı. Ayrıca, hakikatin her fethedilmesinde ve önyargılardan kurtulmada bulunan neşe bir kez ortaya çıktığında, bu sonuçlar, Leopardi'nin 18. yüzyıl öncüllerinin kötümser görünümlelerinden çok daha açık bir şekilde meydana çıktı. Eğer doğal ve gerekli olmayan, içimizde sürekli yeni yanlış ihtiyaçlar yaratan, baskıcı ve çileci bir eğitimin veya ilerlemenin aksine, doğa 'iyi' olsa bile, yine de insanın mutluluk ihtiyacı için bir sınır olduğunu ortaya koymaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi, 'fiziksel hastalık', yalnızca kötü sosyal düzenlemelere atfedilemez; hastalığın özerk ve yenilmez bir gerçeklik alanı bulunmaktadır.

Dolayısıyla Leopardi'ninki, Romantik ve varoluşçu karamsarlık değil, materyalist karamsarlıktır. Bununla birlikte, kavram ilk bakışta ne kadar çelişkili olursa olsun, bir 'Aydınlanma' karamsarlığı ortaya çıkabilir. Sonraki dönemde Leopardi, bilginin artmasının mutluluğun artmasına yol açacağına inanmıyordu (ve bu anlamda, en azından terimin daha dar anlamında bir Aydınlanma düşünürü değildi ve hiç olmadı), yine de İtalyan ve Avrupalı 'ılımlılara' karşı *herkes için* materyalist ve kötümser bir kültür geliştirmenin gerekli olduğuna ikna olmuştu. Kitleleri din afyonuyla 'sakinleştirme'nin durdurulmasının ve bunun yerine doğaya karşı mücadelede tüm insanların dayanışmaya dayalı *ortak* bir ahlakını kurmanın gerekli olduğunu düşünüyordu. Bu, son tahlilde umutsuz bir mücadeledir, ama tüm paternalist ikiye bölünmüşlüğü ve insanların evrenin küçük bir parçasından başka bir şey olmadığını kabul etmeyen, olanların aptalca gururunu dışarıda bırakarak tek başına bütün insanları kardeşleri kılabilir.

‘Marksizmin müjdecisi’ bir Leopardi yaratmaya çalışmadığımı açıkça belirtmeliyim. Leopardi’nin, sosyal sınıflar arasındaki karşıtlık hakkında net bir fikri yoktu. Oysa Marx’tan ve Engels’ten önce sınırlı ölçüde de olsa, bu karşıtlığı görmek mümkündü. Leopardi’nin kültürel kaynakları Marx’tan çok farklıydı: Ne İngiliz klasik ekonomisini ne de Hegel’i ve sol Hegelciliği biliyordu; doğrudan bir siyasi deneyimi bile yoktu. (Din adamlarının ve gericilerin onu aşağılamalarına ve ona kötülük etmelerine ve liberallerin onun büyüklüğünü, kötü bir felsefenin gecikmiş takipçisi ve sadece ‘pastoral’ bir şair olarak sınırlama çabalarına rağmen siyasal olarak düşüncesinin tehlikeli karakteri –dolaylı da olsa– iyi anlaşılmıştır.) Dolayısıyla mesele, Marx’ta, Engels’ta ve Lenin’de daha iyisinin bulunabilecek bir şeyi Leopardi’de aramak değildir; Leopardi vasıtasıyla, Marksizmde bir şekilde gölgede kalan, hiç yüzleşilmemiş ama materyalist olarak yüzleşilmesi gereken, insan-doğa ilişkisinin belirli yönleri hakkında bir farkındalık kazanmaktır. Marksizm basitçe bir üretim biçiminin bir diğerinin yerini alması değilse, bundan çok daha iddialı bir şeyse, yani mümkün olan en büyük mutluluk derecesine ulaşmaksa (kelimenin tam anlamıyla, yani 18. yüzyılda kullanıldığı hâliyle: tam olarak tatmin edilemese de bastırılması imkânsız olan bir ihtiyacı nitelediği anlamda), insan ve doğa ilişkisini ele almak gerekir.

İnsan ihtiyaçları teorileri bir kez daha Marksistler tarafından tartışılmaya başlandı ve Lukács’ın bir öğrencisi Agnes Heller, son zamanlarda bu konuda son derece sivri ve canlı bir deneme kaleme aldı.¹⁰ Ancak yine de çözümü, ‘Batılılaştırılmış’ anti-materyalist Marksizm içerisinde aramaktadır. Dolayısıyla, onun çalışması da çok değerli olmasına rağmen Leopardi’ye geri dönmenin gerekli olduğuna

¹⁰ *Theory and Practice in Function of Human Needs* ilk olarak *Uj Iràs*, Budapeşte, Nisan 1972’de yayımlandı. Fransızca çevirisi de *Les Temps Modernes*, Ağustos-Eylül 1974’de basıldı.

dair inancımı doğruluyor. Aynı şey Freudcu Marksizm için de söylenebilir. Tekrar etmek gerekirse, bir yanda çok kabaca biyolojiye indirgeme, diğer yandaysa psikolojiyi nörofizyolojiden ayırma düşüncesi bulunmaktadır. Son dönem Freud'un kötümserliği, insanın 'mutsuzluğu'ndan daha fazla 'kötülüğü'ne vurgu yapar. Bu açıdan da Leopardi'nin karamsarlığının kendine özgü bir özelliği vardır: Mizantropiye uzlaşmaz bir şekilde (Leopardi'nin son zamanlarında aştığı nadir durumlar dışında) düşmandır:

Benim felsefem, sığ bir gözlemciye görüldüğünün ve pek çok iddianın aksine mizantropiye yol açmadığı gibi, doğası gereği mizantropiyi dışlar... Benim felsefem, doğayı her şey için, insanları toptan akladığı ve nefreti –veya en azından ağıt yakmayı– daha yüksek bir kaynağa, yaşayanların hastalıklarının gerçek kökenine yönelttiği için suçlar.

2 Ocak 1829'daki bu düşüncelerinde, Leopardi'nin son şiirlerinden *La Ginestra*'da¹¹ daha kahramanca tonlarda ve daha fazla farkındalıkla söyleyeceklerinin tohumları ihtiva edilmektedir (Bkz. *Zibaldone*, el yazmasının 4428 sayfası).

Son olarak, bu kitabın bazı politik sonuçları hakkında birkaç söz söylemek istiyorum. Bu eser, daha önce PSIUP'ın sol kanadına bağlı ve şimdi de bu partinin utanç verici ölümünün ardından –yine de ilk ortaya çıktığında haksız umutlar uyandırmamıştı– *Partito di Unità Proletaria per il Comunismo*'nun¹² [Komünizm İçin Proleter Birlik Partisi] üyesi olan, proletaryanın ve antireformist solun yoldaşının ürünüdür. Kitap, İtalya'da belli bir başarı elde etti; Marksistler şimdi materyalizm teriminden eskiye oranla daha fazla söz ediyorlarsa, belki de bu kitabın bu başarıda küçük

¹¹ Hem *Zibaldone* hem de *La Ginestra*'nın söz konusu bölümü Giacomo Leopardi, *Opere*, Milano 1966, s. 921-2 ve 115-22'de yer alıyor.

¹² Parti 1974 yılında PDUP'un (PSIUP'un kendisini Komünist Parti'ye tasfiye etmeyi reddeden bir kısmı) ve II Manifesto grubunun birleşmesiyle kuruldu.

bir rolü vardır. Materyalizme dönüş çağrısı yazar tarafından iradeciliğin ve pragmatizmin aşırı uçlarının düzeltilmesi girişimi olarak görülüyordu. İradecilik de pragmatizm de komünizmi bir anda ‘bilimsel’ ve devrimci olarak yeniden kurmak için bir zemin oluşturmazlar. Dolayısıyla yazar, Engels, Lenin ve Troçki’ye açıktan bir sempati duymaktadır. Bugünlerde Batı’daki devrimci sol bu isimler yerine, erken dönem Lukács’a, Korsch’a veya Rosa Luxemburg’a (Luxemburg, gerçek düşüncesine karşılık gelmeyen iradeci bir anlamda yorumlanır) geri dönmeyi tercih etmektedir. Gerçekten de İtalya’da kitap, Dördüncü Enternasyonal’in üyesi veya sempatizanı olan yoldaşları hariç tutarsak, devrimci soldan daha fazla geleneksel sola ulaşma konusunda başarı elde etti. Bu, kendi içinde pek de önemli bir olgu olmayabilirdi; ‘başarısızlığı’ benim makalelerimin sınırlılıklarına ve mütevazı teorik seviyesine atfedilebilirdi. Ama bana öyle geliyor ki, kitabımın bu ‘başarısı’ ya da ‘başarısızlığı’, daha endişe verici bir gerçeğin göstergesidir. Bir yanda reformist (ve hatta ciddi bir reformist bile değil) Marksizm ve diğer yanda devrimci Marksizm arasında sürekli büyüyen bir sapma tehlikesi bulunmaktadır. Reformist Marksizm, yüksek bilimsel kültürle sınırlı kalması ve Hristiyan Demokrat Partisi ile işbirliği politikasını bozmaması koşuluyla materyalizme belirli bir alan kazandırır. Devrimci Marksizm ise, Lenin’i ‘sol Kautskyler’ arasında bir konuma indirir ve yirmilerde olduğu gibi, idealizmin ve iradeciliğin, saldırgan burjuva ideolojilerinin veya (en iyi ihtimalle) ütöpik sosyalizm kalıplarının devrimci uyarılar olarak hizmet edebileceğini düşünerek kendini kandırır. Devrimci solun bazı militanlarının Geymonat’a ve onun okuluna yaptıkları saldırılar, Giovanni Gentile’yi rahatsız etmeyecek idealist bir aktivizmden ilham almaktadır. Ancak bunun karşılığında Geymonat’ın okulu da Lenin’i devrimci gölgeye dönüştürürken, Lenin’i dünyanın en iyi epistemoloğu olarak görmekten tatmin olma riski taşımaktadır. Dahası, çeşitli ‘Marksist-Leninist’ grupların

üyeleri olan Geymonat'ın takipçileri, kendilerini tamamen kültürel bir düzlemde Stalinizmden uzaklaştırmaktan memnundurlar. Ancak siyasi düzlemde Lenin ve Stalin arasında bir 'süreklilik' olduğu fikrine kendilerini inandırıyorlar, oysaki bu fikir bugün mevcut en kaba mistifikasyonlardan birini temsil etmektedir.

Bu tartışma kuşkusuz Avrupa'daki devrimci solun çoğunun Çin Halk Cumhuriyeti'ne karşı tutumuyla daha zor ve karışık hâle getirildi. SSCB ve Çin arasında seçim yapan devrimci bir militan, şüphesiz, tereddüt etmeden ikincisini seçmelidir. Sovyetler Birliği bugün statik bir gerçektir ve kesinlikle sonsuza kadar böyle gitmeyecek de olsa, şu anda tahmin edilemeyecek bir süre boyunca, yakın gelecek için öyle kalacaktır. Sovyetler Birliği, kapitalist devletlere tercih edilebilir ve gerçekten de tercih edilmelidir; kapitalizmin orada restore edildiği veya var olma sürecinde olduğu gibi basit ve yanlış teorileri reddetmek esastır. Fakat artık dünyanın devrimci güçleri için bir referans noktası teşkil etmiyor. *Komünizme doğru ilerleyen* bir gerçeklik değildir. SSCB'yi karakterize etmeye devam eden otoriterliği, bütün tartışma özgürlüğünün boğulmasını ve eşitlikçilik karşıtlığını, sadece Stalinizmin 'kalıntıları' olarak görmek ve giderek yok olacaklarını düşünmek artık mümkün değildir. Bunun yerine destalinizasyon denilen süreç, daha acımasız ve zalim tezahürlerin bazılarının ortadan kaldırıldığı ama özünün değişmediği, bürokratik bir içe kıvrılmanın kanıtı olarak görülmelidir.

Çin hâlâ aktif bir gerçek. SSCB ile aynı nihai kaderi paylaşmama, yani bürokratik katılığa karşı çıkma, tabanda komünist bir demokrasi yaratma ve eşitlikçiliğin unsurlarını geliştirme arzusu, hâlâ hayatta ve yeni gelişmelere açık. Esasen, bu arzu büyük bir oranda sadece bir arzu olarak kalmamış, gerçekleştirilmiştir. Ancak, Batı'daki devrimci solun çoğunun Çin'deki olaylara karşı tutumu, ya mistik ve eleştirel olmayan bir özdeşleşme ya sofistike bir haklı-

laştırma ya da (bazı gerçekler açıkça gerekçesiz olduğunda) aşırı ihtiyatlı bir suskunluk olmaktadır. Bazı çok sert denemelere rağmen Çin tarım komünlerinde ve fabrikalarda hüküm sürmeye devam eden tabandaki demokrasiyi övmek doğrudur. Ama şunu görmeyi reddedenler de bulunmaktadır: Demokrasi eğer parti ve devletin üst düzeylerini de kapsayacak şekilde tabandan yükselirse, tabanda demokrasi tam anlamıyla gelişir ve otoriterizme yönelmeye karşı gerçek bir garanti oluşturur. Kültür Devrimi sırasında, ‘kişilik kültürü’ kavramının, ‘Mao Tse-tung’ düşüncesinin yaygaracı bir şekilde yüceltilmesine hiçbir şekilde uygulanamayacağını kanıtlamak için, çapraşık ayrımlar yapılmıştır. Adı ne olursa olsun, komünist ‘yeni insan’ın yaratılması sorusunun, cidden anti-Marksist olup olmadığı sorulmadı. Ayrıca, bu yeni insanın, bir kişinin düşüncesinin incelenmesinden doğabileceği, çoğunlukla o kişinin geçmiş zamanlardan kalma ilkelerinden ve unutulmaz sözleri koleksiyonundan türetilbileceği inancı da sorgulanmadı. Dahası, liderlik tartışmalarının yayınlanmasının sadece Çin’de değil, uluslararası proletaryada da temelde gerçek bir tartışmanın geliştirilmesi için gerekli bir koşul olup olmadığı da tartışılmadı. Liu Shao-chi, SSCB’de yapılan hataların tekrarlanmasına yol açabilecek sağcı, ‘ekonomiyi temel alan’ bir eğilimi temsil ediyor gibi görünmektedir, ama ona yönelik saldırılar başladığından beri Liu’nun makalesini kim okuyabildi? Yazıları ve konuşmalarıyla değerlendirirsek, Lin Piao’nun Kültür Devrimi’ne mistik ve ağır pedagojik karakterin verilmesine katkıda bulunmuş olması pek muhtemeldir, ki bu da Kültür Devrimi’nin en olumsuz yönlerinden birisidir. Onun gerçek siyasi tutumlarından ötürü, *siyasi olarak* yenilmesini beklemek kesinlikle aşırı bir beklenti olmazdı. Bunun yerine, bir yanda hiçbir şeyi açıklamayan ahlaki suçlamalar (‘komplo’, ‘ihanet’ vb.) vardı; diğer yanda sol kılığına girmiş sağcı Lin Piao’nun siyasi hasmı Liu’yla ve hatta Konfüçyüs’le özdeşleştirilmesi yer almaktaydı! Her iki tekniğin de tipik olarak

Stalinist olduğu söylenmelidir. Buna göre, siyasi anlaşmazlıklarda, henüz tartışmanın *her iki tarafı* kendisini ifade etmeden ve konu tabanda tartışılmadan bile önce, derhal bir taraf, sınıf düşmanı ve suçlu ilan edilir. Aşırı sağ ve sol ‘karşıt uçlar’, hemen birbirlerine bağlı olarak tanımlanırlar. Sol sapmalar sadece eleştirilmekle kalmaz, son kertede yok sayılırlar, çünkü her zaman sağ sapmanın dürüst olmayan provokatif bir biçimi olarak görülürler.

Hiç kimse, Lenin bile, mitleştirilmemeli. Ancak, parti içi demokrasi konusunda, (Sovyetlerin işlevine yeterince önem verilmemesi konusunda ve partiyle diyalektik ilişkilerde) eleştiriden muaf olmasa da şimdiye kadar en yüksek seviyeye ulaşan Leninizmdi. Maoizm muhtemelen parti ve kitleler arasındaki ilişkide bir ilerlemeyi temsil eder, ama üst düzeylerdeki demokrasiden söz etmediğimi tekrar etmeliyim. Dahası, daha yüksek Parti ve Devlet seviyelerinde neler olup bittiğinin, bu kurumlar var olduğu sürece, demokrasiyle ilgisiz olduğunu düşünemeyiz. Hepimizin bildiği gibi, bunların ortadan kaldırılmasını hedeflemeliyiz; ancak tatsız bir tartışmadan kaçınmak için bu kurumların ‘bertaraf edildiğini’ düşünmek’ fazla kolaycılık olurdu. Çin’de üstte olup bitenler hakkında çok az şey bildiğimiz iddiasının (kuşkusuz doğru olduğu) arkasına sığınmak da çok kolay olurdu. Çin liderliğinin bizim bu kadar az şey bilmemize izin verdiği gerçeği, zayıf komünizmin ve zayıf enternasyonalizmin bir gösteresidir. Hatta bu tür bir gizliliği haklı kılacak sınıf düşmanı veya emperyalist saldırganlıkla ilgili hiçbir güvenlik kaygısı olmasa bile, aynı durum kendi tabanı için de geçerlidir.

Batı’daki devrimci solcu yoldaşların, Çin’in iç ve dış politikasını eleştirme konusundaki aşırı isteksizliğinin ‘ahlaki bir sorun’ barındırdığını düşünmekteyim. Samimi bir devrimci olduğunu iddia etmesine rağmen devrim yapmayı henüz başaramamış bir kimsenin, böyle zor koşullarda, kahramanca, devrimi gerçekleştirmiş, şimdi de sosyalist bir toplumu inşasında karşılaşılan (bazı açılardan daha zorlu) prob-

lemlemlerle yüzleşen ve şu anda bile komünizmin daha büyük unsurlarını tanıtan birini eleştirme hakkı var mıdır? Devrim geldiğinde en iyi ihtimalle Stalinizmin nesnel tehlikelerinden kaçınma şansı bulacak olan Batı proletaryası, devrimi yapmadan, geri kalmış tek ülkede sosyalizmin inşasında içkin olan 'zorunlu Stalinizm' payını eleştirme hakkına sahip midir? Soru gerçekten ciddi bir sorudur; kapitalizme karşı mücadeleye pek katkıda bulunmasa da ciddiye alınmalıdır. Ancak tabandaki demokrasi, kişilerin itirazlarını ve şüphelerini dile getirme hakkından ayrılamaz. En az zeki, en az aktif ve en az cesur yoldaşların bile böyle bir hakkı vardır. Bu yoldaşlar eleştirilerinin karşılığında mücadeleye yetersiz katkıları nedeniyle eleştirilebilirler, fakat itirazlarına safсата denilemez, çünkü bu *tüm harekete zarar verir*.

Materyalizm, aynı zamanda gerçeğe saygı; siyasi ve sosyal açıklamalardaki anlaşmazlıkların ve siyasi çatışmaların sözde ahlaki açıklamalarla ikame edilmesinin reddedilmesi anlamına da gelir. Bu nedenle de sahte burjuva demokrasisine ve reformist demokrasiye hiçbir şey bahşetmeden, tüm dünya proleter hareketini ilgilendiren sorunlar daha büyük bir açıklıkla ele alınmalıdır.

Bu makaleleri Luciano Della Mea'ye adadım, çünkü hem makalelerim esasen onunla sürekli bir diyalog (farklı siyasi örgütlere üye olduğumuzda en ufak bir şekilde azalmayan bir diyalog) oluşturdular hem de bence devrimci soldaki çok az militan, onun gibi, her zaman sadece teorik olmayan, gerçekten uygulanmakta olan bir taban demokrasisine yoğun ihtiyaç duymuştur. Sadece teorik olarak arzulanan tabandaki demokrasi, entelektüel aristokratlıkla ve istemsiz olumsuzlamayla sonuçlanır.

Bu kitap, fikirlerinden ve teşviklerinden ötürü diğer birçok arkadaşta teşekkür borçludur: Benden önce Marksist olan ve bu nedenle 'tarihselciliğe' ve 'hümanizm'e genelleyici ve belirsiz bir şekilde yönelmemden pek memnun kalmayan Antonio La Penna'ya; İtalyan Marksizminin henüz bu

ayrımı kabul etmediği bir zamanda (ve Althusser'in teorik çarpıtlamalarına başvurmada, bu konuyu çok değerli bir şekilde yeniden vurgulayarak) bilimin ideolojiye indirgenemezliğinden bahseden Mario Mirri'ye; tarihsel ve teorik yorumlarıyla kısmen ilk yazımı düzeltmeme ve diğerlerini yazmama yardımcı olan Sergio Landucci'ye müteşekkirim. Daha yakın zamanlarda, Luca Baranelli, Franco Belgrado, Marcello Buiatti, Giuseppe Giordani, Romano Luperini, Carlo Alberto Madrignani, Pierluigi Tedeschi ve kitap sürecinde atıfta bulunulan diğer kişilerle yapılan tartışmalar da bana çok yardımcı olmuştur. Gerçek şu ki, ilk üç deneme bir ön versiyonda yayımlandı ve tüm tartışmayı canlandırdı. Bunda İtalya'daki devrimci solun çeşitli grupları için en özgür ve en canlı toplantı alanını temsil eden *Quaderni Piacentini* adlı derginin hareketli ruhları olan Piergiorgio Bellocchio ve Grazia Cherchi'nin dostluğunun rolü vardır. Makalelerin bir kitap olarak yeniden basılmasını isteyen ve özellikle dördüncü makale için bana son derece değerli önerilerde bulunan Lanfranco Caretti'ye bir kez daha teşekkür etmeliyim.

Bu çevirinin dayandığı ikinci İtalyanca baskıyı hazırlarken, yukarıda bahsedilenlerin dışında Perry Anderson, Furio Cerutti, Attilio Chitarin, Tullio de Mauro, Giulio Lepschy, Vittorio Rossi ve Ernesto Carletti'den de yardım aldım. Ayrıca bu titiz çeviriyi yapmak için Gramsci üzerine çalışmalarından değerli zamanını ayıran Larry Garner'a şükranlarımı sunmalıyım.

BİRİNCİ BÖLÜM

MATERYALİZM ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Batı Marksizminin hemen hemen tüm çağdaş türlerinde ortak olan yegâne özellik, belki de materyalizm suçlamasına karşı kendilerini savunma kaygılarıdır. Gramscici veya Togliattici Marksistler, Hegelci varoluşçu Marksistler, neopozitivist Marksistler, Freudcu veya yapısalcı Marksistler, onları bölen derin ihtilaflara rağmen ‘kaba’ veya ‘mekanik’ materyalizmi ve ilgili tüm imaları reddetmekte yekvücut olurlar. Mekaniklikle ve kabalıkla [*vulgarity*] birlikte materyalizmi de dışlarken, bunu *tout court* [basit bir biçimde söylemek gerekirse] büyük bir gayretle yaparlar. Çeşitli Marksist gruplar arasındaki karşılıklı tartışmaların çoğu, kaba materyalizme düşme tehlikesine karşı tam olarak en etkili kalmanın seçimine döner. Bu kalkan, bazen Marksist hümanizme bir itiraz olarak diyalektik veya tarihselcilik olmuştur, bazen de Marksizmin ampiryokritik veya pragmatist ya da Platoncu epistemolojiyle birliği olmuştur.

Batı’nın işçi hareketi içindeki çoğunluk ve azınlık arasındaki veya daha doğrusu azınlıklar arasındaki mevcut bölünme, bugün on yıl öncesine göre çok daha nettir. Sosyalizmi işçi sınıfının kapitalist sisteme entegrasyonu olarak kavrayanlar çoğunluğu oluştururken; azınlığı dünya sosyalist devriminin görevini çeşitli şekillerde ortaya koyanlar meydana getirir. Çağdaş reformistler, burjuva kültürünün onlar üzerindeki anlaşılabilir etkisi nedeniyle anti-materyalistlerdir. Ama 1960’tan bu yana ortaya çıkan devrimci Marksistlerin de materyalizme vurgu yaptığı söylenemez. Bu yeni devrimci gruplar, idealist Marksizmin belirli biçimlerine *kuşkusuz*

düşmanca davranmaktadırlar. İtalya'da özellikle Gramscici biçime düşmanca davranırlarken; sempatik duyguları, güçlü varoluşçu tonları olan Hegelci Marksizm ile pragmatist bilimcilik arasında salınıyor gibi görünmektedir. Bunun böyle olduğu, yoldaşlarının sıklıkla temel düzeyde bile anlamadığı dillerinde görülebilir: Bir yandan Hegelci felsefi kavramların fazlalığı, diğer yandan, neopozitivist teknisyenliğin aşırılığı barizdir. *Quaderni Rossi* [*Kırmızı Defterler*] veya *Classe Operaia*¹³ [*İşçi Sınıfı*] ya da onların türevi dergilerden birindeki bir makale, çoğunlukla her ikisinin de tıpatıp görülebildiği unsurları içerir. Altmışların devrimcilerinin, materyalizmin herhangi bir şekilde vurgulanmasının, iradecilik tansiyonunda bir gevşemeye, kapitalizmin 'kendiliğinden çöküşü' *attentiste* [bekle ve gör politikası izleme] beklentisine geri dönüşe ve aynı zamanda 19. yüzyılın eski materyalizmine karşı çok büyük bir düşman olan modern bilimsel düşünceyle temas kaybına neden olabileceğinden korkmaları muhtemeldir.

Bu antimateryalizm, aslında Batı'daki devrimci düşüncede yeni bir olgu değildir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, Almanya ve İtalya'daki Leninistler, felsefi fikirlerinin Lenin'inkinden çok farklı olduğunu itiraf ettiler. Onlara göre felsefe dünyasındaki baş düşman idealizm değil, Marx'ın düşüncesinin pozitivist ve sosyal-demokratik bir deformasyonu olarak gördükleri materyalizmdi. 1908'de Lenin, yeniden doğmuş idealizmin, yeni burjuva ideolojisinin zaferine karşı savaşıırken; yirmili ve otuzlu yılların Leninistleri, Marksizmi idealizmin gelişmesiyle güncellemeye çalışıyordu. Bunu ise çağdaş burjuva ideolojilerine ayak uyduran gnoseolojik-epistemolojik sorunların ve yapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerin bir formülasyonunu kabul ederek yapmaya çalıştılar. Karl Korsch'un *Marxism and Philosophy* [*Marksizm ve Felsefe*] adlı eseri bu yönelimin en açık

¹³ Bugün artık yayımlanmayan altmışlı yılların İtalyan Marksist dergileri. (Ed.)

ifadelerinden biridir. Yirmili ve otuzlu yılların Leninistlerinin felsefeleri böylelikle devrimci proletarya öğretisinden ziyade entelektüellerin radikalizmi olarak tanımlandı.

Dolayısıyla bugün reform ve devrim arasındaki antitez bile felsefi düzlemde idealizm ve materyalizm arasındaki karşıtlıkla çakışmıyor. Aksine Batı Avrupa’da, her iki siyasi kamp da antimateryalizmin sınırları içerisinde yer almaktadır. İtalya’daki Marksist felsefeciler arasında 1962’de *Rinascita*’nın sayfalarında süregiden uzun tartışma önemlidir. Rakip tüm tarafların başından beri hemfikir olduğu tek nokta, Marksizmi ‘kaba materyalizmin kabukları’ndan¹⁴ kurtarma ihtiyacıydı. Bu tartışmayı başlatan Cesare Luporini’nin bir yıl önce “Verita e Liberta” [Hakikat ve Özgürlük] makalesinde berrak ve titiz bir materyalist konumu formüle etmiş olduğunu eklemek gerekir.¹⁵ Luporini son birkaç on yılın felsefi panoramasında özgünlüğü ve cesaretiyle dikkat çekmektedir. Ancak daha sonra Marksizmi güncelleştirme ve entelektüel olarak zenginleştirme (diğer bir deyişle psikanaliz ve yapısalcılık gibi Batı kültüründe baskın akımlarla temas kurma) baskısı, ona baskın geldi ve böylece artık bu yönde ısrar etmedi.

Kaba materyalizme karşı kendi aralarındaki tartışmaların hiçbir şekilde Marksizmden idealist bir sapmaya neden olmadığı; daha ziyade, iyi bilindiği gibi, doktrinin orijinal çekirdeğinin bir parçasını oluşturdukları doğrudur. Ama tuhaf olan, bu polemikte ısrar etmektir. Oysa uzun yıllardır kaba materyalizm Batı’da artık önemli bir etkiye sahip değildir ve hatta etkili bir mevcudiyete bile karşılık gelmemektedir, çünkü geçen yüzyılın sonunda yaşanan krizin ardından hiçbir zaman toparlanamadı. Bugün burjuva kültüründeki

¹⁴ Bu tartışma şimdi yeniden basıldı: bkz. Franco Cassano, *Marxismo e Filosofia*, İtalya, Bari 1972.

¹⁵ Aynı başlıkla sempozyumda sunulmuştur: XVIII. Congress of the Italian Philosophical Society, Palermo 1960, s. 139 vd. Sonra C. Luporini’nin eserinde yayımlanmıştır: *Dialettica e materialismo*, Roma 1974, s. 77 vd.

mücadele, şematik olarak ortaya koymak gerekirse, iki idealizm, yani tarihselci ve hümanist idealizm ile ampiryokritik ve pragmatik idealizm arasındadır. Etrafa çokça yayılan bu ‘iki kültür’ genel olarak bu iki idealizmle özdeşleşebilir. İkincisinin zaferi, gerici burjuva sınıflarının eskimiş hümanist karakteristiği üzerindeki modern teknokrasinin zaferidir. Ancak hümanizm gelişmiş kapitalist ülkelerde ikincil plana atıldı ama yok edilmedi, çünkü hümanizme hâlâ bir dereceye kadar gereksinim duyulabilir. Her sömürücü sınıf daima bir ‘tinsel değerler’ söylemine ihtiyaç duyar. 19. yüzyılın eski pozitivizmi bile agnostik ve dinî bir kaçış için açık kapı bıraktı ve aynı olgu bugün çağdaş Amerikan felsefesinde, birçok pragmatistin, yöntembilimcinin ve az çok ‘eleştirel’ doğa bilimcinin tinsel yaklaşımlarıyla tekrarlanıyor.¹⁶

Dolayısıyla, Lenin’in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* [*Materialism and Empiriocriticism*] eserini yazma kararlılığının altında yatan teşhis bugün hâlâ geçerliliğini koruyor gibi görünüyor: İdealizmin egemen olduğu bir dengesizlik durumu, kaba materyalizmden ziyade idealizme doğrudan saldırmak gerektiğini buyurmaktadır. Ancak bunun yerine, Batı’daki çağdaş Marksizm her şeyden önce kendisine ve düşmanlarına ‘kaba’ olmadığını gösterme niyetinde görünüyor. Antimateryalizmin sancağı altında (en geri metafizik tutumlardan bazılarının reddedilmesiyle birlikte) şimdi felsefi bir ekümen ortaya çıkıyor. Bu ekümen, Marksistlerin, neopozitivistlerin, modern varoluşçuların ve Katoliklerin diyalog kurabilecekleri, birleşebilecekleri ve çoğu zaman birbirleriyle karıştırılabilecekleri açık bir birlikteliktir.

Marksizmin bu gözle görülen kendi kendini tasfiyesi, tipik olarak Engels’in değerinin düşürülmesiyle somutlaştırılır ve sembolize edilir. Çoğuna göre Engels, Marksizmin gerçek

¹⁶ Bkz. Sergio Landucci, “Metodologismo e agnosticismo” *Belfagor*, 1961, s. 637-40. Amerikan ‘eleştirel natüralizminin’ ne kadar az doğalcı olduğu aşikârdır: bkz. G. de Crescenzo, *P. Romanell e l’Odierno Naturalismo Statunitense*, Floransa, 1966.

felsefi yüksekliklerden ‘popüler felsefe’nin dibine kadar çöküşünün başlıca sorumlusudur. Önemli ölçüde (daha derin bir çalışmayı hak eden) çelişkili niteliği nedeniyle, Engels’in eseri hem Hegelci hem de ampiryopragmatik çağdaş Marksist her iki ana akımdan da saldırıya açıktır. Engels, bir yandan, doğa bilimleriyle uzlaşmaya varmakta ve ‘tarihsel’ materyalizmi (insan bilimlerinde) fiziksel ve biyolojik materyalizmle bağdaştırmakta Marx’tan çok daha mantıklıydı. Üstelik bunu, nihayet Darwin’in doğanın kendisinin tarihsel bir yolla anlaşılmasına yol açtığı bir zamanda yaptı. Engels, diğer yandan, Marksizmi sıkıcı bir evrimciliğe veya eklektik pozitivistliğe indirgemeyi reddederek, Hegel diyalektiğini bilimlere uygulamak için aşırı titizlikle uğraştı. Ayrıca, fiziğin veya biyolojinin olgularını ‘olumsuzlamanın olumsuzlanması’ ve ‘niceliğin niteliğe dönüşmesi’ diline çevirmeye çalışmıştır. Engels’in arkaik Hegelciliğe geri dönmekle, pozitivistlikle zehirlenmiş olmakla, Büyük Alman felsefi geleneğini terk etmekle, *Feuerbach Üzerine Tezler*’deki pragmatist ipuçlarını görmezden gelmekle, gerici ve yüzeysel bilimsel kültürle ve bilimcilikle suçlanabilmesi işte bu nedenledir.

Kaba materyalizmin yol açtığı deformasyonlara karşı tartışmaların, Stalinist dogmatizme karşı durma ve özgür yaratıcı gücünü Marksizme geri verme gerekçesiyle haklı olduğu iddia edilebilir. Stalin’in Marksizm üzerine sadece SSCB’de değil, tüm dünyadaki komünist hareketler içerisinde en yaygın dağıtılan temel metin hâline gelen *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm Üzerine* adlı küçük kitapçığında, özellikle yapı ve üstyapı arasındaki ilişkiler konusunda son derece şematik ve kaba iddialar bulmanın kolay olduğu doğrudur. Ancak Marksizmin kaba bir kavrayışı ve yorumu, materyalist yönünün vurgulandığı anlamına gelmez. Aslında, Stalin’in diğer yazıları gibi bu broşürü de, doğa bilimlerine veya insanla doğa arasındaki ilişkiye herhangi bir ilgi göstermez: Bilincin ‘pasif yönüne’, insanın kendi fiziksel yapısı ve doğal çevresi tarafından koşullandırıldığına dair hiçbir vurgu yoktur. Gerçekten de, Stalin’in Lysenko’yu hi-

mayesi veya tek ülkede sosyalizm ve hatta komünizm teorisi gibi tutumlarından bazıları, pekâlâ, idealist ve iradeci olarak tanımlanabilir. Eleştirmenlerin ‘Stalinist öznelcilik’ten söz etmeleri yanlış değildir. Stalin’in ve takipçilerinin sözde dogmatizmi, gerçekte tutarlı materyalist bir konumu içermemiştir; daha ziyade Marksist teorinin (aşağılayıcı anlamda) ‘siyasallaştırılması’nı içermektedir. Diğer bir ifadeyle, sadece bilimin ideolojiye doğrudan indirgenmesini değil, ideolojinin kendisinin bir propaganda aracına ve politikadaki en ani değişikliklerin her durumda sahte teorik argümanlarla meşrulaştırıldığı ve en ortodoks Marksizme uygun olarak sunulduğu, maceracı siyasi tutumların önemsiz gerekçelendirmelere indirgenmesini içerir.¹⁷

Fakat Stalinizmin Marksizmin materyalist yönünü belirgin bir şekilde vurgulamadığı doğru değilse bile, destalinizasyonun¹⁸ komünist ülkelerde ‘Batılılaşma’ eğilimlerinin yeniden çiçeklenmesine yol açtığı doğrudur. Çünkü Stalinizmin takibatı kafa karıştırıcı bir şekilde yapılmıştı ve sonradan da potansiyel sosyal demokrat bir karaktere büründü. Formel mantık, fizik veya psikanaliz öğrencilerine yönelik yürütülen aptalca takibat, bugün güçlü bir tepkisel sempati doğurmuştur. Bu sempati yalnızca bu disiplinlerin bilimsel başarılarına yönelik değil, aynı zamanda Batı’da ortaya çıkardıkları ideolojik kavramlara da yöneliktir. Robert Havemann’ın dersleri, *Dialectics without Dogma!* [*Dogmasız Diyalektik!*] bu bakımdan son derece önemlidir.¹⁹ Doğu Almanya’dan gelen bu cesur komünist bilgin, yetersiz ve dogmatik bir parti bürokrasisine karşı, ifade özgürlüğü ve bilimsel araştırma özgürlüğü talep etmekte kesinlikle haklıydı. Ancak Havemann’ın ‘me-

¹⁷ Stalinizmin bu yönü ilk olarak Troçki tarafından analiz edildi: Özellikle bkz. *The Revolution Betrayed*, New York 1965, s. 32-5. Ayrıca Lukács’ın yorumları için bkz. *Nuovi Argomenti*, No. 57-8, Temmuz-Ekim 1962, s. 120-4.

¹⁸ Stalin’in ardından Kruşçev’le başlayan, Stalin’in etkisinin ve politikalarının geçersiz kıldığı ve gözden düşürüldüğü dönem. (Çev.)

¹⁹ Havemann’ın ‘Batılılaştırıcı’ siyasi kavramları, bana göre, onun felsefi ve bilimsel fikirleriyle alakasız değildir. Bkz. “Cesare Cases”, *Quaderni Piacentini* No. 27, Haziran 1966, s. 15 vd.

kanik materyalizm' dediğinin basitçe *herhangi bir* materyalizm olduğu ve antika spiritüel kavramları 20. yüzyıl bilimiyle cilalama eğilimi göz ardı edilemez.

Peki, materyalizmden ne anlamalıyız? Dahası materyalizmin de bir metafizik olduğu suçlamasından ve hatta en naif metafiziklerden biri olmakla suçlanmasından nasıl kaçabiliriz?

Materyalizmden, her şeyden önce doğanın 'zihin' üzerindeki önceliğinin kabul edildiğini anlıyoruz. Buna isterseniz fiziksel aşamanın biyolojik aşamaya önceliği ve biyolojik aşamanın da sosyoekonomik ve kültürel aşamaya önceliği diyebilirsiniz. Önceliklerin her ikisi de kronolojik öncelik (çok uzun bir süre, yani dünya üzerinde canlılık ortaya çıkmadan önce ve yaşamın başlangıcıyla insanın başlangıcı arasındaki süre) anlamındadır. Doğanın önceliği, doğanın insanı belirlemesi, yani doğanın *hâlâ* insanı işlediği ve en azından öngörülebilir gelecekte de işlemeye devam edeceği anlamındadır. Bu nedenle bir materyalist, bilişsel olarak, deneyimin bir öznenin gerçeklik üretimine indirgenemeyeceğini (bu tür bir üretim ancak düşünülür) ve de öznenin ve nesnenin karşılıklı birbirini içermediğini savunur. Başka bir deyişle, deneyimdeki pasiflik unsurunu inkâr edemeyiz ve yaratmadığımız ama bize kendisini dayatan dışsal durumdan kaçamayız. Hiçbir şekilde, bu dış veriyi, öznenin faaliyetinde sadece olumsuz bir uğrak hâline getirerek yeniden içerebiliriz. Özneyi ve nesneyi yalnızca soyutlamada ayırt edilebiliriz; onları, deneyimin oluşturduğu tek etkili gerçekliğin salt uğrakları hâline getiremeyiz.

Deneyimdeki pasif ögeye yapılan bu vurgu, kesinlikle bir bilgi kuramı olduğunu iddia etmez. Bu yaklaşım, salt kavramsal veya felsefi egzersizlerle değil, her durumda sadece beynin fizyolojisi ve duyu organları üzerinde yapılan deneysel araştırmalarla inşa edilebilen bir şeydir. Ancak bu, boş laflar ve aldatıcı çözümlerle yetinmeyen herhangi bir bilgi kuramı için ön koşuldur.

Bu, modern felsefenin büyük bir kısmına karşı tartışma-

lı bir konum anlamına gelir. Modern felsefe, dış dünyanın verisini yakalamak ve ehlileştirmek için 'epistemolojik tu-zaklar' kurarken kendisini karmaşıklaştırır ve tüketir. Bunu, dış dünyayı sadece öznenin faaliyetinin bir işlevi olarak var kılmak için yapar. Epistemolojinin modern düşüncede böy-lesine muazzam (ve sofistike) bir gelişme kaydettiğini fark etmek önemlidir. Epistemoloji, sadece bilginin nasıl ortaya çıktığını anlama ihtiyacına karşılık gelmez; insanın mutlak özgürlüğünü, bu özgürlüğü kısıtlıyor gibi görünen her şeyi ortadan kaldırarak inşa etme görevi üstlenmiştir. Bu görevin mutlak egonun mu eleştirel deneyciliğin mi romantik ide-alizm yönünde yürütüleceği, özne-nesne ilişkisinin yaratılış ilişkisi veya başlangıçtaki birliğin yarılması ya da karşılıklı veya başka şekillerdeki eylemler ve geçişler olarak algılanıp algılanmadığı, kesinlikle kültürel oluşumda ve sosyal or-tamdaki bir dizi önemli farklılığı ima eder. Ayrıca bu çeşitli idealizmlerin savunucuları arasındaki hem geçmişteki hem de şimdiki hararetli tartışmaları açıklar. Bununla birlikte, ortak özellikleri olan yanılsamayı değiştirmez. Pragmatist-lerin ve solun aktivistlerinin epistemolojizme, gerçekten de şiddetli bir biçimde, saldırımlarının amacının, epistemolo-jizmle aynı amaca hizmet ettiğinin, yani dışsal gerçekliği yok etmek ve insanın özgürlüğünü inşa etmek olduğunun ayrıca belirtilmesi gerekir. Bu nedenle, benimsediğimiz genel yöne-lim içerisine yerleştirilebilecek ama bizim bakış açımızdan reddedilmesi gereken bir tür polemik oluştururlar.

Mutlak egonun idealizmi, romantik ve antibilimsel irras-yonalizmle güçlü bir şekilde iç içe geçmiş bir kültürün ifa-desiye, ampiryokritik ve pragmatist tutumların tam olarak bilim üzerine olan düşüncelerden doğduğu söylenecektir. Bu yüzden de bir asır önceki bilimlere dayanan bir materya-lizmi dengelemek ve hatta naif sağduyuyla, bu kavramlara 'daha bilimsel' yaklaşmak gayrimeşru görülecektir.

Ancak özellikle bu noktada hata yapmak kolaydır. Bilim-sel bilginin, bilginin tek doğru ve kesin biçimi olduğu doğrudur. Fakat eğer felsefe, bilimsel araştırmanın *sonuçlarından*

ve nesnelerinden tüm dikkatini bu türden araştırmaya doğru kaydırırsa ve eğer insanın dünyadaki konumunun bilimsel araştırmanın sonuçlarıyla belirlendiğini düşünmeyi bırakırsa, kendisini bilim insanlarının etkinliğinin metodolojisiyle sınırlar. Sonra da idealizme sapar, çünkü o zaman tek bir gerçeklik olduğunu iddia eder, ama bu gerçeklik doğa değil, doğanın araştırmacısı ve *kendi* biliminin kurucusu olan insandır. Bilimsel araştırmanın sonuçları, bize insanın evrende küçük bir yer işgal ettiğini ve kökeninin çok özel koşullara bağlı olduğunu öğretmiştir. Ayrıca, insan düşüncesinin belirli anatomik ve fizyolojik yapılarla şekillendirildiğini, bunların ve bunun gibi belirleyici patolojik başkalaşımaların etkisiyle bulanıklaştığını veya engellendiğini biliyoruz. Ancak bu sonuçlar üzerine düşünürken, onları düşüncemizin veya doğa üzerinde deneyler yapan ve doğayı değiştiren faaliyetlerimizin saf içeriği olarak ele alalım. Onların düşüncelerimizin ve faaliyetlerimizin dışında var olmadıklarını ve hile yapıldığını vurgulayalım. Dışsal gerçeklik, bilime düşman eski hümanizmle değil, aksine bilimin ve modernitenin tüm nimetleriyle efsunlanmıştır.

Felsefe, epistemolojinin veya metodolojinin (yukarıda bahsedildiği gibi, az çok öznel anlamda) içerisinde kalıntı bırakmadan eritildiği anda, sadece bilim insanının faaliyeti- nin narsistik kuramı hâline gelir. Bilim insanı, deneylerinin sonuçlarını kavramsal olarak geliştirir ve sistematize eder, onları anlamak için fenomenler üretir, kendisinin ‘doğanın yasakoyucusu’ olduğunu düşünerek kendisini kandırır. O zaman bilim, bilimin bize insan ve dünya hakkında öğrettiği her şeyin sistematik hâle getirilmesi olmaktan ziyade kısıtlı bir insan kategorisinin sektörel, kurumsal ifadesi hâline gelir. Burada insan kategorisinden, durumu ve faaliyeti genel olarak insan durumunun paradigmaları olarak kabul edilen bilim insanları anlaşılmaktadır. Böylece felsefe, metafizik geleneğin sadece hayalî ‘evrenselliğini’ kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda tanımı gereği arzusunun hiç sönmeyeceği minimum genel veya küresel bakış açısını da kaybeder.

Bu bakış açısından, ne o övülen 'bilimlerin birleşmesi' ne de bilgi ve eylem veya doğa bilimleriyle doğayı dönüştürme teknikleri arasındaki daha yakın bağlantılar, az önce tartışılan *sektörleşmekten* kaçınmak için yeterlidir, çünkü bu sektörel bir konu hâline gelmiştir. En geniş ve en kapsamlı anlamda bile, insan *eyleminin* bir metodolojisi olan bir felsefe, insanlık durumundaki pasiflikten ve dışsal belirlenimlerden her zaman kaçınma veya onları hafife alma riski taşır.

Çağdaş düşüncede metodolojizme ve neopozitivizme karşı, onların agnostik ve idealist önyargılarını eleştiren ciddi muhalefet akımları kesinlikle yok denemez. Ne yazık ki, bu tür muhalifler, bir kez daha *Weltanschauung*'un [dünya görüşü anlamında, felsefenin veya ideolojinin] önemini, doğru bir şekilde bir kez daha vurgularlarken, yine de bilime düşmanca olmasa bile kayıtsız olan kültürel bir formasyona bağlı kalırlar. Bu kişiler genel olarak Hegelcilerdir (veya Marx'ın zaten Hegel'de olanı açıkça ifade etmekten daha fazlasını yapmadığını düşünen Marksistlerdir). Yani doğrudan itibaren doğa anlayışı gerici olan bir sistemi beyan eden kimselerdir (Hegelci doğa fikrini, Kant'ın evrimcilige yönelik açıklığına kıyasla, sonsuz bir daire olarak düşünün). Hegel'in diyalektik yönteminin günümüzde tek geçerli işlevi, tarihselliği inkâr eden veya onu antidevrimci aşamacılığın bir anahtarı olarak yorumlayan felsefelerle karşı sert yanıt içeren polemiklerdir. Ancak Hegelcilik, doğanın ve insanın tarihselliğinin açıklanacağı gerçek yollarla ilgili daha derin bir kavrayış sağlamaz. Hegelci Marksizmin gücü ve cazibesi, antieklektizminde ve en son felsefi veya bilimsel modayı takip etmeyi reddetmesinde yatmaktadır (Ancak Hegelcilikle, varoluşçuluk ve psikanaliz arasındaki bazı etkileşimler/kirlenmeler bu özelliğin altını çizer.). Ancak bu eklektizmden kaçınmak için ödenen bedel gösterişli bir antikalıktır. Bu bedel bir değer düşürmedir. Marksizmdeki yeni öğeler, Hegel'le kıyaslandığında çoktur. Bu eklektisizm, Marksizmdeki yeniliklerin değerini düşürdüğü gibi, Hegel'den çok

daha ileri olan Hegel öncesi kültürdeki, özellikle Aydınlanmadaki yeniliklerin de değerini düşürür.

Hegalciler büyük ölçüde dünyayı ve tarihi, insan dünyası ve insanlık tarihi olarak tanımlarlar. Yöntembilimciler de bilimi biçimsel olarak ele alır ve böylece öznelliğe dönüştürürler. Böylelikle, Hegalcilerin ve metodologların her ikisi de farklı yollarla, bilimlerin sonuçlarına dayanan dünyanın vizyonu olan bir felsefeye duyulan ihtiyacı ortadan kaldırırlar.

Bununla birlikte, çeşitli doğa bilimleri arasında, idealizmin yanlışlarına az çok maruz kalanlar vardır. Fizik (deneyim kavramının belirsizliği sayesinde) 20. yüzyılda idealizmin ve metodolojinin kuluçka makinesi olarak birincil rol oynamışsa da biyolojik bilimler ve özellikle jeolojiden paleontolojiye ve evrimsel biyolojiye kadar doğanın tarihsel bilimleri, kendilerini daha inatçı bir şekilde materyalist olarak göstermeye devam ettiler. Bu tarihsel bilimler, insanın yeryüzünde geç ortaya çıktığını ve dolayısıyla çok uzun bir süre boyunca –kabaca söylemek gerekirse– özne olmadan nesnenin var olduğunu ortaya koydular. Bu bilimlerin idealizm ve pragmatizm tarafından sevilmemesi, *bête noire* [siyah canavar] olarak görülmesi boş yere değildir. 19. yüzyılda başlayan ve hâlâ günümüzde de devam eden idealist tepkinin temel amaçlarından birisi de Darwin’le mücadele etmek veya en azından Darwinizmi etkisiz hâle getirmektir.

Bu etkisizleştirme çabası iki farklı koldan denendi. Bir yandan klasik öznelci sofizm, doğanın tarihsel bilimleri üzerinde uygulamaya konuldu. İnsandan önceki (veya insan türünün gelecekte ortadan kaybolmasından sonraki) doğanın, sadece bizim bilimimizin inşası olduğu söylendi. Ona ontolojik bir gerçeklik atfederek, Darwinizmi metafizik kılmaya çalıştılar. Böylelikle saf metodolojik Darwinizme evet demiş oluyorlardı. Bu argümanın tek engeli, “Herhangi bir şeyi kanıtlamış olsaydı, çok fazla şeyi kanıtlamış olacaktı.” şeklindeydi: Esasen, doğa tarihinin ontolojik gerçekliğini, onun –insan veya insan dışı, yakın veya uzak– tüm geçmişini ve böylelikle diğer insanlar da dâhil olmak üzere, kendi dışın-

daki tüm gerçekliği inkâr etmeden, reddetmek mümkün değildir. İdealist bir bakış açısından, Gentile, düşünen zihnin dışında herhangi bir gerçekliğin (hatta insani ve ‘manevi’) kabul edilmesinin natüralizm olduğunu ifade etmekte tamamen haklıydı. Gentile’nin güncelliğinin değeri, idealizmin öncüllerini aşırı sınırlarına kadar geliştirdiği ve böylece onları saçmalıklara indirgediği tutarlılığında yatmaktadır. Eğer Croce’un, *res gestae* ile *historia rerum gestarumun*, tarihin tarih yazımıyla, özdeşleştirilmesinden uzak durmakta iyi bir gerekçesi vardiysa da, yine de bu özdeşliğin reddinin tüm idealizmin reddini ima ettiğini görmemekte açıkça hatalıydı. Şimdi eğer *res gestae* [tarih] *historia rerum gestarumdan* [tarih yazımı] ayrıysa, Waterloo Muharebesinin gerçekten olduğuna inanmak için hiçbir neden kalmaz. Güneş sisteminin oluşumuna veya insanın oluşumundan önceki herhangi bir kozmik olaya da inanmayabiliriz. Saf metodolojik Darwinizm bu nedenle hilelidir. İlişkisel veya ‘işlemci’ çözümlere yönelik girişimler de (Deneyim doğada olduğu gibi doğa da deneyimdedir.)²⁰ bu hataları gerçekten ortadan kaldıramaz. Bu iki önerme birbiriyle bağlantılıdır, *aynı zamanda* ikisi de doğrudur, ancak temel önem ve belirlenim düzeyleri epey farklıdır. Bilginin ‘ayna’ teorisi, kesinlikle yetersiz olsa da, en azından mecazi olarak bu tutarsızlığı ifade etme meziyetine sahiptir: Ayna belirli bir ortamda bulunur ve bu ortamın görüntüsü ‘aynada’ bulunur, ancak bu iki terim, ayna ve ortam birbirine aynı derecede bağımlı değildir; aralarındaki döngü de mükemmel değildir.

Darvinizme karşı olan diğer tepkinin ekseni, modern bilimin sonuçlarıyla açıktan bir çatışmaya girmeden, doğaya nesnel bir tinsellik atfetme girişimlerinde saklıdır. Hatta 19. yüzyılın ‘modası geçmiş’ materyalist bilimine karşılık olarak, 20. yüzyıl bilimini spiritüalizme itibarını iade etmek için dayanak hâline getirme girişimleri de vardır. 19. yüzyılın ‘doğrusal’ ev-

²⁰ Örneğin bkz. A. Visalberghi, *Esperienza e Valutazione*, Floransa 1966, I ve VI bölümler.

rimciliği, 'sıçramalı' evrimcilik adına reddedildi. Bu sıçramalı evrim düşüncesi, Spencer ve diğerlerinin de siyasi ve sosyal düzlemlerde kaçınılmaz olduğunu iddia ettikleri, yumuşak ve kademeli tempodan çok farklı olan, doğal organizmaların (insan toplumuna ek olarak) evrimindeki gelişim ritimlerinin haklı kabulüne karşılık gelmektedir. Ancak bu eleştiri çok geçmeden, mucizevi evrim anlayışlarına kaydı ve 'sıçramayı', üstün olanın aşağıdan mutlak bir şekilde ayrılması ve tüm koşulların bastırılması olarak tanımlandı. Bergson'un *Évolution Créatrice*'i [*Yaratıcı Tekâmül*], Sorel'in evrimsel sosyal gelişmeleri ve Bergson'un nihayetinde dinî olarak kendi içine dönüşü, devrimci olmayan, maceracı sosyal Darwinizme verilen bu yanlış tepkinin en açık örnekleridir.

Aynı zamanda 'indirgemeci yanılgı'ya (Dewey ve takipçilerinin sabit fikirliliğine) karşı bir tutum, fiziksel, biyolojik, sosyal ve benzeri çeşitli 'aşamaların' özerkliğini savunmayı üstlendi. Haeckel'in aceleci ve beceriksiz monizminin, daha yüksek seviyelerin daha düşük seviyelere göre özerkliğini savunduğu doğrudur. Fakat bu yolun, Boutroux'dan bu yana, bu özerkliği bir mutlaklığa dönüştürmek ve böylelikle biyolojideki dirimselciliği ve beşerî bilimlerdeki tinselciliği tekrar canlandırmaya doğru bir adım olduğu ortaya çıktı. Mendel'in ve Morgan'ın genetiğinin 20. yüzyılın başında gerici bir şekilde Darwinizme karşı kullanıldığını hatırlamak yeterlidir. Son olarak, kuantum mekaniği ve belirsizlik ilkesi, sanki belirlenmemişlik ve kendi kaderini tayin özgürlüğü aynı şeymiş gibi, bir kez daha 'özgür irade'yi tasdik eden güncel bir bilimsel damga olarak kullanılacaktı. Aynı şekilde Heisenberg prensibi, insan organizmasının patolojik durumlarının, kalıtımın, çevrenin ve sosyal veya kültürel oluşumların sözde özgür iradeyi belirlemesini boşa çıkarmaya hizmet edebilirdi.²¹

²¹ Ciddi filozofların bile (Eğer mitolojik olarak anlaşılmazsa, amaçlar uğruna araçları kullanma ve planlama kapasitesi anlamına gelen) *özgürlüğü*, belirlenmemişlikle tanımlamaları şaşırtıcıdır. Özgürlükle belirsizliği özdeşleştirmelerinin nedeni, her ikisinin de ortak biçimde nedensel determinizme karşıt

Tüm bu doğa bilimlerinin materyalist hamlesini etkisiz kılma girişimleri, bu hamlenin etkisini sadece kendisinin sofistike karakterleriyle doğrularlar. Bununla birlikte, şimdiye kadar geliştirmeye çalıştığımız materyalist polemiklerin sadece Marksizmin idealist ‘sapmalarına’ yönelik olup olmadığı henüz sorulmadı. Her şeyden önce insan ve doğa arasındaki ilişkiyle ilgili Marksizmin bazı yönleri de henüz sorgulanmadı. Materyalizmin nasıl anlaşılması gerektiğine dair Marksist kamplar içerisindeki süregiden belirsizlik, Marksizmin materyalist karakterini zayıflatan veya doğrudan inkâr eden versiyonlarının hâkim olduğu durum, (oldukça hızlı da olsa, göstermeye çalıştığımız gibi) şüphesiz burjuva kültürünün etkilerinden kaynaklanmaktadır. Ama aynı zamanda bunun, Marksist teorinin kökenine kadar uzanan ve belki de Marx’ın olgunluk düşüncesinde bile kendisinin asla tamamen üstesinden gelmediği bir muğlaklık nedeniyle elverişli bir arazi bulduğuna inanıyorum.

Marksizm, sosyoekonomik düzeyin hukuki, politik ve kültürel olgular üzerindeki *belirleyici önceliğinin* ve ekonominin tarihselliğinin bir teyidi olarak doğdu. ‘Tarihsel materyalizm’ ifadesindeki ‘materyalizm’ kavramının, Hegel’e ve herhangi bir ekonomik yapı üzerinde tinin önceliğini doğrulayan bütün bir felsefi geleneğe karşı bir polemik için sarf edilmiş bir sözcük olduğu söylenebilir. ‘Tarihsel’ sıfatı ise, Feuerbach ve İngiliz klasik ekonomisine karşı, kısaca insan toplumunun statik doğalcı anlayışına karşı bir polemikti.

Eğer materyalizm için antroposentrizm/insanmerkezcilik eleştirisinin ve insanın doğa tarafından koşullandırılmasına vurgu yapılmasının elzem olduğu düşünülürse, Marksizmin, özellikle erken dönemde (*Alman İdeolojisi* de dâhil olmak

olmasıdır. “Fizik temel parçacıkların önceden kestirilemez ve hareketlerinin de öngörülemez olduğunu açıkladı. Özgür iradelerle donatılmış bireyler gibi görünüyorlar. Ancak bireyler özgür iradeyle donatılmamışlardır. Hareketlerini tahmin etmek zordur hatta tahmin edilemez, bunun nedeni hiçbir belirleyenin olmaması değil, belirleyenlerin çok fazla olmasıdır.” Brecht, *Me-Ti: Buch der Wendungen*, Frankfurt 1965.

üzere) doğru dürüst bir materyalizm olmadığı belirtilmelidir. Marx fiziksel ve biyolojik doğayı kesinlikle reddetmez, ama doğa insanlık tarihine öncel, insanı hâlâ sınırlayan ve koşullandıran bir gerçeklikten daha fazla tarih öncesi bir unsurdur. İnsanın çalışmaya ve üretmeye başladığı andan itibaren, doğa ile (*Alman İdeolojisi*'ndeki ünlü bir pasaja göre) yalnızca çalışma yoluyla ilişkiye girdiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış, insan ve doğa arasındaki ilişkinin, bu ilişkinin kendisinin 'pasif tarafını' hatalı bir şekilde yok sayan pragmatik bir kavrayışa gerilemekti. İnsanın doğayla ilişkiye kalıtım yoluyla da girdiği gerçeğini sessizlikle geçiştirmektedir. Hatta daha da ileri gidecek, doğal çevrenin insan bedeni ve dolayısıyla entelektüel, ahlaki ve psikolojik kişiliği üzerindeki sayısız diğer etkilerini görmemektir. Bütün bunları pozitivism veya kaba materyalizm etiketini iliştirerek reddetmek mümkün değildir. Olgular, temel nedenlerden dolayı, etiketlerle yok edilemezler. Materyalizm, tarihsel olarak bile, yalnızca pozitivist çağın bir ayrıcalığı ya da lekesi olmamıştır (Pozitivistler arasında gerçekten de bir azınlık konumundadır.), ama 18. yüzyıl Aydınlanmasının bütün bir hattını (hem daha önceki felsefi konumları hem de Leopardi ve Feuerbach gibi daha sonrakileri) karakterize etmiştir. Materyalizmin bu konumuna vurulan birkaç darbe onu yerinden edemez.

Olgunluk dönemindeki Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i kaleme alan Marx'tan kesinlikle çok daha materyalistti. Olgun Marx, Darwin'e hayrandı, *Kapital*'in ikinci cildini ona adamak istedi ve *Kapital*'in önsözünde 'toplumun iktisadi oluşumunun evrimini bir doğal tarih süreci olarak gördüğünü' belirtti. Fakat kendisini ekonomi politiğe adanmıştı ve bu konuda devasa emek harcadı. Ekonomi politiğe harcadığı emek, gençlik yazılarında ana hatlarıyla tamamen değiştirilecek olan insan ve doğa arasındaki ilişki hakkında yeni bir anlayış geliştirmesine izin vermedi.

Sadece sosyoekonomik değil, aynı zamanda 'doğal' olan bir materyalizmin geliştirilmesine duyulan ihtiyaç, Marx'tan daha fazla –açıkça ondan farklı olmasa da– Engels tarafın-

dan hissedilmiştir; Engels'in değeri de burada yatmaktadır. Marx'ın ve Engels'in materyalizmlerini (Hegel tarafından kabul edilen doğa kavramına ve Moleschott gibi, Hegel'in materyalist türevlerine karşı) bu şekilde derinleştirme dürtüsü, yalnızca 19. yüzyılın ikinci yarısının genel felsefi ve bilimsel ikliminden kaynaklanmamıştır; daha spesifik olarak Darwinizmin doğanın tarihselliğine ilişkin kesin kanıtıyla doğa bilimlerine getirdiği radikal değişimden kaynaklanmıştır. Görevleri, artık, insan toplumunun tarihselliğini doğanın tarihselliğine karşı konumlandırmak değil, iki tarihsellik arasındaki bağlantıyı ve ayrımı kurmaktır. Engels bu görevi özellikle ailenin kökeni hakkındaki muhteşem kitabında ve Marksizme genel katkılarında sergilemiştir. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, Engels fiziksel-biyolojik materyalizmi geliştirme eğilimiyle Hegelci son büyük 'klasik' felsefeyi pozitivist profesörlerin 'eklektik çorbasına' karşı konumlandırma eğilimi arasında kalmıştır. Bu çekişmenin en önemli kanıtının *Ludwig Feuerbach*'ın I. Bölümündeki pasaj olduğunu söylemeliyim:

Bu bakış açısının doğa biliminin şu anki durumuna tam olarak uygun olup olmadığı sorusuna yönelmek burada gerekli değildir. Şu an doğa bilimi, dünya ve dünya üzerinde yaşanabilirlik için olası bir son, epey kesin bir sonuç öngörüyor. Dolayısıyla, insanlık tarihinin sadece yükselen değil, azalan bir hattı olduğunu da kabul etmektedir. Her hâlükârda kendimizi, toplumun tarihsel seyrinin inişe geçtiği dönüm noktasından hatırı sayılır bir mesafede buluyoruz. Hegelci felsefenin, kendi zamanı içerisinde, doğa biliminin henüz gündemine almadığı bir konuyla ilgilenmesini bekleyemeyiz.²²

Bu şekilde yazan biri, doğayı kesinlikle 'insan emeğinin nesnesi' olarak görmez ve mutlağın ilerlemesi ve diyalektik kavramlarını kullanmaz (Son kozmik felaket, değerlerin

²² Marx-Engels, *Selected Works In One Volume*, Londra 1970, s. 58-89.

korumasının olumsuzlanmasından ziyade, değerlerin gerçek tahribatının ‘diyalektik olmayan olumsuzlaması’ durumu olurdu.). Yine de başka bir yerde Engels, sosyalizmin ortaya çıkışını, zorunluluktan mutlak özgürlüğe geçiş olarak kutlamaya ve insan mutsuzluğunu sadece ekonomik ve sosyal düzenin nedenlerine bağlı olarak görmeye devam eder.

Materyalizm için bir diğer ciddi savaşı, Lenin *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* eseriyle verdi. İçerisindeki fizikle ilgili beş on yanlış bu kitabın değerini düşüremez. Lenin’in sağlam bir meziyeti, 20. yüzyılın başlarındaki idealist rönesansın, Sosyal Darwinist sessizliğe karşı devrimci aktivizmin bir canlanması olarak sunulduğu yerlerde bile, gerici karakterini ayırt etmiş olmasıdır. Bununla birlikte, insan ve doğa arasındaki ilişki üzerine daha derin bir çalışmanın Lenin’in ilgi alanının dışında kaldığı ve kendisini bekleyen devrimci görevlerin aciliyeti karşısında tali olduğu açıktır.

Engels’teki karmaşık konum, yani doğa bilimlerinin materyalizmine karşı *odi et amo* [sevgi ve nefret ilişkisi], kuşkusuz 20. yüzyılın Batı Marksistlerinde, herhangi bir öznelci gerilemeye en fazla duyarsız görünebilecek olanlar arasında bile, açık bir düşmanlık hâline geldi. Bu düşmanlıkta doğru tezler ve safsatalar birbirine geçmiştir.

Marksistler, ekonomik ve sosyal yapıların ‘belirleyici önceliğini’ beyan ettiklerinde, dolayısıyla bu düzeyi, bunun altında yatan biyolojik aşamayı insan toplumu ve kültürünün ‘temeli’ olarak tanımlamadıklarında, toplumun büyük dönüşümleri ve farklılaşmaları konusunda haklı çıkarlar. Toplamların dönüşümleri, temel olarak ekonomik ortamlardaki değişikliklerin sonucu olarak ortaya çıkmakta olup, coğrafi çevreyle veya insanın fiziksel oluşumuyla ilgili değildir. Marksizm, insanlık tarihini, insanlığın sosyal sınıflara bölünmesi, ırklara veya halklara bölünmesinden çok daha iyi açıklar. Bununla birlikte, ırkların birbirlerine yönelik nefretlerinin ve ulusal çatışmaların var olduğu ve var olma-ya devam ettiği bir gerçektir. Ulus ve vatan kavramlarının

müphemliğinin ve karmaşıklığının her zaman ırkçı bir bileşeni olmasına rağmen; bununla birlikte, tarih öncesi dönemden itibaren bu çatışmaların, ‘gerçekten’ biyolojik veya etnik zıtlıklar değil, temelde gizlenmiş veya yön değiştirmiş ekonomik ve sosyal çatışmalar olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle, Marx’ın tarih yazımını sadece kaba bir ırkçı tarih yazımıyla değil, ama [Augustin] Thierry’inki gibi etnik bir tarih yazımıyla kıyaslasak bile muazzam metodolojik üstünlüğünü görebiliriz.

Biyolojik bir varlık olarak insan da dâhil olmak üzere doğa, ekonomik ve sosyal yapıların (ve onlar tarafından belirlenen üstyapıların) evrimsel hızıyla karşılaştırıldığında, evrimciliğin bize öğrettiği gibi, son derece yavaş bir tempo da değişir. Leopardi, “Doğa her dem tazedir/veya daha ziyade/hâlâ görüldüğü kadar uzun yollardan geçer/öylesine uzun yollar boyunca hareketsiz görünür.” der.²³ Bu nedenle, toplumun dönüşümlerini incelemek için, insanlık tarihinin çok uzun bir dönemini inceliyorsak bile, fiziksel ve biyolojik aşamayı haklı olarak atlayabiliriz; bu aşamalar araştırmamızın sabiti olarak kalır. Benzer şekilde, politik veya kültürel olayların tarihini kısıtlı bağlamda yazan bir Marksistin de fiziksel ve biyolojik aşamayı atlayabileceğini kabul edebiliriz: Temel olarak bölünmez ve istikrarlı bir sosyoekonomik durumu ele alıp, doğayı sabit kabul ederek, sadece üstyapının tarihini inceleyebilir. Engels ve daha sonra Gramsci, her bir üstyapısal gerçeğin altyapıdaki bir değişikliğin yankılanması olduğunu düşünmenin saflık olacağını belirtmiştir. Luporini, Marx’ın, 1859’daki *Ekonomi Politikin Eleştirisi*’nin önsözünde, üstyapının sadece ‘makroskopik ve katastrofik boyutlarda, yani sosyal devrimlerle ilgili olarak’ yapıya bağlılığını açıkça kabul ettiğini hatırlattı.²⁴

²³ *La Ginestra*, 292-4. dizeler (Ed.).

²⁴ Engels, “Letters to Bloch and Schmidt”, Marx-Engels, *Selected Correspondence*, Moskova 1965, s. 417-25; Gramsci, *Prison Notebooks*, Londra 1971, s. 407 vd. Ayrıca bakınız C. Luparini, “Realtà e Storicità: Economia e Dialettica

Fakat eğer ekonomik ve sosyal yapının bu nispeten hareketsiz karakterine (belirli bir süre boyunca) bel bağlarsak, altyapının üstyapı üzerinde belirleyici gücünün olmadığı, hatta gerçek bir varoluşunun bile olmadığı sonucuna varırız ve bu, tipik bir ‘tarihselci’ hata olurdu. Şimdi, doğanın genel olarak insanlık üzerindeki belirleyiciliğini, bu belirlemenin insanlık tarihinin münferit dönemleri bariz bir şekilde ayırt etmediği gerekçesiyle reddetmek, tamamen benzeri bir safsatadır. Marksistler, tek gerçekliğin tıne ait olduğunu ve kültürel gerçeklerin hiçbir şekilde ekonomik yapılara bağımlı olmadığını iddia eden idealist argümanları reddettikten sonra, insanın doğaya bağımlılığını inkâr ederek aynı argümanları ödünç alırlarsa, kendilerini bilimsel ve politik olarak zayıf bir konuma sokarlar.

Çağdaş bir Marksistin pozisyonu, bir binanın birinci katında yaşayan ve ikinci katın sakinine bazen dönüp şöyle diyen bir kişinin pozisyonuna benziyor: “Bağımsız olduğunu mu düşünüyorsun, kendi kendini desteklediğini mi sanıyorsun? Yanılıyorsun! Dairen sadece benimki desteklediği için ayakta duruyor ve benimki çökerse, seninki de çöker.” Öte yandan, zemin katta oturan araya girer:

Ne diyorsun? Beni ayakta tutanın sen olduğunu ve beni temellendirdiğini mi? Ne sefil bir yanılsama! Önce zemin kat vardır ve birinci kat, zemin kat olduğu sürece mevcuttur. Daha doğrusu, zemin kat gerçekte birinci kattır ve dairenin zemin kat olmadan gerçek bir varoluşu olamaz.

Doğruyu söylemek gerekirse, Marksist ve ikinci kat sakini arasındaki ilişkiler bir süredir gözle görülür şekilde geliştirildi. Bu ilişkinin gelişmesinin sebebi, ikinci kat sakininin bağımlılığını kabul etmesi değildir; Marksistin iddialarını

nel Marxismo”, *Kritik Marxista*, IV, 1966, s. 105 ve şimdi *Dialettica e materialismo*, s. 207.

önemli ölçüde zayıflatarak, ikinci katın ilk kattan büyük ölçüde özerk olduğunu ve iki dairenin ‘birbirini desteklediğini’ kabul eden noktaya gerilemesidir. Bununla birlikte, zemin kat sakinlerine dönük aşağılama giderek daha belirgin hâle gelmiştir.

‘Genel olarak insana’ [insanın biyolojik yapısına] karşı olan tarihselci tavır, özel mülkiyet veya sınıfsal bölünmeler gibi bazı tarihsel ve sosyal biçimlerin genel olarak insanlığa özgü olduğunu inkâr ettiği sürece tamamen doğrudur, ama insanın biyolojik bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı ettiğinde yanlıştır. İnsan, çevresine adapte olabilme kabiliyetine (bu kabiliyeti sınırsız olmasa da) sahiptir, belirli dürtülerle hareket eder, mutluluk peşinde koşar, yaşlanmaya ve ölme maruz kalır; dolayısıyla, soyut bir kurgu değildir insan. Ayrıca, şimdiki tarihsel ve sosyal insanın öncülü bir fosil türü olan tarih öncesi atalarımızdan biri de değildir. Ama bu tarih öncesi insan, hâlâ her birimizde mevcuttur ve gelecekte de muhtemelen var olmaya devam edecektir. Toplumun gelişiminin, insanların acı, zevk ve diğer temel psikofiziksel reaksiyonları hissetme biçimlerini değiştirdiği kesinlikle doğrudur. Çağdaş insanda ‘tamamen doğal’ kalan, sosyal ve yapısal çevre tarafından zenginleştirilmemiş ya da eksiltilmemiş neredeyse hiçbir şey olmadığı da doğrudur. Ancak ‘insanlık durumu’nun genel yönleri hâlâ devam etmektedir ve yaşamın ona iliştirilen çeşitli biçimlerinin getirdiği özel nitelikler, insanın biyolojik yapısını tamamen ortadan kaldırmamıştır. ‘Biyolojik’ olan her zaman bize ‘sosyal’ olanla dolayimli olarak sunulmaktadır ve bu nedenle ‘biyolojik’ olanın hiçbir şey olmadığı ve ‘sosyal’ olanın da her şey olduğu söylenir, ancak bu, bir kez daha vurgulamak isterim ki idealist bir safsatadır. Eğer biyolojik olanın sosyal olduğunu kabul edersek, (ekonomik ve sosyal gerçeklik dâhil) tüm gerçekliğin sadece dil aracılığıyla (veya düşünen zihin aracılığıyla) bilinebilir olduğu, dilin (veya düşünen zihnin)

tek gerçeklik olduğu ve geri kalan her şeyin soyutlamadan ibaret olduğu tezine karşı kendimizi nasıl savunabiliriz?

Genel olarak insan durumunun özelliklerini belirlemede biyolojik düzeyin öneminden bahsettik. Ancak, biyolojik yapının büyük insan gruplarını ayırt eden özelliklerin belirlenmesinde neredeyse hiç önemi olmamasına rağmen (Örneğin belirli bir ırkın üyeliği ile belirli entelektüel veya ahlaki yetilere sahip olmak arasında bir ilişki yoktur.), bireysel özelliklerin belirlenmesinde yine göze çarpan bir ağırlığı vardır. İnsanlık, psikofiziksel yapıları bakımından eşit olan bireylerden oluşmaz. İnsanlar, kendi bulundukları sosyal çevreye göre ayrılırlar.²⁵ Sosyokültürel oluşumdaki farklılıkların (Bu farklılıklar, beynin ve sinir sisteminin belirleyici ‘edinilmiş özelliklerine’ çevrilebilir olmalıdır.) yanı sıra, diğer biyolojik faktörlerin çokluğundan kaynaklanan ‘yapısal’ farklılıklar devreye girer. Lombrosi okulunun grotesk naiflikleri, ırkçı çıkarımları ve bu tür diğer eğilimler, bizi, fizyoloji ve psikoloji arasındaki ilişkilerin incelenmesi şu an ulaşıldığından çok daha ileri bir aşamaya ginceye kadar, o veya bu tarihsel şahsiyetin ‘biyolojik’ yorumuna yönelik girişimleri rafa kaldırmaya teşvik ediyor. Güvenilir kanıt eksikliği nedeniyle, bilimsel bir açıklamadan vazgeçmek, kendini bilim kurguya teslim etmekten daha bilimseldir. Bununla birlikte, bu vazgeçişin kalıcı olmayacağını unutmayalım, çünkü bu ilişkilerin varlığını prensipte reddetmek, tüm saçmalıklarıyla ‘tin’ kavramına dönüş anlamına gelecektir. Nihayetinde doğa, tarihteki çeşitli failleri öldürmekle bile insanlık tarihine etki etmiştir. Lenin’in hastalık nedeniyle ölümünün, (en etkili olmasa bile) Rus Devrimi’nin ve Bolşevik Parti’nin dejenerasyonunda kayda değer bir etkisi olduğunu söyler-

²⁵ Bu sorun, bilindiği gibi, Diderot ve Helvetius arasındaki anlaşmazlıklardan biriydi. Burada Diderot kendi iddialarını, biyolojik çalışmalarına dayandırır ve mekanist Helvetius’tan daha materyalisttir. Ama diğer yönlerden, Diderot’nun *Refutation* [Reddiye] adlı eseri, mutlak indirgemecilik karşıtlığı nedeniyle spiritüalizme kayma riski taşır.

sek, ‘kahramanlar kültüne’ inanarak Marksizmi terk etmiş olmayız. Bu durum, insan dramasındaki daha az etkili şahsiyetlerin ölümünde, ölçek daha küçük olsa da, doğrudur. İnsanlık tarihinde sürekli olarak ‘doğal’ kazalarla karşılaşılır (ki bu elbette sadece ölüm değildir). Bu düşünceye göre, tarihin kahramanının Mutlak Tin (veya insan türü ya da sınıflar) olduğunu söyleyebiliriz, ama ampirik bireylerin hakiki bir gerçekliği yoktur. Ancak bu anlayışın mutlak Ego’yu ampirik öznelere üzerinde aşkın kıldığı yaygın bir bilgidir, yani duyulur bir görünümle hakiki gerçeklik arasındaki Platonik düalizmi yeniden inşa ederek şu anda güçlü bir monizmi ilan eder.

Yapı ve üstyapı arasındaki ilişkilerin ve daha genel olarak, ‘tinsel’ veya kültürel etkinliklere atfedilen rolün can sıkıcı sorusunu ele aldığımızda, Labriola’nın ifadesiyle söylersek, ‘doğal bölge’nin, ‘yapay bölge’nin oluşmasından ve gelişmesinden sonra bile insan üzerindeki belirlenimi akılda tutulmalıdır. Üstyapının yapıya bağımlılığının basit bir şekilde ele alınmaması uyarısı kesinlikle yerindedir. Luporini’nin son zamanlarda gözlemlediği gibi,²⁶ basitliğin ve mekanikliğin (yapı ve üstyapı arasındaki karşılıklı hareketlilik ama ‘son kertede, üstyapının yapıya bağımlılığı’) genel olarak reddiyle tatmin olmamak gerekir. Üstyapının, yapının özerkliğini (her zaman belirli sınırlar dâhilinde) elde ettiği ve yapı tarafından belirlenen eylemle karşılaştırıldığında ikincil kalacak bir kuvvet uyguladığı süreçlerin doğru araştırmasını derinleştirmeye devam etmeliyiz. Ancak bana öyle geliyor ki, *mekanik olmayan bir şekilde bile anlaşılrsa*, üstyapı kavramı kültürel faaliyetlerin tamamını kapsayamaz.

Matematiğe, fiziğe veya filolojiye duyulan ilginin sadece belirli bir sosyal ortamda ortaya çıktığı doğrudur; belirli araştırma tekniklerinin benimsenmesi de sadece belirli bir toplumda tasavvur edilebilir. Dahası, ideolojinin kendisi, en

²⁶ *Realta e Storicita*, s. 104-6.

azından mükemmel bir şekilde sınıfsız bir topluma ulaşılmadığı sürece tehlikeli ama yeri doldurulamaz bir araştırma aracıdır (Bu özellikle kendilerinin ‘pratik politik’ çıkarlarından muaf olduğunu düşünen birçok modern tarihciye yöneliktir.). Ancak, bilimlerin sosyalizm öncesi toplumlarda hâlihazırda elde ettiği *nesnel* doğrular (bazen de politik ve sosyal olarak muhafazakâr bilim insanlarının çalışmaları), köleciliğe, feodalizme veya burjuva ideolojisine indirgenemez. Aksi takdirde, gerçekten, bayağı bir tarihselciliğe, göreceli bir bilgi anlayışına ve günün sonunda dışsal gerçekliğin veya bilinebilirliğin inkârına düşeriz.²⁷ Dolayısıyla bilimsel bilgi, üstyapının aksine (yine de üstyapının unsurlarıyla mutlaka bağlantılı olduğunu tekrar edelim) *basittir*, araçsaldır, ideolojik olarak tarafsızdır ve bu nedenle tüm insan kurumlarında var olan aşırı sınıfsal bir yönü vardır. Gerçekten de hukuki, siyasi ve kültürel kurumlardan daha fazla sınıfsaldır²⁸ ve tortu bırakmadan üstyapıya indirgenemez.

Bununla birlikte, kültürel faaliyetlerin üstyapılara indirgenmesinin başka bir anlamda da sınırlı olması gerektiğine

²⁷ Üstyapı kavramının tarihsel olarak din ve hukuk eleştirisinden doğduğu, yani hem nesnel geçerlilikten yoksun hem de özellikle ilahi veya ‘doğal’ bir kökene sahip olan evrenselci iddialarda bol bulunan yapılardan kaynaklandığı unutulmamalıdır. Üstyapı kavramı bu iddiaların belirsizleştirilmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır. Ancak üstyapı, hiçbir değişiklik yapılmadan bilimsel bilgi alanına aktarıldığında, din veya hukuk gibi göreceli ve öznel bir olgu hâline dönüşme riski taşır; yani antimateryalist ve antroposentrik bir etkiye sahip olabilir. Bilgi kuramının aynadaki yansıması, ultra nesnelcilik olarak görünür, ama yalnızca tarihsel ve sosyal gerçeklikse ve aynı zamanda doğal gerçeklik değilse, göreceli bir karakter kazanabilir. Örneğin, Kepler yasalarının veya Pascal ilkesinin yansıması olarak alınan düşünceler, daha sonra olgular arasındaki nesnel ilişkilerin formülasyonları değil de, yazarlarının yetiştirildiği sosyokültürel ortamın ve onların keşiflerini önceleyen ilişkilerin ifadeleri hâline gelir. Bilim tarihini kültür tarihi olarak yazmanın ve bilimi, tarih ile edebî idealizm üzerinde büyük bir ilerlemeyi temsil edebilecek bilim tarihiyle eşitlemenin bir yolu vardır, ancak bu yol fazla insancıl kalır.

²⁸ Bkz. Stalin’in teorik kaygılarla kaleme aldığı yegâne eseri *Marxism and Linguistic [Marksizm ve Dil]* ve benim yorumlarım için *Belfagor*, XVIII, s. 9-14.

inanıyorum. Kültürel etkinlikler, sadece insanlar arasındaki sosyal ilişkiler değil, aynı zamanda bilimsel ve felsefi düşünceye ve sanatsal ifadeye yol açan insanlar ve doğa arasındaki ilişkilerdir. Felsefe, bilim ve sanat yalnızca toplumun ‘yapay arazisinden’ beslenmez, aynı zamanda ‘doğal arazi’ tarafından da uyarılır ve beslenir. Antonio Labriola, üstyapı sorunlarının tartışılmasına çok az yer verildiğini gözlemlemiştir, onun bu gözlemi bana aydınlatıcı gelir. Labriola, sanat, din ve bilimin *büyük ölçüde ekonomik yapılar tarafından dolaylı yollarla belirlendiğini* belirttikten sonra, ikinci nitelik kavramıyla, din ve sanat eserlerindeki üretim ve koşullar arasındaki dolayımın epey karmaşık olduğunu hatırlatmak istediğini açıklar (Bu, Luporini’nin haklı olarak daha az genel hâle getirilmesini talep ettiği ve bugün sürekli olarak tekrarlanan uyarıdır.). Labriola, ilk yeterlilikle, toplumda yaşayan insanların doğada yaşamayı da bırakmadıklarını, merakları ve fantezileri için doğadan fırsat ve malzeme aldıklarını vurgulamak ister.²⁹ Labriola, kısa süre sonra aynı fikre geri döner:

Sosyal olarak yaşayan insanların yaşamının sona ermesi doğal yollardan olmaz. Kesinlikle doğaya hayvanlar kadar bağımlı değildirler... Ama doğa her zaman toplumun yapay arazisinin altında yatan topraktır ve hepimizi saran ortamdır. Teknik, biz sosyal hayvanlar ve doğa arasındaki doğal etkilere müdahale etmiştir; bu nedenle, doğal etkiler değiştirilmiş, başka yöne sapmış ve zayıflamıştır. Ancak teknik, doğanın sürekli olarak deneyimlediğimiz etkinliklerini yok etmedi. Doğal olarak erkek ve dişi olarak doğarız, neredeyse hiçbirimiz öleceğimiz zamanı seçemeyiz, üreme içgüdüsünün hâkimiyetindeyizdir ve mizacımıza özgü koşulları taşıyız. Toplumsallaşma veya kelimenin geniş anlamıyla

²⁹ Antonio Labriola, *Essays on the Materialist Conception of History*, New York 1966, s. 217 (Çeviri uyarlanmıştır).

eğitim, bu sınırları elbette değiştirebilir, ancak asla ortadan kaldıramaz. Birçok kişide tekrarlanan ve yüzyıllar boyunca birçok birey tarafından geliştirilen bu mizaç belirlenimi etnik karakter denilen şeyi oluşturur. Tüm bu nedenlerden ötürü, doğaya olan bağımlılığımız tarih öncesi çağlardan bu yana azalmasına rağmen sosyal hayatımızın ortasında inatla devam etmektedir. Doğanın gösterişi, insanın merakını ve fantezisini süslemiştir. Tarihin başlangıcından bu yana, doğanın bu etkilerinden kaynaklanan dolaylı veya doğrudan duygular, yönü değiştirilmiş olsa da, yalnızca toplumsal koşulların sağladığı görüş açısıyla, sanat ve din eserlerinde yansımaları bulur. Doğal ve toplumsal olanın iç içeliği, her ikisinin de gerçekçi bir yorumunu yapmayı zorlaştırıyor.³⁰

Bu pasaj, Labriola'nın savaşımayı düşündüğü (belirli açılardan kaba bir materyalizmin çok sabırsız bir hasmı olarak düşünülebilecek olan) pozitivistizmin taleplerini ne kadar ciddiye aldığını görmemizi sağlıyor. Kısacası, pozitivistizme yok yere taviz verdiğini aktardık (veya belki de [Wilhelm] Humboldt ve [Heymann] Steinthal ve 'etnik karaktere göndermeyle'³¹ Alman filolojisine gereksiz bir sadakat duy-

³⁰ Age., s. 220-1.

³¹ Pozitivist kültürün en olumsuz yönü olarak ırkçılığı ve sömürgeciliği ayırmak elbette tamamen doğrudur. Bununla birlikte, bugün pozitivistizmin tamamının ırkçılıkla zehirlenmiş olduğu sonucuna kısa yoldan varma eğilimi var ve hepsinden önemlisi, pozitivist ırkçılığı 'Sosyal Darwinizm'le neredeyse özdeşleştiriyorlar. Gerçekte pozitivist ırkçılığın Avrupalı ve Amerikalı en büyük üstatları, antievrimci ve Cuvierci etologlar ve dilbilimcilerdir. Cuvier, çeşitli insan ırklarını ve farklı aborjinleri, çeşitli zoolojik 'türler' olarak görmüştür. Darwinizm, türlerin sabitliği kavramını yok ederek ve böylece çeşitli insan ırkları veya türleri arasında genetik bir yakınlık kurarak ırkçılığa ciddi bir darbe indirdi; bu nedenle sadece spiritüalistler tarafından değil, aynı zamanda ırkçılar tarafından da düşmanlıkla karşılandı. Ancak daha sonra Darwinist veya daha ziyade sözde Darwinist temeller üzerine bir ırkçılık yeniden kuruldu. Ayrıca, Darwinizmin yayılmasından önce ırkçılığa karşı polemiklerin genellikle idealist düşünürlerle (örneğin İtalya'da Lambruschini) bırakıldığı unutulmamalıdır. İtalyan Cattaneo hâlâ ırkçılığın bilimin arazisinde yenilmesi gerektiğini düşünüyordu. (Liberal Katolik yayıncı ve eğitimci Raffaello Lambruschini'yi (1788-1873) daha başka bir yerde tartışmayı umuyorum. [Carlo Cattaneo: Milano'daki 1848 Devrimi'nin radikal-demokratik lideri, aynı zamanda psikoloji alanında da önemli bir yazar. (Ed.)]

muştur). Bu belirsiz kategorinin bilimsel geçerliliğine olan inancı, muhtemelen Labriola'nın düşünce ve eyleminin en rahatsız edici ve en olumsuz yönü olan sömürgeci sapmaları kışkırtmaya katkıda bulundu. Ancak ırk ve ulusun biyolojik ve kültürel kategoriler olarak tutarsızlığı açıkça ortaya konduktan sonra, doğanın kültür üzerindeki etkisinin son derece gerçek olduğu görülebilir. Bu etki, hem biyolojik oluşumun her bireyin psikoentelektüel karakteri üzerindeki etkisi hem bilimsel-felsefi ve sanatsal etkinliğin uyarıcısı hem de aynı etkinliklerin nesnesi olarak görülür. Labriola, sosyal ortamın dolayımını açıkça kabul ederken, bu dolayımın doğadan gelen olumsuz dürtüleri ve koşulları yok ettiğine veya hükümsüz kıldığına haklı bir şekilde karşı çıkar.

Banal bir örnek vermek gerekirse: Aşk, insan ömrünün kısalığı ve kırılğanlığı, insanın zayıflığı ve ömrünün kısalığıyla kozmosun sonsuzluğu arasındaki tezat, çeşitli toplumlardaki ve farklı tarihsel dönemlerdeki edebî eserlerde çok farklı yollarla ifade edilir. Ama yine de, bu eserlerdeki konular pek farklı değildir. İnsani durumun –cinsel içgüdü, (psikolojik yansımalarıyla) yaşın ürettiği bozulma, kişinin kendi ölümünden korkması ve başkalarının ölümüne üzülmesi gibi– sabit deneyimlerine atıfta bulunulur. Öte yandan, bir şairin sevgiyi hissetme ya da yaşlılığa ağıt yakma şekli, sadece farklı sosyal ve kültürel oluşumlar nedeniyle değil, aynı zamanda doğrudan biyolojik unsurların rol oynadığı farklı 'nörolojik mizaç' nedeniyle de diğer bir şairinkinden farklıdır. Farklı sosyal ve kültürel ortamlarda bile benzerlikler bu temelde devreye girebilir. Leopardi'nin epik şair Torquato Tasso'yla olan yakınlığı kesinlikle Leopardi'nin edebî eğitimi ve belki de Karşı Reform ve Restorasyon atmosferi arasındaki bazı benzerliklerle açıklanacaktır. Ama aynı zamanda Tasso ve Leopardi arasındaki yakınlık, ikisinin de sağlığının kötü olması ve melankolik eğilimlerinin benzeşmesiyle de ilgilidir. Bu da insanlık durumunun bazı hazin

yönlerini, her ikisinin de özel bir çarpıcılıkla ifade etmesine neden olmuştur.³²

İnsanlık durumunun (şimdiye kadar neredeyse hiç değiştirilmemiş ve belki de neredeyse hiç değiştirilemez) sabit boyutları, metafizik, tarih ötesi veya anlaşılması güç değildir. Doğal insandan farkı olmayan ‘genel anlamda insan’ ebedî değildir, bir başı ve bir sonu vardır (ya da tür olarak evrim geçirecektir). Aslında bu yönler ebedî olmasa da, yine de uzun ömürlüdür. Diğer bir ifadeyle, insan türünün varlığına bağımlıdırlar, ama tarihsel veya sosyal kurumlardan çok daha fazla istikrarlıdırlar.³³ İnsanlık durumunun doğal boyutlarını, kültürel ve tarihsel olanlara indirgeme girişimi, kolaylıkla başarısızlığa uğrayacaktır ve ebedî insanın varlığı-

³² Benzer temaları ortaya çıkaran (ve bu tür çalışmalara itibar etmeyen) pozitivistlerin hatası, bazı patolojik koşulların (bazı durumların teşvik edici olmadığı doğrudur), insanlık durumu hakkında objektif bilgiye erişmede mutlaka bir engel olduğuna inanmalarıydı. Hastalık ve zayıflık deneyimi, mantıksızlık ve mistisizme kaçmaya yol açmazsa, tıpkı yoksulluk ve sömürü deneyiminin bir sosyoekonomik sistemin olumsuz yönlerinin anlaşılmasına yardımcı olabilmesi gibi, insan ve doğa arasındaki ilişkilerin ‘pasif yönünün’ daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir (*Classicismo e Illuminismo nell’ Ottocento Italiano*, Pisa 1969, s. 156-8 adlı çalışmada bakabilirsiniz). Özellikle bariz bir örnek Leopardi’dir. Siyasi veya ideolojik karmaşa yaratan bir şair, bazı durumlarda acı çekebilir, bilişsel (ve dolayısıyla da şiirsel) yetileri çökebilir; fakat diğer durumlarda, ekonomik ve sosyal durumundan nispeten bağımsız olan insan durumunun belirli ‘doğal’ yönlerini ifade etme kapasitesini koruyabilir, hatta artırabilir. Guiseppe Parini (1729-99) Fransız Devrimi’ni memnuniyetle karşılayan ve daha sonra Kuzey İtalya’ya açılmaya karşı önderlik ederek Avusturya-Rus karşı devrimci ordularını ölmeden önce selamlayan bir Aydınlanma şairidir. [Giosue Carducci (1835-1907), 1876’dan sonra monarşiye doğru ilerleyen Risorgimento döneminin radikal demokratik bir politikacısı ve şairiydi. (Ed.)]

³³ Elbette, tarihsel ve sosyal üstyapıların sürekliliğinde de çok önemli farklılıklar vardır. *Komünist Manifesto*’da, Marx ve Engels, bazı bilinç biçimlerinin şimdiye kadar tüm ardışık medeni toplumlar için ortak olduğunu, çünkü hepsinin sınıflara bölünmüş toplumlar olduklarını belirtirler. İtalyan yazar ve araştırmacı Guido Voghera, muhtemelen *Manifesto*’daki bu pasaja dayanarak, Marksist bir bakış açısıyla, bazı ahlaki ilkelerin herhangi bir toplumun (komünist toplum dâhil) içsel gereksinimlerine karşılık geldiği fikrini geliştirmeye çalıştı. Ona göre, ahlaki ilkeler, bu yüzden kesinlikle üstyapıya aittirler, ancak ‘genel olarak toplumsallığın üstyapıları’dır. Tarihsel olmayan bir etik anlayışına gerilemenin tehlikeleri açıkça görülmekle birlikte, bu kavramın yine de yakından incelenmeyi hak ettiğini düşünüyorum.

nı bir kez daha iddia etmek isteyenlerin eline koz verecektir. Bu, tıpkı dini sadece ekonomik ve sosyal koşullardan türete-
rek dinin aynı zamanda ölüm korkusu ve genel olarak doğa-
nın insan üzerinde uyguladığı baskı için aldatıcı bir avuntu
olduğu gerçeğini göz ardı etmeye benzer; böyle olduğunda
da, dinî deneyimin bağımsız ve ayrıcalıklı değerini yücelten-
lerin eline koz geçer.³⁴ Toplumun birbirini takip eden çeşitli
biçimleriyle aktarılan ‘tarihsel ve kültürel miras’ sorununun
ve bu kültürler boyunca ‘değerlerin kalıcılığı ve aktarımı’
sorununun önemi, daha önce alıntı yapma fırsatına sahip
olduğumuz makalede Luporini tarafından vurgulanmıştır.
Bu sorun, yapı ve üstyapı arasındaki ilişkilerin daha açık
bir kavranışıyla ve entelektüellerin kültürün sürekliliğinin
taşıyıcıları olarak işlevinin daha yakından incelenmesiyle
şüphesiz büyük ölçüde çözüm bulacaktır. Ancak, unutmamalıyız ki, Marx’ın gözlemlediği gibi, Homeros’un şiirine
çok yakın hissettiğimiz bu kültürel süreklilik, biyolojik bir
varlık olarak başlangıçtan bugüne insanın temelde değişme-
den kalmasını mümkün kılmıştır. İnsan varoluşunun biyo-
lojik gerçeklerine en yakın olan hisler ve düşünceler çok az
değişmiştir.

Bu noktada, bence, materyalist bakış açısına sahip bir
kimsenin, ‘Marksizm artı psikanaliz’ veya ‘Marksizm artı
yapısalcılık artı psikanaliz’ gibi formüllerle özetlenebilecek
son yönelimlere ne kadar katılıp katılmayacağı yeterince
açık olacaktır. Bu eğilimler, Marksizmi tarihselciliğe (bu te-
rimle bağlantılı tüm idealist ve sezgisel hatalara) indirgeme-
nin reddedilmesi ödününü vermek durumundadır.³⁵ Ayrıca,

³⁴ Dinin doğuşu ve sürekliliğinde insan ve doğa arasındaki ilişkinin rolünün, Lenin tarafından tam olarak kavrandığı, Lenin’in Aralık 1913’te Gorki’ye yazdığı bir mektupta görülebilir: “Tanrı (tarihte ve gerçek hayatta) her şeyden önce insanın hem dışsal doğa hem de sınıf boyunduruğu tarafından acımasızca boyun eğdirilmesiyle üretilen fikir kompleksidir.” Lenin, *Collected Works*, Moskova 1966, Cilt. 35, s. 128

³⁵ Bkz. Louis Althusser, *Reading Capital*, Londra 1970 ve Luporini “Realta e Storied”. Bununla birlikte, İtalyan Marksistlerinin tarihselcilik uğraşının

tarihsel ve edebî disiplinlere bilimsel yaklaşılması ihtiyacını vurgulamalıdır. Son olarak, tarihsel insan üzerine çalışmalarla doğal insanın çalışılmasını ilişkilendirmeyi amaçlamalıdır (Bu nedenle psikolojiye, antropolojiye ve dile olan ilgilerini, öyle veya böyle doğal organizmalar ve sosyal kurumlar arasında ortada bir yerde düşünmelidirler).

Ancak psikanaliz ve yapısalcılık, saf hümanist bir kültürün iddialarına karşı bilime başvurursa, aynı zamanda antimateryalist ideoloji de psikanalizin ve yapısalcılığın derinliklerine nüfuz eder. Psikanalizin 'sağdan' maruz kaldığı saldırılar, bize bu son zamanlardaki bilimsel akımın materyalist psikolojiye karşı tartışmalarda ortaya çıktığını ve psikik olguları anatomik ve fizyolojik verilerden bağımsız hâle getirmeye çalıştığını unutturmamalıdır. Croceci veya Vosslerci³⁶ geçmişe sahip dilbilimciler, dilin sanatla özdeşleşmesi adına yapısalcılığa saldırırlar. Bu, yapısalcılığın 'sistemi'nin, kapalı ve içsel olarak tutarlı bir şey kıldığı gerçeğini değiştirmez. Yapısalcılık, oluşumun aşağıdan, temelden başladığına ve insan etkinlikleriyle onların maddi belirlenimleri arasındaki ilişkiye, ister biyofiziksel ister sosyoekonomik olsun, hiç ilgi göstermez. Cuvierci 'sistem' kavramı, sadece anti-tarihselci değil, gerçek anlamda, doğası gereği tarih dışıdır. Senkronik/eşzamanlı ve diyakronik/artzamanlı arasındaki ayrımın kutuplaşması ve diyakronik çalışmalara karşı aşağılama veya kayıtsızlık, herhangi bir eklektik harmanlamayla aşılamayan yapısalcılığın temel özellikleridir.

sadece bugün haklı olarak reddedilen bayağı hümanist veya sezgisel çağrışımına sahip olmadığı söylenmelidir. Aynı zamanda İtalyan neoidealizminin metafiziksel veya 'gerçekçi' yönlerine karşı bir tartışma da yürütmüşlerdir. Özellikle edebiyat tarihi alanında, tarihselcilik saf yönelimin ve monografik denemelerin estetiğinin reddedilmesi anlamına geliyordu, diğer bir deyişle, genel olarak 'De Sanctis'e Dönüş' olarak tanımlanıyordu. Ayrıca, Althusser veya Luporini'den çok önce, 'tarihselcilik kavramının doğasında var olan belirsizlikleri kınayan İtalyan Marksistlerin olduğu da belirtilmelidir: Bkz. özellikle *La Riforma della Scuola*, A. La Penna, VI, No. 2, Şubat 1959.

³⁶ Karl Vossler (1872-1949), Alman dilbilimci; dil ile şiiri eşitleyen Croce'un takipçisi. (Ed.)

Bu iki eğilimi incelerken, onların bilimsel başarılarını ideolojik ve doğrulanamaz olanlardan (özellikle psikanalizden bahsediyorum) ayırmak her zamankinden daha fazla gereklidir; hatta şarlatanlıktan da ayırt etmek gerekir (Sınırlandırmak gerekirse, Lévi-Strauss'un muazzam varsayımlarına ve saçma oynaşmalarına atıfta bulunuyorum). İhtiyaç duyulan şey, Marksizm ile bu eğilimler arasında sadece alıcı bir tutum değil, antagonistik, düşmanca bir duruştur. Bu düşmanca duruşun sebebi, yalnızca yapısalcılığın ekonomik ve sosyal gerçeklere karşı ilgisiz olması ve ayrıca, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi de kuramamış olması değil, yapısalcılığın antimateryalizmindendir. Bunu başaramazsanız, yapısalcılık veya psikanalizle olan *yakınlaşma* sadece Marksizmin bir başka 'modernizasyonu'yla sonuçlanacaktır. Bu yakınlaşmayla, Marksizm kültürel olarak zenginleşse de, onların yanında her zaman ikincil kalacaktır.

Bana göre, bugün dilbilime veya psikolojiye Marksist bir ilginin, zorunlu olarak bu disiplinlerdeki *en son* ekollere yönlendirilmesi gerektiğini varsaymak da yanlıştır. Burjuva kültürünün gelişiminin mutlak ilerlemenin gidişatını takip etmediğine ikna olursak (ve prensip olarak hepimiz öyle olmalıyız), ilerleyip içe kıvrıldığını (metodolojik iyileştirme ve belirli bilgi alanlarında ilerleme, ideolojide karmaşa ve orada doğru bilimsel sonuçların kısmi tahrifatı veya yanlış yorumlanmasıyla birlikte) düşünürsek, o zaman Pavlov bize en azından bazı açılardan Freud'dan ve Ascoli³⁷ de Roman Jakobson'dan daha fazlasını anlatabilecektir. Şu anda burjuva kültürü tarafından dilbilim ve psikolojiye verilen, bilimler arasındaki öncü rol tartışmalıdır ve tarihsel doğa bilimlerine daha önemli bir konum da atfedilebilir. Ancak elbette tüm bu seçenekler materyalizm lehine ya da materyalizm aleyhine yapacağımız bir seçime bağlıdır.

³⁷ Graziadio Ascoli (1829-1917): Neo-Latin ve Kelt dillerinde uzman, geçen yüzyılın en büyük İtalyan dilbilim uzmanı. (Ed.)

İKİNCİ BÖLÜM

PRAKSİS VE MATERYALİZM

Materyalizm üzerine bu tartışmaya, sonuç çıkarma iddiasıyla değil, ama tartışmanın kendisinin gelecekte yinelenmesi umuduyla ve belirli noktaları açıklığa kavuşturmak amacıyla tekrar müdahale ediyorum.¹

Bana karşı birleşen itirazların ortak noktası, ‘deneyimdeki edilgenlik unsuru’nu kabul etmenin gerekli olduğu iddiamdı. Bu ifade, insan güçsüzlüğünün, insanın mevcut durum karşısında boyun eğmesinin genel bir kuramının başlangıcı olarak görülmüştür. Ciafaloni, benim savunduğum materyalizmi basitçe ‘pasifizm’ olarak adlandırdı. Gerçekte, ne bu türden bir pasifizm teorisi formüle ettim ne de bilginin *edilgenlik* olduğunu söyledim. Ben sadece bilgide –hatta en temel hâliyle duyumda– öznenin faaliyetine indirgenemeyecek *bir* edilgenlik unsuru bulunduğunu söyledim. Başka bir deyişle, dış dünyadan gelen ve tam olarak ‘verili’ olan bir uyaran vardır. Bilme süreci kesinlikle verili olanın pasif bir şekilde alınması değildir. Herkesin bildiği gibi bilme süreci, verili olanın ince ince işlenmesini ve öznenin ihtiyaçlarının ve çıkarlarının dürttülediği deneyimin belirli nesnelerinin araştırılmasını gerektirir. Bu yüzden, neden pasiflik unsurunun vurgulanması gereksin ki? Çünkü modern felsefenin büyük bir kısmı (belli Marksizm biçimleri de dâhil), *epistemolojinin belli bir ideolojik kullanımıyla* sınırlandırılır!

¹ Bu makale Giovanni Jervis, Fiamma Baranelli, Francesco Ciafaloni, Paolo Cristofolini, Massimo Aloisi ve Marzio Vacatello’nun “Considerations on Materialism” (hakkındaki yorumlara bir cevaptır (Bkz. *Quaderni Piacentini* No. 29, s. 37-9; No. 30 110-20, 121-7, 127-31; No. 32, s. 107-12, 112-15).

Epistemolojinin ideolojik kullanımı, dış gerçekliği küçümseyerek insan için aldatıcı ve gizemli bir özgürlük talep etme eğilimindedir ve böylece insanın gerçek kurtuluşu sorununu örter. Bu ideolojik pratiğe karşı çıkmak için, deneyimin ‘aktif tarafı’nın tam olarak sürecin tümü olmadığını, sadece bir kısmı olduğunu vurgulamak gerekir. Ayrıca, ‘aktif taraf’ın koşulsuz bir ilke olmadığı da unutulmamalıdır. Bunun yerine, hem tarihsel olarak (yani inorganik maddenin hayata ve dolayısıyla düşünceye evrimi çerçevesinde) hem de şu anda (bilen mekanizmanın, organlarıyla ve fonksiyonlarıyla bilimsel bir çerçevede) açıklanması gerekir.

Bu gereksinimler ışığında, Jervis (ve ayrıca Jervis’e karşı başka noktalarda etkili bir şekilde tartışan Ciafaloni) için çok değerli olan formül, yani ‘bilme etkinliğinin temeli olarak praksis’ tamamen yetersizdir. Sorunu formüle etme yolunda zaten temel bir eğilime sahip olduğundan, gelecekteki araştırmalar için basit bir varsayım olarak bile yetersizdir.

Praksis sözcüğünün, kısmen belirsizliği ve çokanlamlılığı sayesinde bugün güçlü bir telkin gücünü kullandığını çok iyi biliyorum. İçerisinde, *Feuerbach Üzerine Tezler*, Amerikan pragmatizminin, Gramsciciliğin ve hatta bazı insanların Heisenberg prensibinden çıkarılabileceğine inandığı felsefi sonuçların yankıları bulunabilir. Daha özel olarak, praksis çağrısı çoğu zaman Marksist kampta materyalizm hakkında çok az konuşmanın veya hiç konuşmamanın bir yolunu temsil eder. Bugün Gramsci’yi gömmekle meşgul olanlar, özellikle Gramsci’den, içinde yaşadığı çevrenin kültürel olasılıklarıyla en yakından bağlantılı olan bu özelliği devralırlar. Gramsci’nin materyalizmi zayıflatması, diğer şeylerin yanı sıra, Marksizmi ‘praksis felsefesi’ olarak tanımlamasında ifadesini bulur. (Praksis felsefesi, şu anda genel olarak bilindiği gibi, sadece hapisane sansüründen kaynaklanmamıştır ve ayrıca Gramsci’nin kendisini de incelemektedir.)

Bu nedenle, öncelikle praksise yapılan bir göndermenin oldukça farklı anlamları olabileceğini göstermek gerekir.

Buna göre, saf düşünce insanı mutlu ve özgür kılabilir mi (“Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır, oysa sorun onu *değiştirmektir*.”) veya bilginin kendisinin *tout court* [basitçe] praksis olduğu söylenebilir mi? İkinci durumda, *gerçeği bilmek zaten onu dönüştürmek olduğundan*, bunu söyleyen biri Marksizmden idealizme, yani eylemi gereksiz kılan *praksis gibi bir düşünce* felsefesine geçer. Ancak ilk durumda, bilginin aktif tarafının boyutlarını genişletme fikrinden vazgeçilmemiş olsa da, bilme ve eyleme arasında kesin bir ayırım yapılmasa da, bilginin kendi başına gerçekliğin tam bir hâkimiyetini sağlamadığı kabul edilir. Gerçek kurtuluşa ancak gerçekliğin pratik dönüşümü yoluyla ulaşılabilir. Bu, bilginin tamamen ve basitçe praksis olduğu fikrini reddetmek ve böylece de Jervis’in çok sevmediği pasiflik unsurunu tanımak demektir. Eylemekle, bilmenin dolayimsız özdeşliği Marksizm değildir; en tutarlı hâliyle Gentileciliktir, yani mantıksız bir aktivizme ve saf düşüncenin mistisizmine eşit derecede açık bir felsefedir. Öte yandan, bilme ve eyleme arasındaki her ayırım (sadece kategorilerin karşı karşıya getirilmesi değil, ampirik ayırım) mutlaka kendisini sonuçta, eyleme göre daha duyarlı ama daha az bütүнleşik olarak aktif olan bilme karakterinde temellendirecektir. Bu noktanın dolaylı kanıtı olarak, bilginin saf etkinlik olduğu idealist önermeye bağlı kalarak Gentile’ye karşı bilgiyi eylemden ayırt etmeye çalışırken, Croce’un karşılaştığı aşılmaz zorluklardan bahsedilebilir.

Bilgi problemi ideolojik anlamlardan kurtulduktan sonra, öncelikle biyokimyadan sibernetiğe kadar nörofizyoloji ve onunla bağlantılı bilimlere ilgilendiren bilimsel bir problem hâline gelir. Jervis’e göre bu ifade ‘kararlı bir metodolojik naiflik’ göstermektedir. Bu aceleyle varılan yargısındaki bilme süreçlerinin araştırılması için sibernetik uygulamalara bakıp bakmadığını bilmiyorum. Vittorio Somenzi’nin bu şaşırtıcı soruna ve felsefi sonuçlarına yer ayırdığı makalelerin okunması ve 21. Ulusal Felsefe Toplantısı’nda Somenzi’ye

karşı ortaya çıkan zayıf itirazlara bir bakış,² 'naifliğin' nerede bulunduğunu açıkça gösterir. Massimo Aloisi'nin sözleri de bu konuda aydınlatıcıdır. Sibernetiklerin biyolojiye katkısının, vitalizme/dirimciliğe karşı nihai ve belirleyici darbeyi nasıl indirdiğini doğrular. Jervis, tamamen antimateryalist modern bir bilime olan inancına ve 'eğitimsizlerin basitliklerine indirgenmiş' bir materyalizme aşırı güveniyor. Bu, sadece kişinin vizyonu biyolojiden arındırılmış fiziksel-matematik bilimlerle sınırlıysa doğru olabilirdi.

Kuşkusuz, Jervis'in nörofizyolojiyle ilgili olarak belirttiği ve geleneksel antimateryalist fobiyle karıştırılmaması gereken bu tür bir *noli me tangere*de [dokunma bana, alıkoyma beni] olumlu bir şey vardır. Jervis, sosyopolitik tarafsızlıklarını ilan eden bir psikoloji ve psikiyatriye karşı isyan etme konusunda haklıdır ve aynı zamanda nesnel bir normallik modeli olarak, egemen sınıfın çıkarlarından ve zihniyetinden türetilen insan ilişkilerine dair belirli bir vizyon oluşturmaya çalışır. Psikoloji ve biyoloji arasındaki aşırı yakın bağlantının bir sonucu olarak kendi disiplinin depolitize olma (aslında sinsi ve gerici bir siyasallaşma) riskini görür. Fakat apolitik veya gerici psikolojiye karşı çıkmanın en etkili yolu, "Sosyopolitik bilim mi, yoksa biyolojik bilim mi" ikilemini kabul edip, ikincisine karşı bir önceki alternatifi tercih etmek değildir. Daha ziyade yapılması gereken, çevrenin, sinir sisteminin gelişimi ve patolojisi üzerindeki etkisine dair çalışmayı derinleştirmek ve sınıf ilişkilerinin 'çevreyi' belirlemedeki büyük önemini ortaya çıkarmaktır. Bununla birlikte, bu gerçekliğin tanınması, bilme sürecinin açıklama-

² İtirazlar ve cevaplar için Somenzi'nin makalesine bkz. "L'uomo e la macchina", *Atti del XXI. Congresso nazionale di filosofia*, Torino 1967, I, s. 51 vd., 122: vd. Somenzi'nin bu konuya adanmış sayısız çalışması arasında özellikle bkz. "Dalla materia inerte alla materia vivente e pensante", *De homine*, No. 15/16, 1965, s. 143 vd.; "Forma, informazione e vita", *Archivia di filosofia*, 1967, s. 31 vd.; "Materialismo e cibernetica", *Nuovi argomenti*, Temmuz-Aralık 1966, s. 252 vd. (19. yüzyılın ikinci yarısının 'kaba materyalizmi' üzerine çok ilginç tespitler yer almaktadır.).

sının nörofizyoloji alanına ait olduğu gerçeğini değiştirmez, çünkü dış dünya hakkında bilgi edinen, düşünen, hisseden ve ona tepki veren, birtakım efsanevi ruhlar veya eşit derecede kötü tanımlanmış ‘sosyal bir varlık’ değil, beynimizdir. Aksi takdirde, Jervis’in benimsediği eğiliminin akıl yürütme çizgisini takip ederek sindirim süreci çalışmasının fizyolojiye ait olduğunu bile inkâr edebiliriz. Kuşkusuz, insanların sindirdiği şey, tarımsal üretime, ürünlerin dağıtımına, yiyeceğin hazırlanmasındaki belirli tekniklere, insanların yiyecekleri tercih edip etmemesine (bu da ‘doğal’ olmaktan çok uzaktır ve sosyal bir ortama bağlıdır), kısacası belirli bir sosyal ortama ve dolayısıyla belirli üretim ilişkilerine bağlıdır. İnsan organizmasının diğer tüm işlevlerine de benzer bir akıl yürütmeyle yaklaşmış olsaydık, insan fizyolojisinin var olmadığını veya gerici bir uydurma olduğunu hemen gösterebilirdik. Ve bu ışıltılı kültürel operasyonun sonunda bilimi siyasallaştırmazdık, bunun yerine sosyalizmi tinsel ve ütöpik hâle getirirdik.

Örneğin geleneksel psikanalize karşı tartışma iki taraftan yürütülmelidir. Geleneksel psikanalizi, insan ilişkilerinin sosyoekonomik boyutuna kayıtsızlığı nedeniyle eleştirmek doğrudur; bununla birlikte sinir organizmasının anatomik ve fizyolojik yönüne olan sınırlı ilgisi nedeniyle eleştirmek de aynı derecede gereklidir. Biyolojiden ve geniş anlamda ‘siyaset’ten bu *iki yönlü* kopukluğu, psikanalizi, bilimden ziyade, Avrupa çöküşü düşüncesinin miti kılmıştır.

Fiamma Baranelli’nin bilgi sorunuyla ilgili benimsediği pozisyon Jervis’inkinden çok daha doğrudur. İnsanın, dış gerçeklikle karşılaşmalarında/çarpmalarında, duyu organlarının alabileceği tüm duyumlar arasından kendisini *ilgilendirenleri* seçtiğini belirtir. Öte yandan, Baranelli’ye göre, “İnsanoğlunun etkinliğinin, tarihinin farklı dönemlerine göre insanı *doğanın belirli bölümleriyle* temas ettirdiğini unutmamak gerekir.” İnsanın *bir seçimi* –yani özne tarafından bilinme sürecine aktif bir müdahale– böylece en

azından hangi fenomenin ve o fenomenin hangi özellikleriyle ilgili olarak ele alınacağı konusunda en az iki aşamada mümkündür.

Bu yaklaşım, praksise genel bir çağrıdan çok daha somut bir tartışma çizgisini temsil eder. Ancak, biraz daha açıklamak istiyorum. Bilgi, yalnızca insanın ihtiyacına veya ilgisine karşılık gelen şeyin bilgisi olarak değil, aynı zamanda insanı rahatsız eden, insana zarar veren ve onu ezen şeyin bilgisi olarak da gelişir. Eğer bu ikinci tür deneyim de ‘ilgi’ kavramının anlamına dâhilse ve bu yüzden olumlu ya da olumsuz anlamda *bizi ilgilendiren* her şeyi ‘ilgi’ olarak anlarsak, o zaman Baranelli’nin ifadesi kesinlikle doğrudur. Fakat bu durumda ‘seçim’ ve ‘öznenin aktif müdahalesi’ kavramları, tek taraflı olarak pragmatist tonlamayı yitirir, oysa bu kavramlar onun argümanında temel rol oynarlar.

Bu pragmatist tonlama, eğer bilimsel bilgiyi *par excellence* [mükemmel] bilgi olarak görürse, kolayca vurgulanabilir. Burada, ilk denememde kısmen ama eksik olarak değindiğim bir sorun ortaya çıkıyor: bilimsel bilgi ve gündelik deneyim arasındaki ilişki sorunu.³ Eğer bilimsel bilgiyi, gündelik deneyimin bilgisinden ayırt etmemizin tek nedeni, bilimsel bilginin çok daha kesin olması olmuş olsaydı, bilimsel bilginin genel olarak insan bilgisini temsil ettiğini kabul etmekte haklı olurduk. Bununla birlikte, özne ve nesne arasındaki ‘güç ilişkisi’ açısından, bilimsel bilgi, öznenin aktivizmi içerisinde özellikle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğundan, tamamen tek taraflı ve alışılmadık bir hâl sergiler. Elbette, idealizm ve yarı idealizmin çeşitli biçimlerinin bilimsel kuram bağlamı içerisinde bile bulunması yanlıştır, çünkü deneysel doğrulama kavramını gerçek anlamda geçersiz kılarlar (Böyle bir doğrulamada, bizim teorik kurgularımıza karşı nesnel bir gerçeklikle temasa geçmek gerekir). Ayrıca,

³ Son dönem felsefede, bu soruna yaklaşım, dil problemiyle sınırlı kalmıştır ve bu kısıtlama onu biçimselleştirerek, tüm çıktılarını görmeyi zorlaştırmıştır.

Ludovico Geymonat'ın da gösterdiği gibi, bilimsel ilerleme kavramının temelini baltalıyorlar.⁴ Bununla birlikte bilim insanı, araştırmasını planladığı, kendi deneysel nesnelerini veya en azından alanlarını seçtiği ve dolayısıyla bir şekilde kendi deneyinin üreticisini seçtiği için kendisini aktivist anlamda ayrıcalıklı bir konumda bulmaktadır. Bu durum ortalama insanın, yani günlük deneyimleriyle yaşayan insanın durumundan tamamen farklıdır (bununla birlikte bilim insanı da gündelik bir insandır). Gündelik yaşamda dışsal gerçeklik ve mevcut durum, genellikle kendisini planlanmamış ve amaçlanmamış, öznenin üstlenmeyi amaçladığı diğer pratik ve bilme deneyimlerini engelleyen ve bunlara müdahale eden bir dış etken olarak sunar.⁵

Aşırı bir durumu ele alalım ve bu nedenle özellikle net bir örneğe bakalım. Hastalığın, hastalığa bilimsel ilgiyle yaklaşan bir klinikçi veya bir patolog için (çünkü onunla ilgilenmeyi seçer, kendi araştırma planına dâhil eder, onu tedavi edemediği durumlarda bile 'ona entelektüel olarak hâkim olur') ve onu sadece diğer çıkarları için bir engel olarak deneyimleyen hasta için çok farklı bir anlamı vardır. Bu, sadece bilişsel hassasiyetten kaynaklanan bir fark değildir (Cahil hasta bilenden ayırt edilecektir.), ancak kendi ihtiyaçları ve

⁴ Bkz. L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienze*, Milano 1961, s. 156-9. "Bilimsel ilerleme kavramı," diyor Geymonat, "bilim ile insanlığın akla gelmediği bilimsel araştırmanın uzak başlangıcından önceki şey arasındaki bağlantı hakkında konuşmamıza izin verir ve ancak şimdi yavaş yavaş ve kesinlikle üstesinden geliyor." "Kendini öznenin başka bir şey olarak, yani insanlığın aşamalı olarak açıklığa kavuşturmaya ve hükmetmeye çalıştığı süreçlere indirgenemez bir şey olarak" gösteren bir nesne hâline gelmiştir. Bu sözler, saf gerçekçilikle suçlanamayan ve materyalizme herhangi basit bir ampirizm yoluyla ulaşmamış, bilimsel-felsefi bir geçmişten gelen bir bilim felsefecisinin ağzından döküldüğü için daha da önemlidir. Bu açıklamalar, bilimsel araştırmalarda 'yöntem' ve 'sonuçlar' arasında ne gibi bir ayrım yapmak zorunda olduğumuzu da netleştirmektedir (Yukarıya bakınız.). Sonuçların dogmatizasyonu anlamında değil, bilimi kısaca onun metodolojisine indirgemeyi reddetme anlamında bir ayrıma gitmeliyiz.

⁵ İtalyancada aynı kelimenin (*esperienza*) hem 'deneyim' hem de 'deney' anlamına geldiğine dikkat edilmelidir. (Ed.)

çıkarları arasındaki bir farka karşılık gelir. Bu ayrıca, klinisyen veya patoloğun bile kendisi hasta olduğunda hastalığı oldukça farklı bir düzeyde deneyimlediği gerçeğiyle ortaya çıkmaktadır.

Hastalık örneğine sadece apaçıklığı nedeniyle başvurdum; ancak öznenin dışsal gerçeklik karşısında olumsuz bir güç ilişkisinde olduğu deneyimlerin hastalıklarla veya dar bir şekilde tanımlanmış diğer biyolojik talihsizliklerle sınırlı olduğunu düşünmek büyük bir hata olur. Sosyal ve politik yaşamda olduğu gibi duygusal ilişkiler alanında da insan kendini sık sık bu tür deneyimleri yaşamaya mecbur bulur. Dolayısıyla, biyolojik düzeyi pasiflik ve zorunluluk alanıyla ve sosyoekonomik düzeyi de etkinlik ve özgürlük alanıyla tanımlamak da yanlış olacaktır. Her iki düzeyde de insanların kendilerini bulduğu gerçek durumlar vardır ve insanların bunları kendi yararlarına dönüştürme çabaları vardır. Her iki düzeyde de bu çabalar bazen (örneğin bir hastalığın veya baskıcı bir sosyopolitik ilişkinin üstesinden gelmeyi başardığında) başarılı olur ve diğer zamanlarda da başarısız olur. Bazen nispeten kısa vadeli beklentilerle ilgili olarak, bazı biyolojik durumlar 'bloke edilirler', bazı sosyopolitik durumlar da engellenirler. Spartaküs zamanında köleliğin ortadan kaldırılması veya Babeuf zamanında zirai komünizmin gerçekleştirilmesi, neredeyse yaşlılık veya ölümün ortadan kaldırılması kadar imkânsızdı. Bununla birlikte, 'sosyal hastalıklar' için 'fiziksel hastalıklar'dan daha uygun olan uzun vadeli beklentiler arasındaki fark dikkate değerdir. İnsanın insan tarafından ezilmesinin ortadan kaldırılacağı bir gelecek öngörmek mümkün olsa da (bu beklentinin kesinliğine dair bir teminat verilemese de), insanın bazı biyolojik sınırlarıyla bazı insan istekleri arasındaki uyumsuzluk gelecekte de devam edecektir (son tahlilde, hedonistik arzular kültür tarafından büyük ölçüde karmaşılaştırılmış ve zenginleştirilmiştir). Tabii ki, birçok bireysel hastalık tedavi edilecek, insan yaşamının ortalama uzunluğu uzayacak, belirli alan-

larda insan gücünü artıracak teknik araçlar geliştirilecektir (Ayrıca eşit bir toplumda, bu teknik araçlar, bugün olduğu gibi, artık daha fazla yabancılaşma ve köleleştirmenin kaynağı olmayacaktır). Ancak bunlar ilerlemenin her zaman devrimci biçimleri değil, reformist biçimleri olacaktır. Bilim kurgu alanına girilerek insanın biyolojik zayıflığı aşılamaz.

Marx'ın kendisi ve daha da büyük ölçüde Engels, insanlık tarihinin büyük ölçüde 'doğal' kalmaya devam ettiğini, yani insanların bilinçli faaliyetlerinin hâlâ sınırlı olduğunu ve komünist toplumun ortaya çıkmasına kadar da bunun böyle olacağını sık sık belirtmişlerdir. İnsanın doğadan ilk özgürleşmesi, çalışmaya ve üretmeye başladığında başlamışsa (ve teknik ilerlemedeki gelişmelerle *pari passu* [aynı hızda] geliştirmeye devam ediyor), ikinci ve niteliksel olarak farklı bir özgürleşme, sadece eşitlikçi bir toplumun yaratılmasıyla, yani zorunluluk alanından özgürlük alanına o ünlü sıçrayışla gerçekleşecektir. Ancak bu ikinci kurtuluş bile insanı biyolojik sınırlarından kurtarmayacaktır.

Bu açıklamalar, ilk denemede ele aldığım 'doğal' ve sosyoekonomik olmak üzere iki aşamaya bölünmenin anlamını netleştirmeye yardımcı olmalıdır. Toplumsal varlığıyla dolayımlanan ve öyle ya da böyle şekillendirilen çağdaş insanda toplumsal olmayan hiçbir şey veya neredeyse hiçbir şey olmadığı üzerinde durmak, bariz olanın üzerinde durmaktır. En fazla, iki seviye arasındaki ayrımı şemalaştırıp katılaştıranlara karşı yardımcı olabilir. Bununla birlikte, her kim doğal olanı fazla gürültü çıkarmadan sosyoekonomik olana indirgediğini iddia ederse, bu sofistike bir dalavereye dönüşür. Daha sonra bu kişi, sindirimin fizyolojik karakterini inkâr edenlerin konumuna düşer. Gerçek şu ki, sosyoekonomik dolayım her zaman ve her yerde aynı derinliğe ve aynı kararlılığa sahip değildir. Sosyoekonomik düzeyde kapitalizm gibi bir olgu ortaya çıktı. Kapitalizm, yalnızca insanlık tarihinin karakteristiği olan hızlandırılmış ritmiyle bu tarihsellik biçimine aittir. Bu hızlandırılmış ritim, diğer hayvan türleri tarafından bilinmeyen veya çok sınırlı bir

şekilde öğrenilerek (biyolojik kalıtım yoluyla değil) biline-bilen deneyimlerin aktarılmasının yeni biçimidir. Kapitalizmin yalnızca en uzak öncülleri biyolojiktir. Bu öncüller yoluyla, kapitalizm olmaksızın, çevrenin ve insan organizmasının oluşumunun, diğer tüm sosyoekonomik oluşumlar gibi, belli başlı genel koşullarının da var olamayacağı iddia edilir. Ancak bu üretim tarzının özel işleyişinin açıklaması sosyoekonomik düzeyde aranmalıdır ve bu seviyede, kapitalizmi yok etmek ve onu daha gelişmiş bir üretim tarzıyla ve eşitlikçi bir toplumla değiştirmek için çalışmak zorundayız. Bununla birlikte, yaşlılık gibi bir olgu ortaya çıktı ve biyolojik düzeyde devam ediyor. Yaşlılığın 'toplumsallığı' önemsiz sayılmayacak bazı marjinal özellikleriyle ilgilidir (Günümüz kapitalizmi yaşlı insanları insanlık dışı bir şekilde göz ardı eder.). Bununla birlikte, en gerontofil [yaşlıları seven] veya gerontokratik [yaşlıların sözünün geçtiği] toplumda bile, yaşlılık epey tatsız bir gerçektir. Hem yaşlıların adaletsiz otoriterliğinin hüküm sürdüğü toplumlar hem de bir insanın sadece ürettiği ve yaşamını kazandığı kadar değerli olduğu toplumlar, aynı derecede adaletsizdir ve iki durumun da ortadan kaldırılması gerekmektedir. Hiçbir sosyalist devrimin, yaşlılığın tatsızlığını açıklayan temel nedenler üzerinde *doğrudan* bir etkisi olamaz. Farklı toplumsal düzenler elbette 'doğaya karşı mücadele'ye çok farklı bir yön veriyor. Toplumsal düzenler, razı olmayı ya da tam tersine biyolojik belirlenimin üstesinden gelme eylemlerini destekleyebilirler. Ancak böyle bir eylem belirli sınırların ötesine geçemez. Komünizm, kendi başına, insanın biyolojik kırılganlığı üzerinde nihai bir zafer anlamına gelmez ve böyle bir zaferin (bilim kurgu spekülasyonuna kanmak istemedikçe) asla elde edilemeyeceği görülüyor.

Argümanımızda birkaç kez ele alınan bir sorun, materyalizm ve Leopardi'nin karamsarlığı arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu, Vacatello'ya göre, geliştirmeye çalıştığım tüm materyalist argümanın gizli varsayımıdır ve tam da bu nedenle daha sinsi ve çarpıktır. İddialara göre, materyalizme olan

görünürdeki bilimsel ilgim, sadece pesimizme yönelik öznel bir eğilimi perdelemek içinmiş.

Şunu belirterek başlayalım; bence, materyalizmin değeri, karamsarlığa giriş olarak hiçbir şekilde yararlılığıyla sınırlı değildir. Materyalizmin değeri bilişseldir, aynı zamanda felsefi, bilimsel, kültürel ve politiktir. Marksizm, materyalizmi (Engels'in Marksist alanda ulaşmaya çalıştığı şekilde) benimsemediği ve derinleştirmedeği sürece, sosyal bilimcilerle veya salt felsefecilerle sınırlı bir felsefe hâline gelir. Bu nedenle, refah devleti mitlerini geçersiz kılmak için güçlü bir araç olarak etkili olmaya devam ediyor, ancak devrimin öznesi ve devrime kaynaklık eden güçler (salt iradeci olmayan güçler) sorununa ışık tutmakta yetersizdir. Aynı zamanda bilim, materyalizmin kaybolmasıyla gitgide daha metodolojik hâle geliyor ve departmanlara ayrılıyor. Elbette bilimi, belli sınırlar içerisinde bölümlere ayırmak geçerli bir yoldur. Tekil bir bilim, gelişiminin belirli aşamalarında, disiplinlerarası sorunları ve farklı düzeyler arasındaki ilişkileri dikkate almadan yolunda epey ilerlemelidir. Materyalizm, tikel bilimlerin göreceli özerkliğinin veya uzmanlaşmanın göreceli meşruiyetinin reddedilmesini gerektirmez. Ancak bu özerkliğin herhangi bir biçimde mutlaklaştırılmasını reddeder. Bunun yanı sıra, farklı düzeylerin birliğini 'tinsel' bir yükseliş olarak yansıtmaya girişimlerine de üst ve alt seviyeler arasında eşit belirleme gücüne ve yoğunluğuna sahip bir 'karşılıklı koşullandırma' olarak bile karşı çıkar.

Göreceli özerklik ve koşullandırma gibi ifadeler hâlâ çok geneldir. Ancak, asıl hakikat saf teorik manevralardan çok, somut durumlar üzerinde çalışmakla elde edilebilir. Bu anlamda, Fiamma Baranelli'nin organik/inorganik ilişki ve preformasyon ile epigenez⁶ destekçileri arasındaki yenilen-

⁶ Preformasyon, döllenmiş yumurtada canlının başlangıçtan itibaren, türe has en küçük şeklinin bulunduğunu ve gebelik boyunca biçim değiştirmeksizin sadece gelişim gösterdiğini kabul eden eski tıp görüşü. Epigenez ise döllenmiş yumurtada canlının ilk olarak farklılaşmamış bir hücreden gelişmeye başladığını

miş tartışma hakkındaki görüşlerini çok ilginç bulurken,⁷ Althusser'in spekülatif yapılarını çok verimli bulmuyorum. Althusser, spekülasyonlarını çok fazla teorik salınımla ve yeni gösterişli terminolojisiyle yürüttü, ama somuta inmekte yetersizdi ve bu rahatsız ediciydi. Althusser'in somut düzeye inmekteki yetersizliği, onun abartılı ampirizm karşıtlığından ve antitarihselciliğinden türemiştir.⁸ Aslında, dikkate değer bir nokta, Althusser tarafından önerilen antitarihselciliğin, sadece tarihselciliğin dinsel bir savunusuna veya tekrarlanamayacak olayları yasaların bile üzerine çıkararak yüceltmeye karşı saldırı olmadığı, her şeyden önce ampirizme yönelik en büyük küçümsemesinin bir ifadesi olduğudur. Bu gerçek, Marksizmi Hegelcilikten ayırmadaki başarısının ve bilim ile

ve zamanla, basitten komplekse doğru farklılaşma sonucu doku ve organların oluşmasıyla embriyonun türe has şekil kazandığını kabul eden, preformasyon teorisine karşıt olarak ileri sürülmüş teoridir. (Çev.)

⁷ Bkz. *Quaderni Piacentini*, No. 30, s. 114-20. Bununla birlikte, 'diyalektik' terimini, 'aşma' ve 'tarihin rasyonalitesi' nosyonlarından tamamen yoksun olan süreçleri ve olguları işaret etmek için kullanmaya devam etmenin çok yararlı olmadığını düşünüyorum. Baranelli, Lenin'e atıfla "Bilim insanı, farkında olmadan diyalektikten yararlanır." der. Bu ifade, genel olarak Marksizmin Hegel diyalektikliğinin hakikatinin anlaşılması ve tersine çevrilmesi olduğu düşüncesini varsayar. Benzer şekilde modern bilim de, *Naturphilosophie*'nin [doğa felsefesinin] hakikatin tersine çevrilmesi ve anlaşılmasıdır. Engels'in bu görüşü, *Doğanın Diyalektiği*'nde en az geçerli olan bir fikirdir. Dolayısıyla, Aloisi'nin yaptığı gibi, modern biyolojik materyalizmin diyalektik ile büyük ölçüde ilgisiz olduğunu belirtmenin daha doğru olduğunu görüyorum. Aynı nedenden ötürü Leo Apostel *Materialismo dialettico e metodo scientifico*'daki (*Diyalektik Materyalizm ve Bilimsel Yöntem*) 'diyalektiği geri bilgi akışıyla' tanımlama önerisine ikna olmadım (Torino 1968) (Fransızca'dan tercüme edilmiştir). Kesin bir bilimsel terimi, metafizik dile çevirmekle ne kazanılabilir? Her şeyin ötesinde, diyalektikten ziyade, tarihî veya kültürel bir şeylerle ilgisi olamaz mı?

⁸ Nicola Badaloni'nin son yazısında ilginç tespitler bulunmaktadır, bkz. "Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo", *Critica marxista* no. 3, 1967, s. 96 vd. Özellikle, bkz. s. 117: "Althusser'in hatası, bu teorik boyutu kendisiyle iletişim kurmaya, kendisiyle ziyafet çekmeye zorlamaktır." Belki de Althusserci bilim kavramının eleştirel bir analizi, tarihselcilik veya sosyalist hümanizm hakkında bile tartışmadan önce yapılmalıdır. Bence, Althusser'in *Theorie*'si 'yaşantıya', *Erlebnis*'e, dirimsel ve dolayimsız anlamda deneyime gerçek bir alternatif olamaz; bu konuda ödün vermemeliyiz. Biri ile diğeri arasında deneysel bilim var!

ideoloji arasındaki titiz bir ayrıma gitmek için geliştirdiği argümanın değerini büyük ölçüde azaltır. Althusser'in başvurduğu bilim, günümüz epistemolojisine benzer şekilde, esasen Platoncudur ve deneye çok az önem verir.

Ayrıca, yapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin herhangi bir şekilde çalışılmasında karşılaşılan zorlukların (hepsinin olmasa da) çoğunun ve üstyapıyı tamamen otonom sayan ve idealizme geri dönmeyi teşvik eden engellerin üstesinden, toplumsal insanda bile bazı biyolojik verilerin sürdüğü dikkate alarak gelinebilir. Ancak bu yaklaşım, "insanın biyolojik oluşumunu çıkış noktası olarak alarak sermayenin ne olduğunu açıklayamaz." Daha ziyade, örneğin, edebî, felsefî ve dinî olguların belirli özelliklerinin sadece verili bir sosyo-ekonomik durum tarafından belirlenmediği, aynı zamanda insan varlığının belirli genel özellikleri üzerine de düşünülerek değerlendirilebileceği anlamına gelir. Bir bütün olarak, insanın biyolojik doğasını uygun şekilde tanımaktaki her başarısızlığının spiritüalist bir dirilişe yol açtığını görebiliyorum, çünkü sosyoekonomik açıdan açıklanamayan her şey eninde sonunda 'tine' atfedilir.

Bu nedenle, materyalizmi duygusal tepkilerin dayanağı olarak değil, gerçekliğin üniter açıklaması için bir kriter olarak görüyorum. Bununla birlikte, Leopardici pesimizm tanımını, yani bilim alanının ötesinde duygusal bir eğilim olarak tanımlandığı hâliyle, kabul etmediğimi eklemeliyim. Leopardici pesimizm, Avrupa burjuvazisinin son iki yüzyıl boyunca doğurduğu çeşitli romantik-varoluşçu karamsarlıklardan oldukça farklı bir materyalist kötümserliktir. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, materyalizm ve Leopardici karamsarlık arasındaki uzlaşmanın kökleri hedonizmedir ve hedonizm, tüm bilimsel etik sistemlerinin temelidir. Haz ve acı problemi, Pietro Verri'nin sözleriyle,⁹ en üst düzeyde

⁹ Bkz. Pietro Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, 1773. Bir aydınlanma düşüncüsü olan Verri (1728-97), ailenin doğasının yozlaşmasına, eski kültürel ve edebî biçimlere ve piyasa ekonomisinin gelişmesini engelleyen ekonomik ve idari örgütlenme biçimlerine karşı yazılar yazmıştır. Bununla

bilimsel bir sorundur. Yaşlılık ve hastalık, onlardan etkilenen insanların büyük çoğunluğunun mutsuzluk nedenidir ve tıpkı sosyal ve politik baskıların yarattığı ıstırapların nesnel bir gerçek olması gibi, yaşlılık ve hastalık da nesnel bir gerçekliktir. Buna karşı argüman olarak, pek çok insanın acı ve ölümle karşı karşıya kaldığında kahramanca sakin kaldığı söylenir. Oysa bu argüman, böyle bir sakinliğe ulaşmak için ödenen yüksek bedeli dikkate almamaktadır. Tabii ki, kahramanlara Hint fakirlerini de ekleyebiliriz. Çivilerin üzerinde yaşamaktan hoşlananlar olduğu gibi, en baskıcı rejimler altında tamamen rahat hisseden ‘sosyal fakirler’ de vardır. Yine de fiziksel ve sosyal hastalıkların ‘öznel bir zevk meselesi’ olduğu sonucuna varmak hâlâ yanlıştır.

Vacatello’nun yaptığı gibi, Leopardi ve Stendhal’in materyalizmden farklı aksiyolojik sonuçlar çıkardığına dikkat çekerek bu sorunun da çözülebileceğini düşünmüyorum. Her şeyden önce, Stendhal’ın *Weltanschauung*u [dünya görüşü] Leopardi’nin hiç de ‘zıttı’ değildir; her ikisinde de karamsarlığa karşı aynı kafa karışıklığı bulunmaktadır. Dirimselcilik Stendhal’da daha iyi vurgulansa bile, onun yaşama bakışı trajiktir. Ayrıca, sorunun daha erken bir aşamada ele alınması ve en azından 18. yüzyıla kadar gitmesi gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, Voltaire, Maupertuis,¹⁰ Pietro Verri ve dönemin diğer yazarlarında da karamsar temaların mevcut olduğunu görebiliriz. Bunun nedeni, eski gerici güçlere karşı mücadele unsurunun ve dinî önyargılardan kurtulmanın sevincinin, daha geniş bir alanda galip gelmesidir. Leopardi’nin kendisinde bu unsur, yani Aydınlanma gurur kaynağı batıl inanç ve hataların aşağılandığı acı gerçek, hiç yoktur. Bununla birlikte, genel denge kötümser bir yöne doğru kaymıştır, çünkü Leopardi farklı bir kişisel

birlikte, insan duyumlarının bir öğrencisi olarak, tüm zevklerin sadece ani bir acı ya da durgunluktan kaynaklandığına dair daha az iyimser bir düşünceye sahipti. (Ed.)

¹⁰ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), optik alanında ‘en az eylem prensibi’ ile bilinen Fransız matematikçi. (Ed.)

ve kültürel-politik ortama aittir. Bu ortam, dinî ve insancıl mitlerin yıkılmasından *sonra* insanın kendini içinde bulduğu mutsuzluğun tanınmasına daha fazla alan tanır.¹¹

(Eski zamanlarda öncelikli olarak Stoacılık ve daha yakın zamanlarda idealizmle temsil edilen) bin yıllık felsefi gelenek, sosyopolitik baskıya ilişkin, ‘içsel özgürlüğü’ telafi olarak ileri sürdü. Kültürlü insan, köleleştirmeye veya işkenceye maruz kalsa bile her zaman özgürdür, çünkü dışsal kısıtlamaların etki edemediği bir fikir dünyasında yaşar. Marksizm, bu *teselli felsefesini* en kesin ve tutarlı bir şekilde çürütmüştür. İçsel özgürlük kavramının gelecekte yeniden dirilmesi olasılığını ortadan kaldırmak için tasarlanmış aşırı bir savunma duruşunu temsil ettiği durumlar dışında, içsel özgürlüğün gerçek özgürlüğün zayıf bir ikamesi olduğunu iddia eder. Gerçek özgürlük, insanın baskıcı sosyal ilişkilerden gerçek kurtuluşundan ayrı olarak var olamaz. Fakat bu çürütme, eğer doğruysa, ‘fiziksel hastalıklar’ için de geçerlidir. Sosyopolitik baskıya ilişkin *consolatio philosophiae* [felsefenin tesellisi] bir yanılsama olarak reddedilemez ve aynı zamanda doğanın insanı baskılamasıyla ilgili olarak, içsel özgürlük tamamen geçerlidir. Bence, Leopardici pesimizmin en geçerli yönü, bütün avuntuları tutarlı bir şekilde reddetmesidir. Açıkça görüldüğü gibi, sadece dinin sunduğu kaba mitolojik olanları değil, aynı zamanda idealist veya Stoacı olanları da reddeder.

18. yüzyılda etkin olan ‘haz ve acı’ temalarının, Marksizm tarafından çok fazla ihmal edilmesi, erken dönemde Marx’ın ve Engels’in, hazcılığı kestirmeden burjuva bireyciliğiyle tanımlamasının bir sonucuydu. ‘Robinsonculuk’ tartışması, haklı argüman zenginliğine karşın, bireyin inkâr edilmesi riskini barındırır. Dirilişi kesinlikle arzu edilmeyen, tinsel anlamda bireyin ‘persona’ olarak değil, psikofizyolojik bir gerçeklik olarak bireyin reddedilmesi risklidir.

¹¹ 18. yüzyıl materyalizminin açıkça kötümser sonuçlarını tanımaktaki gecikmeyle ilgili olarak, bakınız Giuseppe Paolo Samona, C. C. Belli. *La commedia romana e la commedia celeste*, Floransa 1969, s. 117 vd.

Marx ve Engels'te bulunan yegâne tehlikeli eğilim (gerçekten Engels'in *Ailenin Kökeni*'nde, büyük içgörüyü ve tepkiyi gösteren hedonist motifler bile bulunabilir), günümüz Marksizminin gerçek bir özelliği hâline gelmiştir. Sonuç, materyalist-hedonist düzeyde reddedilen bireyin dirilişinin şüpheli bir modayla ya psikanalizin eleştirel bir şekilde kabulü olarak ya da daha da kötüsü, 'sosyalist hümanizm olarak' yeniden ortaya çıkması olmuştur. Althusser, bu 'sosyalist hümanizm' kategorisini reddetmekte haklıdır. Ancak Althusser'le ilgili sorun, hümanizmi reddederken ampirik bireyi de mutlak anlamda reddetmesidir; bunun idealizmden farkı yoktur. Marksist Freudcuların ve Marksist hümanistlerin, yanlış yolla da olsa, yüzleşmeye çalıştıkları sorunları çözememiştir.¹² Bence, değerler dünyası için materyalist bir temel sorunu, 17. ve 18. yüzyılın 'Epikürosçu' geleneğinin yeniden canlandırılması ve derinleştirilmesi yoluyla çözülebilir. Epikürosçu gelenek, soyut bireysellelikle sınırlı değildir ve aynı derecede soyut olan toplumun veya sınıfların 'tek gerçeklik' olduğu görüşünü de reddeder. Aşağıda bu sorunun üzerinde duracağım.

Argümanım birçok kez Engels sorununu gündeme getirdiğinden, Cristofolini'nin ortaya koyduğu bir noktayı açıklığa kavuşturmak istiyorum. Muhtemelen Cristofolini'nin düşündüğünden daha fazla uzlaşıyoruz. Engels'teki diyalektiğin Marx'ın kötü etkisinin bir sonucu olduğunu veya *Alman İdeolojisi*'nin tamamen Marx'a atfedilebilecek bir metin olduğunu düşünmüyorum. Ayrıca, *Ludwig Feuerbach*'ta bazı 'pragmatist' filizlenmelerin bulunabileceğini de biliyorum. Sadece olgun Engels'in buradan başka bir yere yöneldiğini iddia ediyorum. Bu ayrılış onun düşüncesinin zayıflamasının bir sonucu değildi, çünkü Engels sadece 'yete-

¹² Althusser'e dair büyük ölçüde olumlu bir tutumu (bence çok olumlu) olan Cesare Luporini bile, onun antihümanist olduğuna dikkat çeker: "Dürüst olmak gerekirse, insanı, insan bilimlerinin teorik çerçevesinden mümkün olduğunca silmeye çalışır." (Bkz. Althusser'in *Per Marx* kitabının İtalyanca baskısına giriş, Roma 1967, s. xxiii).

nekle' değil, dâhi bir adamdı. Eski düşüncesinden kopması, Engels'in kendini bulduğu nesnel olarak zor durumdan kaynaklanmaktadır. Engels, Marx'tan daha uzun süre tam bir pozitivist dönemde yaşamıştır ve doğa bilimlerine yoğun ve özel bir ilgisi vardı. Ayrıca o, insanlık tarihinin karşı karşıya kaldığı kozmik düzeni Marx'tan daha fazla dikkate almıştır. Bu nedenle, doğanın salt insan emeğinin bir nesnesine indirgenemezliğinin ya da şu anda tamamen sosyal insan olan bir gerçekliğin tarih öncesi öncülünün bilincindeydi. 'Özgürlük alanı'nın gerçekleşmesi olan komünizm olasılığının bile, insan türü neslinin gelecekte tükenmesiyle sonlanabileceğini hissetti. Bu, pozitivist kültürde de güçlü bir şekilde hissedilen bir temadır. Öte yandan, Marksizmi basit fikirli bir Spencercı evrimciliğe veya akılsız bir ampirizme dönüştürmenin ciddi tehlikesine dikkat çekerken haklıydı ve buna, Hegelciğin en modası geçmiş kısmı olan Doğa Felsefesi'ni tartışmalı bir şekilde yüceltip kendi Hegelciğini sertleştirerek tepki verdi. Bu da, onu İngiliz deneyciliğinin değerini aşırı şekilde azımsamaya ve aynı aşırılıkta 19. yüzyılın başlarında doğa felsefesini ve Oken'in meziyetlerini yüceltmeye sevk etti.¹³ 19. yüzyıl doğa felsefesini, Darwinizmin öncüsü olarak gördü, ama Darwinizmin öncüsü varsa, bu, Buffon'da ve 18. yüzyılın Fransız materyalizminde aranmalıdır.¹⁴ Arkaik Hegelciliğin bu unsurlarının eski moda olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte, Engels'in geç dönem çalışmaları, 'tarihsel materyalizm'i doğal bilimlerin materyalizmi ile kaynaştırmak için parlak bir girişimdir ve bu girişime, hâlâ geri dönüp bakmak her zaman faydalı olur.

Son olarak, Cristofolini'nin materyalizmi, devrimin felse-

¹³ Lorenz Oken (1779-1851), yaşamın kaynağı üzerine spekülasyon yapan ve yaşamın kaynağını genellikle ampirik bilimsel araştırmaların ötesinde bir yaşam gücünde arayan Alman 'doğa filozofları' okulunun kurucusu. (Ed.)

¹⁴ George Louis Leclerc de Buffon (1707-88), evrenin yavaş bir dönüşüm sürecinin sonucu olduğu iddiasıyla daha sonraki evrimci teorilere ivme kazandıran otuz ciltlik *Doğal Tarih* (1749-88) ve *Epoques de la nature*'ın [*Doğanın Çağları*] (1778) yazarı. (Ed.)

fesi; idealizmi de egemen sınıfın ideolojisi olarak tanımlama önerisi hakkında birkaç söz etmek isterim. Bu görüşe göre, maddenin veya ruhun önceliği sorununu tartışmak ideoloji alanında kalmaktır. Sermayeye karşı mücadele etmek, biyolojik olanın, sosyal veya kültürel olan üzerindeki üstünlüğünü savunmaktan çok daha materyalisttir. Kültür alanında bile, burjuva değerlerinin gizemini çözmeye ve kapitalist toplumu analizi etmeye yarayan her katkı materyalizmdir (ve bilimdir). Bu çaba, Antik Yunandan günümüze kadar materyalizmi savunan tüm yazılardan daha materyalisttir; tıpkı *Emperyalizm; Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'nın, *Materyalizm ve Ampiryokritizm*'den daha materyalist olması gibi.

Devrimci görevlerin kültürel görevlere göre çok daha acil olduğu haklı bir beyandır. Devrim, tamamen materyalist bir bilince ulaşmamış olanlar tarafından gerçekleştirilse bile, bir kimsenin materyalizm üzerine düşüncelerinden çok daha materyalist bir zemin oluşturur, çünkü bütün spiritüalizm biçimlerinin zorlanacağı, yeni bir sosyokültürel ortam yaratmaya ivme kazandırır. Yukarıda kastedilen şey buysa, o zaman tamamen doğrudur.

Ancak, eğer materyalizm ve devrim felsefesi arasında tam bir özdeşlik olduğunu savunsaydı, o zaman buna katılmazdım. Dünyanın bütünsel olarak seküler ve mitlerden arındırılmış bir vizyonu için mücadele, kesinlikle eşit bir toplum için mücadeleyle yakından bağlantılıdır, ama iki düzey arasında hâlâ büyük ayrımlar olmuştur ve olmaya da devam etmektedir.¹⁵ Tarihsel örnekler üzerinde pek fazla durmadan, Rousseau ve Fransız materyalist çağdaşları arasındaki özellikle anlamlı karşıtlığı hatırlatmak isterim. Rousseau, sosyopolitik düzeyde çağdaşlarından çok daha ileride olsa da, aynı zamanda dinî önyargılarla daha sıkı bağlıdır ve modern bir doğa bilimi uğruna mücadeleye de daha az ilgi

¹⁵ Bu bağlamda, Lucretius üzerine bir makalesinde Antonio La Penna'nın sözlerine bakınız, *l'Unità*, 3 Kasım 1963.

düymaktadır. Dilerseniz, Rousseau'nun Diderot veya Baron d'Holbach'tan *daha materyalist* olduğunu söyleyebiliriz, çünkü Rousseau daha devrimcidir. Ancak bunun sadece paradoksal anlamda geçerli olduğu ve iki düzey arasındaki ayrışmanın yadsınamaz olduğu açıktır. Bu sorunu derinlikli bir şekilde analiz edersek, bu kopukluğun ilk kaynağının, muhtemelen toplumun sınıflara bölünmesinde yattığını görebiliriz. Mitten ve hatalardan kurtuluş, egemen sınıfın bireyleri tarafından, yani daha çok sosyal ilişkilerin gizeminde en büyük payı olan kişiler tarafından bilimsel düzeyde daha kolay elde edilebilir. Öte yandan, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan ve bu nedenle dünyanın bilimsel bir görüşünü detaylandırmak için en iyi konumda olanlar, egemen sınıfı üzerlerine uyguladıkları baskıdan dolayı, onu detaylandırmak için gerekli olan özel kültürel hazırlıkla en az donanımlı olanlardır.

Şüphesiz Marksizm, şimdiye kadar ortaya çıkan ezilenlerin felsefi-bilimsel açıklık ve özgülleştirici hareketinin en yüksek sentezini temsil eder. Bununla birlikte, iki kutbun pratik anlamda tam birleşmesi, yalnızca komünizmin dünya çapında gerçekleştirilmesiyle mümkün olabilir, çünkü bu, insanların gelişimindeki tüm eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, komünizm sadece toplumun sınıflara bölünmesine değil, kültürel seviyedeki sonuçlarına da bir son verir. Mevcut durumda, (aşağılayıcı anlamda) 'ideolojik' terimi, sadece felsefi idealizme karşılık gelecek şekilde kullanılamaz. Evrimcilik savunusuyla ilgili bir tartışmada da bu suçlamayı dile getirmenin bir anlamı yoktur. Devrimi yapanların, evrim karşıtlarından, yani felsefi ya da biyolojik düzeyde evrime karşı çıkanlardan daha Dârvinci olduğunu ilan etmenin hiçbir anlamı olmazdı. Aksi takdirde, sonuçta doğa bilimlerine karşı, komünist toplumun inşasını tamamen imkânsız hâle getirecek olan bir ilgisizliğe sürüklenirdik.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ENGELS, MATERYALİZM VE ‘ÖZGÜR İRADE’

Lucio Colletti’nin iki yeni eseri, çok sayıda çağdaş Batı Marksisti için ortak bir özellik olan Engels karşıtlığını yeniden incelemeyi gerekli kılmaktadır. [Bernstein’in *Evrimsel Sosyalizm* kitabının İtalyan baskısına giriş ve *Marksizm ve Hegel*; ayrıca bunlara Iring Fetscher’in *Marx ve Marksizm* ve Colletti’nin İtalyanca baskısına özsöz yazdığı Alfred Schmidt’in *Marx’ta Doğa Kavramı* kitapları da eklenebilir.¹]

Bu sadece uzmanlara bırakılacak tarihsel bir soru değildir, aynı zamanda çağdaş bir konuyla ilgili politik ve teorik bir sorundur. Engels’in çöküşü, bugün Marksizmi anlamak için belirli bir yöntemi işaret ediyor. 20. yüzyıl boyunca burjuva kültüründe belirli bir entelektüel akımın üstün olduğu her zaman bazı Marksistler, Marx’ın düşüncesini baskın felsefeyle (ampiryokritizm, Bergsonculuk, Crocecilik, fenomenoloji, neopozitivizm veya yapısalcılık olsun) olabildiğince homojen yapacak şekilde ‘yorumlamaya’ çalıştılar. Bu durum, bu tartışmanın samimi olmadığı anlamına gelmiyor; genellikle verimli olmuştur. Tartışma arzusunun yanı sıra, ortak bir zeminde karşılıklı bir araya gelme arzusunu da barındırmaktadır. Bu arzu, Marksizmin burjuva kültürünün en öncü unsurlarının gereksinimlerini önceden karşılamış veya kendisini bozmadan onları da bünyesinde barındırabilmiş olan felsefe olarak görünmesi dileğidir. Her şeyden

¹ Materyalizm sorunuyla ilgili olarak, Coletti’nin Engelsçilik karşıtı ‘dönüşümü’nden önceki yazdığı makaleye kendimi daha yakın hissediyorum; bkz. “Il materialismo storico e la scienza”, *Societa* No: 11 1995, s. 785 vd.

önce, Marksizmin saf, basit ve modası geçmiş bir felsefe gibi görünmesinden korkuluyordu. Bu durum günümüze kadar devam etmiştir; gerçekten de, Batı'da kültürel modaların birbiri ardına başarılı olma hızları, bazı Marksistleri daha hızlı bir başkalaşım geçirmeye zorlar. Althusser'in yapısalcı eğilimli Marksizmi, şu an için bu modernleşme operasyonlarının en sonuncusunu temsil etmektedir. Marksizmin 'hümanist' ve 'tarihselci' versiyonunun çürütülmesi, hümanizmi ve tarihselciliği reddeden 'burjuva kültürünün kendisinin', ileri teknokratik evresine denk düşmektedir. Bunu fark ettiğinizde, sevinciniz kursağınızda kalmıştır. Artık en yaygın olan şeyleri yapısalcı dile tercüme etmedikçe, kimsenin dikkatini çekemediğimize göre, Marksistlerin görevi, Marksizmin olası tüm yapısalcılıkların en iyisi olduğunu kanıtlamak gibi görünmektedir.

Tüm bu operasyonlarda, Marksistlerin o anda, kurtulmak istedikleri her şeyi, kaba materyalizmi, determinizmi, doğalcı metafiziği, arkaik ve şematik Hegelciliği yıgarak hepsinden kurtulabilecekleri birine ihtiyaç vardır. Bu kişi, Friedrich Engels olmuştur. Marx, onu nasıl okuyacağımızı bilirsek, tüm bu kusurlardan azade olur. Marksizmi sadeleştirme ve kabalaştırma gayretiyle onu kirleten Engels'ti. Böylece, Engels materyalist safrayla dolu olsa da, Marx, *kültürel dünyamızda gerekli olan* derin ve ince (ve hâlâ anlaşılmamış) büyük bir entelektüelin çehresini üstlenebilir.

Başka zamanlarda dikkat çektiğim gibi, bu sadece reformcu Marksizmin değil, aynı zamanda Batı'daki çağdaş devrimci Marksizmin de hikâyesidir. Parlamento dışı solun bugüne kadar temsil edildiği bir durumda, başta entelektüel öncüler olmak üzere devrimci entelektüeller bile kaba formülasyonlara karşı, çeşitli nedenlerle ihtiyatlıdır ve bu nedenle Engels'i sorumlu tutarlar. Günümüzde bir reformist, Engels'in materyalizminde ve determinizminde, başta hümanizmin ve 'ruhun özgürlüğünün' inkâr edildiğini görüyorsa ve bunu ayıplıyorsa, bir devrimci, iradeciliğin

reddini ve bunun yanı sıra, kapitalist sistemin kendiliğinden çöküşünü ya da kademeli reformunu görüyordur; bu da bir yanılısamadır.

Colletti bu ikinci tip Engels karşıtlığına yakındır. Dürüstçe dile getirebildiğimiz anlaşmazlıklarımıza rağmen, Colletti'nin konumuna ilgi duymamızı sağlayan ve cana yakınlık katan kendine özgü özellikleri vardır. İlk olarak, Colletti'de özellikle hoş olan şey, çağdaş Avrupa Marksizminde son derece nadir görülen bir şey olan, düşüncesinin ve düşüncesini sergilemesindeki büyük berraklığıdır. Onda, varoluşçu kuruntunun aksine, sağlıklı bir Aydınlanma zihni görürüz. Sonunda, berrak zihnin iddialarını, muğlak aklın [*Verstand*] iddialarına karşı savunan bir Marksist buluyoruz. Bu sadece Colletti'nin anti-Hegelciliğinin değil, aynı zamanda Horkheimer ve Adorno'ya (kısmen Marcuse'de yeniden canlanan gerici özellikleri, Colletti tarafından tamamen gün ışığına çıkarılır) ve de Althusser'e (bu durumda, bence karşı argümanın hattı, doğru yönde olmasına rağmen belki de çok kaba bir şekilde çizilir) karşı düşmanlığının da kökenidir. Bu, aynı zamanda Hegelci diyalektiğin içsel olarak idealist doğasının ve onu sadece 'baş aşağı çevirerek' materyalist bir araca dönüştürmenin imkânsızlığının açık bir şekilde kınanmasına da neden oluyor. Aşağıda bu noktaya döneceğiz.

Bernstein'in tanıtım yazısında, Colletti Marksizminin sosyopolitik tarafı daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada da iki önemli noktayı kabul etmek gerekir: 'soyut emeğin' *nesnel olarak* soyut emek ve dolayısıyla yabancılaşmış emek olarak yorumlanması (hem orijinal hem de ikna edici); ve Marx'ın düşüncesinde ücretli kölelikle burjuva devletindeki vatandaşın hukuki-politik özgürlüğü ve eşitliği arasındaki gerekli bağlantının aydınlatılması (yeni değil ama çok berrak ve zamanında geliştirilmiş).

Yazılarındaki tartışmalı ve teorik kavrayışının zenginliği düşünüldüğünde, argümanı birazcık zayıfladığında veya tarih yazımındaki küçük hatalar yaptığında üzülme anlamsızdır.

Çağdaş politik çıkarımlarla teorik bir argüman öne süren birinin, bazı filolojik incelikleri göz ardı etme (yani başka bir foruma veya diğer düşünürlere havale etme) hakkı vardır. Fakat sorun şu ki, bu yazılarda, nihai tahlilde, teorik argümanı da bozacak keyfi tarihsel yargılar bulabiliriz. Burada kendimizi şiddetli bir Engels karşıtlığı olgusuyla tekrar karşı karşıya buluyoruz. Hem Hegelciliğin külfetli mirasının reddi olarak hem de otantik bir materyalizmin yeniden keşfi olarak başlatılan Engels karşıtı operasyon, materyalizmle, basit tarzının bir sonucu olarak, anlaşılmaya varmakla son bulur.

Colletti'ye göre, 'diyalektik materyalizm' sadece Engels'in suçlu olduğu kaba ve Marx'ın gerçek düşüncesine tamamen yabancı bir yanlış anlamadır. Üstün bir materyalizm biçimi kurduğu yanlışlaması altında Engels, tamamen Hegel'de bulunan 'maddenin diyalektiğini', sıkıcı bir biçimde sözde yenden üretmiştir. Colletti'ye göre, Engels, Hegel'in bu diyalektiğe açıkça atfettiği antimateryalist işlevin farkında değildir. Engels, sözde, tüm Marksizmi kapsayan sahte-Marksist bir geleneği yaymıştır. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'deki Lenin, Colletti'nin 1958'de yazdığı *Marksizm ve Hegel*'in ilk bölümünde suçlamalardan kısmen aklandı. Ama Colletti 1968'de ikinci bölümü yazarken, Lenin'i tekrar konuya bulaştırdı. Korsch, Lukács ve Marcuse, antimateryalist ve Engels karşıtı karakterlerine rağmen Batı Marksizmi içerisinde anılmaktadırlar, ama Engels'in 'hatalı' Marksizmin-den uzaklaşarak Marksizme ihanet etmektedirler.

Colletti *Marksizm ve Hegel*'de Engels'in düşüncesinin en olumsuz özelliğinin, onun Hegelci diyalektiği eleştirmeden benimsemesi olduğunu ifade etmiştir. Bir yıl önce yayımladığı Bernstein tanıtımında, Engels'e karşı geleneksel olarak yapılan, Marksizmin kaba materyalizmle, Darwinizmle ve 'kadercilik'le kirletilmesi suçlamalarına daha fazla önem verdiği görülür. Colletti muhtemelen iki suçlama arasında bir çelişki olmadığını söyleyebilirdi. Hatta kaba materyalizmdeki Hegelci eğriyi takip ederek Hegel'in yanlış bir yo-

rumuna ulaşılabilirdi (sadece Moleschott'un geçmişini düşünmek kafidir²). Ayrıca kaba materyalizmle arkaik Hegelcilik arasındaki bu yalpalamanın Engels'in kendisinde var olduğunu ve bu nedenle her iki suçlamanın da haklı olduğu söylenebilir. Ancak gerçek şu ki, Bernstein'a tanıtımındaki ve *Marksizm ve Hegel*'de daha düşmanca ortaya çıkan Engels karşıtlığı, birbiriyle bütünleşmemiş iki tartışma çizgisi olarak kalır. Göreceğimiz gibi, bu, Engels'in kişiliğinin ve inkâr edilemez (sıradan olmasa da) çelişkilerine rağmen, hâlâ Marksistlere bir şeyler öğrettiğinin anlaşılmasına neden olur.

Marx'ın kendi felsefesinin en yakın arkadaşı ve yoldaşı tarafından gözünü kırpmadan katledilmesine tanıklık etmiş olduğu varsayılır. İkisi arasındaki yazışmalardan da görülebileceği gibi Marx, *Doğanın Diyalektiği*'nin filizlenmesini yakından takip etmiştir; yayımlanmadan önce *Anti-Dühring*'in tamamını okumuş ve onun için bir bölüm yazarak iş birliğini sürdürmüştür, ama yine de kendi düşüncesinin antitezi olan metafizik bir yapıdan kendini ayırma gereğini hiç hissetmediği iddia edilmektedir! Bu itiraz yeni olmamasına rağmen bu itiraza hiçbir zaman tatmin edici bir cevap verilmemiştir.³ Bana da bir cevap verilebileceğini sanmıyorum. Marksizm ve Engelscilik arasındaki fark üzerine hâlâ anlaşılabilir terimlerle konuşan Schmidt gibi diğerleri, şu açıklamadan hoşnut olacaklardır: "Marx'ın ve Engels'in doğa kavramı arasındaki bu farkın Marx'ın ne kadar bilincinde olduğu tespit edilemez."⁴ Engels'in Marx'ı tamamıyla yanlış anlaması sorununa işaret etmek için ikisi arasındaki

² Jakob Moleschott (1822-93), yazılarına materyalizmi ve Hegel idealizmini serpiştiren Alman fizyolog ve filozof. (Ed.)

³ Cesare Cases tarafından, ellili yıllardaki doğal olarak Engels karşıtı İtalyan neopozitivistlere karşı öne sürülmüştür; bkz. *Marxismo e'neopositivismo*, Torino 1958, s. 65.

⁴ *The Concept of Nature in Marx*, s. 207, dipnot 121.

farkı keskinleştiren Colletti gibi düşünürler, Marx'ın sessizliğine dair olası açıklamaları ortadan kaldırır.

Engels'in, Marx'ın düşüncesini sıradanlaştıran ve bozan bir rolü temsil ettiğini düşünerek işe başlayan bir kimse, Marx'ın kendi cümlelerinin çoğunun Engelsci olduğunu kaçınılmaz olarak keşfeder. Netice itibariyle, ya olgun Marx'tan başlayarak 1844 *El Yazmaları*'ndaki *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki Marx'a döner ya da olgun Marx'ta bulunabilecek açık felsefi ifadeleri göz ardı ederek, *Kapital*'in mantıksal epistemolojik yapısından Marx'ın gerçek felsefesini ortaya çıkarmaya çalışır. Althusser, özellikle ikinci alternatifi tercih eder, çünkü ilk alternatif, kendisi Marx'ı aşırı katı bir şekilde dönemlere ayırdığı için, bilinçli olarak Althusser tarafından elenmiştir.⁵ Althusser'in kopuk bağlantılarına haklı gerekçelerle itiraz eden ama aynı zamanda Marx'ın düşüncesinin tüm aşamalarını bir araya getirip karmakarışık etme riski taşıyan Colletti, bir o yolu bir bu yolu dener. Her hâlükârda, tüm Engels karşıtı Marksistler, olgun Marx'ın felsefesini bize sunan *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) önsözündeki, Marx'ın tek genel (en kısaltılmış olsa bile) cümlesine bakıp hepsi de yoğun bir tatsızlık hissederek. Hepsisi için Marksist filolojideki olası en iyi gelişme, bu önsözün Engels

⁵ Bu noktada, Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* [*Karl Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*] kitabındaki mükemmel analize bakınız, NLB 1971, s. 158-9, not 15. Marx'ı periyotlara ayırmanın katılığına, yapısalcılığın etkisi fark edilebilir. Yapısalcılığa göre tarih, her biri kendi kendine yeten, kendi içinde tutarlı olan ve dinamik itici güçten yoksun 'durumların' karşılaştırılmasına indirgenebilir. Dolayısıyla, tarihsel gelişime ilişkin bu yaklaşım, Marksizm çalışmalarındaki tarihselciliğe (belli bir dereceye kadar) çok önemli bir katkı olabileceken, Marx'ın düşüncelerini ataklar olarak ele alıp onları zayıflatmaktadır. Daha sonra, Althusser, '1844 Marksistlerinin' tam tersi bir yolu (ama daha az saçma ve daha paradoksal değil) izlerken, Hegelcilüğün etkisinden kurtulmuş hakiki Marx'ın *Kapital*'de bulunamayacağını, sadece *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ve Wagner üzerine yorumunda bulunacağını belirtir. Bu, Marx'ın neredeyse tümünün Marksizm öncesi olduğunu ve ilk Marksistin Althusser olduğunu söylemek anlamına gelir. Althusser'in 'özne'yi küçümsemesi, öznenin Althusser'in kendisi olmadığı durumlar haricinde artarak devam eder. Bu türden garip ifadeler, başlangıçta Althusser'e çok fazla katılmış Luporini'nin (*Dialettica e materialismo*, s. 257, s. 33), tahammülünü azalttı (bana göre hâlâ da azaltıyor).

tarafından yazıldığının kesin olarak kanıtlanması olurdu. Yapı ve üstyapı arasındaki ayrımla ilgili olarak (Marksizmden sürülmesi gereken başka bir 'kabalık') Colletti, 1859 önsözüne dayanan bu ayrımdan kaynaklanan zararlı gelişmeler için 'suçun en azından bir kısmını' gönülsüzce üstlenir. Üstelik Colletti yalnızca, bu ayrımı Engels'in daha sık ve gerçek anlamda kullanılmasının aksine, Marx'ta nadiren bu ayrımın karşılık bulduğunu ve bir metafordan biraz daha fazlası olduğunu iddia etmesine rağmen yine de sorumluluğun birazını üzerine alır.⁶ 1857'nin girişi ne kadar daha derin ve ne kadar daha az Engelsci! Gerçekten de, tıpkı bir bütün olarak *Grundrisse*'nin *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*'nın veya *Kapital*'in kabataslağı olmadığı gibi, bu girişin de 1859'deki önsözünün kabataslağı olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, sonuçta, Marx 1857'teki girişinden daha sonra 1859'da önsözünü yazmıştır ve 1857'de yazdığını değil, 1859'dakini yayımlamıştır.

Colletti'nin yeniden yapılandırmasında, Hegelci gerici bir Engels'e karşı, Kantçı bilinçsiz bir Marx yer alır. Marx'ın Kant'a yönelik açıktan dokundurmalarının son derece nadir ve pek hayranlık verici olmaması Colletti için pek fark etmez. Marx, 'verili'nin düşünen öznenin etkinliğine indirgenemez olduğunu ve 'gerçek varoluşun' kavramda bulunanlardan daha fazla bir şey olduğunu söylemez mi? Öyleyse, Marx farkında olsun ya da olmasın, ne türden bir dolayım girerse girsin, bunu 'açıkça' Kant'tan türetmiştir.⁷

Colletti, Kant'ın, 'içerisinde en azından bir materyalizm kırıntısı tespit etmenin mümkün olduğu tek klasik Alman filozofu' olduğunu söylerken haklıdır.⁸ Kant'ın Marksizm tarafından böyle tanınmasına geç bile kalınmıştır. Bunda Hegelci kibrin uzun süren etkisi vardır. Ayrıca Genç Hegelciler de haklı olarak (sadece dinî ve muhafazakâr değil,

* *From Rousseau to Lenin*, s. 65, not 38.

† *Marxism and Hegel*, s. 121-2.

‡ *Age*, s. 105.

aynı zamanda bilimsel ve ilerici nedenlerle) idealizme bağlı bir düşünürden uzak kalmak istemişlerdir. Luporini ve Colletti gibi farklı kökenlere sahip iki Marksistin bu tanıma farklı yollarla ulaşması önemlidir. Colletti'nin Luporini'yle hemfikir olduğu ve olmadığı noktalarını açıkladığı sayfalar *Marksizm ve Hegel*'in en ilginç bölümleri arasındadır.⁹ Ancak anlayamadığımız şey, düşünceye indirgenemeyen bir gerçekliğin varlığının onaylanmasının (idealist olmayanların paylaştığı bir özelliktir) neden kendi içinde ve kendisinin Kantçılığın spesifik bir kanıtı olarak görülmesi gerektiğidir. Öte yandan, Kant öncesi İngiliz ve Fransız düşünürlerde materyalizm 'kırıntılarından' çok daha fazlasının olduğunu gözden kaçırmamak gerekir! Bir yandan Colletti kendisini Marksizm içindeki Aydınlanma motiflerinin bir göstergesi olarak sunar. Bu, Colletti'nin Voltaire, Diderot, La Mettrie, Holbach ve felsefe tarihindeki spiritüel gelenek tarafından 'spekülasyon bakımından bodur' olarak kabul edilen tüm düşünürlere doğru bir açılışı anlamına gelmelidir. Bu Aydınlanma düşünürleri, Marx tarafından *Kutsal Aile*'nin altıncı bölümündeki ünlü pasajda yeniden değerlendirilmiştir. Öte yandan, Colletti için oyunun sadece klasik Alman felsefesi çerçevesinde oynandığı izlenimi vardır, sanki bir materyalistin Feuerbach ve Marx'tan önce kendini emanet edebileceği tek aziz Kant'tı.

Colletti'ye göre, Kant'ın sınırlılığı, emeği pratik bir bilme etkinliği olarak tanımamasında yatmaktadır, bunun etkisiyle, nesne sadece 'kendinde' [*in itself*] değil, aynı zamanda 'öznenin nesnelleştirilmesi'dir [*objectification of the subject*].¹⁰ Bu, genç Marx tarafından geleneksel materyalizme karşı yapılan, 'aktif tarafı' ihmal etmesi eleştirisiyle aynıdır. Bu boşluğun yalnızca Marx'la kapanmasını hariç tutarsak, Kantçılığın hâlihazırda bir tür materyalizm olduğu

⁹ Bkz. Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Floransa 1961 ve Colletti, *Marxism and Hegel*, s. 54 vd.

¹⁰ *Marxism and Hegel*, s. 219

sonucuna varılmalıdır. Ancak materyalizm sadece öznenin dışındaki bir gerçekliğin tanınması anlamına gelmiş olsaydı, Platon, Aziz Thomas ve tüm takipçileri de materyalist olurdu. Materyalizm sadece 'gerçekçilik' değildir, aynı zamanda öznenin fiziksel doğasının ve geleneksel olarak 'spiritüel' kabul edilen faaliyetlerinin fiziksel doğasının tanınmasıdır. Bu bakış açısından, sadece Kant'ın ikinci ve üçüncü Eleştirileri değil, birincisi bile antimateryalist bir yöne yönelmiştir. Sonuç olarak, Kant'ın öznenin dışındaki bir gerçekliği tanıması bile, bu gerçekliği daima belirsiz ve daima sınırdan bir şey indirgemesiyle son bulur. Gerçeklik, bir yandan, öznenin faaliyeti içine çekilirken, diğer yandan yalnızca ayrıcalıklı ve doğaüstü bir deneyimle erişilebilen aşkın bir gerçeklik hâline gelir. Herbart¹¹ gibi anti-idealist Kantçıların, idealistlerden ziyade Marksistlerle diyalog kurabilmeleri tesadüf değildir.

Açıktır ki, çağdaş bir materyalizmin *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ve tüm Kant'ın çalışmalarını yeniden incelemekten Diderot'dan, Feuerbach'a ve Marx'a 'sıçrayabileceğini' kastetmiyoruz. Ancak Kant'ı yeniden incelerken, Marx'ın ait olduğu düşünceden farklı bir materyalist düşünce geleneğiyle uğraştığımızın farkında olmak gerekir.

Colletti'nin Marx'ın sözde Kantçılığına karşı tutumu, onun materyalizminin, bence epey dar sınırlarını gösterir. Bu, neredeyse tamamen metodolojik bir materyalizmdir ve ampiriyokritisizmin bir çeşididir. Bu nedenle Colletti'nin bu yaklaşımı, bir yandan Engels'in Hegelci kalıntılarına (Marx'taki Hegelci etkileri görmemek için üstün çaba gösterir¹²) yönelik özellikle yoğun hoşgörüsüzlüğünü, öte yandan da Engels'in her gerçek materyalizm gibi sadece metodolo-

¹¹ Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Eleacı felsefe okulunun atomist gerçekçiliğine dönerek idealizme karşı tepki gösteren Alman filozof ve eğitimci. (Ed.)

¹² Colletti Marx'a dair konumunu şimdi biraz değiştirdi; bkz. "Political and Philosophical Interview", *New Left Review*, No. 86 (Temmuz-Ağustos 1974), s. 13 ve ayrıca bkz. "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, No. 93 (Eylül-Ekim 1975), s. 12 vd. Bu makale, berrak ve cesur bir şekilde ortaya koyduğu ciddi sorulardan dolayı, Marksistlerin dikkatini çekmeyi hak ediyor.

jik olmayan materyalizmini anlamadaki başarısızlığını açıklıyor. Daha ziyade, metodologları dehşete düşüren sözcüklerle anlatırsak, bu bir *Weltanschauung*, yani dünya görüşü anlamında bir felsefedir. Bu felsefe, bilimsel araştırma ve sosyal uygulamadaki ilerlemenin gerekli kıldığı tüm düzeltmelere açıktır, ama agnostisizme kayacak kadar da kapalıdır.

Schmidt ve Fetscher gibi Colletti de, Engels'in esasen karşı koymak istediği kaba materyalizmin büyüğü altına girdiğini düşünür ve Engels, Marx'ın tarihsel materyalizmini 'kozmetik' boyutlara esnetmeye çalıştığında, Engels'in Marx'ı işe yaramaz ve olumsuz bir operasyonla riske attığını savunur. Colletti'nin argümanı özünde şudur: Marx'ın bir zamanlar elde ettiği bilgi kuramsal ve sosyopolitik düzeydeki büyük başarısı, insanın emeği dolayısıyla hem sosyal ilişkiye hem de doğayla ilişkiye girdiğini kavramış olmasıdır. İnsanın doğayla girdiği ilişkinin, doğayı dönüştürmesinin bir işlevi olmadığına dair bir şey söylememektedir. Önceki felsefenin tümünden çok daha üstün olan bu bakış açısına ulaştıktan sonra, neden 'kendi içinde bir doğa' felsefesine geri dönelim ki? Neden Hegel'in ve Schelling'in felsefesiyle ve pozitivistizmin kaba genellemeleriyle rekabet etmek için 'maddenin felsefi bir yolculuğunu' oluşturulalım?

Bence bu itiraz hem teorik hem de tarihsel olarak hatalıdır. Bu itirazın sahipleri, bir kere yeterince materyalist değildir ve genç Marx'ın Feuerbach eleştirilerini formüle ettiği dönemle, 1850 sonrası Almanya ve Avrupa'da değişen felsefi-bilimsel ortamı kıyaslamaya hatasına düşmektedirler. Her ne kadar Moleschott veya Büchner¹³ gibi düşünürler salt felsefi açıdan Feuerbach'tan daha değersiz olsa da, onların materyalizmi doğal bilimleriyle Feuerbach'ın sözde materyalizminden (aslında daha çok doğalcı bir hümanizm) çok daha fazla bağlantılıdır. Moleschott ve Büchner kavramsal

¹³ Ludwig Büchner (1824-99), Alman materyalist filozof ve bilim insanı. *Kraft und Stoff* [Madde ve Kuvvet] (1855) adlı eserinde, Tanrı'yı ve özgür iradeyi reddederek, bilinci maddi bir süreç olan beynin fiziksel durumu olarak yorumlaması sansasyon yaratmıştır. (Ed.)

olana duyusal olanın önceliğini savunmaktan ve teolojiyi antropolojiye dönüştürmekten tatmin olmadılar. Bu isimler, ayrıca duyusallığın, zekânın ve ahlakın biyolojik açıdan bir açıklamasını bulmaya çalıştılar. Bu tür bir materyalizmle karşı karşıya kalan Marx, Feuerbach'a 'aktif tarafı' görmezden geldiği için karşı çıkar ve bu eleştirisi hâlâ geçerlidir. Feuerbach'ın materyalizmi yetersiz ve çok genel görünüyordu, çünkü yeni materyalizmin iddiası (ve 18. yüzyıl Fransız materyalizminin de), bu aktif tarafı bilimsel terimlerle, yani belli yasalara uyan 'maddi' süreçler bütünü olarak açıklamaktı. Bu iddianın, daha sonra fazla basit ve kaba olmaktan suçlu bulunsa bile, doğru olduğu belirtilmelidir. Herkesin bildiği gibi, basit ve kaba özellikler esas olarak iki faktörün sonucuydu: (i) İnsanın kültürel, ahlaki ve siyasi davranışının *doğrudan* biyolojik aktivitelere indirgenmesi ve böylelikle emeğin, hayvanlar âleminin içerisinde yer alan insana kazandırdığı ikinci doğanın dikkate alınmaması; (ii) Sosyal eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin bilim tarafından iyileştirilecek 'hasta' olarak değerlendirilmesi ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin gerekliliğinin ve bilim insanlarının sınıfsal konumunun (ve aynı zamanda tarafsızlığının) analizinin ihmal edilmesi. Ancak bu çarpıtmalara yanıt, *materyalizmin içerisinden* verilmeliydi. Özne unsurları arındırmak yeterli olmaz, çünkü öznellik hâlâ spiritüalist terimlerle, koşulsuz bir praksis olarak düşünülmektedir. Böyle bir öznellik, insanın kendi fiziksel ve biyolojik yapısıyla değil, yalnızca 'nesnel (dışsal) koşullarla' sınırlandırılabilir.

Materyalizm içerisinden çözüm bulma ihtiyacı, Darwin'in büyük keşfinin ikinci bir materyalizm dalgasına yol açmasından sonra daha da gerekli hâle geldi, çünkü Darwin'in evrim kuramı, 'ebedî bir döngü'yü (Moleschott hâlâ böyle düşünmektedir) içeren eski doğa anlayışını aşmıştır ve artık tarihselliği insanlığa özgü bir nitelik olarak görmemize izin vermez. Burada da insanlık tarihini hiçbir dolayım olmadan doğal tarihe indirgeme tehlikesi ortaya çıktı, ama bu tehlikeye de materyalist perspektiften cevap vermek zorundayız.

Diğer şeylerin yanı sıra evrimcilik, insandan önce doğanın varlığı, insanlığın kökeni ve gelecekte ortadan kaybolması sorunlarını tekrar ortaya koydu. 'İkinci doğa' ne ölçüde emeğin ortaya çıkışıyla oluşmuştur ve komünist topluma geçişle gelişecek olan 'üçüncü doğa'nın insanın biyolojik sınırlarını zorlayabileceği söylenebilir mi? Bunlar, ne kadar kaba ve gerici bir felsefenin ürettiği sorular olsa da, bu felsefe en azından kendisini yalnızca bilimin metodolojik yansıması olarak değil, aynı zamanda bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu gibi insanın durumu ve olasılıkları üzerine bir düşünce olarak sergilemektedir. Böylece, insanmerkezciliğe karşı güçlü bir iddiayı da temsil etmekteydi.

Öte yandan, 19. yüzyılın ortasındaki ve sonlarındaki bu düşünce akımıyla çağdaş, bilinmezciğe yönelen ve hatta dinle flört eden ikinci bir yozlaşmış ampirizm akımı vardı. Gelecekte ortaya çıkacak olan 'pozitivizme karşı tepki' zaten pozitivizmin içinde çimleniyordu.

Bu karmaşık durum üzerine düşünüp Marksizmin sözde kozmolojik gelişiminin Engels'in üstlendiği dürtüsel bir yönü yansıtmadığını, nesnel bir zorunluluğu temsil ettiğini anlamak gerekir. Engels, genellikle çağdaş kültürle polemige girme görevini üstlenmektedir ve bu görevi de bu türden bir polemik olarak üstlenmiştir; bu esnada Marx tüm enerjisini tek büyük eseri, başyapıtı *Kapital* üzerinde yoğunlaştırdı. Sırası gelmişken, Marksizmin iki kurucusu arasındaki farkların ciddi bir incelemesinin birinin felsefi derinliğiyle ötekinin varsayılan yüzeyselliği arasındaki basit tezatlarla değil, aralarında kurulan iş bölümü ile başlaması gerektiğini belirtmeliyiz. Doğal olarak, bu dehaları aynı olan iki insanın kolayca fikirlerini değiş tokuş edebilecekleri bir iş bölümü değildi. Ayrım, öncelikle bu iki insanın farklı ilgileri temelinde gerçekleşti ve bir kez gerçekleştikten sonra iki kişiliğin daha da farklılaşmasına doğru evrildi.¹⁴ Bir

¹⁴ Engels'le ilgili olarak, hem doğa bilimlerine olan büyük ilgisi (*Anti-Dühring*'in ikinci baskısının önsözüne bakın) hem de yeni kültürel ve sosyopolitik gerçeklere karşı istekliliği dikkate alınmalıdır (Marx'ın 4 numaralı mektubuna

anlamda Engels'in alanı destekleyici değildi, çünkü o da, Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritizm* eserinde kaldığı gibi, uzmanı olmadığı konularla uğraşmak zorunda kalmıştı. Dahası, Marx'ın ölümünden sonra, kendi çalışmalarını yalnızca *Kapital*'i düzenleyip yayımlama gibi muazzam çalışmalardan ve daha da yoğun olarak üstlenmek durumunda kaldığı siyasi ve örgütsel görevlerden arta kalan tek tük zamanlarda sürdürebildi. *Anti-Dühring*'in ikinci baskısının önsözü, risklerin farkında olduğunu ve bu nedenle, *Doğanın Diyalektiği*'ni tamamlayamadığını doğrular. Bununla birlikte, doğa bilimleri ve bunlardan türetilen felsefelerle yüzleşmekten kaçınmak imkânsızdı.

Engels'in doğa felsefesi üzerine yazılarını, Hegel'in doğa felsefesinin sadece sıkıcı bir tekrarı olarak (veya Engels'in kaba materyalizmden önceki teslimiyeti olarak) görmek, bu yazıların temel bir özelliğini, yani pozitivizmin olumsuz taraflarına karşı polemik yaptığını gözden kaçırmaktır. Bu olumsuz nitelikler Engels tarafından büyük bir netlikle ortaya çıkarılmıştır. Engels, *Anti-Dühring*'i, *Doğanın Diyalektiği* için tuttuğu notları, *Ludwig Feuerbach*'ın son kısmını ve *Ailenin Kökeni*'nin pek çok sayfasını pozitivizme karşı yazmıştır.

Bir yanda, 'olabildiğince düşünmeyi yasaklayan bir ampirizm' (tam da bu nedenle kendisini dinî, hatta batıl inançlara korunmasız bırakıyor),¹⁵ diğer yanda Alman kaba ma-

bakınız Temmuz 1864: "Biliyorsun, birincisi yeni şeylere alışmakta yavaşım ve ikincisi, her zaman senin izinden gidiyorum." (*Werke*, XXX, s. 418). Bu ifade, ekonomi politik alanında Engels'in Marx'a göre 'öncü' rolüne bir dokundurmadır. Ama Engels'in Marx'tan önce ekonomi politiğin derinlerine inmediğini de kaydetmek gerekir.

¹⁵ Friedrich Engels, *Dialectics of Nature*, New York 1940, s. 84. Ayrıca ilk önce bkz. 'Ek bölüm'; *Ludwig Feuerbach*, New York 1941, s. 68: "... Biliminde amansız materyalist olan ama onun dışında sadece idealist değil aynı zamanda dindar, hatta ortodoks Hristiyan olan çok sayıda bilim insanı." Ayrıca bkz. "Natural Science and the Spirit World" makalesi *Dialectics of Nature*, s. 297-310.

teryalizminin doğa teorisini topluma ve sosyalizmi yeniden biçimlendirmeye uyarlaması iddiası.¹⁶

Engels'in kendisinin de bildiği gibi, bu denli kapsamlı bir aksini ispat girişimini hak etmeyecek kadar önemsiz bir düşünman olan Dühring ile Engels, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki pozitivizmin büyük bir kısmının tipik yanlışlıklarına ve yüzeysel eklektikliğine karşı olduğunu savunmuştur.

Bu nedenle Engels'in Hegelci diyalektiği savunma adına, gerçek materyalizmi, yani modern bilimi bir metafizik biçimi olarak reddettiğini söylemek fazla basittir. Marksizm ve 19. yüzyılın ikinci yarısının bilimi arasında Dühringler, yani büyük bilimsel başarıların dikkatsiz ve beceriksiz felsefi tercümanları vardı. Bazen bilim insanları ve Dühringler aynı kişilerde birleştiler. Bilim insanları arasında felsefeyi reddetme eğilimi vardı; bu da doğa bilimlerindeki büyük ilerlemelerle, sosyal bilimlerdeki eşit derecede 'devrimci' gelişmeyi paralel hâle getirmeyi güçleştirdi. Bu, Engels'in 'felsefeyi en çok kötüye kullanan bilim insanlarının, en kötü filozofların özellikle en kaba kalıntılarına köle olduğu' uyarısını açıklamaktadır.¹⁷

Ayrıca Engels; Moleschott, Vogt¹⁸ ve Büchner'in¹⁹ kaba materyalizminin, türlerin değişmezliği teorisine dayanan Darwin öncesi bir materyalizm olarak ortaya çıkmış olduğunu ve daha sonrasında Darvinizme bağlı kaldıklarını (tereddütsüz özellikle Vogt'un) ama bu Darvinciliğin onların tarihselci olmayan doğa kavramını yeniden düşünmelerine yol açmadığını çok iyi görmüştür. "Bu beyefendiler, Darvinizmin tapusunu aldıklarını söylerler." ama aslında Darvi-

¹⁶ *Dialectics of Nature*, s. 153.

¹⁷ *Age*, s. 184.

¹⁸ Karl Vogt (1817-95), Alman biyolog. (Ed.)

¹⁹ Büchner, 'kaba' sıfatını diğer ikisinden daha az hak ediyor. Buna rağmen onlarla onların sosyopolitik alandaki yüzeyselliğini paylaşmaktadır. [Büchner 'Sosyal Darvinizme katkıda bulunmuştur. (Ed.)] Bkz. V. Somenzi, "Materialismo e cibernetica", *Nuovi Argomenti*, Temmuz-Aralık 1966, s. 253 vd.

nizmi hiç benimsememişlerdir.²⁰ Engels'in bu gözlemi epey zekicedir. Hem idealistler hem de Marksistler, (katı anlamda) kaba materyalizmle Darwinizmi birbirine karıştırmaya devam etmektedirler.

Engels, Darwin'in kendi çalışmalarına hak etmediği bir hayranlık duymamıştır. Marx'ın da Darwin'in çalışmalarına ilişkin temkinli ve eleştirel olduğu söylenemez. Benzer şekilde Marx'ın aksine, Engels'in, Darwin'i diyalektik ve Hegelci hâle getirmeye çalıştığı da hatalıdır. Engels'in *Türlerin Kökeni*'ne olan hayranlığının, Marx tarafından da paylaşıldığı iyi bilinen bir gerçektir. Marx, Darwinizmi kendisinin ekonomi politikte gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin doğa tarihindeki karşılığı olarak görür.²¹ Ayrıca, her ikisinin de, öncelikle Darwin'in eserlerinde kullanılan beceriksiz İngiliz metodolojiye²² ve ardından özellikle de sosyal Darwinizmin sapkın gelişimine karşı çekincelerini ifade ettikleri bilinmektedir. Ancak Engels'in itirazlarının Marx'tan biraz daha ileri gittiğini görmek ilginçtir.

Laura ve Paul Lafargue'a 15 Şubat 1869'da yazdığı mektupta Marx şunları yazmıştır: "Darwin'in İngiliz toplumdaki varoluş mücadelesini (*the bellum omnium contra*

²⁰ *Dialectics of Nature*, s. 152.

²¹ *Doğanın Diyalektiği*'nin İtalyanca baskısına Lombardo Radice'in yazdığı giriş bakın. Burada Radice, Marx'ın *Kapital*'in ikinci cildini Darwin'e ayırmayı amaçladığı gerçeğini tekrar gündeme getirir. Ayrıca bkz. Valentino Gerratana, "Marx and Darwin", *New Left Review*, No. 82 (Kasım-Aralık 1973), s. 60 vd. Bazı açılardan, benim düşüncelerimi Gerratana önceden sezmiştir (Gerratana'nın makalesi ilk olarak 1959'da İtalya'da yayımlandı). Gerratana, Darwin ve Malthus arasındaki ilişkiyi benden çok daha derinlemesine inceleyerek ortaya çıkan bilimsel iddiaları söndürdü. Gerratana'nın makalesi, onun diğer tüm yazıları gibi, Engels karşıtlığının kırıntısını barındırmamaktadır. Ancak, Darwin'in çalışmalarına karşı tutumlarında Marx ve Engels arasındaki küçük ama yine de algılanabilir farkın ortaya çıkmasını sağlayamamıştır.

²² Bu eleştiride iki tema bir araya geliyor: bir yandan, Marksist olmayan bir geçmişe sahip son dönem akademisyenlerin bile dikkat çektiği aşırı açıklayıcı ayrıntıya dair belirli bir sıkıntı (Örneğin bkz. *Türlerin Kökeni*'nin İtalyanca baskısına G. Montalenti'nin yazdığı giriş, Torino 1959, s. xxxi); öte yandan, büyük Alman felsefi geleneğinin Marksist düşünce tarzı için hem gücü hem de tehlikeyi temsil eden 'dar' İngiliz ampirizmine karşı haklı çıkması (sadece Engels değil, Marx için de böyle).

omnes) [herkesin herkese karşı savaşı] tanınması, onun bitki ve hayvan yaşamının temel yasası olan hayatta kalma mücadelesini keşfetmesine yol açtı.”²³ Ancak Darwinizm bunu, insan toplumunun kendisini asla kendi vahşi durumundan kurtaramayacağını kesin bir nedeni olarak görür. Marx, çağdaş kapitalist toplumdaki biyolojik dünyaya ve biyolojik dünyadan genel olarak insan toplumuna kadar bu iki benzer hareketten, Darwinizm veya sosyal Darwinizm tarafından formüle edilen ikincisinin geçersiz olduğunu düşünmüştür. Birincisi doğrudur, çünkü Marx’ın 18 Haziran 1862 tarihli Engels’e yazdığı bir mektupta daha önce de belirttiği gibi, burjuva toplumu kelimenin tam anlamıyla yabancı, vahşi bir toplumdur ve bu nedenle, zooloji için geçerli bir modeli yansıtabilir.

Bundan birkaç yıl sonra Engels, Marksizmin sosyal Darwinizmi çürütmesini yeniden ele aldığı anda, Marx’ın ikinci hareketin geçersizliği konusundaki kararını korumuş, ancak birincisiyle tam olarak aynı fikirde olmadığını belirtmiştir. Hayatta kalma hakkındaki Darvini teorinin tamamı, organik doğanın topluma transferi veya Hobbes’un *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkese karşı savaşı] teorisinin uyarlanmasıdır. Ayrıca, ekonomik rekabete dayanan burjuva kuramının ve de Malthusçu nüfus teorisinin de uyarlanmasıdır. Bu uyarlama bir kez başarılı olduğunda (koşulsuz olarak gerekçelendirilmiştir, özellikle Malthus teorisi hâlâ çok tartışmalıdır), bu teorileri tekrar doğal tarihten toplum tarihine aktarmak çok kolaydır ve bu iddiaların toplumun ebedi doğal yasaları olarak kanıtlandığını iddia etmek tamamen naifliktir.²⁴

Böylece Marx, Darwin’in Malthus’tan yararlanması hakkındaki çekincelerini dile getirmesine rağmen esasen burjuva toplumu ile hayvanlar âlemi arasındaki analojinin

²³ Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1965, XXXII, s. 592.

²⁴ *Dialectics of Nature*, s. 208. Engels’in Lavrov’a 12-17 Kasım 1875 tarihli mektubunda neredeyse özdeş bir pasaj bulunabilir.

yerinde olduğunu düşünür (bu analogi, Marx'ın şeylerin doğasında bulunan ironiyi ortaya çıkarma zevkini tam olarak tatmin etmektedir).²⁵ Öte yandan Engels, kapitalist toplumda yaşam mücadelesini (Labriola'nın dediği gibi, belirleyici üretim ilişkileri tarafından yaratılan 'yapay arazi' üzerinde gerçekleşir) hayvan dünyasındaki yaşam mücadelesiyle (bu, hayvanların çabalarıyla artırılmayacak belli bir geçim aracı sağlayan doğal bir ortamla koşullandırılmış, en temel düzeyde hayatta kalma mücadelesi) karıştırmamak için *bilimsel* gereksinime daha fazla vurgu yapar. Marx'ın da aşına olduğu ama sosyal Darwinizme karşı tartışmalarda kullanmadığı bu ayrım, *Doğanın Diyalektiği*'nin son notunun son bölümünde Engels tarafından mükemmel bir netlikle geliştirilmiştir. Engels, burada sınıf mücadelesinin özgüllüğünü genel bir 'yaşam mücadelesinde' eritmeye çalışanlara karşı tartışma yürütmekteydi.

Ayrıca, Darwinizmi Maltusçuluktan, yani kusurları Marksizmin kendisi tarafından ortaya çıkarılan bir iktisat teorisinden mümkün olduğunca ayırma ihtiyacı, Engels'i iki olgu arasında daha kesin bir ayrım yapmaya itti: bir yandan, aşırı hayvan ve bitki nüfusunun meydana getirdiği seçim; diğer yandan, değişen bir ortama adaptasyon zorunluluğunun neden olduğu seçim. Engels, ikincisini yeni türlerin oluşumu için bir mekanizma olarak görmüş, ilkinin ise zorunlu olmayan ama hızlandırıcı bir faktör olarak görmektedir.²⁶

Engels, insan kurumlarını hayvan 'kurumlarının' saf uzantıları olarak temsil etme girişimlerini her zaman reddetti (örneğin *Ailenin Kökeni*'nin ikinci bölümünde tek eşlilik ko-

²⁵ Bu tartışma örüntüsü, Engels'te *Dialectics of Nature* eserinde s. 19'da yeniden ortaya çıkar: "Darwin, özgür rekabetin yani iktisatçıların en yüksek başarı olarak kutladığı varoluş mücadelesinin, hayvan krallığının normal durumu olduğunu gösterdiğinde, insanlığa ve özellikle de hemşerilerine ne kadar acı bir hiciv yazdığını bilmiyordu."

²⁶ *Dialectics of Nature*, s. 236 vd.

nusundaki özellikle etkili tartışmaya bakınız). Öte yandan, hayvan dünyası ile insan dünyası arasında salt farklılıklara bakılmasından memnun değildi. Engels'in özgün olarak formüle ettiği problem, yani onu bir zamanlar müttefik ve çağdaş bilimsel kültür eleştirmeni konumuna getiren sorun, iki dünyanın kaynaşmasıyla ve iki farklı tarihsellik ile ilgilidir. Bu, *Ailenin Kökeni* ve *Doğanın Diyalektiği*'nde "Maymundan İnsana Geçişte Emegın Rolü" konusundaki tamamlanmamış çalışmasının temasıdır. Bu aynı zamanda insanlığın sınıflara bölünmeden önce geçen uzun 'yazılmamış tarih' dönemine olan ilgisinin de sebebiydi (Sadece *Manifesto*'nun 1888'deki İngilizce baskısındaki ilk önerisine eklediğı notu düşünmek yeterlidir.). Elbette, sosyal Darvinizmin tam tersi bir hataya düşme tehlikesi vardı: yani evrimsel bir hipotezi bilimsel temeline dayanarak değil, doğal tarihin ritmi ile insanlık tarihinin ritmi arasında hazır bir füzyon yapılmasını daha da ileriye götürdüğü için kabul etmek. Bu, örneğın biraz daha sonraki bir dönemde Plekhanov'un Hugo De Vries'in 'sıçramalarla' evrim teorisi hakkındaki olumlu yargısını açıklar, çünkü bu teori daha 'diyalektik', 'devrimci' ve antıkademeli bir karaktere sahipti.²⁷ Daha yakın zamanlarda, Lysenko'nun neo-Lamarkçı ve neovitalist duruşlarını da açıklamaktadır. Ukalaca yorum yapmak isteyen bir kişinin Engels'te olsa olsa en fazla bulabileceğı şey, Ernst Haeckel'in ileri sürdüğü evrimcilikteki bazı gelişmelere aşırı güveni gösteren birkaç açıklama olacaktır. Ernst Haeckel, hâlihazırda reddedilmiş 'kendiliğinden oluşum' kuramının dibini kazıyarak belli başlı Lamarkçı temaları aşırı aceleyle ve 'sistemleştirici ruh' ile devralmıştır.²⁸ Son tahlilde, bu belli belirsiz açıklamalar nadirdir. Haeckers 'monizminin' basitliğı ve ateşli materyalizmine rağmen eski 'doğa felsefesinin' kalıbına girmeye çalışması, Engels'in dikkatinden kaçmadı. Engels, biyolojide Lamarkçı değil Darvindir ve

²⁷ Georg Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, New York 1969, s. 46 vd.

²⁸ *Dialectics of Nature*, s. 188; *Anti-Dühring*, Londra 1939, s. 80 vd.; ve Haeckel'in kötü ünlü 'monera'sı için, *Dialectics of Nature*, s. 179-81, 188.

Darvinizmi, Dühring'in yanlış yorumlarına ve Lamarckçılığa gösterdiği sempatiye karşı savunması, bunu mümkün olan en açık şekilde gösteriyor.²⁹ Böylece, Engels, iki tarihsellik arasındaki iç içe geçme sorunu doğru terimlerle formüle etmiştir. Bir yandan, konuyla ilgisi olmayan evrim modellerini doğa tarihine veya insanlık tarihine eklemeyi reddetmiş, öte yandan 'insan'ın içindeki 'doğal' olanın kalıcılığını göz ardı etmemiştir (bu açıdan öğretileri Labriola tarafından özgün bir şekilde izlenecek ve geliştirilecektir).

Baş aşağı dururken ayakları üzerine çevrilmiş ve hatta 'mistik kabuğundan çıkarılmış' bile olsa, Hegel diyalektiği kaba materyalizmin ya da agnostik ampirizmin eksikliklerini düzeltmek için uygun olmayan bir araçtır. Marksistleri hâlâ bölen bu noktada Colletti'yle uzlaştığımı daha önce ifade etmiştim. Bununla birlikte, bence, Engels'in Hegel'i yeniden ama sıradan bir biçimde tekrar ettiği, buna karşın Marx'ın Hegel diyalektiğinden tamamen farklı bir diyalektik formüle ettiğinin düşünülmesi ve bunun için Hegel diyalektiğinin reddedilmesi tamamen yanlıştır. Aynı şekilde, Schmidt'in yaptığı gibi, Marx'ın haklı bir biçimde diyalektiği insan bilimlerinde kullandığını, ama Engels'in onu aptalca doğa bilimlerine uyarlamaya çalıştığını iddia etmek de hatalıdır.

Marx ve Engels'in Hegel ile ilgili tutumlarının açık fikirli bir analizi, onların temel bir mutabakatta olduklarını gösterecektir.³⁰ Her ikisi de diyalektiğin materyalist yoru-

²⁹ Engels'in Haeckel eleştirisi için bkz. *Dialectics of Nature*, s. 176, 225-6, 319, 320 vd. Darvinizmi savunması için bkz. *Anti-Dühring*, Kısım I, Bölüm VII. Engels burada, Dühring'in Darvinizm karşıtı saçmalıklarına karşı tepki gösterir. Darvinizme bağlılığı, yukarıda anılan *Doğanın Diyalektiği*'nin herhangi bir pasajından daha çok burada vurgulanmıştır. Lamarckçılıktan ayrılması ama aynı zamanda onun büyük tarihsel önemine ilişkin doğru değerlendirmesi, *Anti-Dühring* s. 83'te çok iyi anlatılmıştır.

³⁰ Bu noktada, V. Gerçatana'nın *Ricerche sulla storia del marxismo*'daki yorumları, Roma 1972, s. 125-30 ve Lucio Lombardo Radice'in *Doğanın Diyalektiği*'nin (Roma 1967) İtalyanca baskısına girişinde yazdıkları epey doğrudur. (Lombardo Radice'in Marx ve Engels arasındaki ayrımı vurgulaması, Colletti'den çok daha az olmasına rağmen şimdi bana çok fazla geliyor.) Ayrıca Gianfranco Di Pietro'nun "A proposito dell'interpretazione dialettica del mondo naturale", *Trimestre*, No. I, 1967, s. 167 vd. Bu makale,

munun aşağıdakileri gerektireceğine ikna olmuştu: i. Diyalektiğe, nesnel gerçekliğe ilişkin düşüncenin yasaları olarak değil de nesnel bir varlığa sahip bir yasa veya yasalar bütünü olarak yaklaşmak gerekir. ii. Bu yasaların varlığı deneysel araçlarla kanıtlanmalıdır; gerçeği, yerleşik yasalara uyduramayız. Marx ve Engels için bu teşebbüsün içerdiği zorluklar, bu ikinci görevin ayrıntılı bir şekilde yerine getirilmesi ile ilgiliydi. Ancak, diyalektiğin ‘şeyler’den çıkarılması için çok fazla çalışmanın gerekli olması, diyalektiğin materyalist amaçlar için kullanılabilecek bir araç olduğu inancını hiçbir zaman azaltmadı. Diyalektiğin içsel olarak idealist karakteri, ikisi tarafından da açıkça kabul edilmedi.

Diyalektik, Marx’ın metinlerinin herhangi birinden daha çok, ısrarla, *Anti-Dühring*’in bazı iyi bilinen sayfalarındaki olumsuzlamanın olumsuzlanması bağlamında kullanılıyor- sa, bunun nedeni, tarihsel insan bilimlerinden kaynaklanan mantıksal prosedürleri kullanmanın doğa bilimlerine uygulandığında daha büyük sorunlar yaratmasıdır. Doğa bilimleri bilimselleşme yolunda ilerledikçe (ve hâlâ ilerlemesi sürmektedir), nicel terimlerle formüle edilmemiş ifadelerin tatmin edici olması zorlaşmaktadır. Ancak Marx’ın kendisinin doğanın diyalektiği fikrine hiç düşman olmadığını hatırlamak gerekir. Aksine, *Kapital*’in I. Cildindeki “Artı-Değer Oranı ve Miktarı” başlıklı bölümdeki bir notta bunun küçük bir örneğini verdiği iyi bilinen bir gerçektir ve Engels’e yazdığı bir mektupta, ‘Hegel’in keşfine’ ikna olduğunu belirtir: “Niteliksel değişimlerin niteliksel değişimlere dönüşme yasası, tarih ve doğa bilimlerine benzerlik gösterir.”³¹ (Böyle bir ifade, Marx’ın burada diyalektikle sadece ‘flört’ ettiği olasılığını ortadan kaldırır; Engels karşıtları zaman zaman Marx’ın Engels tarafından saptırıldığını hâlen düşünüyorlar mı?)

Dahası, Marksizm ve diyalektik üzerine tartışma, kendisini kesinlikle mantık sorunuyla sınırlayamaz; asıl önemli

konuyu benim katıldığım şekilde ele alıyor.

³¹ Marx-Engels, *Selected Correspondence (Seçilmiş Yazışmalar)*, Moskova 1955, s. 189; mektubun tarihi 22 Haziran 1867. (Ed.)

olan nokta budur. Fakat aynı zamanda bu tartışma, kap-sayarak aşma, tarihin rasyonelliği, süreç ve tarihsel oluşun ritmi kavramlarını içermelidir. Colletti'nin yaptığı gibi, tüm gerçekliğin mantıksal ve ontolojik olarak yasası olan 'çeliş-ki' kavramının, gerçeklikteki çelişkilerin üzerini örttüğünü göstermek son derece önemlidir.³² Ancak sorun başka bir biçimde de ortaya çıkıyor. Bir yandan, diyalektik gelişim ritmini, birbirini takip eden 'aşmalar' (olumsuzluklar-onayla-malar) yoluyla katı bir gelişim süreci anlamında yorumlaya-biliriz, ama bu durumda insanlık tarihinde bile olası ritim-lerden sadece biri olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Aslında, kademeli bir geçişin yanı sıra yıkıcı ve diyalektik olmayan olumsuzlukları içeren reformist süreçler de vardır. Devrimciler, diyalektiği gelişimin ritmi için tercih edebilirler ve bunun gerçekleştirilmesi için kesinlikle çalışmalıdırlar. Ancak, birçok durumda da diyalektik sürecin gerçekleşmedi-ğini kabul etmelidirler, çünkü diyalektik en uygun koşulları gerektirir: Ezilen sınıf, egemen sınıfın mirasının korunmayı hak eden kısmını ayırt edebilecek kadar olgun olmalıdır ve aynı zamanda reformizmin cazibesine direnecek kadar güç-lü sınıf düşmanı bilincini sürdürmelidir. 'Klasik-Marksist' modele karşılık gelen hiçbir devrimin henüz gerçekleşmemiş olması, kapitalist sistemden sosyalist sisteme geçişle ilgili di-yalektik bir süreci harekete geçirmenin zorluklarına işaret etmektedir; ancak köleci toplumdan feodal topluma geçişin diyalektik bir şemaya sığması daha da zor olacaktır.

Öte yandan, *tüm* tarihsel süreçlerin diyalektik olduğunu iddia etmek mümkündür, çünkü tüm tarihsel süreçler var-lığın ve var olmamanın sentezini temsil ederler. Burada di-yalektik, durağan olmama veya oluş anlamına gelir ve katı şemaları, şeyleşmeleri ve sözde 'ebedî' ve tarihüstü kavram-ları reddeden düşünce tarzına karşılık gelir. Tabii ki, bu du-rumda diyalektik tüm gerçekliği kapsar. Ancak, son derece

³² *Marxism and Hegel*, s. 100; ayrıca bu noktada bkz. "Marxism and Dialectics", *age*.

genel bir düzeyde, bir tür Herakleitosçuluk olarak kalır; bu hâliyle diyalektik, gerçekliğin tarihselliğini inkâr etmeyen diğer tüm teorilere kıyasla Marksizmin özgünlüğüne pek de katkı yapmaz.

Diyalektik teriminin daha kesin sözcüklerle ve kavramlarla ikame edilememesinin temel nedeni olan bu belirsizlik, aynı zamanda bu ikame yapılırken karşılaşılan ve yaşanmaya devam edecek zorluğun da birincil nedenidir. Gerçekte diyalektik, kişinin tüm gerçekliğin tarihselliğini iddia etmesini ve bu iddia çerçevesinde belirli bir tür (olumsuzlamalarla ve olumlamlarla hareket eden) tarihselliği seçmesini sağlar ve iki seviye arasında net bir ayırım yapma ihtiyacını ortadan kaldırır. Bir kimsenin karşılaştığı duruma göre, statik ve metafizik gerçeklik anlayışlarına ya da tamamen kademeli bir evrimciliğe ya da belirli sınıflandırmaların mutlaklığına olan inanca veya şüphecilığe yol açan ampirizme karşı mücadele etmesini sağlar. Ayrıca diyalektik, proletaryanın sınıf düşmanına karşı yürütmesi gereken mücadelelerle ilgili olarak bir tür esnek (ve dolayısıyla daha dirençli) iyimserliğe vurgu yapmalıdır. Burjuvazi ne kadar çok gelişir ve güçlenirse, ezdiği sınıfı o kadar çok geliştirir ve güçlendirir. Burjuvazinin her zaferi, yalnızca gelecekte daha da derin bir yenilginin temelini atmaya hizmet eder. Brecht *Flüchtlingsgesprache*'nin [*İki Mültecinin Konuşmaları*] on birincisinde, büyük bir kavrayışla, diyalektiğe dair bu görüşü, toplumsal ve tarihsel olaylarla ilişkili olarak ikinci doğa hâline gelen bir 'mizah anlayışı' olarak nitelemiştir. Brecht diyalektiğin enerji verici etkisine ve belki de (Ziffel'in son işnelemesinde ortaya çıktığı gibi) tehlikesine ışık tutmuştur. Buna göre, diyalektiğin netleştirilmesi krizi uzun sürecek olursa diyalektik bir tür inanç ve teselli hâline gelir.³³

³³ Brecht'in metninin bir kısmı şöyle: "Diyalektik için en iyi okul göçtür. En keskin diyalektikçiler de mültecilerdir. Onları mülteci hâline getiren, değişimlerdir ve onlar değişimlerden başka bir şey düşünmezler ... Düşmanları zafer kazanırsa, zaferin maliyetinin ne olduğunu hesaplarlar ve çelişkileri de dikkatle takip

Bu nedenle, tehlikeli bir spekülâtif mirasla aşırı yüklü ve aşırı zor bu kavramı kullanmamaya karar verdikten sonra, Marksizmin kurucuları ve takipçileri tarafından diyalektik adına meşru bir şekilde savunulan tüm şeyler tek tek ayrıştırılmalıdır. Bu kavramlar, böylece bilimsel bir şekilde yeniden formüle edilebilirler. Engels'e geri dönersek, *Doğanın Diyalektiği*'nin tamamen olumsuzlamanın olumsuzlaması veya nicelikten niteliğe geçiş gibi söz oyunlarına indirgenebileceğine inanmak ciddi bir hata olurdu. Gördüğümüz gibi, bu yazılar aynı zamanda doğanın tarih dışı anlayışlarına karşı polemiği (Hegel'e hiç yer vermeyip Kant'ın güneş sisteminin oluşumu hipotezine gereken önemi veren bir polemik³⁴) de barındırmaktadır. Ayrıca, sosyal Darwinizme karşı argümanları da içerir. Engels'in bu eseri, ne vitalizme/dirimselliğe ne de aşırı derecede basit bir mekanizma olduğu sonucuna kestirme yollardan varmamak gerektiğini de vurgular ve çeşitli düzeylerde görelî özerkliği savunur.³⁵ Dahası Engels, 'sınıflar arasındaki zoraki sabit sınırlara ve ayrımlara' ve 'bu karşıtlıkların ve ayrımların aslında doğada bulunabileceğini' söyleyenlere karşı polemik yürütmüştür. Bu karşıtlıkların doğada olabileceği görece geçerli olsa da bu ayrımların varsayılan katılığı ve mutlaklığı, bizim zihnimiz tarafından doğaya atfedilmektedir.³⁶ Kısacası, *Doğanın Diyalektiği*, tarihsel bilimlerin bir mantığını arıyordu. Bu arayış, (Marx'a şükranla) ekonomi politigin ve (Lyell ve Darwin sayesinde) doğa bilimlerinin tarihsel boyutu dâhil etmesinden bu yana daha acil hâle gelen bir çağrıdır. 20. yüzyıl epistemolojisinin çoğunun, bilimin öznel ya da Platoncu kavranışına geri

ederler. Diyalektik, daima akar." Bertolt Brecht, *Flüchtlingsgesprache*, Frankfurt 1965, II, s. 237. (Ed.)

³⁴ *Anti-Dühring*'in ikinci önsözüne bakın, s. 17: "Hegel bu konuda Kant'ın çok gerisinde kaldı. Kant'ın nebula kuramı, güneş sisteminin oluşumu göstermiştir ve dünyanın dönüşünün gelgitli geri hareketi düşüncesinin söndüğünü bildirmiştir."

³⁵ Bkz. "The 'Mechanical' Conception of Nature", *Dialectics of Nature*, s. 319 vd.

³⁶ *Anti-Dühring*, s. 19.

döndüğü unutulmamalıdır. Bu iki anlayış da doğanın tarihselliğinin muazzam keşfini ya reddederler ya da en azından hafife alırlar (ya da Bergson gibi spiritüalist bir şekilde yorumlarlar). Ayrıca çağdaş Hegelci Marksizmin doğanın diyalektiğinin ‘sağlamlığından’ kaçınması, yalnızca saf insani bir alana tekrar sığınmak istemesi ve bilimle ilgili ahlakerici bir tutum benimsemesi nedeniyledir. Bu koşullar göz önüne alındığında, Engels’in felsefesindeki değerli temaların hâlâ kurtarılmaya değer olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Elbette Engels’in Hegelci diyalektiği, felsefenin bilime dönüşmeden önce felsefeye son armağanı olarak görmesi, Alman merkezli bir felsefe görüşü benimsediği anlamına geliyordu. Bu Alman merkezli bir felsefe görüşü, Hegel’e yönelen ve Hegel’de doruğa ulaşan dünya-tarihsel bir düşünce hareketi fikrini kabul eder ve bu yüzden 17. ve 18. yüzyılların en gelişmiş düşüncesinin büyük bir kısmını hafife alır. Bu yanlış görüş, Genç Hegelci düşüncenin Fransa, İngiltere ve Almanya arasındaki bir iş bölümünden doğduğu fikrinin esnek olmayan bir şekilde benimsenmesinden kaynaklanmıştır. Buna göre Almanya, ekonomik kalkınma ve siyasi eylem düzeyinde en geri kalmışken, saf hareket düzeyinde dünya hareketinin başındaydı.³⁷ Öte yandan, Marx ve Engels’in Hegelciliği, filozofların resmî bilimin öncüleri olarak sık sık işgal ettikleri role (örneğin bilimsel teori kabul edilmeden önce düşünürlerin veya sapkın bilim insanlarının ‘fantazisi’ olan evrimcilikle ilgili olarak) aşırı vurgu yapmamıştır. *Doğanın Diyalektiği*’nde bu vurgu genellikle aşırıdır. Bununla birlikte, bir zamanlar Engels’in, Marx’ın Pierre Tremaux’a *Origine et Transformations des Hommes* [*İnsanların Kökeni ve Dönüşümleri*] sebepsiz hayranlığını kısıtlamak zorunda kaldığı unutulmamalıdır. Bu ‘ideolojik’ hayranlığa, Engels ‘bilimsel’ çürütmeye karşı koymuştur.³⁸

³⁷ Cesare Luporini’nin *Alman İdeolojisi*’nin (Roma 1967) İtalyanca baskısına girişine bakınız, s. İvi.

³⁸ 7 Ağustos’tan 5 Ekim 1866’ya kadar Marx ve Engels arasındaki yazışmalara bakınız. Engels karşıtları, bu bölümle ilgili olarak elbette sessiz kalıyorlar (en

Genel olarak, Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'de ekonomi tarihçisi olarak teorik ve politik somut faaliyetlerinde kendisini Hegelci mirastan ve 'diyalektik' şemadan Engels'ten daha fazla kurtardığı kabul edilmelidir. Ancak, her şeyden önce, Engels'in ne doğal bilimlerde ne de etnolojide bir uzman olmadığı, Marx ve Engels'in ikisinin de politik ekonomide uzman olduğu akılda tutulmalıdır. Bu nedenle, 'genel fikirler' ile ampirik araştırmalar arasındaki ilişkiyi ikisi de farklı bir şekilde sunar. Ayrıca Engels'in didaktik netliğe büyük eğilimini, kılı kırk yarmaktan ve Marx'ın zaman zaman zevk aldığı entelektüel ve sözel oyunlarla kendini oyalamaktan nefret ettiğini (iyisiyle kötüsüyle) aklımızda bulundurmamızdır. Bu nedenle, Engels aşırı basitleştirmenin ve 'tek taraflılığın' aşırı uçlarına sürüklenme riski taşımaktadır. Schmidt bu iki endişeden ilkinin vurgular ancak her zamanki gibi, bundan kabul edilmeyecek sonuçlar çıkarır ve otantik Marksizmin 'kendinde ve kendisi için doğayla' hiçbir ilgisi olmadığını varsayar. İkincisi, Eric Hobsbawm ve Gianni Sofri tarafından vurgulanmıştır; Hobsbawm ve Sofri, Marx ve Engels ilişkisi hakkındaki görüşleri bakımından bildiğim en zeki ve en akli başında kuramcılardır.³⁹ Ancak, ikinci endişeyle ilgili olarak, (şüphesiz ki var olan) zihniyet farkını 'edebî tür' farkıyla karıştırmamak gerekir. Esasen bir tartışmaya veya açıklayıcı bir amaca hizmet etmek için tasarlanmış bir özet, bir şeydir, tam bir teorik incelemeye başka bir şeydir ve yazarın kendisiyle fikir alışverişinde bulunduğu ve hâlâ çeşitli çözümlere açık kapı bıraktığı, henüz tamamlanmamış bir çalışma da üçüncü bir seçenektir. Yazarın kendi eğilimlerinin yanı sıra, bu üç farklı yazı türü arasında mutlaka farklı bir 'sorunsallık' derecesi vardır. Marx, felsefesini 1859'daki beğenilmeyen önsözünde olduğu gibi birkaç önermede özetlediğinde, sadece 'tek taraflı' ve Engels

son atıfta bulunanlar arasında Lombardo Radice ve Gerratana yer almaktadır).

³⁹ Bkz. Eric Hobsbawm, *Introduction to Marx's Pre-Capitalist Economic Formations*, New York 1965, s. 50 vd. ve G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico* Torino 1969, s. 62-4.

gibi şematiktir. Gerçekten de Bernstein, Marx'ın Engels'ten daha dogmatik olduğu iddiasını tam olarak bu önsöze dayandırır.⁴⁰ Bugün daha modern ve problematik bir Marx keşfetme eğilimi var. Bu Marx, neokapitalist ülkelerdeki işçi sınıfı mücadelelerinin tüm sorunlarına gerçekten cevap verebilen bir Marx olmalıdır. Örneğin Martin Nicolaus gibi yazarlar, *Grundrisse*'yi *Kapital*'den üstün görüp yücelterek bu eğilimi sergilerler ve yayınlanmamış eserler temelinde bu Marx'ı öne çıkarırlar.⁴¹ Bu, Marx'ın düşüncesinin zorlanmasına yol açan ve aynı zamanda 'problematic' Marx ve 'dogmatik' Engels arasında yapay bir ikilik yaratan bir eğilimdir.

Önceki kaygıyı dikkate alırsak, her madalyonun iki yüzü olduğu unutulmamalıdır. Eğer Engels'in kendisinin bir doğa bilimci olmadığı gerçeği, onu Marx'ın sosyal bilimlerdeki başarısına kıyasla dezavantajlı kılıyorsa, doğa bilimleriyle yakın temasının ilerleme kavramının sınırlarını (bazen) büyük bir netlikle görmesini sağladığı da doğrudur. Tarihsel ilerleme kavramı, tarihsel materyalizme Hegel'den ve önceki geleneğin tamamından miras kalmıştı. Engels *Doğanın Diyalektiği*'ndeki Darwinizmle ilgili notlarında, türlerin evriminin koşulsuz bir biçimde 'ilerleme' olarak kabul edilemeyeceğini vurgular:

Seçilim, değişen koşullara daha fazla adaptasyon kapasitesinden kaynaklanabilir; hayatta kalanlar bu koşullara daha uygun olduğu için hayatta kalmışlardır, ama bu adaptasyon ilerleme olabileceği gibi bir bütün olarak gerileme anlamına da gelebilir (Örneğin parazitik yaşama adaptasyon daima geriye gitmedir.). ...Organik evrimdeki her ilerleme, aynı zamanda evrimi *tek taraflı* sabitleyen ve diğer birçok yöndeki evrimi dışarıda bırakan bir gerilemedir.⁴²

⁴⁰ Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, Londra 1909, s. 3-4.

⁴¹ Martin Nicolaus, "The Unknown Marx", *New Left Review*, No. 48, 1968.

⁴² *Dialectics of Nature*, s. 236.

İnsanlık tarihinin seyriyle ilgili olarak Engels, bir yandan her türlü ahlaki suçlamanın aksine, şiddetin ve baskının tarihsel gerekliliği üzerinde hararetle bir şekilde ısrar edebilir (“Antik dönemde kölelik olmasaydı modern sosyalizm olmazdı.”). Ancak, öte yandan, her ilerlemenin gerektirdiği korkunç ‘gerilemelere’ aynı hararetle dikkat çeker. Sadece *Ailenin Kökeni*’nin üçüncü bölümünde ulaştığı sonuca ve *Alman Köylü Savaşı*’nın dramatik gerginliğine bakılması yeterlidir.⁴³ Ayrıca, *Ailenin Kökeni*’nin ilk başta yanlış nedenlerle başarılı olmuş olmasının ve daha sonra haklı olarak gözden düşmesinin nedenlerinden biri, ilk başta bir tür paradigma olarak görüldüğü içindir. Etnolojik ve tarih öncesi tüm Marksist araştırmaların uymak zorunda olduğu bir paradigma olarak düşünülmüş ama bu göreve uygun olmadığı anlaşıldığında (kısmen, Engels’in çıkış noktası olarak kullandığı Morgan’ın çalışmalarının eski olması nedeniyle) vazgeçilmiştir. Esasen, *Ailenin Kökeni*’nin kalıcı değeri ikiz temellere dayanır: ilk olarak, doğa tarihiyle insanlık tarihi arasındaki füzyondan bahsettiğimiz meseleye; ikinci olarak, Rousseaucu ve Fourierci ruha. Bu ruh, sosyoekonomik düzeyden cinsel ilişki düzeyine ve aile kurumuna kadar uzanan medeniyetin sürekli eleştirisiyle ve ikiye bölünmüşlüğüyle tüm kitaba nüfuz eder. Bu, Engels’in Marx’tan çok daha açık fikirli ve ileri görüşlü olduğu bir aşamadır.⁴⁴

⁴³ *Ailenin Kökeni*’nden ilgili bölüm: “En düşük çıkarlar –temel açgözlülük, acımasız duygusallık, sefil asalaklık, ortak mülklerin bencilce yağması– yeni, medeni, sınıflı toplumda baş gösterir; en çirkin araçlar –hırsızlık, tecavüz, aldatma ve ihanet– eski, sınıfsız, nazik toplumu zayıflatır ve devirir.” F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Moskova 1948, s. 98. (Ed.)

⁴⁴ Bu son noktaya ilişkin, Schmidt’in zekice sözleri için bkz. *The Concept of Nature in Marx*, s. 152-3. *Ailenin Kökeni*’nde Rousseaucu temalarının yeniden ortaya çıkmasıyla ilgili olarak, bkz. V. Gerratana, *Ricerche sulla storia del marxismo*, s. 136. Ancak, Emmanuel Terray’ın, Marx ve Engels’in çalışmalarının yapısal bir okumayla yeniden değerlendirmesini bir şekilde ikna edici bulmuyorum (içlerinde bulunan evrimci unsurlar muhtemelen sadece tesadüfi cürüftür): *Marxism and Primitive Societies*, New York 1972. Bu tür analizlerin safsatası, evrimciliğin yalnızca şematik ve tek taraflı bir evrimcilik olabileceği düşüncesinde ve yapısalcılığın herhangi bir tipolojik çalışma olduğunda yatmaktadır. Bu tür girişimler, gerçek Engels’in ve gerçek

Ancak Engels'in insanlık tarihi vizyonunu yansıttığı kozmik arka plan, ilerleme kavramına başka sınırlar da getirdi. Tüm materyalizm biçimlerinde, Aydınlanma tepkisiyle kötümser temaların ortaya çıkışı arasında temel bir karşıtlık vardır. Aydınlanma tepkisi, efsanelerden ve dogmalardan kurtuluşun, gerçeğin her zaferinin kendi başına daha büyük mutluluğumuza bir katkı olduğundan emindir. Kötümser temalar ise, insanlık durumuna mitolojikleştirmeden bakan görüşünün kaçınılmaz sonucudur. Bir grup aydın organik olarak yükselişte olan bir sınıfa bağlı olduğu, aşağılayıcı ve baskıcı eski önyargılara karşı mücadele ettiği sürece, Aydınlanma karakteristiği hüküm sürer ve materyalizm esasen özgürleştirici bir felsefe olarak görülür. Öte yandan, mücadele ya tarihsel 'hayal kırıklığı'nın bir sonucu olarak ya da sadece göreceli sosyal istikrar aşamasının başlangıcından dolayı düşüşe geçerse, kötümser karakteristik zaman zaman Aydınlanmacılığı tamamen etkisi altına alır, zaman zaman (Leopardi örneğinde olduğu gibi) hassas bir dengeyle Aydınlanmayla bir arada var olur. Pozitivist dönemde, burjuva kampında Büchner ve Moleschott gibi hoşnut materyalistler de görüldü. Fakat aynı zamanda daha az berrak zihinlerde, nostaljik dindarlığa ve daha berrak olanlar (sınıf kökenlerinin üstesinden gelebilecek kadar berrak olmamasına rağmen) arasında tutarlı bir şekilde kötümser bir gerçeklik anlayışına yönelen bir kötümserliğin yeniden doğuşu da görülmüştür. Bu tutarlı karamsarlık, 'insanlık durumu' hakkında tek ve değişmeyen bir vizyonu temsil ediyordu. Bu tutum, insanın aşılabilir fiziksel-biyolojik sınırlılığından ve tarihsel olarak geçici sosyal ilişkilerden esinlenmiştir. Bir yandan Carducci ve Pascoli,⁴⁵ diğer yandan Verga,⁴⁶ iki tür

Morgan'ın yorumuna faydadan daha fazla zarar verir.

⁴⁵ Giovanni Pascoli (1855-1912), Lirik, melankolik şiiri, panteist ve milliyetçi mistisizme yenik düşme eğilimi gösteren İtalyan şair. (Ed.)

⁴⁶ Giovanni Verga (1840-1922), İtalyan romancı; eserleri melankolik bir yaşam görüşünü yansıtırken, aynı zamanda yoksulların acılarını keskin bir gerçeklikle tasvir eder (*verismo*). Onun *I malagoflia* (1881) adlı eseri, Luchino Visconti'nin ünlü neogerçekçi filmi *La terra trema* (1948) için ilham

karamsar tepkinin İtalyan edebiyatındaki en belirgin örneklerini temsil ederler. Ancak, bu olguyu sadece İtalyan ya da sadece edebî değil, daha geniş bir ölçekte doğrulamak yeterince kolay olurdu. Gerçekten de pesimizmin yarattığı bu şaşkınlığı, 19. yüzyılın sonunda idealist yeniden dirilişe yol açan itici güçler arasında saymak gerekir. Bu pesimizm, Leopardi tarafından *Ginestra*'da gösterilen 'mücadele' yolunu kaldığı yerden devam ettiremez. Bu nedenle ya bir tür dine kapılmak ya da irrasyonalist aktivizme doğru 'kaçmak' zorunda kalınmıştır. Croce ve Gentile yazılarında yeni idealizm tekrar tekrar pozitivist materyalizmin yol açtığı dehşetin üstesinden gelmek için yeni bir din olarak temsil edilir. Öte yandan, bu içkin din, aşkınlık efsanelerini ortadan kaldırmasına rağmen deneysel egoyu reddetme kapasitesini ve böylece kişinin ölümsüzlüğü deneyebileceğini iddia ederek, insanı, insanı aşan bir ruhla özdeş kılmıştır. Bu yeni dinlerin birçoğunun çok kısır olduğu ortaya çıktı ve mitolojik dinlere öykünme önlenemediği gibi kör aktivizme kaçışlar da engellenemedi.

Enerjik ama serinkanlı bir mizaca sahip Engels, teorisyen olduğu kadar devrimci sınıfın bir militanıydı da, bu nedenle, 19. yüzyılın sonundaki burjuvazinin iç kargaşasıyla hiç özdeşleşmemiştir. Engels, yalnızca nostaljik kişinin ölümsüzlüğü nosyonunu değil, Leopardi'nin kahramanca kötümserliğini bile sıkıcı buluyordu; zaten böyle bir kötümserlik Engels'e uymazdı. Olsa olsa Engels, bu pesimizmi liberal ılımlı entelektüelin bireysel trajedisi olarak görürdü. Engels'in dönemi bunun için çok erkendir, çünkü insanlığın yeni ümidi olan işçi sınıfını doğmuştur. Ancak, 19. yüzyılın sonlarında bir bütün olarak pozitivist kültür üzerinde ağırlığı olan insan ırkının sonu sorunu, cennette bir yer edinme kaygısıyla ilgili değildir, aynı zamanda komünizmin nihai beklentileri üzerinde de etkili olmuştur.

Bu soru, geç dönem Engels'in de daimî sorunuydu. İlk

başta, insan ırkının ve güneş sisteminin sonunu, ‘sol Hegelci’ bir anlamda diyalektik çerçevesinde kapsamak Engels’e olanaklı görünmüş olmalı. Eleştirel olumsuz uğrak, varolan her şeyin yok olmayı hak ettiğini vurgular. Sosyalist teoriler tarihinin kaba bir taslağını çizen Engels, “Fourier ... diyalektiği, çağdaşı Hegel’inkiyle aynı ustalıkla ele alıyor.” demiştir. Ardından şunları eklemiştir:

Fourier diyalektiği aynı şekilde kullanarak insanın sınırsız mükemmelliği hakkında konuşmak yerine, her tarihsel uğrağın artan ama aynı zamanda alçalan bir eğriye sahip olduğu gerçeğini ortaya koyuyor ve bu anlayışı tüm insan ırkının geleceğine de uyguluyor.

Kant’ın doğa bilimine dünyanın nihai tahribatı kavramını getirirken, Fourier de tarihsel düşünceye insanlığın nihai yok oluşunu getirmiştir.⁴⁷

Ama insan ırkının en yüksek aşaması olan komünizme kadar biriktiği bilgi birikiminin ve kurduğu medeniyet mirasının yıkımı diyalektik terimiyle adlandırılabilir mi? Bu birikim geleceğe aktarılmayıp, rüzgârda savrulup yitecek mi? Bu soruyu, yaklaşık aynı zamanlarda, Engels de mükemmel bir şekilde ele alır ve *Doğanın Diyalektiği*’nin Girişine çok sevdiği özlü sözle başlar: “Varolan her şey, yok olmayı hak eder.” Fakat daha sonra dünyamızın gelecekteki sonunun, insan türünün baskın olduğu trajik kaderin resmini vesvese yapmadan, sakince betimlemeye devam eder:

Milyonlarca yıl geçebilir, yüz binlerce kuşak doğup ölebilir, ama kaçınılmaz olarak, güneşin azalan sıcaklığının artık kutuplardan başlayarak ilerleyen buzulları eritmeye yetmeyeceği zaman gelecektir. Ekvator civarında giderek daha fazla kalabalıklaşan insan ırkı, sonunda orada bile yaşamak için yeterli ısıyı bile bulamayacaktır. Organik yaşamın son

⁴⁷ *Anti-Dühring*, s. 285.

izi bile yavaş yavaş yok olduğunda, Dünya da Ay gibi soyu tükenmiş, donmuş bir küreye dönüşecek ve yörüngesi daralarak, ışığı sönmüş, aynı derecede soyu tükenmiş Güneş'in içinde kaybolacaktır. Bazı gezegenler dünyadan önce yok olacak, diğerleri de onları takip edecektir. Güneş sistemindeki gezegenlerin uyumlu düzeni ve hareketi, Güneş'in sıcaklığı ve parlaklığı, yerini sadece soğuk ve ölü bir küreye bırakacak ve evrendeki yolculuğunu yalnız sürdürecektir. Güneş sistemimize olan şey, evrendeki adacığımızda bulunan diğer tüm sistemlerin de er ya da geç başına gelecektir; çok uzaktaki, ışığı insanın gözüne bile ulaşmamış galaksiler bile bir gün aynı kaderi paylaşacaktır.⁴⁸

Bu, Lucretiusçu dünyanın sonu teması hakkında Engels'in ne kadar güçlü hissettiğini görmemizi sağlayan bir pasajdır. Engels'in cümlelerinden biriyle Carducci'nin *Su monte Mario*'sunun kapanışı arasında epey benzerlik görülebilir: "...*fin che ristretta sotto l'equatore/dietro i richiami del calor fuggentell'estenuata prole abbia una sola femina, un uomo...*" ("...insanoğlunun soyu tükenene dek/ekvator sınırlarında mahsur kalmış/kısacık da olsa sıcaklık umuduyla/tek bir kadın, tek bir erkek kalana dek..."). İki metin arasındaki bu benzerlik oldukça şaşırtıcıdır, özellikle de iki yazarın birbirinden epey farklı olduğu ve birbirlerinden esinlenmiş olma olasılığı olmadığında. Bu durum, bu temanın 19. yüzyılın sonlarında Avrupa kültürünün en çeşitli alanları arasında bile yaygın bir şekilde yayıldığına dair daha fazla kanıt sunmaktadır.

Bu sadece kendi tarihimizin ve diğer galaksilerin değil, aynı zamanda tüm evrenin tarihinin özü müydü? Engels'in cevabı hayırdı:

Yok edilemez karakteristiğe sahip madde, sonsuz hareke-

⁴⁸ *Dialectics of Nature*, s. 50.

tiyle, yeni birleşmelerle ve ayrışmalarla, yeni dünyalar oluşturacaktır. Bu yeni dünyaların oluşumu, milyonlarca yıl sürebilir. Bu oluşumlar şans eseri meydana gelecektir, ama şansın doğasında da zorunluluk olduğu unutulmamalıdır. Farklı galaksilerin bir gezegeninde, kozmik tarih içinde kısa sayılabilecek bir sürede, koşullar uygun olursa, organik yaşam tekrar oluşmaya başlayabilir. Maddenin tüm dönüşümlerinde sonsuza dek aynı kaldığını, niteliklerinin hiçbirisinin değişmediğini ve böylelikle de bu yadsınamaz gerçeklikten hareketle bu döngünün yeryüzündeki en gelişmiş yaratısını, düşünen aklı, başka bir yer ve zamanda tekrar oluşturmak üzere yok edeceğini düşünüyoruz.⁴⁹

Böylece, kültürel mirasın birinden diğerine aktarılması olmadan, kozmik yıkımın ve yeniden oluşumun birbirini takip eden ‘sonsuz döngüsü’ görüşüne ulaşırız. Bu görüş, bazı Antik Çağ filozoflarının görüşlerine benzer (sadece Stoacıların periyodik bir evrensel soykırım *ecpyrosis*⁵⁰ kavramını düşünmek yeter). Bu anlayış, çeşitli türlerdeki, Rousseaucu doğaya dönüşü de içerisine alan modern ilerleme kavramından farklıdır. *Doğanın Diyalektiği*’nin Girişinde, diyalektik materyalizm bağlamında bile, diyalektik olarak adlandırmanın zor olacağı, bu paradoksal görüşe yer verilir. Engels bu sorunla hiçbir zaman açık bir şekilde yüzleşmedi, diğer ilgi alanlarıyla ve işçi sınıfı hareketi içindeki diğer görevleriyle meşguldü; bu görevler, dünyanın sonunu düşünmekten çok daha acil ve zorlu görevlerdi!

Ancak bu sorundan tamamen kaçmadığı, on yıl sonra *Ludwig Feuerbach*’ın ilk bölümünde, Hegelci diyalektiğin devrimci bir yorum olasılığını gösterdikten hemen sonraki açıklamalarında görülebilir:

⁴⁹ Age., s. 49.

⁵⁰ *Ekpyrosis*, her büyük yılda büyük bir yangınla evrenin periyodik olarak yok edilmesine dair Stoacı inançtır. Kozmos daha sonra sadece yeni döngünün sonunda tekrar imha edilmek üzere yeniden yaratılır. (Çev.)

Burada, bu bakış açısının, doğa biliminin mevcut konumuyla tamamen uyumlu olup olmadığı sorusunu sormak gerekli değildir. Doğa bilimi, yeryüzü için ve yeryüzünde yaşanabilecek süre için olası bir son öngörmektedir. Bu nedenle insanlık tarihi için de sadece yukarı doğru uzayan değil, aynı zamanda giderek azalan bir sürenin olduğunu kabul eder. Her hâlükârda hâlâ, toplumun tarihsel seyrinin inişe geçtiği noktadan önemli bir ölçüde uzak mesafe bulunuyoruz. Hegel felsefesinin, kendi zamanı içerisinde doğa biliminin henüz gündemine gelmeyen bir konuyla ilgilenmesini bekleyemeyiz.⁵¹

Burada, insan ırkının ve dünyamızın sonunun tahmini, artık *Anti-Dühring*'den alıntılanan pasajda olduğu gibi, artık önemsenmemektedir. Dünyanın sonu tahmini, devrimci diyalektiğin bir örneği olarak değil, diyalektik kavramına karşı bir örnektir. Tartışma daha sonraki bir tarihe ertelenir ve ayrıca acil de değildir, ancak sorunun çözüldüğü varsayılmaz.

20. yüzyılın başında ortaya çıkan antimateryalist felsefeler hazır ve kolay bir çözüm sağlayacaktır. Kendinden emin düşünürlere göre, dış dünya sadece kendisini düşünen düşüncenin uzantısıydı. Düşünce kendi uzantısı tarafından nasıl öldürülebilir? Bu nedenle, insan ırkının ve güneş sisteminin sonu, saf ve basit bir saçmalaktır ve de 'naif gerçekçilik' tarafından yaratılan bir vesvesedir. Ve ne zaman bir 20. yüzyıl Marksistini resmetmeye kalkarsanız, onda dokuzunun sol idealist olduğu ortaya çıkar. Pek çok Engels karşıtı Marksistin (Colletti değil ama muhtemelen Schmidt, Fetscher, Havemann ve diğerleri), bu idealistlerin parıldayan akıl yürütme çizgisine katılma olasılığı göz ardı edilemez.

⁵¹ Marx-Engels, *Selected Works in one volume*, s. 588-9.

İdealist ‘düşünce’nin yerine ‘praksis’ kavramını koymaları pek bir şeyi değiştirmez.⁵²

Engels’in içinde bulunduğu Hegelci kaba materyalist karışıklığın bir başka sonucu (sonrasında örneğin Kautsky ve Plekhanov), Colletti’ye göre Marksizmin manevra yapmış olması, insanlık tarihinin kaderci bir görüşünün kabulüdür. Hegelci özgürlüğün ‘gerekliliğin bilinci’ olarak tanımlanması ve Spinoza, Engels, Plekhanov ve Kautsky’den belirsiz bir şekilde miras alınan metafizik bir materyalizm inşa ederek ‘*tarihsel materyalizmin* anahtarı’ olan bu bağlantıyı kavrayamadıkları iddia edildi. Öte yandan Marx, Kapital’in ünlü bir pasajında, insanı hayvanlardan ayıran özelliğinin insanın kendisi için bir hedef belirleyebilmesi ve bu amaca boyun eğmesi, böylece neden ve sonuç etkisini tersine çevirme kapasitesi olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.⁵³

Ancak, *Anti-Dühring*’in “Özgürlük ve Zorunluluk” bölümüyle ve Plekhanov ve Kautsky’den bağlamından koparılmış birkaç pasajla sınırlı olmayan daha derin bir okuma,

⁵² Son birkaç on yılda ‘atomik intihar’ olasılığı insanın hayatta kalması için acil bir tehdit hâline geldi. Ancak bu tek başına, diğer sorunun (insanlığın ‘doğal yok oluşu’nun) üstesinden gelindiğini varsaymak için yeterli bir neden değildir. Uzun araştırmalarıyla bu sorunun çok uzak bir gelecekte ele alınıp alınmayacağı (bugüne kadar teknokrat ihmal ve israfın gizemli işlevlerine hizmet eden bu bilimsel girişimin bir gün insanlık için yararlı olabileceğini varsayarak), şimdilik ve uzun bir gelecekte de sadece belirsiz ve bilim kurgusal açıdan tartışılabilecek bir soru olarak kalmaya devam ediyor. Arkadaşım Gerratana tarafından *Ricerche sulla storia del marxismo*, s. 106’da önerildiği gibi, sorunun ‘acil’ olmaması, derhâl ‘çözülmesi gerekmemesi’, ‘gerçek’ olmadığı anlamına gelmez. Komünizmin zorunluluk alanından özgürlük alanına geçiş olarak vizyonu, ya insan türünün ebedî varlığını ya da onun yok olmasını, başka bir şeyle yer değiştirmesini ima ediyor gibi görünüyor. Buradaki yer değiştirmeden kasıt, komünizmin değerlerinin başka bir tür tarafından bir şekilde miras alınmasıdır; her şeyin silinip, sonra en baştan alınarak doğal durum, ardından kölecî toplum ve sonraki sıralamanın devam etmesi değildir. İnsanlığın kalıcı ilerleme vizyonunun bir sınırı olarak ‘dünyanın sonu’ beklentisinin, Troçki’de Engels’in etkisinin bariz bir sonucu olarak yeniden ortaya çıktığını belirtmek ilginçtir. Ancak dünyanın sonu düşüncesi, burada, esasen ‘iyimser’ bir bağlamda ortaya çıkmaktadır; bkz. Lev Troçki, *The Revolution Betrayed*, New York 1965, s. 45.

⁵³ Colletti, *From Rousseau to Lenin*, s. 66-72; *Marxism and Hegel*, XI. Bölüm.

insanın hedeflerine uygun araçlar belirleme kapasitesini gösterir. İnsan etkinliğine özgü bu nitelik, Engels ve onun takipçileri tarafından özümsemiştir. Engels, maymundan insan geçiş süreci üzerine makalesinde şöyle der: “İnsan hayvanlardan ne kadar çok uzaklaşırsa... insanın doğa üzerindeki etkileri, çok önceden belirlenmiş kesin amaçlara yönelik önceden planlanmış bir eylem niteliğini o kadar üstlenir.” Bu konuda daha da ileri giderek şunu vurgular:

Kısacası, hayvan dışsal doğayı sadece kullanıyor...; insan doğayı değiştirerek, doğanın kendi amaçlarına hizmet etmesini sağlar, ona egemen olur. Bu, insan ve diğer hayvanlar arasındaki temel ve nihai farktır ve tekrar etmek gerekirse, bu farkı yaratan emektir.⁵⁴

Aynı ayrım *Ludwig Feuerbach*'ın IV. Bölümünde tekrar ele alınmış ve sonra Kautsky tarafından *Ethics and the Materialist Conception of History* [*Etik ve Materyalist Tarih Anlayışı*] eserinde incelikle işlenmiştir.⁵⁵ Kautsky, beynin gelişiminin bu organı, duyu izlenimlerinin toplandığı ve incelendiği (ve sadece pasif alıcı değil) bir merkez hâline getirdiğini kaydeder. Evrimin alt düzeylerindeki bir hayvanda, uyaranlar ve uyaranlara verilen tepkiler doğrudan art arda gelirken, daha karmaşık hayvanlarda uyaran ve uyarana verilen tepkiye beynin özenli işlevi tam olarak aracılık eder. Beyin, insanda dilin ortaya çıkışıyla ve ‘soyut kavramlar, bilimsel düşünceler ve inançlar’ oluşturma olasılığıyla tamamen yeni bir önem kazanır. İnsan beyninin bu yetisi, insanın doğayı

⁵⁴ *Dialectics of Nature* (*Doğanın Diyalektiği*), s. 290-1.

⁵⁵ Bu kısa çalışmanın bir başyapıt olmadığı ve Marksist ahlak için kesin bir dayanak oluşturmadığı açıktır. Ancak Colletti bu kitaba ayırdığı yarım sayfada (*Rousseau'dan Lenin'e*, s. 73) bu eserin çarpık bir resmini sunar. Kautsky'nin ‘Marx’ı Darwin’e indirgediği’ hiç de doğru değildir. Son iki bölüm (“Darvinizm Etiği” ve “Marksizm Etiği”) doğalcı bir etiğin, spiritüalizmi krize sokmak için yeterli olsa da ahlaki davranışı tüm karmaşıklığıyla açıklayacak bir konumda olmadığını göstermek için tasarlanmıştır.

kısmen kontrol etmesini sağlar ve insanlık tarihine, önceki doğa tarihinden farklı bir karakter ve ritim verir.

Ama insan eyleminin geldiği bu son noktaya ek olarak, (Colletti tarafından atıfta bulunulan *Kapital*'deki pasajla tamamen tutarlıdır), Engels ve daha sonra Kautsky ve Plekhanov bazı önemli ayrımlar yapmaya devam etmişlerdir. Bu ekler yapılmadan eski mitolojik 'özgür irade' anlayışına, Avusturyalı Marksistlerin ve daha sonraki Marksizmin de yaptığı gibi, geri dönme riski vardır. İlk olarak Engels, eylemlerimizin uzun vadeli sonuçları hesaba katıldıkça ve birçok bireyin isteğinin kombinasyonundan kaynaklanan etkiler dikkate alındıkça, eylemlerimizin hedefleri ve sonuçları arasındaki açının giderek daha fazla açıldığını belirtir.⁵⁶ Bu gözlem, Althusser'i şoke eder. Althusser'in Engels'i, Marx'ın klasik burjuva felsefesinin ve ekonomisinin 'Robinsonculuğuna' karşı polemiğini unutmakla suçlamadan önce, sadece bireysel iradeler ve onların sonuçları arasındaki bir ayrımdan bahsedildiğini duyması gerekir.⁵⁷ Böylece Althusser'in antihümanizmi, bireyin göreceli olarak bağımsız psikofiziksel bir varlık olarak inkârına varır. Bu inkâr, Althusser'in söylevinin bilimsel görkemine rağmen ampirik egonun idealizm lehine reddedilmesinden daha iyi değildir. Bireysel iradelerin son kertede genel sosyoekonomik durum tarafından belirlendiğine itiraz etmek de mantıklı değildir. Engels bunu çok iyi biliyordu, ama aynı zamanda bir sosyoekonomik durumun bilinç düzeyinde yansımalarını da biliyordu. Ayrıca, bireylerin çeşitli eylem planlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları bu durumdaki değişikliklerin kültürel arka plan, fiziksel mizaç vb. alanlardaki sonsuz çeşitliliğin bir sonucu olarak aynı sosyal sınıfta bile sonsuz çeşitlilik gösterdiğini de biliyordu. Yalnızca bu nedenle bile –karşıt sınıfın, başka sosyal tabakaların ve siyasallaşmaları bakımından yetersiz bireyle-

⁵⁶ Bkz. *Dialectics of Nature*, s. 19-20 292 vd. ve 21 Eylül 1890 tarihli Bloch'a mektup.

⁵⁷ Louis Althusser, *For Marx*, Londra 1969, s. 117 vd.

rin tepkilerinin öngörülemezliği gibi diğer faktörlerden bahsetmeye gerek bile yok– sonuçlar planlardan çok farklıdır. Engels muhtemelen öncelikle Fransız Devrimi'nin tarihsel deneyiminden dersler çıkarmıştır. Biz de Ekim Devrimi deneyiminde bunu teyit ettik. Doğrusu, Althusser'in Bloch'a mektubundaki gözlemleri pek mükemmel sayılmaz: Bireysel niyetler ve kolektif sonuç arasındaki ilişki sorunu ile yapı ve üstyapı arasındaki ilişki sorununu ele alışı pek tutarlı değildir. Burada, Bloch'a mektubundaki tespitlere dayanmayan gözlemleri bize yardımcı olabilir. Ancak Engels'in tüm tartışma çizgisini yeniden özetleme ihtiyacı duymadan önceki yazılardan⁵⁸ yararlanabiliriz. Ama önceki formülasyonlarla bir karşılaştırma yapıldığında, Althusser'in Engels'e atfettiği, 'optimizm'in Engels'e ne kadar yabancı olduğunu görebiliriz. Burada tarif edilen optimist anlayışa göre, bireysel iradelerin kaynaşması, bir tür mucizevi veya önceden ayarlanmış bir uyumun sonucu olarak 'genel' bir etki yaratacaktır.⁵⁹ Bu görüşün tersine Engels, niyetler ve sonuçlar arasındaki büyük boşluğu, insanlığın şimdiye kadar yalnızca 'doğal' evresinden ortaya çıktığının ve henüz özgürlük alanına 'sıçramadığının' kanıtı olarak görüyor. *Doğanın Diyalektiği*'nde geçen iki pasaj bunu çok açık bir şekilde ifade eder.

İkinci olarak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanların iradeleri koşulsuz *ilkeler* değildir; bunun yerine biyolojik, sosyal, kültürel ve benzeri sebeplerin toplamının ürünüdür. Engels haklı olarak tutarsızlığın, *ideal* itici güçlerin anlaşılmasında olgusunda yatmadığını, esasen araştırmanın bunların ardındaki güdülere doğru genişletilmemesinden kaynaklandığını kaydeder.⁶⁰ Stammler'le polemige giren Plekhanov, yalnızca araçların seçiminin amaçla kurulan zorunlu ilişki tarafından belirlenmediğini (Bu amacı elde et-

⁵⁸ *Dialectics of Nature*, s. 19-20, 292 ve Ludwig Feuerbach'ın dördüncü bölümü.

⁵⁹ Age., s. 125.

⁶⁰ Ludwig Feuerbach, içinde: *Marx-Engels, Selected Works in one volume*, s. 613. *Classe*, No. I, 1969, s. 227 vd. (Rosario Romeo'nun bahsettiği eser).

mek istersem, bu araçları kullanmalıyım.), ama bu *amacın seçiminin bile* bireylerin bütün önceki tarihi tarafından zorunlu olarak belirleneceğini not düşer. Colletti'nin inandığı görülen bu argümanın nedensellik-erkeklik bağlantısı hakkında yukarıda söylenenleri hükümsüz kıldığı doğru değildir. Esasen emeğin yarattığı entelektüel gelişimin bir sonucu olarak, planlar yapma ve amaçlarla ilgili araçları tertip etme kapasitesi hâlâ insanın gücü dâhilindedir. Bununla birlikte, amacın belirlenmesinin bir *nedeni olmadığını* veya insanda belirli bir noktada doğanın bir ürünü olarak geliştiğini, bu süreçte insanın, en azından iradesinin doğanın esaretinden tamamen kurtulduğunu iddia etmenin yanıltıcı olduğu gösterilmiştir. Çeşitli olası anlamları nedeniyle epey imalı bu *devrimci praksisin* formülüne, mucizevi bir anlam yüklenbilir. Bu anlam bizi olgun dönem Marksizme götürmez, ama Dewey'e ve praksisin bilimsel bir açıklamasını verme girişiminde bulunmayan tüm pragmatizm biçimlerine götürür. Ayrıca olgun dönem Marksizm, sadece Engels'inde değil, Marx'ın 1859'daki zor duruma sokan önsözünde de kesinlikle bu anlamı reddeder ve bunun yerine, insanların üretim sürecinde girdiği 'iradelerinden bağımsız kaçınılmaz ilişkiler' hakkında konuşur.

Şimdiye kadar söylediklerimizden özgürlüğü, eylemimizin sözde 'özel koşullarıyla' ve sözde 'nesnel koşulların' zorunluluğuyla özdeş kılmanın ne kadar aldatıcı olduğu görülebilir. İradeci özelliğinin aşırı biçimleriyle ilgili olarak, nesnel koşullara yapılan atıf hâlihazırda ileriye doğru atılmış bir adımdır. Bununla birlikte, 'zorunluluk' unsuru sadece belirli bir amaca uygun araçların varlığına ya da yokluğuna işaret etmez; zorunluluk, amacın belirlenmesinde ve bu amacın peşinde koşmak için gerekli kararlılığa ve enerjiye sahip olan irade gibi özel unsura içkindir. Aslında, eğitim, propaganda ve ajitasyonla ilgili tüm çalışmalar, 'özel koşulların' (yani insanların iradelerinin) belirli bir yönde dönüşümüne ve yönlendirilmesine yöneliktir. Bu çaba başarılı olduğu ölçüde,

eğitilmiş olanların iradeleri bu çalışmanın kendisi (ve hiçbir eğitim veya propaganda kampanyasının başarılı olamayacağı tüm biyolojik, sosyal vb. koşullar) tarafından belirlenir. Başarılı olmadığı ölçüde de eğitim almış olanların iradeleri önceki koşullardan tarafından belirlenir. Elbette otoriter bir eğitim (veya dogmatik ve sekter bir propaganda biçimi) ile 'sorumlu' ve 'özgür' bireyleri şekillendirmeye çalışan bir eğitim arasında bir fark vardır. Ancak, sorumlu ve özgür terimleri, bu terimleri mitolojik olmayan ama bilimsel anlamlarıyla kullanırsak, bir kişinin mümkün olan en büyük mutluluğu elde etmek için en uygun araçların farkında olduğu ve hem bu hedefin hem de onu elde etme araçlarının bireyci olmayan sosyal karakterinin farkında olduğu anlamına gelir. Böylelikle, Colletti'nin insanın hem nedensel hem de ereksel olduğu, aynı zamanda hem neden hem de sonuç olduğu iddiası yeterince ileri gitmez. Ereksellik tamamen nedensellik içinde var olur; Kantçı insanda olduğu gibi, nedenselliğin 'ters yüzü' değildir. Kantçı insanın fenomenal tarafı, nedensel zincire gömülüyken, nomenal tarafına metafizik özgürlük bahşedilmiştir. İnsanların hayvanlara kıyasla *daha fazla* sahip olduğu şey, bir amacı öngörme ve ona uygun araçları düzenleme kapasitesinin ve amacı belirlemedeki kavrayışının büyüklüğüdür, ancak çeşitli amaçlar arasında seçim yapabilecek daha büyük bir 'özgür irade'ye sahip olma ölçüsü değildir.

Elbette hem Colletti hem de Havemann, Engels'in *Anti-Dühring*'de benimsediği 'zorunluluk bilinci' olarak Spinozacı ve Hegelci özgürlük formülasyonundan memnuniyetsizliklerini ifade etmekte haklılar. Peki bu formülasyon neden tatmin edici değildir? Antiiradeciliği nedeniyle değil, antihedonizmi yüzünden tatmin edici değildir, çünkü özgürlüğün, acı verici kısıtlamaların olmadığı ve bireyin mutluluğunu sağlayan tüm bu koşulların mevcudiyeti olarak tanımlanmasının önemini inkâr eder ve çünkü sadece insanın zorunluluğu kabul etmesinde değil, onun içinde kendi etkisini ve zaferini unutmasında da ısrar eder. Dolayısıyla, bu, Mark-

sizmin tamamen reddettiği çileci ve insanın kendisini baskılayan felsefe anlayışının (kısacası, eğitilmiş insanlar için bir tür dinin) bir parçasıdır.

Bu noktada Marksizm açıkça anti-Spinozacıdır ve bu nedenle (Marksizmin diğer konularda temel temas noktalarına sahip olduğu) Spinoza'ya gereksiz bir başvuru hata olacaktır. Ancak şunu da eklemek gerekir: Engels, *AntiDühring*'deki (genel olarak 'Ahlak ve Yasa' konusuna eğilen, bizim sorunumuza birkaç sayfa ayrılmış olan) "Özgürlük ve Zorunluluk" bölümünde, gerçekliğin ilahlaştırılması ve uysallaştırılması anlamında Spinozacı olmayan, ancak biz ona itaat ettiğimizde bize itaat eden Baconcu anlamda bir gerçekliği formüle eder: "Özgürlük, doğa yasalarından azade olmayı düşlemek değildir, bu yasaları bilerek ve *olasılık dâhilinde, belirli amaçların gerçekleşmesi için sistematik olarak çalışma olanağı verir.*"⁶¹ Cümlelerin italikle vurguladığım son kısmı, önemli bir ayrımı gösterir, çünkü eski 'içsel özgürlük' kavramını ortadan kaldırır ve argümanın sonraki kısmı da Engels için özgürlüğün, yalnızca komünist toplumun gelişinin ardından doğanın güçleri üzerinde tam bir egemenlik sağlanmasıyla gerçekleşeceğini açıkça göstermektedir. Doğa üzerinde tam bir egemenlik ile neyin kastedildiği ve bunun hangi noktaya kadar mümkün olduğu hâlâ belirsizliğini koruyor (Gördüğümüz gibi, Engels insan ırkının uzak geleceği konusunda sınırsız iyimser bir görünüme sahip değildi.). Ayrıca, çoğunluğun siyasallaştığı istisnai sosyal gerilim anlarını bir kenara bırakırsak, insanların büyük çoğunluğunun sahip olduğu belirli 'apolitik' eğilimlerin ne kadarının, kolay değiştirilemeyen 'insan doğası'nın bir parçası olduğu sorusu da çözüme kavuşturulmamıştır; bu nedenle, terimin en geniş anlamında 'sınıfsız' bir komünist toplumun gerçekleşmesi ve sürdürülmesinin önündeki bir engeli temsil eder.⁶²

⁶¹ *Anti-Dühring*, s. 125.

⁶² Özellikle Luciano Della Mea bu noktaya dikkatimi çekmiştir. İnsanın biyolojik sınırlamaları sorunuyla başka bir yerde uğraşırken, politik eğitim eksikliği yüzünden insanın fiziksel 'kırılganlığı' ve güvencesizliğini her zaman

20. yüzyılın Marksizmine kök salmış bir fikir olan özgür iradenin reddi, politik düzeyde de kaderciliğe, yani kapitalizmin 'kendiliğinden çöküşünü' umutsuzca beklemeye yol açar. Bu itiraza Plekhanov'un "The Role of the Individual in History" [Bireyin Tarihteki Rolü] başlıklı makalesinde verilen cevabın, kesin olmaktan uzak olsa da hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum. Plekhanov, ilk etapta, tarihin, özgür iradeyi reddeden ve yine de büyük fetihleri sırasındaki Müslümanlar, Calvin veya Cromwell gibi büyük bir güçle uğraşan birçok örneği bize sunduğunu belirtir. Plekhanov, ikinci olarak, eğer bir birey bir hedefi elde etmek için eylemlerini vazgeçilmez olarak görürse (yani 'zorunluluk tarafından yönlendirilen olaylar arasında sadece başkalarının eylemlerinin değil, aynı zamanda kendi eylemlerinin de sayıldığına inanıyorsa), özgür iradenin reddinin onun için tamamen 'pasif kalamama' anlamına geldiğini göstermiştir.⁶³

Söylediğim gibi, bu cevap kesin değil, çünkü katı ve Kantçı bir ahlak tipinin (Plekhanov'un bu makaledeki gerçek düşmanları) savunucularını çürütmeye çalışırken, onlara kendisini çok fazla kaptırmıştır. Diğer bir deyişle, Plekhanov bir Kantçıya göre sadece ahlaki özgürlük doktrini ve kategorik zorunluluk sayesinde mümkün kılınan birçok çeşit 'kahramanca' davranışın, Spinozacı-Hegelci özgürlük teorisinden zorunluluğun tanınması olarak kolayca elde edilebileceğini göstermeye çalışır. Dahası bu, materyalist ahlakı kuramsallaştırmaya çalışanların sıklıkla yenik düştüğü bir tehlikedir. Onlar, geleneksel ahlaki kurallara ve davranışın yöntemine materyalist bir temel sağlamak için kendilerini sınırlandırarak bu içeriğin doğruluğunu sorgulamakta hataya düşerler. Materyalist tutkuları bile onları, materyalistlerden daha ahlaki bir insan olmadığını göstermeye iter. Onlara göre hiç kimse, materyalistlerden daha radikal bir biçimde fedakâr ve kendi çıkarlarından kopuk değildir. Bü-

vurguladım. Bkz. Della Mea'nın *Eppure si muove*, Milano 1970, s. 15, 259-62.

⁶³ Plekhanov, "The Role of the Individual in History" içinde: *Fundamental Problems of Marxism*, s. 141.

yük Epikuros'ta bile var olan bu eğilim, 19. yüzyıl pozitivistizminin birçok eserinde, örneğin Ardigo'nun *Morale dei Positivisti* [*Pozitivistlerin Ahlakı*] eserinde, en geleneksel ve muhafazakâr biçimde bulunabilir.⁶⁴ Açıkçası Plekhanov'un durumu farklıdır; Plekhanov toplumsal-yurtsever karışıklıklardan uzak dururken, (Troçki'nin söylediği gibi) bizim ahlakımızın içeriği ve onlarınki arasındaki farkı iyi biliyordu. Yine de bizim 'ahlakımız' Plekhanov'a katı görünür. Bu nedenle, Plekhanov ahlaki davranışların altında yatan sebepleri analiz ederken, aşırı genelleştirme ve aşırı basitleştirme hatasına düştü. Kendi çıkarlarını feda eden ve daha yüksek bir prensip için savaşıyan birinin, kendi katkısının yeri doldurulamaz olduğunu düşündüğü için bunu yapması nadirdir. Daha yaygın olarak, bu kişi, en azından başlangıçta, diğerlerinden az saygı görme korkusuyla veya şimdiye kadar bütünleştiği ve 'değerler ölçeği' temelinde kendisini ve başkalarını yargılamaya alışkın olduğu bir gruba artık ait olamama korkusu gibi pek çok 'dış' baskılara karşın böyle davranır. Saf içsellige, ödev uğruna veya iyi ve ahlaki eylemin bilgisinin aracısız tanınmasına dayanan ahlaki kodların hepsi, hedefledikleri şeyi kendi 'ilkeleri' olarak kabul ederler. Bu hedef, kendinde bir amaç olan fedakârlığın kasvetli bir şekilde yüceltilmesine dönüşmesi ve insan eyleminin nihai amacının sonuçta insanın mutluluğu olduğunu unutmaya riskini taşır. Ahlakın sosyal bir olgu olduğu ifadesi, sadece her toplumun ve her sınıfın kendi ahlaki kodlarına sahip olduğu anlamına gelmemelidir, aynı zamanda eğer diğerleri bu amaç için her bireye herhangi bir biçimde ve herhangi bir yoğunlukta veya başka bir şekilde baskı yapmamışlarsa ve her bir birey bu tür fedakâr davranış biçimlerini talep ederek ve değerlendirecek kendisini tehlikeye atmamışsa, bir kimsenin kendisini *başkaları* için feda etme dürtüsünün (belki de kökeni hayvan içgüdülerine dayanan, birinin çocuklarına duyduğu

⁶⁴ Roberto Ardigo (1828-1920), İtalyanın en büyük pozitivist felsefecisi. (Ed.)

sevgi vb. kimi durumları hariç tutarsak) ortaya çıkmayacağı anlamında da anlaşılmalıdır. Elbette, anlık hedonistik dürtüler ile daha genel, geniş ölçekteki çıkarlar için savaşıma dürtüsü arasındaki çatışmada, birinin diğerine egemenliğinin, spiritüalist anlamda 'özgürlük'le hiçbir ilgisi yoktur.

Ayrıca 'özgür irade'nin ve 'praksis'in mitolojik anlamlarından arındırılmasının 'tarihsel gerekçelendirmeye' yol açtığı söylenemez. Tarihsel gerekçelendirme bu nokta belirli bir öneme sahiptir, çünkü tarihsel gerekçelendirme, 1956'dan beri Gramscilik krizinde ve İtalya'daki tarihsel çalışmaların bir kez daha sağa doğru (veya aynı anlama gelmek üzere, tatsız bir apolitikleşmeye doğru) ilerlemesi olgusunda, daima ikincil bir rolü olsa da önemli bir rol oynamıştır. Bu esnada, yeni nesil Marksistler artık öncekiler gibi esas olarak tarihçilerden oluşmuyordu, daha ziyade filozoflardan oluşuyordu. Bu durumun bazı avantajları olduğu gibi dezavantajları da olmuştur.

Tarihsel gerekçelendirme açık bir şekilde idealist bir biçime sahip olabilir; buna göre, tarihin tamamen 'rasyonel', tamamen ilerici, tamamen Tinin gelişimiyle bir olduğu varsayılır. Bu anlayışın tarihsel materyalizme ne derece karşı olduğunu göstermek gereksizdir. Burada, bir kez daha 'zorunluluk bilinci' olarak özgürlük kavramının yanıltıcı karakteri görülebilir. Zorunluluk bilinci olarak özgürlük kavramı, nedensel zorunluluğun nihai ve hatta olasılıksal bir zorunlulukla karıştırılmasına yol açabilir. (Bu, herhangi *olmuş bitmiş bir şeyin* yüceltilmesi anlamına gelmez, çünkü 'zorunlu' olay tamamen haksız ve gerici olabilir, büyük insan kitlelerinin mutluluğuyla tamamen tutarsız olabilir.)

Fakat tarihsel gerekçelendirme, daha sinsi bir işlevi de üstlenir. Bir yandan, objektif bir durumun kesinlikle bağlayıcı olduğunu ve yalnızca tek bir eylem yolunun mümkün olduğunu ve diğer tüm çözümlerin başarısızlığa mahkûm edildiğini varsayar. Diğer yandan, tek başına mecburi seçimi mükemmel bir berraklıkla ayırt edebilen, tamamen ku-

rumsal sınırlamalardan ve sektörel çıkarlardan arınmış bir siyasi öznenin (birey veya grup olabilir) varlığını kabul eder. Bu terimlerle ifade edildiği zaman, siyasi bir seçimin tüm olumsuz etkileri (birleşme sonrası İtalya'nın güneyindeki köylülerin açlığı, Stalinist Rusya'da tabandan herhangi bir tartışma ve inisiyatif olasılığının bastırılması vb.), o hâlde o belirli tarihsel anda atılan adımın zorunlu bedeli olarak kabul edilebilir.

Bu kavrayış hem nesnel koşulları hem de siyasi özneleri karakterize etme yolları bakımından yanlıştır. Nesnel koşullar, elbette, çok büyük bir belirleyici güce sahiptir, ancak farklı çözümlere ulaşma olasılığını öncede tahmin etmemize yetecek kadar belirleyici değildir. Siyasi özneler belirli bir politikanın yürütülmesinde hatalar yapabilir ve hatta yanlış bir politika tercih edebilirler, çünkü çözümleri tamamen bağlayıcı değildir. Siyasi bir seçkin sınıf şüphesiz belirli bir sosyal sınıfın ifadesidir, fakat bu seçkin sınıf, sınıfının *doğrudan isteklerini* ifade edebilir (olgunlaşmamış ya da modası geçmiş olabilecek özellikler dâhil) veya sınıfın daha temel, uzun menzilli ihtiyaçlarını ifade etme eğiliminde olabilir, sınıf içindeki bir sosyal tabakaya veya bir gruba odaklanabilir, temsil ettiği sınıf ile ast ya da egemen sınıflar ve katmanlar arasındaki ilişkinin çizgilerini birkaç farklı şekilde çizebilir. Egemen sınıflar ya daha otoriter ya da en azından kısmi bir konsensüs girişiminde bulunmaya meyilli olabilir. Bu çeşitli seçeneklerden birine veya diğerine yönelik olup olmadığı geniş anlamda kültürel-politik geçmişine bağlıdır. Bu sınıfın kültürel-politik arka planı hem *dolaylı* sosyoekonomik durumu hem de bu yönetici grubun ve üyelerinin her birinin 'geçmişini' kapsar. Sınıfın sosyoekonomik durumunda çeşitli seçenekler arasından seçim kendisini gösterir. Sınıfın geçmişi derken, sınıfın üyelerinin, pratik deneyimlerinin ve maruz kaldıkları düşünce akımlarının aldıkları politik ve kültürel eğitimin etkilerini içeren ve son olarak, tekil olarak

bireylerin psikofiziksel yapıları ve ailevi ve yerel ortamlarını anlatan bir geçmişten söz edilmektedir.⁶⁵

Batı Avrupa'da devrimin başarısızlığı ve geri kalmış ve kuşatılmış bir ülkede sosyalizmi inşa etme ihtiyacı, herhangi bir komünist liderin, hatta demokrasiye en çok güvenen, en enternasyonalist olanın bile, eylemlerine aşılmasız sınırlar koyar. Bu hem son yıllarındaki Lenin'in hem de muhalefete girmeden önce Troçki'nin bir dereceye kadar 'Stalinist' oldukları gerçeğiyle doğrulanır. Ancak *Stalin'in Stalinizminde* (ve onun tarafından yönetilen ve onun tarafından karakterize edilen bürokratik grubun Stalinizminde), acımasız otoriteryanizmin *aşırı önlemleri* vardı. Ayrıca, herhangi bir muhalefet olasılığının reddi, tüm dünya komünist hareketinin manipölasyonu ve de Marksizmin Rus devlet politikasındaki tüm koşullu değişimlere uyarlanması için tahrif edilmesi vardı. Bu aşırı önlemler, SSCB işçi sınıfının ve belki de tüm dünyanın ödediği bu *ekstra bedel*, Stalinist yönetici grubun kendisinin birçok yönden Rus geri kalmışlığının bir ürünü olması gerçeğinin, kötü bir biçimde asimile edilmiş bir Marksizmin, çok dar bir şekilde ulusal olan bir oluşumun ve benzeri sebeplerin bir sonucuydu. Stalin'in yaptığı hatalar ve işlediği suçlar kendi 'özgür-seçiminin' sonucu değildi, olmak zorunda olduğu kişi olduğu için daha farklı davranamazdı. Fakat bu farklı davranmanın imkânsızlığı, tarihi rasyonelleştirenlerin savunduğu gibi sadece nesnel durumun sonucu değil, öznel eksikliklerin de sonucuydu. Farklı insanlar da birçok bakımdan (Batı'da yeni bir devrimci dal-

⁶⁵ Burada sarf edilen sözler doğrultusunda yazılmış bir ön analiz için, Marx'ın *Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i* eserinin önsözüne bakabilirsiniz; burada Marx, Victor Hugo ve Proudhon'un karşıt fikirlerini eleştirir. Egemen grubunun üyelerinin hata yapma olasılığı ile ilgili olarak Antonio Gramsci'nin, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1972, s. 407-8'e bakınız. Olağanüstü durumlarda, bir egemen grubun başka bir sınıfa ilgi duyması ve o sınıf tarafından kendi amaçları için kullanılması ya da kendisini bir kast hâline getirmesi ve ilk olarak temsil ettiği sınıfa karşı ayrıcalıklarını savunması olabilir (ve de olur).

ga yaratmakta başarısız olduklarını varsayarsak) sosyalist olmayan ve büyük ölçüde otoriter politikalar uygulamak zorunda kalacaklardı. Ama otoriterlik derecesi farklı olabilirdi ve bu yüzden SSCB'nin ve Stalinist-sonrası dönemde halkların demokrasilerinin yaşadığı sağcı karışıklık da daha az felaketle sonuçlanabilirdi.

İfade etmiş olduğum gibi, tarihsel haklı çıkarma, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde İtalyan sol kanat kültürünün iniş çıkışlarında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Stalinizmi haklı çıkarma tutumu 1956'ya kadar İtalyan komünistleri ve felsefeci-komünist entelektüelleri etkisi altına aldı. Bu anlayış, devrimci düşünce geleneğinde mevcuttu: Fransız Devrimi'nde terör zorunlu ve haklıydı. Bu model, antidemokratik ve antihümanist bir Croceci kültürü yasıtmaktadır. Croce, siyaseti adaletten ziyade güç ifadesi olarak görmüş, Machiavelli'ye ve hatta belki de Marx'a zekice atıflar yapmış, ancak Treitschke, Bismarck ve 'Prusya' siyaset anlayışına bağlıdır. Gerçekte, bu iki tamamlayıcı unsur birbirine göre heterojendir. Machiavelli ve Marx, şiddeti, şiddetsiz bir toplumun inşası için ödenecek acı ama geçici bir bedel olarak görmüştür. İkinci grupta yer alanlar, yani Treitschke ve Bismarck, şiddeti tarihin kalıcı bir unsuru olarak görüyorlardı ve eşitlikçi, özgürlükçü ve pasifist programlarla alay ettiler. Fakat kökeni tarihselci ve Croceci olan İtalyan Marksistlerin çoğunun zihninde aradaki fark tamamen açık değildi. Palmiro Togliatti'nin on beş yıldır büyük kültürel-politik başarısının nedenlerinden birisi, bu kafa karışıklığını şahsi meselesi hâline gelmesiydi. Togliatti, inkâr edilemez kültürü ve yeteneğini (sekte ve fanatik bir Stalinciliğe karşı) tarihsel Stalinciliğiyle simgeleştirdi.

Ancak aynı anda, haklı çıkarma karşıtı heyecanlar Gramsci'nin *Risorgimento* [İtalya'nın birleşmesi] üzerinde notlarından ve Emilio Sereni'nin (Gramsci'nin notları bilinmeden önce bile etkisi olan) *Capitalismo nelle campagne* [Kırsal Kesimde Kapitalizm] eserinden ilham almıştı. Haklı

çıkarma karşıtı çabalar, *Risorgimento* üzerine yapılan tarihî çalışmalarla başlamıştı. Bu konu, Direniş'ten hemen sonraki yıllarda entelektüel vesayetlerini gözden geçiren solcu aydınların ana ilgi alanıydı. 19. yüzyıl İtalyan burjuvazisi, olası Jakoben gelişmelerinden korktukları için kendi devrimlerini tam olarak gerçekleştirmemekle ve 'ulusal' misyonunu yerine getirememekle suçlandı. Direniş sırasında İtalyan Komünist Partisi tarafından yürütülen siyasi mücadele, sonrasında proletarya tarafından devralındı ve sonra proletarya mücadeleye bu ulusal düzeyde popüler, hevesli ama beceriksiz devrim 'modelinin' kaldığı yerden devam etti. Burası ne Gramsci'nin *Risorgimento* hakkındaki anlayışını ne de onun yetkinliğini tartışmanın yeri değil, zaten bunu Togliatçı kültürel-politik grup sadakatle yapmıştı. (Bence soru çözülmeden bırakılmıştır ve Gramsci'nin siyasi tarih yazımı düşüncesinin ivedilikle reddedilmesi tamamen kabul edilemez.) Sadece burada belirtmek isterim ki, *Risorgimento*'nun belirli bir anlamda *henüz sonuçlandırılmamış* tarihsel bir evre olarak görülmesi, *Risorgimento* çalışmalarında meşruiyetçi (haklı çıkaran) tarihselcilik ile 'revizyonizm' arasındaki kontrastı daha az çarpıcı hâle getirdi. Croceci-Togliatçıların genel olarak bağlı kaldığı tarih anlayışı meşruiyetçidir, tarihi haklı çıkarmaya çalışırlar. Revizyonistler de *Risorgimento*yu tekil bir durum olarak ele almakta ısrar etmişlerdir. *Risorgimento* üzerine çalışmalar, iki yaklaşım arasındaki zıtlığı daha az çarpıcı hâle getirdi, ancak teorik düzeyde sorunları gerçekten çözmedi.

SBKP'nin yirminci kongresi İtalya'da da Stalinizmi zor duruma soktu, bu temel sorunla ilgili netlik sağlanamadığı ortaya çıktı. Burjuva ve sosyal demokrat eleştirmenler bundan faydalanmakta gecikmediler. Bir yandan, SSCB'ye karşı nesnel durumun kesinlikle bağlayıcı olduğu iddiasıyla, argümanı kendi lehlerine çevirip en iyi zamanlarını yaşadılar. Stalinizmin ithamı yeterli değildi. Leninizme kadar genişletilmesi gerekiyordu. Stalinizmi kaçınılmaz bir sonuç olarak

doğuran ve her zaman Stalinizmle sona erecek her türlü devrimci komünizmi suçladılar. Böylece iki seçenek kalıyordu: ya sosyal demokrasi ya da tüm yönleriyle Stalinist zulüm. Öte yandan, *Risorgimento* çalışmalarında ‘revizyonizm’e saldırı başlatmak için doğru anın geldiğine karar verildi. İkinci sınıf bir ‘kapitalizmin Stalinisti’, Rosario Romeo, İtalya’nın birleşmesinin ardından köylü kitlelerinin maruz kaldığı tüm ıstırapların savunulması görevini üstlendi. Romeo’ya göre, *Risorgimento* Sağ tarafından kurulan rejimin tüm iş birliğine dayalı dar görüşlülüğü ve tüm otoriterizmiyle, ilkel birikim uğruna ödenmesi gereken bedeli temsil ediyordu; tüm bunlar olmadan İtalya’nın kapitalist gelişimi olamazdı. Marksizmin bu türden bir iktisatçı karikatürü, şaşırtıcı bir başarı elde etti. Bu karikatür Marksizme göre, kültürel gelişmeyle ilgili popüler konsensüsün genişletilmesi vb. tüm problemlerin hiçbirisi, *Risorgimento* sonrasındaki egemen sınıfın hesaplamalarına dâhil edilmemiştir. Bu, kısmen, ağırlıklı olarak hümanist eğitimin ve birçok İtalyan Marksistinin iktisat tarihine olan sınırlı aşinalıklarının onları hazırlıksız bırakmasıydı. Bu gerçek, geri kalmış ülkelerde ekonomik kalkınmayla ilgili bazı tablolarla ve bazı karşılaştırmalı verilerle karşılaştıklarında görülebilir. Aynı İtalyan Marksistlerinin tarihsel bir meşruiyetçilik teorisine karşı silahsız oldukları da açıktır.⁶⁶ Bence Marksist tarih yazımının yeniden canlanması, kendisini materyalist ve antiiradecilik karşıtı bir temele oturtan haklı gerekçelendirmenin reddedilmesi temelinde gerçekleşecektir. Bu, yukarıdaki notların tamamında gelişigüzel ifade edilmiştir.

Eğer bir kimse, bizim daha önce yapmaya çalıştığımız gibi, tarihte faaliyet gösteren grupların ve bireylerin kül-

⁶⁶ Bu düşünce okulunun birkaç istisnası arasında Aurelio Macchioro yer almaktadır: “Risorgimento, capitalismo e metoda storico”, *Studia di storia del pensiero economico e altri saggi*, Milano 1970, s. 673 vd. Ayrıca bkz. Ernesto Ragionieri’nin açıklamaları: “L’Unita d’Italia”, Floransa’daki 27 Mart 1961 tarihli konuşma, s. 16-26; ve Stefano Merli, “La filantropia del sistema di fabbrica: dal dott. Ure al prof. Romeo”, *Classe*, No. I, 1969, s. 227 vd.

türel-politik arka planını, içerisinde faaliyet gösterdikleri dolaylımsız sosyoekonomik durumdan ayırt etmeyi istiyorsa, yapı ve üstyapı arasındaki ilişkiyi daha iyi ifade etme ihtiyacını yeniden ortaya koymalıdır. Bilindiği gibi, bu ilişki hâlâ Marksizm içinde büyük ölçüde yanıtlanmamış bir sorudur. Tam da bu nedenle, sorunu çözmek yerine sorunu 'çözme' eğilimi güçlüdür. Daha önce belirttiğimiz gibi, Colletti'ye göre, yapı ve üstyapı arasındaki ayrım, Marksist bir sorun olmaktan çok Engelsci bir sorundur. (Marx'ın sadece 1859'un talihsiz önsözünde zayıf bir şekilde bu soruna değindiği varsayılır). Bu ayrım, muhtemelen, yapı nosyonunun, "sosyal ilişkileri ve dolayısıyla öznelarası iletişimi içermeyen, tamamen 'teknik-iktisadi' bir alan" olarak bir kavramsallaştırılmasına yol açmaktadır.⁶⁷ Colletti bu nedenle her iki terimin de 'toplumsal üretim ilişkileri' kavramı altında gruplanması gerektiğini ileri sürmektedir.

Bu öneri, Crocenci ve Gentileci bir çeşitliliğin çok sayıdaki 'çözümlerini' akla getirir. A ile B arasındaki ilişkinin tüm problemlerinden, (ilk olarak her iki terimin kesin ve 'ayrı' bir tanımını yapmanın imkânsız olduğunu gösterdikten sonra) A'nın B ile tanımlanmasıyla müthiş bir şekilde kurtulunur. Bu, diyalektiğin gerici bir biçimidir, Colletti'nin antidiyalektiğine benzetilmemelidir.

Colletti'nin tasvir ettiği gibi, toplumsal üretim ilişkileri kavramında bir yandan gerçek sosyoekonomik alanın diğer yandansa, yasal-politik biçimlerin ve kültürel olguların önceliği ve belirleme gücünde herhangi bir hiyerarşi olmadığı görülüyor. Sonuç olarak, sosyoekonomik gerçeklerle *başlayarak* kültürel veya politik gerçekleri açıklama tercihi bile yoktur. Bunun tersini veya toplumun, tüm unsurların eşit derecede belirlediği ve belirlendiği bir sistem olduğu görüşünü de savunmaz. Bu, bizi sadece Marksizmin pozitivizm tarafından kirletilmesinin değil, Marx'ın kendi Marksizminin de uzağına götürecektir.

⁶⁷ Rousseau to Lenin, s. 65.

Yapı ve üstyapı ilişkisinde var olan güçlüklerin, profesyonel filozofların çözmeye çalıştığı gibi, çözülebileceği fikrine katılmıyorum. Profesyonel felsefeciler ‘kavramsal titizliği’ artırma operasyonlarıyla iki terimi tanımlarlar. Bu esnada birçok gidiş gelişler olur. Ayrıca, iki terim arasında karşılıklı veya diyalektik bir ilişki olduğunu genel terimlerle ifade ederler. Ya da üstyapının görece özerkliğiyle kastedilenin ne olduğunu bir dizi ampirik gözlem yoluyla spesifik hâle getirerek basitçe bu sorunu çözebilirler. Bu sorunu ele alan ilk kişi Engels’ti; J. Bloch ve C. Schmidt’e bilinen mektuplarında, bu probleminden söz etmiştir. Soruna kesin bir çözüm getirmedeği gerçeği, Engels tarafından birçok kez vurgulandı. Ancak, ‘son kertede’ belirleyici unsur olan yapı ve ‘karşılıklı eylem’ ifadelerinin, Engels’in boş yere, ezberden sarf ettiği sözler olduğu doğru değildir. Aynı mektuplarda, bu iki kavrama içerik vermeyi mümkün kılan çok önemli açıklamalar bulunabilir.

27 Ekim 1890 tarihli Conrad Schmidt’e mektubunda şunları buluyoruz:

...İş bölümünde sınırları belli bir alanla çizilmiş her çağın felsefesi, kendisinden önceki düşünürler tarafından kendisine aktarılan kesin, belirli düşünsel malzemeyi verili kabul eder ve işe buradan başlarlar. Bu yüzden ekonomik olarak geri kalmış ülkeler hâlâ felsefede dalaverciliğin başını çekebilirler: 18. yüzyıl Fransa’sı İngiltere ile kıyaslanabilir, Fransızlar İngiliz felsefesini kendilerine temel edinmişlerdir, daha sonra da Almanya ikisiyle karşılaştırılabilir. Ancak Fransa’da ve Almanya’da felsefenin ve o dönemde edebiyatın genel olarak yükselmesi, artan ekonomik gelişmenin bir sonucuydu. Ben de bu alanlar üzerindeki ekonomik gelişmenin üstünlüğünü göz önünde bulunduruyorum, ama felsefe belirli bir alanın kendisi tarafından dayatılan sınırlamaların içerisinden vuku bulur. Örneğin iktisadi işleyişin felsefede etkisi, önceki filozofların ellerindeki mevcut felsefi

malzeme üzerinde görülebilir... Burada iktisat yeni bir şey yaratmaz, ancak var olan düşünce materyalinin nasıl değiştiğini ve daha da geliştiğini ve çoğunlukla dolaylı olarak da bu durumu uygulayan politik, yasal ve ahlaki refleksleri belirler. Bu reflekslerin felsefe üzerindeki etkisi büyüktür.⁶⁸

Farklı üstyapı düzeyleri arasındaki ilişki sorununun dışında (hukuki-politik, felsefi vb.), bu pasaj, kültürün hem içinde geliştiği toplumun yapısı hem de evvelki kültür tarafından –ve *farklı* sosyal yapılaraya sahip ülkelerin çağdaş kültürüyle– belirlendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Fikirlerin başka fikirlerle doğrudan temas etmeden kendiliğinden türediği iddiası, bir çağın gerçekten önemli düşüncelerinin temel kaynağının bu olamayacağı anlamında doğrudur ve dolayısıyla fikirlerin (veya sanatsal ifadelerin ya da diğer soyut fenomenlerin) bir tarihi yoktur. Felsefi fikirler, sosyoekonomik gerçeklerden bağımsız bir süreklilik olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, gelenekler, kültürel ürünlerin aktarımı olduğu için, fikirlerin diğer fikirlerden de etkilendiği tartışılmazdır. En basit biçimleriyle aile, din ve resmî eğitim müfredatında yansımaları bulan ‘dolayimsız aktarım’ın ilkel süreçlerinde durum böyledir. Ancak bu fenomenler, kültürel ürünlere (yazma, sanatsal temsil vb.) kalıcı bir biçim verme ve onları daha uzun süre zamanda ve mekânda aktarma olasılığının bir sonucu olduklarından çok daha karmaşık hâle gelirler. Greko-Romen antik çağının Rönesansın Avrupa kültürü üzerindeki etkisiyle ilgili olarak, doğal olarak şu soru sorulmak zorundadır: Antik çağa dönmekle hangi *çağdaş* ihtiyaçlar karşılandı? Böylece, Ortaçağın sonunu belirleyen sosyoekonomik olgulara geri dönüyoruz. Bununla birlikte, Rönesans kültürüne kendine özgü özelliklerini vermede, Antik düşüncenin ve sanatın etkisinin pek önemli olmadığı da doğrudur. Kısacası, tüm

⁶⁸ Marx-Engels, *Selected Works in one volume*, s. 688.

kültürel hareketlerde zaman zaman bazı şeyleri gelenekselci yönde (bir grup aydın, çağdaş sosyoekonomik gerçekliğin gerisinde kalacak şekilde fosilleşmiş bir kültürel geleneğe bağlı olabilir) ya da ileri ve hatta ütöpik bir yönde etkileyebilecek ‘arşiv kaynakları’ vardır (Sosyal ve politik olarak gelişmiş ülkelerin kültürünün daha geri olan çağdaş ülkeler üzerindeki etkisi budur; ancak, bazen, yine de en azından belirli alanlarda daha demokratik ve eşitlikçi olan daha geri ortamların kültürü, Yunan *polis*i ve çok daha ilkel diğer medeniyetler gibi, ‘ilerlemenin’ daha fazla yabancılaşıma ve eşitsizlik yarattığı ülkelerin kültürüne baskı uygulayabilir.). Bütün bunlar, kapıdan kovulan idealizmin bacadan girdiği anlamına mı geliyor? Hiç de değil, çünkü her zaman tüm fikirlerin arkasında hareket ettirici ‘maddi’ bir güç vardır. Bununla birlikte, belirli bir toplumun yapısı ile kültürel fenomenleri arasında bazı ayrımlar vardır, çünkü kültür onu üreten sosyoekonomik durumun çok ötesine geçebilir.

Engels, Conrad Schmidt’e aynı mektubunda, hukuki seviyenin ekonomik seviyeden görelî özerkliğine ilişkin olarak şu açıklamaları yapar:

Modern bir devlette hukuk, genel iktisadi koşulun bir ifadesi olmalıdır ve bununla da kalmayıp aynı zamanda *içsel olarak tutarlı* bir ifade olmalıdır; böylelikle, içsel çelişkiler nedeniyle kendisini boşa düşürmez. Bunu başarmak için iktisadi koşulların sadakatle yansıması giderek daha fazla zarar görür. ... Bu nedenle, büyük ölçüde ‘hakların geliştirilmesi’ süreci, ilk olarak, iktisadi ilişkilerin hukuki ilkelere doğrudan çevrilmesinden doğan çelişkileri ortadan kaldırma çabasından ibarettir. Hakların gelişimi, ikinci olarak, uyumlu bir hukuk sistemi kurmakla ilgilidir, ancak daha sonra bu, sistemde daha fazla çelişkili duruma yol açar ve daha fazla iktisadi gelişmenin etkisiyle ve koşulların zorlanmasıyla tekrarlanan ihlallerde bulunulur.⁶⁹

⁶⁹ Age., s. 686-7.

Bu açıklamalar, diğer kurumlara ve kültürel biçimlere de genişletilebilir. Kültürel geleneklerin yapıdan (daima göreceli) bağımsızlıkları kendi karakterlerinden değil, aynı zamanda iç tutarlılıkların artması sürecinden, yani 'sistematiklik' eğiliminden de kaynaklanmaktadır. Engels'in belirttiği gibi, bu, sistemin ardışık dönüşümlerinin bir sonucu olarak daima krize maruz kalan bir sistematiiktir. Burada Engels, sistemin unsurları arasında senkronik ve diyakronik bir ahenk sağlar (yani sisteme ve sistemi sürekli dengeden çıkarma eğiliminde olan güçlere uyarlar). Dahası, iç tutarlılığı artırma sürecinin, zaman ve mekânda farklı kültürlerin etkileriyle, bazen muhafazakâr bir yönde ve bazen de ilerici bir yönde işleyebileceğine dikkat çekilmelidir. Muhafazakâr bir güç olarak, bir hukuk sisteminin iç tutarlılığı ve göreceli özerkliği, yeniliklere kesinlikle daha fazla direnç gösterir, çünkü sosyoekonomik durumdan bağımsız ve evrensel olarak geçerli görünmektedir. Ayrıca hukuk sistemi, genelleme ve analoji gibi zihinsel işlemleri sürdürme kapasitesi yoluyla, ilerici bir güç olarak işlev görebilir; sınıflı bir toplumun kendi sınıfsal sınırlarını aşmasına izin vermemekle birlikte, belirli bireylerin ve avangart grupların bu sınırların 'ötesine geçmesine' izin verebilir. Böyle gruplar ve bireyler, örneğin, köleciliğin geliştiği dönemde, köleliğin var olmaması gerektiğini, kölelerin özgür insanlardan aşağı olmadığını savunabilirler veya bu özgürlük ve eşitlik ilkelerinin mantıklı bir şekilde genişletilmesi temelinde kapitalist sistemin birtakım eleştirilerini öne sürebilirler; oysa burjuvazi, eşitliği ve özgürlüğü ilan ederken, onları siyasal-hukuki alanla sınırlamıştır. Üstyapının 'yapıya geri dönme' kapasitesi, bu tür süreçler sayesinde anlaşılabilir. Bu, genellikle mucizevi terimlerle, yani tüm gerçekliğin doğasında bulunan bir diyalektik belirsiz etkisi olarak anlatılır.

Son olarak, Engels sınıflı bir toplumda (ve henüz kömünizmin daha yüksek aşamasına ulaşmamış bir sosyalist toplumda), yapı ve üstyapı arasındaki ilişki sorununun, iş

bölümü sorunundan ve özellikle *üstyapı faaliyetlerinde çalışan* işçiler olan çeşitli entelektüel gruplar tarafından icra edilen belirli bir görevlerden ayrılamayacağı gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu, bir yandan tekrarlayan yanılsamayı, sosyoekonomik altyapıdan sadece görelî değil, mutlak özerklik ve tinin ebedî değerini somutlama iddiasını açıklar. Öte yandan, kendilerini uzun vadeli hedeflere tereddütsüz bir şekilde adama ve reformizmin veya anarşizmin doğrudan cazibesine direnme gibi daha büyük kapasitelerini de (kendilerinin bir kast olduklarını reddeder ve ezilen sınıfın yanına geçtikleri söylerler) açıklar. Lenin'in *Ne Yapmalı?* kitabında işaret ettiği gibi entelektüel olmayan yoldaşlar reformizmin ve anarşizmin cazibesine karşı daha savunmasızdır. İşçi sınıfına 'dışarıdan' devrimci bir bilinç aşıl原因an Leninist anlayış, Lenin'in sözde felsefî veya politik iradeciliğinden kaynaklanmıyor (*Materyalizm ve Ampiryokritizm*'den *Sol Komünizm*'e kadar Lenin her zaman titiz bir materyalist olarak kaldı ve her zaman bir ekonomik kriz olmadan hiçbir devrimin mümkün olmadığını savundu). Daha ziyade, entelektüelleri proleterlerden ayıran devrimci olmanın bu çeşitli yollarının kabul edilmesinin bir sonucudur. Bugün bu düalizmin getirdiği ağır tehlikeleri daha da net bir şekilde görebiliyoruz: Tabandan liderliğe kalıcı bir yetki devri, iktidar grubunun sekterliğinin ve oportünizminin dönüşümlü aşamalarıyla, muhafazakâr-bürokratik otoriterizm yönünde son bir girişimle kademeli bir dejenerasyona yol açmıştır. Bu nedenle, tüm ihtimalleri hesaplayıp önlemini almak gerekir. Hâlâ tek radikal karşı önlemin entelektüel ve entelektüel olmayan devrimciler arasındaki ayrımın varsayılan bir *de facto* üstünlüğü olacağı varsayımına dayanarak, entelektüellerin proleterleşmesi olduğunu söylemek yetersiz bir başlangıçtır. Doğrudan demokrasi sorununun, ister devrim öncesi ister sosyalist devrimin gerçekleşmesinden sonraki aşamada tüm proleter hareketler için çözümünden en uzak olanı olarak kalması sadece bir şans meselesi değildir.

Kültürel faaliyetlerde ve kurumlarda *üstyapı dışı* unsurlar olduğu da kabul edilmelidir. Yukarıda bu kabulün hiçbir şekilde materyalizme zarar vermediğini göstermeye çalıştım. Bu yaklaşım, daha ziyade, Marksizmin ve özellikle çağdaş Marksizmin göz ardı etme eğiliminde olduğu insanın biyolojik doğasını daha yakından ele almayı gerektirir. Yapı ve üstyapı ikiliği, Marksizmin muhaliflerinin itibarsızlaştırma ve çözme çabalarına rağmen hâlâ temeldir; zira hukuki-politik kurumların, kültürel alanın ve kolektif psikoloji biçimlerinin büyük dönüşümlerini belirlemede ekonomik yapının oynadığı baskın kısma işaret ediyor. Bu nedenle, hem toplumsal gerçekliği açıklamak için bir kriter hem de onu dönüştürmek için bir rehber olarak muazzam bir keşiftir. Ancak, gerçekliğin kapsamlı bir sınıflandırması olarak ele alındığında, yapı ya da üstyapı olmayan hiçbir şey yokmuş gibi yetersiz hâle gelir.

Colletti, "Bernstein'a Giriş"inde Marksizmin bozulmasını ve banalizasyonunu anlatmak için 'İkinci Enternasyonal'in Marksizmi' formülünü tekrar tekrar kullanır. Colletti'ye göre, bu Marksizm, Engels'le başlamış, Kautsky ve Plekhanov tarafından sürdürülmüştür. Bu formül (Hegelci kökenleriyle) kaba materyalizm ve sosyal-demokratik revizyonizm arasındaki bağlantıyı vurgulamak için tasarlanmıştır. Ancak bu açıklamalar bu kadar kolay öne sürülemez. Revizyonizm gerçekten de kaba evrimcilerin katkısıyla desteklenmektedir (bunların arasında ne Engels ne de Kautsky sayılır). Ardından kısa bir süre içinde, Yeni Kantçıların, ampiryokritiklerin ve çeşitli türde yarı-idealistlerin çabalarıyla gelişmeye başlamıştır. Revizyonizm burjuvazinin hegemonyasını tam olarak yansıttığı için, pozitivizmden idealizme geçişinde burjuvazinin desteğini kazandı. Öte yandan, 20. yüzyılın başlarındaki en büyük devrimci Marksist olan Lenin, 19. yüzyılın sonlarındaki ampiryokritiğe geçiş ve daha sonra, öznellik ve iradeciliğe dayanan Batı Avrupa öncü devrimciliğine karşı açık bir tutum aldı. Lenin'le eşit derecede iradeciliğe

karşı olan Rosa Luxemburg'a parti ve sınıf arasındaki ilişkiyi kavrayışı nedeniyle karşı çıktı. İkinci Enternasyonal'in Marksizmini tanımlamanın bir yolu vardır; bu paradoksal olarak Lenin'in dâhil edilmesine ve Karl Korsch, Piero Gobetti⁷⁰ ve hatta Sorel'in en özgün üçüncü enternasyonalistleri temsil ettiği fikrine yol açar.

Bu nedenle, daha iyi ifade edilmiş ve aynı zamanda daha politik bir tartışma çizgisi geliştirmek gerekir. İkinci Enternasyonal'in Marksizminin gerçek sınırlaması, iradecilik eksikliğinden ibaret değildi. Bu sınırlılık, daha ziyade şematik ve inatçı Avrupa merkezli 'tarih felsefesi'nde, Marksist olmayan bir devlet anlayışında, kapitalizmin emperyalizm aşamasının yetersiz anlaşılmasında ve burjuvazinin tam olarak daha iddialı militarist ve gerici maceralara hazırlandığı bir zamanda zaten barışçıl ve 'tatmin olmuş' bir burjuvazi olduğu gibi daimî bir illüzyonda yatıyordu. Ayrıca, tüm siyasi hareketlerde teorik dejenerasyonun oportünist bir *uygulamanın* zaten kök salmasından sonra geldiğini unutmamak gerekir. Oportünist bir uygulama, gittikçe daha az inanılan kutsal ilkelerin kutsal bir şekilde yeniden doğrulanması kılığına bürünür. Bernstein'ı yeniden okurken, onun sadece bir noktada haklı olduğu izlenimine kapılırız: Partisinin liderlerini, gündelik pratikleri yerine getirirken burjuvaziyle iş birliği yaptıkları ve hâlâ açıkça söylemeseler de devrimci perspektifi terk ettikleri gerekçesiyle suçluyor.⁷¹

Engels'in *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* eserinin ünlü girişinde, revizyonizmin yükselişini teşvik etmiş olması mümkün mü? Engels, ölümünden kısa bir süre önce, şehirlerde silahlı ayaklanma olasılığına dair kötümser baktığını ima

⁷⁰ Piero Gobetti (1901-26), *Rivoluzione Liberale* (1922) dergisinde yazan, işçi sınıfını insan özgürlüğünün ilerlemesi için en önde gelen günümüz kuvveti olarak nitelendiren liberal anti-faşist gazeteci. (Ed.)

⁷¹ Bernstein, age., özellikle s. 196-9; ayrıca bkz. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, s. 49. Sosyal demokratikleşme sürecinin yukarıda bahsedilen iki aşaması (ilkelerin pratik olarak reddedilmesi, daha sonra teorik revizyonizm), 1956'dan itibaren İtalyan Sosyalist Partisi'nin iç tartışmalarına eşlik eden polemiklerde sıklıkla etkili bir şekilde Lelio Basso tarafından gündeme getirildi.

etti ve Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin seçim zaferlerine olumlu bir değer atfetti. İtiraf etmek gerekir ki, Colletti bu konuda kendisini dikkatli bir şekilde ifade eder: Engels'in önsüzünden kesinlikle revizyonizme bir yol olduğunu kabul eder ama bu yolu kat etmek için büyük bir adım atılması gerektiğini de söyler; diğer bir ifadeyle, Engels'in basitçe bir taktik olarak sunduğu revizyonizmi bir stratejiye dönüştürmek gerekir.⁷² Yine de Colletti'nin yorumunda Engels karşıtı bir eğilim mevcuttur. Bu eğilim, her şeyden önce, Engels'in önsözünün, Alman sosyal demokrat liderlerinin onayını almak için çeşitli noktalarda sansürlenmesi gerektiğinden bile bahsetmediğinde garip bir şekilde ortaya çıkıyor (ve Engels, 3 Nisan 1895'te Lafargue'e yazdığı mektupta da görülebileceği gibi, bu pasajları argümanı için gerekli görmüştür).⁷³ Aslına bakılırsa, bu giriş hiçbir zaman proletaryaya seçim yollarıyla barışçıl bir iktidar fethi hedefi vermez. Aksine amaç, yasal şartlar altında partinin büyümesidir, böylece, daha sonra burjuvazinin kendisi barışçıl rekabet alanını terk ettiğinde ortaya çıkan kaçınılmaz son hesaplaşmada güçlü konumda olabiliyor. Ayrıca, daha genel anlamda, Engels'in girişi bir 'çoğunlukçu devrim' sorununu gündeme getirmektedir. Çoğunlukçu devrimle, sadece kısıtlı bir öncü gücün değil, tüm işçi sınıfının iktidarı ele geçirme ve devralma konumunda olacağını anlatır. Engels'in ortaya koyduğu çözüm, bugün bize basit görünebilir. İleri kapitalizm tarafından işçi sınıfının gücünün söğrülmesi ve 'barışçıl' bir şekilde nötrale edildiği pek çok deneyim yaşadık, ama Engels bunların hiçbirisini tecrübe etmemişti. Ancak soru, parti ve sınıf ilişkisinin Leninist modeline ikna olmuş kimseler için ortadadır ve 'azınlık devrimi' sadece gelişmiş kapitalizm ülkelerinde bu terimlerle gerçekleştirile-

⁷² *From Rousseau to Lenin*, s. 49, 105.

⁷³ Mektubun bir kısmında şöyle yazıyor: "Liebknecht bana iyi bir hile yaptı. Marx'ın *Fransa 1848-50* makalelerine yazdığım girişten, barışçıl ve şiddet karşıtı taktikleri; her ne pahasına olursa olsun amacına hizmet edebilecek her şeyi aldı Ama bu taktikleri sadece bugünün Almanyası için ve hatta o zamanlar pek çok çekinceyle tavsiye ediyorum." Friedrich Engels-Paul ve Laura Lafargue, *Correspondence*, Moskova n.d., III, s. 373. (Ed.)

mez; ayrıca, her hâlükârda, devrimden sonra proletaryanın doğrudan iktidarı yönetmesi sorununu çözmez. *Marxism and Hegel* kitabında ‘İkinci Enternasyonal’in Marksizmi’ kavramı arka plana çekilir, çünkü burada Colletti, diyalektik materyalizm ile Batı Marksizmini, Engels’i ve Bergson’u (bkz. X. Bölüm), Lukács’ı, Lenin’i ve onun devrimci öznelci muhaliflerini bir araya toplayıp hepsini itham eder. Ama her iki yazıda da Colletti’nin kaçırdığı şey –ve bu nedenle, neredeyse tüm çağdaş Marksizmin dikkatinden kaçıyor– 19. yüzyılın sonu ile bu yüzyılın başlangıcı arasındaki burjuva kültüründeki değişimin önemidir: yani pozitivistmden idealizme geçiş. Biri bu değişimin (sadece felsefi değil, aynı zamanda politik-kültürel) bir değerlendirmesini yapmadıkça, bütün iyi niyetine rağmen çağdaş Batı kültürünü etkisi altına almış antimateryalizmin tuzakına düşer ve pozitivistmin eleştirisi (bu bir Marksist için de *güçtür*) antimateryalist temalarla yüklü hâle gelir.

Açıkçası, pozitivistmin ve idealizmin her ikisi de burjuva kültürünün ifadeleri olduğu için yeni bir sınıfın ortaya çıkışının yol açtığı bir değişim değildirler. Ayrıca, iki düşünce hareketi arasında belirli bir süreklilik olduğu da doğrudur. Bununla birlikte, kültürel iklimin böylesine kalıcı etkileri olan derin değişimi (belli açılardan bir asır önce gerçekleşen Aydınlanmadan Romantizme geçişle karşılaştırılabilir), sosyopolitik bir köken aramanın anlamsız olacağı ‘tamamen üst-yapı’ dönüşümlerden biri olarak kabul edilemez. Colletti’nin yaptığı gibi, aşırı uçları ileri süren aşırı uç teorisiyle her şeyi açıklamak mümkün değildir (Bu nedenle, katı zorunluluk, soyut zıttı olan özgürlüğü; determinizm ise mutlak belirsizliği çağırıştırır vb.⁷⁴). Bununla birlikte, iki ‘ucun’ neden bu sırayla birbirlerini takip ettikleri ve burjuvazinin ve burjuvazinin hegemonyası altındaki proletaryanın entelektüel kısmının neye ihtiyaç duydukları hâlâ açıklanmayı beklemektedir.

Geçen yüzyılın sonundaki kaymanın en göze çarpan özelliği giderek radikalleşen bir antiobjektivistmdir. Genel olarak,

⁷⁴ *From Rousseau to Lenin*, s. 73.

çıkış noktası, bilimsel bilginin temellerinin yeniden incelenmesinin gerekliliği ve bilimlerin epistemolojisinde gerçek ve ciddi problemlerdir. Ancak bu epistemolojik kriz, insana ait mutlak, mitolojik bir yaratıcılık ve özgürlüğü yeniden iddia etmek ve hem insanın tabi olduğu gerçek belirlenimleri hem de bu belirlenimlerin üstesinden gelmenin yolunu göz ardı etmek için kullanılır. Ardından tamamen retorik ve gizemli bir öznelliği ve iradeciliği ilan etmek mümkün hâle gelir.

Her ikisi de burjuva felsefesinin biçimleridir, ancak 'gerçekliğe saygı' her ikisinde de aynı değildir. Pozitivist aşamada; mitin, irrasyonelliğin ve belirsizliğin burjuvaziye en ilerici şekilde hizmet etmeyen silahlar olduğu inancı yaygındı; bunlar daha ziyade, burjuvazinin savaştığı eski feodal-mutlakiyetçi güçlerin son kalıntılarıydı. Bilimsel gerçeğin yayılmasının, kısa ya da uzun vadede burjuvazinin genel çıkarlarına denk geldiği görülmüştü ve hatta bilimsel gerçeğin, burjuvazi ve proletarya arasındaki karşıtlığın aşamalı olarak üstesinden gelebileceği bile kabul edildi. Hem edebî hem de bilimsel alandaki önemli entelektüeller, uzmanlık gerektirmeyen bir bilgiyi yaymak ve proletaryayı sosyal ve kültürel olarak yukarı çekmek için, kendilerine özel ve nispeten özerk (ancak eski 'hümanist' özerklikten farklı) bir işlev atadılar, ama aynı zamanda organik olarak burjuvaziye bağlı kalmaya devam ettiler.

Bu beklentinin yanıltıcı olduğu ve pozitivistlerin 'bilimsel gerçeğine' gerici ideolojilerle (az gelişmiş halklarda ırkçılık ve endüstriyel proletaryada reformizm olarak ortaya çıktı) nüfuz edildiği, kuşkusuz iyi bilinen gerçeklerdir. Bununla birlikte, 19. yüzyıl burjuvazisinin sadece solda değil, sağda hâlâ *düşmanları* olduğu ölçüde, burjuvazinin çıkarları ile bilimsel gerçeklik arasında hâlâ gerçek bir örtüşme alanı vardı. Elbette, komünizm heyulası bir süredir Avrupa'yı rahatsız ediyordu ve Lukács 1848-49 yıllarının, burjuvazinin anti-proleter bilincinin belirginleştiği bir havzayı temsil ettiğini vurgulamakta haklıydı. Fakat burjuvazi bu yıllardan önce de çoğu zaman bir feodalizm karşıtı mücadele ile proleterya

karşısı mücadele arasında salınmıştır. Benzer şekilde, bu yılları takip eden dönemde, solun durgun olduğu zamanlarda, tüm kısıtlılıklarına rağmen Aydınlanmanın kısmi canlanmasını sağlayabilmek için pozitivistliği destekledi.⁷⁵

Paris Komünü'nün deneyimi de burjuva kültürünün sıradan insanları kapsayabilme özellikleri ve evrenselci iddiaları için nihai olarak söndürülmedi. Emperyalizmin gelişmesiyle burjuvazinin gerici çağrısı kesinlikle baskın hâle geldi (aslında burjuvazi başlangıçtan beri her daim proletaryayı sömürdü, ezmedi ve ideolojik olarak kandırdı). Daha sonra saf nesnel gerçekliği elde etme girişimini betimleme eğiliminde olan entelektüel bir maceracılık ortaya çıktı (tıpkı idealist ve yarı idealistlerin yazılarında materyalizmin her zaman 'vulgar', yani kaba varsayılması gibi, benzer şekilde gerçekçilik de sürekli olarak 'saf' olarak nitelendirilir). Pozitivist sıradanlık ve sessizliğe karşı yapılan polemik ve 20. yüzyılın başlarına hâkim olan iradeciliğin yeniden ortaya konulması, devrimci bir kılıkta (genellikle başlangıçta iyi niyetle) sunuldu. Ama bunların hızlı başlayan devrimciliği, Birinci Dünya Savaşı'na giden yıllar boyunca emperyalist maceracılığın standart taşıyıcısı hâline dönüştü. İtalyan kültürünün 20. yüzyılın başlarında nesnel bir analizi (ancak bu olgu sadece İtalya ile sınırlı değildir), ahlaki mizaç farklılıkların üstünde ve ötesinde, fa-

⁷⁵ 19. yüzyıl pozitivistizminin doğru dürüst bir değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Sadece (genellikle vasat olan) felsefi eserleri değil, aynı zamanda tarih yazımı, dilbilim, bilimsel etkinlik ve o dönemin edebiyatı da dikkate alınmalıdır. 'Romantik' bir pozitivistizm ile 'Aydınlanma' pozitivistizmini birbirinden ayırt etmek birçok açıdan yararlı olsa da 'romantik' akımı, materyalist *Weltanschauung*a sahip tüm pozitivistlerle ve Aydınlanmanın otantik mirasçılarıyla birlikte aynı kefeye koyma riski taşır. Aydınlanmanın otantik mirasçıları, ampiryokritik agnostik eğilime sahip pozitivistlerdir, yani yeni pozitivistizmin öncüleridir. Diğer şeylerin yanı sıra, bu bizi, 18. yüzyıl Aydınlanmasının çok dar bir anlayışına götürür. Bu anlayış, pek de La Mettrie, Diderot, Helvetius ve Holbach'ın Aydınlanmasına benzememektedir. Özellikle C. A. Madrignani'nin *Capuana e il naturalismo* [*Capuana ve Natüralizm*], (Bari 1970) kitabında örtük (ve aynı zamanda pek çok yerde açık) olarak ima edilen pozitivistizmin değerlendirilmesine katılıyorum. Bu kitabın önemi, kendi konusunun çok ötesine geçmiştir. Ayrıca bkz. aynı yazar tarafından, *Ideologia e narrativa dopo l'Unificazione* [*Birleşme Sonrası İdeoloji ve Anlatı*], Roma 1974.

şizmde ve belirli bir antifaşizmde ortak olanın, Birinci Dünya Savaşı'nın müdahaleciliğinin bir ürünü olan ideolojik bir matris olduğunu gösterdi. Burada kastedilen antifaşizm, 'Vittorio Veneto İtalya'sının' otantik temsilcisi olduğunu iddia ederken faşizmle hâlâ rekabet eden bir antifaşizmdir.⁷⁶ Ayrıca irrasyonelizmin en bariz biçimlerini faşist olarak izole etmek de yeterli değildir, çünkü bu, 20. yüzyılın başlarındaki neoidealist kültürün tümünün daha temel bir anlamda irrasyonalist olduğu gerçeğini görmezden gelir.

Marksizmin içinde, 'idealist rönesans'ın İkinci Enternasyonal'in aşamacılığına ve parlamentarizmine karşı bir uyarıcı olarak hizmet edebileceğini düşünerek kendilerini kandıran insanlar vardı. Bu yanılsama, Korsch, erken dönem Lukács,⁷⁷ hatta bazı açılardan erken dönem Gramsci ve Piero Gobetti gibi daha sonra Partito d'Azione'ye⁷⁸ [Eylem Partisi] katılan Marksizmin bazı yoldaşları tarafından büyük bir ahlaki coşkuyla paylaşıldı. Lenin'in bunu kabul etmemesi onun en büyük erdemlerindendir. Çünkü Batı'daki aşırı solun günümüzdeki öncüleri için idealizme geri dönme tehlikesi, tam da entelektüel öncü karakterleri nedeniyle nesnel bir olasılıktır.

Burjuvazinin entelektüel kültürünün, kendisini bilimsel gerçeğin bir temsilcisi olarak ve proletaryayı kendi içinde yükseltebilecek ve soğurabilecek bir sınıf olarak düşünmediği sürece, kitlelerin kültürüyle kaynaşmasına ihtiyacı vardı. 19. yüzyıl biliminde, edebiyatta ve müzikte kendini gösteren bu ihtiyaç, dar paternalizmden az ya da çok geniş ölçüde demokratik olana kadar çeşitli biçimlerde karşılandı. Entelektüeller ve kitleler arasındaki bu ilişkinin en ilerici biçimlerinin bile sınıflar arası belirsizliğine dikkat çekmek

⁷⁶ Vittorio Veneto, 29 Ekim 1918'de İtalyan ordusunun Avusturya hatlarına yaptığı başarılı saldırının yapıldığı yerdi ve sonunda Avusturya ordusunun yenilgisine yol açtı. (Ed.)

⁷⁷ Bkz. M. Vacatello, *Lukács*, Floransa 1968, özellikle ilk iki bölüm.

⁷⁸ Partito d'Azione (Eylem Partisi), Direniş sırasında kurulan, ancak 1946'da dağıtılan solcu, komünist olmayan başta entelektüellerden oluşan bir parti; lideri Feruccio Parti, yine de kısa bir süre için Bakanlar Kurulu Başkanı oldu. (Ed.)

tamamen doğrudur. Bu ilişkinin yaratılmasında, özellikle vatanseverliğin en az şovenist versiyonlarının bile her zaman yürüttüğü mistikleştirici işlevi belirtmek gerekir. Her şeyden önce, geçen yüzyılın 'sağlıklı' burjuvazisine bir tür nostalji duyup bu duruma geri dönmek için herhangi bir anakronist girişimi reddetmek gerekir. Ancak Aydınlanmasıyla ve insanı girişimleriyle o yüzyılın büyük gerçekçi sanatının ('verist' olsa bile tümünden gerici değildi) ve o dönem için çağdaş olan büyük bilimin basit bir 'sahtekârlık' olmadığı da anlaşılmalıdır. Dönemin bilimi ve sanatı, daha ziyade, olumlu bir itkiye sahiptiler, çünkü *sağa karşı* mücadelenin motifleri, 19. yüzyıl burjuvazisi içinde varlığı sürdürüyordu ve aynı zamanda, burjuvazinin doğrudan sınıf çıkarlarıyla ilgili olarak ilerici aydınlar arasındaki özerklik önlemi de korunuyordu.

Pozitivist kültür kriziyle ve felsefede çeşitli yeni idealizm biçimlerinin ve sanatta çöküşün ortaya çıkmasıyla birlikte, entelektüeller ve kitleler arasındaki bu ilişki büyük ölçüde değişti. Eğitimli sınıfı ve kitleleri kültürel olarak birleştirmeye yönelik tüm girişimler terk edildi ve onların yerine kültürel bölünme politikası izlendi. Bir yandan, manevi aristokrasinin belirgin özelliklerine sahip, proletaryayı küçümseyen bir 'yüksek kültür' geliştirildi. Öte yandan, bazen devrimci potansiyelini emperyalist yağma amaçlarına yönlendirerek, bazen de ağlak bir duygusallık ve küçük-burjuva idealleri aşilayarak, proletaryayı boyun eğme durumunda tutma işlevini gören ikinci sınıf bir 'yarı kültür' geliştirdi (ve bu amaçla bir zamanlar hor görülen kiliselerin daha fazla kulanılması sağlandı). Son yirmi beş yıl içinde İtalyan Solunun kültürel politikalarına karşı yapılan polemikte (Asor Rosa⁷⁹ tarafından tanıtıldığı hâliyle) 'popülizm' kavramının olumlu etkilerine rağmen onun yaygın kullanımı, bence, entelektü-

⁷⁹ Timpanaro'nun referansı Alberto Asor Rosa'nın *Scrittori e Popolo*'dır (Roma 1965). Kitabın ana tezi, reformizmin, toplumsal yeniden yapılanma hareketini ulusun geleneklerine (folklor, popüler edebiyata vb.) dayandırma girişiminin kaçınılmaz sonucu olduğuydu, ama devrimci bir bilinç sadece bu geleneklerle kökten bir kopuşun ürünü olabilir. (Ed.)

eller ve kitleler arasındaki bu iki farklı ilişki türü arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden oldu. Daha da kötüsü, Asor Rosa'nın (siyaseten en azından 1970'e kadar devrimci ama edebiyatta dekadansçı) 'yüksek burjuva' sanatına duyduğu niteliksiz hayranlığının meşruiyetine yol açtı; 'yüksek burjuva' sanatının ancak büyük entelektüeller arasındaki iş bölümü sayesinde var olabileceği gerçeğini göz ardı etti. Entelektüeller kitleleri göz ardı ederken, popülistler kitlelere aşk ve aşırı duygusallık şurubu içirip, 'sessiz kalmalarını' sağladılar. (Popüler sanatın çabaları yeterli gelmezse, ilki, yani vatansever ve ahlakçı trompetleri, Birinci Dünya Savaşı'nın önemli anlarında ve birinci ve ikinci savaş sonrası dönemlerde sık sık duyulduğu üzere, çalınmaya hazırdır.)

20. yüzyıl burjuva kültüründeki antiobjektivist eğilime atıfta bulunarak, genel olarak bilime karşı bir düşmanlık olduğu sonucunu çıkarmak istemiyoruz. Pozitivizme karşı tepki duyanlar arasında, özellikle İtalya'da (Croce ve Gentile) açıkça antibilimsel düşünce akımları vardı. Fakat olağanüstü bir teknik-bilimsel gelişme döneminde, en ileri ülkelerin burjuvazisinin herhangi bir süre boyunca bilimleri tasfiye eden bir ideolojiyi benimseyebileceği düşünülemez ve aslında böyle bir şey hiç yaşanmadı. Böylece, bu yüzyılın ilk yıllarında İtalya kadar nispeten geri bir ülkede, mutlak Öznenin yeni idealizmi mümkün oldu. Mutlak öznelci idealizm, Güney tarım burjuvazisine mensup düşünürlerin çabalarıyla baskın olmak için bilimlerin tüm bilişsel değerlerini reddetti. (Endüstriyel Kuzey'le ilişkili olan bakış açısı, Giovanni Vailati'nin⁸⁰ eleştirel pozitivizmi gibi, azınlıkta kaldı ve idealizm bağlamında bilimselliğin yükseltilmesine yönelik, bazıları son derece zeki, girişimler Gentile'nin solcu takipçileri tarafından üstlenildi ama arkası gelmedi.) Ancak, burjuvazinin daha gelişmiş olduğu ülkelerde, pozitivizme karşı tepki öncelikle bilim alanında gelişti. Ave-

⁸⁰ Giovanni Vailati (1863-1920), Pragmatist bir dil teorisine son derece ilgi duyan İtalyan bilim kuramı araştırmacısı. (Ed.)

narius ve Mach'ın empirizmi, Poincaré'nin uzlaşıcılığı, Boutroux'nun Bergsoncu olumsalcılığı, tüm bunlar (özünde Croce ve Gentile tarafından kabul edilen) bilimin onulmaz materyalist bir yapıya sahip olduğu fikrini reddetti ve dolayısıyla, materyalizmden korunmak için, bilimin kendisini reddetmek gerekiyordu. Ancak, bu düşünürler, materyalizmin bilim öncesi 'sağduyu'nun ürünü olduğunu ve bilimlerin temellerinin araştırılmasının materyalizmi çürütmenin mümkün olan en iyi yolu olduğunu göstermeye çalıştılar.

Croce ve Gentile'in hegemonyası sırasında İtalyan okullarında kullanılan felsefe tarihindeki ders kitapları, yukarıda belirtilen düşünce akımlarını, antipozitivist tepkinin ilk tuzakları olarak ihtiyatlı bir cömertlikle ele aldı; bu, çürütmeye çalıştıkları yalanlarda büyük ölçüde gizli kaldı. Sadece İtalyan yeni idealizmiyle (ders kitabının yazarının tercihlerine bağlı olarak Croce veya Gentile'inkiyle) natüralist cüruf nihayet ortadan kaldırıldı! İtalyan idealizminin daha fazla iç tutarlılık iddiası, kuşkusuz, tamamen haksız değildi ve transdantalizmin nüksetmesine karşın, örneğin Blondel ve son dönem Bergson'a karşı polemiklerindeki sert cevapları destekliydi. İtalyan idealizminin ustaları kültürel geçmişlerinde politik meselelerde ve çok daha modası geçmiş konularda her zaman kendilerini Kiliseyle hizalamaya hazırdılar (ve hatta modernizmi kendi saflarında yenmesine yardım etmek için bile). Buna rağmen İtalyan idealistleri, eğitilmiş insanların aşkın yanılsamaların konforlu tuzağına düşmeden yaşayabilecekleri inancına sarsılmaz bir bağlılık gösterdiler. (Bilindiği gibi, Gramsci'nin Croce için sonuna kadar duyduğu hayranlık duygusunun temel nedeni budur.) Bununla birlikte, uzun vadede yeni pozitivizm ve yapısalcılığın ortaya çıktığı antiobjektivist düşüncenin diğer akımları, İtalyan hümanist idealizminden çok daha fazla canlılık göstermiştir, çünkü bu akımlar, teknik-bilimsel ilerlemeyi kabul edip teşvik etme ihtiyacına tam olarak karşılık gelmişlerdir. Her ne kadar savaşçı sekülerizm yükünden sıyrılırsalar da bilimin 18.

yüzyılda ve yine Romantik aradan sonra 19. yüzyılda sahip olduğu tüm manevi mitlerinin yok edilmesinden vazgeçtiler.

Bu yeni düşünce biçimleri elbette kendi yollarıyla kitleleri 'bilime' kazandırmayı önermektedir. Eski pozitivist kültürün programını tekrar ele aldıkları bir dereceye kadar doğrudur. Ancak gerçekte, entelektüeller ve kitleler arasındaki ilişki çok farklı bir şekilde düşünülür. 19. yüzyıl boyunca, din karşıtı ama insani bir biçimde, bilimin kültürel olarak birleştirilmesi ve yaygınlaştırılması için iyi kötü hiçbir girişimde bulunulmadı. Bunun yerine, uzmanlar ve uzman olmayanlar arasındaki kopukluk korunmuş ve artırılmıştır. Buradaki amaç, uzman olmayanları teknolojinin harikalarıyla *büyülemek* ve onları giderek bu teknolojinin pasif tüketicileri hâline getirmektir.

Bugün Marksizmi tehdit eden tehlike, bu konudaki konumunu iki kutba ayırmaktır: bir yandan, bilimin kendisinin saçma bir inkârına genişleyen bu teknolojik fetişizmin tamamen ahlaki bir reddi; öte yandan, Marksizmin en son felsefi-bilimsel yönelimlerle aceleyle tasarlanmış bir uzlaşması (psikanaliz, yeni pozitivism, yapısalcılık). Ama bu yönelimlerde, bilimsel olanı ideolojik olandan ayırmak için gerekli işi yapmadan uzlaşa sağlanır. Sanki bu felsefelerin Marksizmle uyumu sorunu, yalnızca onlara artan bir toplumsal boyut sağlayarak çözülebirmiş gibi, pozitivistlerden, yapısalcılardan ve Freudculardan sosyal faktörlere daha fazla dikkat etmelerini istemek yeterli değildir. Bunun yerine, bu kuramların, teorik temelleri analiz edilmelidir. Bu düşünce eğilimlerinin kendi kökenlerinden, yani 19. yüzyılın sonlarındaki materyalist karşıtı tepkiden, taşıdıkları idealist özelliklerini ortaya çıkarmak gerekir. Marksizmin tarihselci ve insancıl yorumlarına karşı mücadele doğrudur, ancak bu bir artçı koruma eylemidir. Günümüzdeki sorun, artık bilimi reddeden bir idealizmle mücadele değil, *modern bilim* içindeki idealizmle mücadeledir. Bu mücadele şunları gerektirir: Bugün hâkim olan Platoncu-teorik veya ampirik-agnostik bilim anlayışlarına karşı materyalist bir epistemolo-

jiyi desteklemek, karşıt bilim tarihini (tarihselcilik karşıtları tarafından yeterince açık bir şekilde yapılmayan bir şeydir) reddetmek ve doğanın tarihsel bilimlerini ve bunların insan bilimleri ile pekiştirilmesini tartışmanın merkezine yerleştirmek ve son olarak, materyalizm ve hazcılık arasındaki bağlantıyı, kendimiz için öngördüğümüz sosyalist toplum modeline getirdiği tüm sonuçlarıyla ele almak.

Engels karşıtlığı, bu bakış açısının reddini temsil eder; bu nedenle, kendini özellikle Hegelci idealizm biçimine karşı çıktığı için övüyor olsa bile, kalıcı bir idealizmin belirtisidir. Engels, karşılaştığımız sorunların hiçbirine hazır reçete sunmuyor. Ancak Engels, bu sorunlarla bir kez daha yüzleşmek için bir çıkış noktası olmalı.⁸¹

⁸¹ Bu makalenin ilk baskısından bu yana, önemli ölçüde katıldığım yeni bir makale yayımlandı: Christine Glucksmann, "Hegel et le marxisme", *La Nouvelle Critique*, Nisan 1970, s. 25-35. Bu makale, Colletti'nin konumunu tartışıyor ve Lenin'in *Felsefe Defterleri*'ndeki varsayılan 'Hegel'e dönüş'ün sınırlarını büyük bir içgörü ile anlatıyor. Ancak, Hegel'in, Marx ve Engels'in düşüncesi üzerinde bazı olumsuz etkileri olduğuna inanmaya devam ediyorum (ve bu noktada Glucksmann ile tam bir anlaşma içinde değilim). Hegel'in, Marx ve Engels'in düşüncesi üzerinde bazı olumsuz etkileri olduğu düşüncesi, bir kenara atılmaz. Materyalist bir diyalektiğin kurtarılması girişimleri, bugün Marksistlerin karşı karşıya olduğu görevlerle ilgili olarak oldukça şüphelidir. Engels hakkındaki tartışmaya diğer önemli katkılar yakın zamanda N. Badaloni tarafından yapılmıştır: "La rivolta contro Hegel e il ritorno di Engels", *Rinascita*, 16 Ocak 1970, s. 16 vd.; "Scienza e filosofia in Engels e Lenin", *Critica Marxista*, No. 4, 1970, s. 80 vd. Ayrıca, E. Ragionieri, "Il 'vecchio' Engels e la storiografia del marxismo", *Nuova Rivista Internazionale*, 1970, s. 1454 vd. Togliatti'nin kültürel-politik politikaları ve İtalyan Komünist Partisi'nin son yirmi beş yıl boyunca izlediği stratejiyle ilgili olarak, elbette, bu iki arkadaş ve benim aramda bir yargı farkı var. Ancak Badaloni, bazı Engelsci temaların Lenin tarafından geliştirildiğine (özellikle doğal tarihin insanlığın sosyal tarihi ile kaynaşması ve insanın tarihe aktif müdahalesinin iradeci olmayan bir şekilde kavranması ile ilgili olarak) keskin bir şekilde odaklanıyor ve Althusser'in 'Engels karşıtı Leninizmi'nin haklı eleştirilerini yapıyor. Ragionieri, 19. yüzyılın sonlarındaki Alman Sosyal demokrasisi ve Avrupa sosyalist partileri arasındaki ilişkiler üzerine daha önceki çalışmalarını temel alarak bir sentez yapar ve ayrıca uluslararası işçi hareketinin lideri olarak Engels'in geç dönem faaliyetleri üzerine gelecekteki çalışmalar için geniş bir plan çıkarır. Bu arada, Engels karşıtlığı daha da şiddetli biçimlerde ortaya çıkmaya devam ediyor; özellikle, bana göre kabul edilmez bu makaleye bkz. L. Kolakowski, "Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels", *Contemporary Philosophy*, Floransa 1970, Cilt. IV, s. 405 vd.; ve ayrıca Carlo Cicerchia ve arkadaşları, *Leninismo e rivoluzione socialista*, Bari

[Ek]

1974 SONRASI

Bu kitabın ilk baskısından bu yana, Engels'in tüm artıları ve eksileriyle yeniden değerlendirilmesinde, şüphesiz ilerleme kaydedildi. İlk olarak, Geymonat'ın ve onun bazı öğrencilerinin çalışmalarından bahsetmeliyiz. Onların çalışmalarının çoğu, editoryal gecikmeler nedeniyle geç yayımlansa da benim kendi kitabımdan önce kaleme alınmıştır. Atıflarımı şu eserlerle sınırlamak durumundayım: Geymonat (ed.), *Storia del pensiero filosofico e scientifico* [Felsefi ve Bilimsel Düşünce Tarihi] (Milano 1971). Engels'in erken dönem düşüncesinin arka planını konu edinen bölüm (Cilt IV, E. Rambaldi, s. 517 vd.) ve Engels'in olgunluk dönemi ve günümüzdeki Engels tartışmalarını ele alan bölüm (Geymonat'ın kendisinin yazdığı V. Cilt, s. 322 vd.); Geymonat'ın kendisinin, öğrencilerinin ve diğer Marksist araştırmacıların *Critica Marxista* dergisinde No. 6, 1972'de yayınlanan makaleleri (*Sul marxismo e le scienze*, [Marksizm ve Bilimler Üzerine]). Bu makalelerin hiçbirisi tamamen Engels'in düşüncesini ele almasa da neredeyse hepsinde Engelsci temalar ve gelişmeler yer almaktadır. Aynısı, E. Bellone, L. Geymorat, G. Giorello ve S. Tagliagambe tarafından yazılan kitap için de söylenebilir: *Attualità del Materialismo Dialectico* [Diyalektik Materyalizmin Gerçekliği] (Roma 1974). Ayrıca Eleonora Fiorani'nin kitabını da ekleyebiliriz: *Friedrich Engels e il materialismo dialectico* [Friedrich Engels ve Diyalektik Materyalizm] (Milano 1971). Engels'te ve Marx'ta diyalektiğin materyalist kullanımının geçerliliği söz konusu

olduğunda, bu çalışmalarla belirli bir miktar anlaşmazlığa düştüğümü kaydetmeliyim. Ancak bahsi geçen çalışmalara katıldığım yerler, katılmadıklarımın çok daha fazladır. Bunu da Geymonat'ın *Belfagor*'da yayımlanan *Storia*'sının XXVIII (1973), s. 371-8 cildinde açıklamaya çalıştım.

Engels'in düşüncesinde doğa bilimleri ile beşerî bilimler arasındaki ilişkiye ve son epistemolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı günümüzdeki bazı teorik gelişmelere dair, G. Prestipino'nun *Natura e societa*'da [*Doğa ve Toplum*] (Roma 1973) yayımlanan "Pér una nuova lettura di Engels" [Engels'in Yeni Bir Okuması İçin] adlı ilginç çalışmasına özellikle bakınız.

Engels'in erken geçmişi ve 1849'dan önceki politik faaliyeti, önemli tanıtıcı makaleler eşliğinde, İtalyanca'ya yeni çevrilen metinlerle aydınlatıldı: *Engels, Anti-Schelling*, ed. E. Fiorani, Bari 1972; E. Fiorani ve F. Vidoni, *Il giovane Engels: cultura, classe e materialismo dialettico* [Genç Engels: Kültür, Sınıf ve Diyalektik Materyalizm], Milano 1974; *Friedrich Engels; viandante e soldato della rivoluzione* [Friedrich Engels; Devrim Yolcusu ve Askeri], ed. B. Maffi, Floransa 1972. Engels'in Alman antik çağına dair (sosyopolitik tarih, kurumlar ve dil alanındaki) çok değerli çalışmaları, son zamanlarda açığa çıkmıştır. Engels'in bu araştırmalarından türettiği sonuçlar, *Ailenin Kökeni*'nde en eksiksiz biçimde ifade edilmiştir. Bununla birlikte, Engels'in dil alanındaki bazı tespitlerine, onun eserinin üzerinden çok geçmeden 'profesyonel' dilbilim tarafından da ulaşılmıştır. Bu bağlamda, şu çalışmalara da bakınız: V. M. Schirmunski, *Deutsche Mundartkunde*, Berlin 1962 ve G. Dolfini, "Engels filologo", *Il Corpo*, (1965), s. 65 vd.; ve özellikle daha yakın tarihli Paolo Ramat'ın Roma 1974'teki Engels'i tanıtım makalesine, *Storia e lingua dei Germani*, bakın.

Lucio Colletti'nin (yukarıda bahsedilen "Political and Philosophical Interview") Siyasi ve Felsefi Röportaj'ında, Colletti, Marx ve Engels arasındaki ilişkiye dair görüşleri-

nin değiştiğini söyler (s. 13-14). Fakat bu değişim, Engels'in olumlu bir şekilde yeniden değerlendirmesine doğru değil, daha çok Marx'ın kutsallaştırılmamasına (burjuva veya reformist revizyonizmle hiçbir ilgisi olmadığı için, bu kutsallaştırmama tamamen meşrudur) doğru yol almıştır. Colletti'nin dediği gibi:

Nihayetinde gerçekler kendileri için konuşurlar. Herkes, Marx'ın hayatının büyük bir bölümünü British Museum'da araştırmalar yapmakla geçirdiğini, bu esnada da Engels'in Manchester'da bir pamuk içinde çalıştığını bilir.

Bu espri, Engels'in asla maymun iştahlı bir şekilde ansiklopedilere dalmadan ve tüm araştırmalarının altında yatan temel hedefi gözden kaçırmadan, çok çeşitli alanlarda (askeri sanat, doğa bilimleri, etnografya, sosyopolitik tarih) sergilediği olağanüstü yetkinliği kesinlikle açıklamıyor. Marx'a sadece finansal olarak ve işçi hareketinin siyasi-örgütsel faaliyetlerinde değil, aynı zamanda ona kitap vererek ve onunla sorunları tartışarak da yardım etmesi herkes tarafından iyi bilinir ve Marx'ın kendisi tarafından birçok kez dile getirilmiştir. (Colletti'nin bize hatırlattığı gibi) Marx'ın bazı 'Engels karşıtı' mektuplarının var olduğu ve Marx'ın ailesi tarafından ölümünden sonra yok edildikleri tartışılmaz bir biçimde gerçektir. Bu mektupları yok ederek bizleri yanlış ynlendirenleri, ne kadar iyi insani ve politik niyetleri olursa olsun, kesinlikle kınamalıyız. Ancak Marx'ın bu mektupları yazmasının önemini değerlendiremiyoruz. Aralarında teorik anlaşmazlıklar var mıydı (böyle olsa bile Marx her zaman zorunlu olarak haklı değildir) yoksa anlaşmazlıkları sadece gelip geçici politik meseleler üzerine miydi? Veyahut bu mektupların baskın özelliği, (Engels'in aksine) 'Viktorya Dönemi' ahlakına sahip, ailesine güçlü ve samimi sevgiyle bağlı, ama arkadaşına büyük ölçüde finansal olarak bağımlı bir adamın da anlaşılabilir öfkesi midir? (Bu ahlaka eşlik

eden kendini baskılama, ara sıra sınırları ihlal etme ve aldatma ihtiyacı arasındaki kaçınılmaz değişimler için, bkz. Pierre Durand, *La vie amoureuse de Karl Marx* [*Karl Marx'ın Aşk Hayatı*], Paris 1970, Bölüm VI ve birçok yerde.] Marx, Engels'in işçi arkadaşı Mary Burns'ün ölümünde duyduğu üzüntüyü anlamamıştır (Bkz. Marx ve Engels arasındaki Ocak 1863'teki yazışmalar). Bunun nedeni muhtemelen sadece rastlantısal koşullar değildi, Marx'ın 'Viktoryenliğin' de etkisi vardı. Buna göre, doğru düzgün yasal bir statüye kavuşturulmamış bir sevgi, az çok bilinçsizce, evlilik sevgisinden daha az ciddi bir şey olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte, ikisi arasındaki temel anlaşma yadsınamaz bir gerçektir. Bu, her konuda ruh ikiziymiş gibi düşündükleri anlamına gelmez, daha ziyade birbirlerini tamamlarlar. 'Engels'siz bir Marksizm' inşa etmeye çalışanların vardıkları noktanın, tutarlı bir şekilde 'Marxsız bir Marksizm' olması hiç de tesadüfi değildir. Ayrıca *Artı-Değer Teorileri*, *Grundrisse* ve *Kapital*'i yazan Marx ile *Doğanın Diyalektiği*'ni yazan Engels arasında (Colletti'nin yaptığı gibi) bir karşılaştırma yapmanın adil olduğunu düşünmüyorum. Unutmamak gerekir ki, Marx'ın ekonomi politiğe ilgisini çeken ilk Engels'tir. Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Ana Hatları*, Marx'ın sonraki büyük eserlerinin iki temel dayanağıydı. Ayrıca Engels'in başlıca eserleri arasında, geleceğe kapı açan *Ailenin Kökeni* de gözden kaçırılmamalıdır. Bu konuya da Marx Engels'in dikkatini çekmiştir, ama burjuva âdetlerinin, burjuva cinsel ve ailevi ahlakının eleştirisi açıkça Engels'in izini taşır. Dahası, *Doğanın Diyalektiği*'ndeki, daha çok kötü bir şekilde *Anti-Dühring*'deki ve *Ludwig Feuerbach*'taki Hegelci kalıntıların, bu eserlerdeki materyalizmi ve 'doğal' olanla 'toplumsal' olanı birleştirme girişiminin önemini reddetmek için yeterli olduğuna hiç inanmıyorum.

Daha ince, ama daha ikna edici olmayan bir anti-Engelscilik biçimi Luporini'nin *Diyalektik ve Materyalizm*

kitabında yer alan “Marx’a göre Marx” (s. 252 vd.) adlı makalesinde ortaya çıkar. Marx’ın yöntemini tarihselci (ve dolayısıyla reformcu) yönde yanlış yorumladığı gerekçesiyle Engels’i itham etmek, Engels’in *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı eserini eksik ve muhtemelen gönülsüzce değerlendirmenin sonucudur ve bu bakımdan epey tartışmalıdır. Luporini’nin bu makalesi ile ilgili olarak, şunu belirtmek isterim ki, Luporini son yıllarda yapısalcılık ve Althusser’in yapısalcı Marksizmiyle anlaşmazlık noktalarını netleştirmeyi başarmış olsa da hâlâ ‘senkronizasyon önceliğini’ devrimci bir bakış açısıyla, diyakroninin bakış açısını reformist-tarihselci bakış açısıyla eşitliyor gibi görünüyor. Eğer şeyler gerçekten böyle duruyor olsaydı, o zaman Darwin yerine Linnaeus ve Cuvier’i, Marx’ın yerine de Smith ve onun pek önemli olmayan ardılarını seçmemiz gerekirdi. Bana öyle geliyor ki Luporini, eski Aristotelesçi ‘doğaya göre ilk olan’ ve ‘bize göre ilk olan’ sorununa, Marksist metodoloji çerçevesinde, abartılı bir önem atfediyor. Bu metodolojik güzergâhların, sadece birincisinin değil, her ikisinin de tehlikeleri vardır. Gentile’nin edimselliğinin (*attualismo*) ‘bize göre ilk olan’ şeyin mutlak ve yegâne gerçekliğinin kesin bir kabulü olduğu hatırlanmalıdır (bütün idealizm formları gibi pek tutarlı değildir).

Marksizmin devrimciymiş gibi görünen pragmatist yorumuna dayanan, en kötü ve en kaba hem Engels hem de Leninizm karşıtı örneği, Helmut Fleischer’in “Lenin ve Felsefe” adlı makalesinde bulunabilir.¹ Kaçınılmaz olarak biraz eklektik olan ancak nesnelliği ve kurduğu dengesi için övgüye değer olan bu tarihte, Fleischer’in makalesi rahatsız edici derecede göze batıyor.

¹ “Lenin e la filosofia”, *Storia del marxismo contemporaneo*, Milano 1974, s. 779 vd.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YAPISALCILIK VE ARDILLARI

“Materyalizm Üzerine Düşünceler” makalemin sonundaki yapısalcılığa yapılan olumsuz referans, bu soruları tartışmaya özellikle yetkin iki arkadaşın, Giulio Lepschy’nin ve Tullio de Mauro’nun, meşru çekincelerini ortaya çıkardı.

Lepschy, yapısalci dilbilim üzerine yazdığı yazılarda geliştirdiği temalardan yararlanarak yazdığı ve bütünüyle basılmayı hak eden uzun bir mektubunda, benim yapısalcılığa atfettiğim kimi niteliklerin atfedebileceği ‘nispeten tek bir yapısalci hareket olmadığı’ gerçeğine dikkatimi çekti. Lepschy’nin deyimiyle, yapısalcılığın doğasında olduğunu düşündüğüm, tarihsel olmayan, Cuvierci¹ ‘kapalı bir sistem’ kavramı, polemik fantazisinden ibarettir. Bu eleştiri en fazla (meseleyi sündürmeden) Hjelmslev’in görüşlerine karşı söylenebilir. Senkroni ve diyakroni arasındaki Prag Okulu ve özellikle de Jakobson tarafından ortaya konulan ayrımın çözümüne kesinlikle denk düşmez. Amerikan yapısalci dilbilimindeki epey farklı pozisyonlardan hiçbirine de karşılık gelmiyor (sadece Bloomfield’in materyalizmi ve Sapir’in geniş etnografik ve kültürel-dilsel çıkarlarının neogramer

¹ Yazar burada Fransız zoolog Georges Cuvier’e (1769-1832) atıfta bulunuyor. Cuvier’in karşılaştırmalı anatomi alanındaki araştırmaları, onu, bir hayvanın vücudundaki tüm organların anatomik yapısının işlevsel olarak birbiriyle ilişkili olduğu ‘parçaların korelasyonu’ ilkesini varsaymaya itti. Bu ilkenin sonucu olarak Cuvier, Yaratılış’tan bu yana hiçbir türün değişmediğini, her biri için zaten parçalarının mükemmel bir yapısal-fonksiyonel koordinasyonuyla donatıldığını iddia etti. (Ed.)

geleneği² ve Chomsky'nin dilsel etkinlikteki yaratıcılık unsuruna verdiği önem üzerine düşünmek gerekir).

Tullio de Mauro idealizmin, Saussure'de, özellikle otantik Saussure'de, Gödel ve Engler'in çabalarıyla son on beş yıl içinde ortaya çıktığını belirtiyor.³ Saussure, dil sisteminin doğuşuna, kökenine ve dille toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiye hiç ilgi duymuyordu. Saussure'ün cansız imgesi Avrupa'da Saussure karşıtları tarafından ve hatta bir kısım Saussure taraftarları tarafından da yerden yere vuruldu. De Mauro'nun *Introduzione alia Semantica* [Anlambilime Giriş] kitabını ve fikirlerini geliştirip anlattığı diğer yazılarını okumuş olanlar, de Mauro'nun semantiği, sadece kültürel-tarihsel değil, aynı zamanda teorik ve çağdaş bir ilgiyle ele aldığını bilirler.⁴ Bu nedenle de Mauro için sorun, yapısalcılığı kabul eden veya reddeden bir yargının dışına çıkmak değil, daha ziyade bir yandan aşırı formalist kavramlara karşı yapısalcılık içinde ve bir yandan da realitenin yalnızca 'şeylerden' değil, aynı zamanda ilişkilerden ve işlevlerden oluştuğu gerçeğini gözden kaçıran kaba bir gerçekçiliğe karşı bir pozisyon almaktır.

Aşağıda, yapısalcılık karşıtı iddialarımın özetinin hangi anlamda ve hangi bağlamda bana hâlâ geçerli göründüğünü açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Şimdilik, Lepschy ve de

² Leonard Bloomfield (1887-1949), Amerikalı dilbilimci. *Language* [Dil] (1933) adlı en önemli eserinde davranışçı bir dil araştırması gereğini vurgulamıştır. Bu yaklaşımın amacı, işitsel uyaranlar ile sözlü yanıtlar arasında gerekli ilişkileri kurarak, böylece zihinsel veya kavramsal kategoriler bağlamında 'anlam'ı hesaba katma ihtiyacını ortadan kaldırmaktır. 'Neogramerciler' (*Junggrammatiker* olarak da bilinir), 1870'li yıllarda, dilbilimi için yeni bir dizi temel ilke ortaya koyan bir grup Alman akademisyendi. Bu ilkeler şunlardır: (i) bir dilin ses sistemindeki tüm değişikliklerin, istisnasız olarak ses yasalarının işleyişine tabi olması; (ii) ses değişikliklerinin kökeninin bireyler tarafından izlenebilir olduğunu ve bunun psikoloji bilimi temelinde açıklanabileceğini; (iii) tarih öncesi dillerin yeniden inşası için yaşayan dillerin incelenmesinin şart olduğu. (Ed.)

³ *La Cultura*, "Strutturalismo idealista", No. 5, 1967, s. 113 vd.

⁴ Özellikle bkz. "Eliminare il senso?", *Lingua e stile*, II (1967), s. 131 vd., ve *Introduzione alla semantica*, Bari 1970, üçüncü baskısının ekinde yer alan "Saggio di teoria fonnalizzata del noema lessicale". Ayrıca bkz. Saussure'ün *Caul's de linguistique generale* üzerine de Mauro'nun yorumu.

Mauro'nun sözlerinin (yapısalcı dilbilim içinde birbirlerinden kısmen farklı olan bakış açılarından ve eğilimlerden türetilmiştir), sadece belirli içerikleriyle ilgili olarak değil, aynı zamanda henüz herhangi bir titizlikle yapılmayan çalışmaları gerektirdikleri için geçerli olduğunu söyleyeyim: i. Yapısalcılık, çeşitli eğilimleri etkilemiş ve yapısalcılıktan etkilenmiş farklı ideolojilerin bir nitelemesidir. ii. Bilim ve ideoloji arasındaki ilişkiye odaklanmak gerekir, ama bu ilişki, blok olarak alınan yapısalcılık içerisinden anlaşılmaz; yapısalcı hareketin yaşadığı çeşitli tarihsel aşamalara ve gelişmelere bakılarak anlaşılmalıdır.

Elbette, 'yapısalcılık ve Marksizm' sorunuyla ilgili haddinden fazla tartışma yapılmıştır. Özellikle Fransa'da bu konuda gözle görülür bir enflasyon vardı. İtalya'da da bu tartışmaya ciddi katkılar yapıldı.⁵ Ama Marksistler arasında iki yönelimi çok aceleci bir şekilde uzlaştırma eğilimi olmuştur (Marksizmin yapısalcı parodileri bazen grotesk görünümler yaratmıştır.). Ya da Marksistler, iradeciliği zorlayıp bilimsellik dışı bir yapısalcılık karşıtlığını benimsemişlerdir. Oysa yapısalcılık, *günümüzün bilimi* sayılıyordu. Ancak Marksizmin materyalist tarafı, kendi başına orijinal bir gelişme olmasına rağmen neredeyse hiçbir zaman yeniden öne çıkarılmamıştır. Bu nedenle bu tartışma, bugün Batı kültürü alanında rakip olan iki idealizm formunun (Platoncu ve ampiryokritik varyantlarında bilimsel idealizm ve tarihselci-hümanist idealizm) ikisinde de tali bir pozisyon almaya zorlanan Marksistlerle bir kez daha sona erdi.

Marksizmin yapısalcılıkla ilişkilene çabası, aynı zamanda, neredeyse sadece belirli bir çağdaş yapısalcılığın (öncelikle Lévi Strauss'un yapısal antropolojisinin) dikkate alınmasıyla gerçekleşmiştir. Böylelikle, dilbilimsel yapısalcılıktan aşırı dilbilimsel yapısalcılığa geçişi analiz edilmemiş ve yapısalcılığın tarihsel oluşumu antimateryalist tepki hare-

⁵ Burası uzun bibliyografik referanslar vermek için uygun bir yer değil. Bu bölümde sadece bana en önemli görünen katkılardan bahsedeceğim.

keti içerisinde konumlandırılmamıştır. Antimateryalist tepki, 19. yüzyılın sonlarında başlamış ve hâlen devam etmekte olan bir harekettir.⁶ Yapısalcılığı bu tarihsel bağlamda konumlandırmak kesinlikle temsil ettiği bilimsel kazanımların reddi anlamına gelmez (Aynısı psikanalizden kuantum mekaniğine kadar modern bilimdeki diğer birçok eğilim için de söylenebilir.). Ancak bazı ideolojik unsurlar bilimsel katılık ve nesnellik içerisinde gizlenmiş olsalar da yapısalcılık onları daha açık bir şekilde tanımlamaya yardımcı olacaktır.

Burada bu tür bir çalışma yapmayı önermiyorum, çünkü benin yetkinliğimi aşacaktır. Sadece gelecekteki araştırmalar ve tartışmalar için yararlı olabilecek bazı ön gözlemler yapmayı istiyorum. Bu tür bir soruşturma için çıkış noktası açıkça Saussure olmalıdır. Son birkaç yılda, bu büyük dilbilimcinin kültürel geçmişinin yeniden inşasında büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Özellikle Tullio de Mauro'nun önceki akademisyenlerin katkılarını da dikkate alan ve tartışan açıklamalı *Cours de linguistique générale* [Genel Dilbilim Dersleri] yayınına atıfta bulunuyorum. Ancak Saussure ve dilbilimin öncüleri arasındaki ilişkinin daha derinlemesine incelenmesi gereken bazı yönleri var. Saussure'ün kendisinin 'öncülerini' fazla düşünmüyorum çünkü onlar ve Saussure'ün tartışmalı tepkilerini yansıtan fikirlere karşı çıkanlar hakkında çok fazla bilgi var.

19. yüzyıl dilbiliminin tarihsel açıklamaları genellikle Rask ve Bopp'tan Schleicher'a ve Schleicher'den⁷ neogra-

⁶ Bu tür tarihsel araştırmalar haklı olarak şu çalışmayı hatırlatır: Lucien Sève, *Marxismo e strutturalismo* içinde M. Godelier ve L. Sève, Torino, 1970, s. 193 vd. Ancak Sève'nin bu çok kısa taslağı yetersizdir. Diyalektik düşüncenin yapısalcılıktan daha 'modern' olduğunu göstermek için, diyalektik düşüncenin sadece 1930'da büyük bir kitleye sahip olmaya başladığını iddia ediyor. Bu tarihin onun için tam olarak ne anlama geldiğini net değildir. Ayrıca, evrimin 'Marksizmin modern alanına girdiği' o dönemde, hangi düşüncülerin 'diyalektik evrim anlayışını' temsil ettiğini düşündüğünü de bilemiyoruz. Sève'nin düşüncesinin bazı ilginç özellikleriyle ilgili olarak, bu makalenin sonuç kısmına bakın.

⁷ Rasmus Rask (1787-1832), düzenli ünsüz ses değişimleri yasası üzerine

mercilere kadar fonetik yasaların bilinç dışı karakterini ve istisnalardan kurtulmalarını daha güçlü bir şekilde ortaya koyan bir gelişme çizgisi gösterir. Brugmann, Osthoff, Delbrück ve Paul bu 'kör' ve 'zorunlu' yasalar üzerine çalışmalar yapmış ve mutlak iddialar öne sürmüşlerdir. Onların iddiaları o zamana kadar zaten (tereddütle ve tutarsızlıkla olsa da) söylenmiş ve uygulanmış olanların aşırı formülasyonu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu uygulamalar, az ya da çok kararlı bir şekilde doğalcı bir yöne yönelen önceki dilbilimler tarafından yapılmıştır.⁸

Burada özetini verdiğim, aynı dönemdeki neogramercilerin tarihinin yazımında, onların yeriyle ilgili daha fazla açıklama yapmak gerekir. Başlangıç olarak, 'natüralizme' karşı tepki, neogramercilere tepkiden önce, Schleicher'in kendi okulunda, yani dilbilimin bir doğa bilimi olduğu iddiasını en açık bir biçimde taşıyan okul içerisinde başlamıştı. Schleicher'in Johannes Schmidt ve Hugo Schuchardt gibi öğrencileri, Schleicher'in 'soy ağacı' [*genealogical tree*] modeline daha iyi ifade edilmiş ve daha rafine modellerle karşı geldiler.⁹ (Schleicher'in 'soy ağacı' modeline göre, pek çok

Grimm'inkini öngören çalışmaları olan Danimarkalı filolog. Bu çalışmaları onu, Yunanca, Latince, Cermen ve Baltık-Slav dillerinin birbiriyle ilişkili olduğu sonucuna götürdü. Franz Bopp (1791-1867), Sanskritçe, Yunanca, Latince, Farsça ve Almancada fiil morfolojisinin karşılaştırılması üzerine çalışmalarıyla, sistematik bir çalışma alanı olarak karşılaştırmalı dilbilimi başlattı. August Schleicher (1821-68): Karşılaştırmalı dilbilimdeki çalışmaları Hegelcileştirilmiş Darwinizmin dil çalışmasına uygulanmasıyla desteklenen Alman filolog; dil, kökeni bir ana dile (*Ursprache*) kadar izlenebilen doğal bir yaşam döngüsünün özelliklerini sergileyen bir 'organizma' olarak görülüyordu; bunun sonucu olarak dilsel bir soy ağacı (*Stammbaumtheorie*) teorisi ortaya konulmuştur. (Ed.)

⁸ Karl Brugmann (1849-1919) ve Hermann Osthoff (1847-1909), neogramerci düşünce okulunun erken savunucuları olan Alman filologlar. Berthold Delbrück (1842-1922), Brugmann ile Hint-Avrupa dillerinin karşılaştırmalı sözdizimi üzerine ortak çalışma yürütmüş Alman öğrenci. Hermann Paul (1846-1921), *Prinzipien der Sprachgeschichte* [*Dil Tarihinin İlkeleri*] (1880), adlı çalışmasıyla dilin evriminin yalnızca bireysel konuşmacıların karşılıklı etkisiyle çalışan düzenli ses yasaları açısından anlaşılabilir olduğunu vurgulayan Alman filolog. (Ed.).

⁹ Johannes Schmidt (1843-1901), 'aile ağacı' teorisine alternatif olarak 'lehçe

dalı olan bir ana-dil ağacından, yavru-dil dalları sürgün vermiştir.) Schmidt'in Hint-Avrupa dillerinin yakınlığı üzerine yazdığı yazılar 1872'den kalmaz. Schuchardt'ın Latin dillerinin aşırı katı bir şekilde sınıflandırılmasına ilk itirazları, neogramerci hareketinin kesin şeklini almasından neredeyse on yıl önce, kaba Latincenin ünlü harfler sistemi üzerindeki önemli çalışmasında yer almaktadır.¹⁰ Bir dilin diğerinden titizlikle ayrılmasının imkânsızlığı hakkındaki benzer fikirler, Paul Meyer ve Gaston Paris tarafından Fransa'da 1870'lerde yapıldı.¹¹ O zaman bile şecere ve sınıflandırma şemalarına karşı tepki, dilbilimin doğa bilimlerine asimile edilmesine karşı polemikle birlikte yürütüldü. Bu noktada Schuchardt, filolojik ve tarihsel etnolojik geçmişi olan eski dilbilimcilere katılıyordu. Georg Curtius ve Heymann Steinthal gibi, Schleicher de dilbilimin tarihsel disiplinlerden ayrılmasını asla kabul etmedi ve bunu teorize etti.¹²

Brugmann ve Osthoff'un *Morphologische Untersuchungen*'e [Morfolojik Araştırmalar] (1878) yazdıkları önsözle resmî olarak takdis edilmiş neogramercilerin hareketi, bu nedenle, dilbilimde tek taraflı bir evrimin doruk noktasını temsil etmez. Aksine, bazı açılardan, dilbilimin 'bilimselliği'ni sorgulamış olan parçalayıcı eğilimlere karşı bir tepkiyi temsil eder. Fonetikğin istisnasız yasaları olduğu iddiası o zamanlar sansasyon yaratmıştı. Bu iddia, gerçekten de 1870'li yıllarda Hint-Avrupa fonetik alanındaki çalışma-

dalgası' teorisini öneren Alman filolog. Bu kurama göre, Hint-Avrupa ailesinin çeşitli dilleri (aile ağacı teorisinin ima ettiği gibi) keskin bir şekilde sınırlanmış dallardan oluşurmaz, aksine farklı merkezlerden kaynaklanan lehçenin özelliklerinin yayılmasının ürünüdür. Hugo Schuchardt (1842-1927), 'ses yasalarının' geçerliliğinin zamanla ve mekânla sınırlı olduğunda ısrar eden ve ruhsal unsurlara göre ses değişikliklerinin kökenini izleyen Alman filolog. (Ed.)

¹⁰ H. Schuchardt, *Der Vokalismus des Vulgdriateins*, Leipzig 1866-8. Bakınız aynı yazarın 1870 yılında yazılan ancak daha sonra Graz 1900'de yayımlanan *Klassifikation der romanischen Mundarten* eseri.

¹¹ Paul Meyer (1840-1917) ve Gaston Paris (1839-1903), Ortaçağ Fransız dilleri ve lehçeleri çalışan Fransızca araştırmacılar. (Ed.)

¹² Georg Curtius (1820-85) ve Heymann Steinthal (1823-99), Alman filologlar. (Ed.)

ların büyük başarısından esinlenen güvenin bir sonucudur. Bunun sonucunda daha önce açıklanamayan ‘istisnaların’ daha derin, altta yatan bir düzenlilik sergilediği gösterilmiştir.¹³ Fakat bu iddia aynı zamanda, *hâlihazırda* devam etmekte olan ‘tarihselci’ kırıptılara karşı tartışmada bir destek oluşturur. Bu tarihselci kırıptılar, Schleicher’in öğrencileri arasında ve Fransız dilbiliminde ortaya çıkmaya başlamıştı. İki kilit noktada en azından neogramercilerin kendileri de bu tür kırıptılardan etkilendiler. Dilbilimin, doğal bir bilim değil, psikolojik bir temeli olan tarihsel bir bilim olduğunu iddia ettiler. Fonetik yasalar, bu yasalar ortaya çıkarıldığında, gerçekten istisnasızdılar, ancak fonetik değişimin *başlangıcı*, tek bir konuşmacının veya az sayıda konuşmacının bilinçsizce geliştirdiği bir yeniliğe atfedilmekteydi, daha sonra taklit yoluyla genelleştirildi.¹⁴ Fonetik yenilik, *başlangıcından itibaren kolektif* bir şey değildir; fonetik organların veya fiziksel veya sosyal çevrenin dönüşümüne veya dilin kendisinde bulunan bir tür evrimsel güce bağlı olarak gerçekleşir. Dil, sanki onu konuşandan bağımsız ve kendisine bahşedilmiş yaşamı yaşayan bir organizmaymış gibidir. Bu nedenle Benvenuto Terracini tamamen hatalı değildir. Kendi idealist bakış açısından, dilin insanın yaratıcı ruhunun iniş çıkışları açısından yorumlanmasına dönük neogramercilerin bu başlangıç hareketinde bu fikirleri algılar.¹⁵

Neogramercilere muhalefet en başından iki misli fazlaydı. Bir yandan Schuchardt, yeni okulun çok mekanik olduğunu düşündü, çünkü Schuchardt her ne kadar Croceci tür-

¹³ Bkz. H. Pederson, *Linguistic Science in the Nineteenth Century*, Cambridge, Mass. 1931, s. 277 vd.

¹⁴ Erken dönem neogramerciler bu noktadaki (tek bir birey veya küçük bir grup bireyde yeniliğin başlangıcı üzerine), farklılıkları ve bocalamaları göstermişti; örneğin kendi kitabımda atıf yaptığım pasajlar için bkz. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969 (2. ed.), s. 322; Ascoli ve Schuchardt'ın neogramercilere karşı tutumu üzerine bölüm, bkz. Age., s. 18-28.

¹⁵ *Archivio glottologico italiano*, XLI (1956), s. 91. Ayrıca bkz. Croce'un Paul'e dair bazı çekinceleriyle birlikte tamamen olumsuz olmayan yorumları için, *Aesthetic*, New York 1953 (Gözden geçirilmiş baskı), s. 403 ve 419 ve *Problemi di estetica*, Bari 1940 (3. Baskı), s. 470.

den sonuçlara uzak olsa da, hâlâ fonetik yasalar kavramının basitçe 'eğilimler' olabileceğine daha fazla eğildi ve dilsel olguların kültürel yönünü vurguladı. Öte yandan Graziadio Ascoli, neogramercilikte çok fazla psikoloji ve çok az natüralizm buldu; çünkü ona, fonetik dönüşümlere bireysel bir köken atamak, fonetiği evrensel zorunluluğun hüküm sürdüğü karakterinden koparmak olarak görünüyordu. Bu, Ascoli ve Schuchardt arasında neogramercilere karşı kurulan ittifakın sadece rastlantı sonucu olduğu anlamına gelmez. Her iki akademisyen de gerçekliğin çeşitli yönlerinin birbiriyle bağlantılı olduğuna dair güçlü bir fikre sahipti ve bu nedenle, yeni okulun dilbilimin 'özerk' bir bilim olduğu iddiasından aynı derecede rahatsız oldular. Ancak, Ascoli'nin aklında olan bir tür disiplinlerarasılık, esasen dilbilimin doğalcı ve evrimci terimlerle tasarlanan bir antropolojiyle ve biyolojiyle birlikti. Oysa Schuchardt'ın aklında olan türden disiplinlerarasılık, bilinçsiz mekanizmaların aksine dilin kültürel olgularını vurgulayarak tarihsel-filoloji bilimleriyle bir dilbilim birlikti.

Dilbilimin 'Darvinci' bilim olarak algılanması, 1880'li yıllardan sonra giderek daha fazla zemin kaybetti. Bu alan, Schmidt ve Schuchardt'ın takipçileri ve neogramerciler arasında bölündü (Ascoli bu ve başka yönlerden diğerlerinden izole bir figür olarak kaldı). Brugmann ve Meyer-Lubke'nin neogramer prensiplerine göre yürüttükleri Latin ve Hint-Avrupa karşılaştırmalı dil bilgisi çalışmaları müthiştir. Ancak Hint-Avrupa alanındaki Kretschmer'in ve Latin dili alanındaki Gillieron ve Schuchardt'ın karşı çalışmaları da onlarınkiyle eş değerdir. Bunlar daha sonra Vossler ve Croceci dilbilimcilerle açık bir biçimde idealist olacak olan sınıflandırma karşıtı ve bireyci bir tarihselcilğe eğilim gösteren çalışmalardır.¹⁶

¹⁶ Wilhelm Meyer-Lubke (1861-1936), Latin filolojisi alanında çalışan Alman araştırmacı. Paul Kretschmer (1866-1956), Eski Yunanca alanında çalışan Alman araştırmacı. Jules Gillieron (1854-1926), Latin dili lehçelerinin coğrafi dağılımıyla ilgilenen İsviçreli dilbilimci. Karl Vossler (1872-1949) ve Crocecu

Saussure'ün kuramının belirli özelliklerini anlamak için, bence, 19. yüzyılın sonlarındaki dilbilimin krizine bakılmalıdır. Saussure'ün kuramını anlamaya, dil sistemi-konuşma [*langue-parole*] senkroni-diyakroni gibi antinomilerden, yani zıtlıklardan kurduğu çerçevesiyle başlanabilir. Saussure'ün zıt kutuplarda bulunan bu terimleri kesinlikle ayrı, tüm kirletici etkilerden uzak tutma ihtiyacını vurguladığı belirtilmelidir. Saussure titiz ayrımlar yapmakta kararlıdır, ancak kabul edilmelidir ki bu ayrımlar, şeylerin 'kendilerinden' değil, bakış açıları arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır; bu nedenle de asla uzlaşmaz gibi sunulurlar. Saussure'ün kararlılığı, dilbilimi, bilimin içerisinde eritmeye sebebiyet verecek eğilimlere karşı, benim defansif olarak adlandırdığım bir işlevi görür.

Dilbilimsel olguların öznel yanı üzerinde ısrar ederek dilbilimin bilimselliğine yönelik tehditler olduğu bir zamanda Saussure, bu bilimselliğin ancak katı bir ayrılıkçılıkla kurtarılabilceğini ileri sürmüştür. Diğer bir deyişle, dilin her iki boyutunun [kolektif bir kurum olarak dil sistemi (*langue*) ve sistemin bireyde cisimleşmesi olarak konuşma (*parole*)]¹⁷ da gerçekliği kabul edilmeli, fakat dilbilimsel sorunların ele alınışında ikisi hiçbir şekilde birbirleriyle temas ettirilmemeli ve birbirlerine karşı test edilmemelidir. Aksine, birbirlerinden tamamen bağımsız iki çalışma alanı olarak görülmelidir. Bu yolla, bir sistem olarak dil anlayışı, bireylerle ilgilenen fenomenler göz önünde bulundurularak bulanıklaştırılmaz, çünkü *tanımı gereği* bu fenomenler dile [*langue*] yabancıdır. Bu konuyu artık, kolektif veya bireysel yönün üniter

dilbilimciler, Croce'un dilin bir tür şiir olduğu görüşünü başlangıç noktası olarak aldılar. Bu nedenle dil, yaratıcı bir sanatsal eylemin ifadesi olarak ve nesnel dilbilimsel olayların (konuşma sesleri vb.) genel bir *Zeitgeist*'in ifadesi gibi görülüyordu. (Ed.)

¹⁷ Saussure'ün kendi terimlerini *langue* ve *parole* (Timpanaro'nun metninde de aslına uygun olarak bu şekilde kullanılmıştır), Baskin tarafından *language* (dil) ve *speech* (konuşma) olarak çevrilmiştir. Belki de burada John Lyons'un önerisi olan ama üsluptan dolayı tercih edilmeyen en doğru çeviri, *language system* (dil sistemi) ve *language behaviour* (dil davranışı) olacaktır. (Ed.)

bir olgu olarak görülen dilde en temel unsur olup olmadığı konusunda Ascoli'nin bir takipçisi veya bir neogramercinin, Schuchardt veya Gillieron'un takipçileriyle, sonsuz bir tartışmada yapacağı gibi, daha da karmaşılaştırmanın gereği yoktur. Saussure, sorunu 'dil dilbilimi' nesnesini en başından ayırma meselesi hâline getiriyor; öyle ki konuşmanın [*parole*] olgularının mevcut olmadığını söylemiyor, sadece önemsiz olduğunu söylüyor.

Dilbilim nesnesinin dilbilimcinin elinden kayma ve çeşitli disiplinler arasında bölünme riski taşıdığını gözlemledikten sonra, Saussure şunları ifade eder:

Gördüğüm kadarıyla yukarıdaki zorlukların hepsine tek bir çözüm var. En başından beri dil sistemini (*langue*) kalkış noktamız olarak almalı ve dil sistemini diğer tüm dil tezahürlerinin normu olarak kullanmalıyız. ... Bir bütün olarak ele alındığında, dil (*langage*) çok boyutlu ve heterojendir; aynı anda fiziksel, fizyolojik ve psikolojik birkaç alanı birleştirir; hem bireye hem de topluma aittir; dili insan olgularının herhangi bir kategorisine koyamayız, çünkü onun birliğini keşfedemeyiz. Dil sistemi (*langue*), aksine, bağımsız bir bütün ve sınıflandırma ilkesidir. Dil sistemine dilin olguları arasında ilk sırayı verdiğimizde, başka bir sınıflamaya gerek duymadan, bu karmaşaya doğal bir düzen getiriyoruz.¹⁸

Bu nedenle, dil sisteminin araçlarının dilbilimine kendini adanmak, bilimsel çalışmaya açık olan dilin tek bir özelliğine ve (Saussure için aynı şeydir) *özerk* çalışmaya kilitlenmektir, böylece dilbilimin diğer disiplinlerin içerisine çekilmesini engeller.

Dahası, Saussure'ün konuşmayı kavrayış şekli de ona tartışmalı bir nitelik kazandırmaktadır. Saussure'ün konuş-

¹⁸ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Londra 1966, s. 9 (Çeviri değiştirildi). Fransızca metinde (bundan böyle parantez içinde belirtilecektir), Charles Bally ve Albert Sechehaye'nin gözetiminde yayınlanan baskının 25. sayfasında, Paris, 1968.

ma [*parole*] kavramı sadece konuşma seslerine [*phonation*] indirgenemez, aynı zamanda tekil göstergeleri cümle olarak birleştirme kapasitesini de kapsar. Şüphesiz Saussure konuşmanın, öncelikle dil sisteminin *maddi* bir tezahürü olduğunu vurgulasa da, bu tür dışsal (zorunlu olarak durumdan duruma değişen) tezahürlerin, bir gösterge sistemi olarak dilin incelenmesiyle ilgisiz olduğunu belirtir.¹⁹ Bir yandan, Prag Okulu ve Danimarkalıların daha sonraki katkılarıyla gelişen, diğer yandan Schuchardt'dan Vossler'den ve İtalyan Crocicilere uzanan az çok idealist ve bireyci dilbilim vardır; böylelikle, Saussurecülerin paylaştığı ortak bir antimateryalist yönelim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, iki antimateryalist yönelimin değer şemaları birbirinin tersidir. Bir idealist-tarihselci için, dilin tinselliği tam olarak mutlak bireysellikten, bireysel ifadenin tekrarlanamazlığından kaynaklanır; oysa dile 'genel şema' ya da kurum olarak bakılması, 'ifade' ediminin özgürlüğünü sınırlayacağı için 'doğalcı' olarak görülür. Saussure ve hatta daha çok takipçileri için, bireysel konuşma edimine öncelik tanıyan dilbilimin materyalizm lekesiyle kirletilememesi gerekir. *Parole*, dil sistemi tarafından temsil edilen 'ideal' göstergeler sisteminin maddi bir tezahürüdür (ve bu nedenle kaçınılmaz olarak değişir ve katı bir bilime indirgenemez). Burada, sezgisel ve subjektivist idealizm lehine bir tür antimateryalizmin 'sırtını kaşındığına' tanık oluyoruz. Subjektivist idealizm, yaratıcı eylemdeki olumluyu, statik durumdaki olumsuzu görür. Saussurecü antimateryalizm, matematiksel-Platoncu idealizme de arka çıkar. Matematiksel-Platoncu idealizmse, soyut kavramlar sistemindeki olumluyu ve değişen ampirik tezahürlerindeki olumsuzu görür. Saussure ile bu 'Platonik' durum hâlâ embriyonik, ilkelidir. Saussure her ne kadar 'soyut'u iyileştirmeye yönelik adımlar atsa da hâlâ (de Mauro'nun işaret ettiği gibi²⁰) bu terimin olumsuz çağrışımını hissedir.

¹⁹ *Course in General Linguistics*, s. 9-13 (s. 25-9).

²⁰ De Mauro'nun *Cours*'un eleştirel baskısındaki yorumlarına bakın, Paris 1972, s. 393, not 70.

yor, bu konuda diğer düşünörlere katılıyor ve bu nedenle dilin ‘somutluğunu’ iddia ediyordu. Dilbilimde 20. yüzyıl kültürünün tamamı boyunca çok çeşitli alanlarda geliştirilmeye açık soyut ve somut üzerine tartışmanın (*Querelle*) başlangıcı hiç şüphesiz Saussure’le olmuştur. İdealist-tarihselciler, doğalcı soyutluğun karşısına, tarihsel somutluğu koymuşlardır. Yapısalcılar ve matematiksel bir temele sahip diğer epistemolojik yönelimlerin takipçileri de sezgisel ve kaba ampirik sözde bilgiye karşı soyutluğu, bilimsel bilginin temel niteliği olarak yerleştirirler.

Saussure’ün diğer bir ikilemi, senkroni ve diyakroni arasındadır ve bu ikilemin tarihi de aynı gerekli ‘defans’a dayanır. Neogramerciler bile, 19. yüzyılın öncül geleneğiyle birlikte, dilin diyakronik çalışmasını, bilimsel dilbilim ile sadece tanımlayıcı dilbilimi ayırt eden bir ölçüt olarak gördüler. *Prinzipien der Sprachgeschichte* [Dil Tarihinin İlkeleri] eserinde Hermann Paul şunları yazar: “Sadece tekil olguları ortaya çıkarmanın ötesine geçtiğimiz ve bu olgular arasındaki bağlantılarını kavramaya çalıştığımız andan itibaren, farkında olmasak bile tarih alanına giriyoruz.”²¹ Ancak, daha önce neogramercilerin, dilsel değişikliklerin kökenini bireylere atfederek, belirli bir anlamda, diyakronik dilbilimin bilimciliğine olan inancının altını oymada nasıl bir rol oynadığını ve yeni idealizmin etkilediği dilbilimcilerin bu yönde nasıl daha da ileri gittiklerini görmüştük. Ascoli, *substratalt tabaka* teorisini iyileştirerek kendi okulunun ayırt edici özelliği hâline getirdi;²² bunun nedeni tam olarak neogramercilere karşı fonetik değişikliklerin genelliğini ve mutlak gerekliliğini geri kazanmak içindi.

²¹ Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle 1909 (4. ed.), s. 20.

²² Ascoli’ye göre, her dilde belirli bir etnik topluluğun ‘sözlü alışkanlıklarını’ oluşturan fonetik bir alt tabaka, *substratum* [taşıyıcı] vardır. Böyle bir topluluk ne zaman yeni bir dil öğrenmeye zorlanırsa (fetih, kolonizasyon vb. nedenlerle), bu ‘sözlü alışkanlıkları’ taşır; bu nedenle, yeni dilde ortaya çıkan fonetik değişimler en başından beri doğada kolektif bir şekilde bulunur. Ascoli, bunun daha az psikolojik ve daha çok doğalcı bir temelde fonetik yasalar oluşturmak için gerekli olduğuna inanıyordu. (Ed.)

Saussure bu tür bir ‘kurtarma operasyonu’ için hiçbir girişimde bulunmadı. Diyakroni tesadüfi ve asistematik fenomenler alanı olduğu için, Saussure daha fazla gürültü patırtı yapmadan diyakroninin bilimsel araştırmalara titizlikle uygun olmadığını kabul etti. “Değişiklikler asla sistemi bir bütün olarak etkilemez, aksine unsurlarından birini veya öbürünü etkiler.” “O hâlde, diyakronik olgular tikeldir ... (izole edilmiş ve kendi aralarında sistem oluşturmayan olaylardır).”²³ Eğer dilbilimci “diyakronik perspektifi benimserse, artık dili değil, onu değiştiren bir dizi olayı gözlemler.”²⁴ Bu, Paul’ün alınıltığımız pasajda söylediklerinin tam tersidir. Diyakronik perspektif, bilimselliğin garantisi olmaktan çok, Saussure’e göre dilin, aralarında ‘herhangi bir bağlantı olmaksızın’ gerçeklerin bir karışımı olarak görülmesini kaçınılmaz kılıyor. Bu nedenle de bir bilim olarak dilbilim kurmanın temeli olamaz. Aksine, dilin sistematik doğası senkroni temelinde kendisini ortaya çıkarır. Doğal olarak, Saussure için, tarihsel karşılaştırmalı dilbilimin bulguları tamamen işe yaramaz değildi. Diyakronik çalışmalar, dilbilimin saf bir ereksellikten ve dilin mantıkla özdeşleşmesinden kurtulmasına yardımcı oldu.²⁵ “... Sadece bu bile diyakronik dilbilimin kendi başına bir amaç olmadığını açıkça kanıtlar. Gazetecilik için söylenen şey, diyakroni için de geçerlidir: Ondan kurtulmanız şartıyla sizi her yere götürür.”²⁶

19. yüzyıl tarihsel dilbilimindeki krizin, Saussure’ün bilimsel bir diyakronik dilbilim olanağına dair olumsuz değerlendirmesi üzerinde bir etkisi olduğu sadece bizim bir hipotezimiz değildir. Doğrulama için, Saussure’ün neogramerciler ve Schuchardt’ın ve ‘dil coğrafyasının’ takipçileri tarafından tartışılan soruları nasıl çözdüğü incelenmelidir.

Saussure, bu konuda neogramercilerle uzlaşarak dilsel

²³ *Course in General Linguistics*, s. 87, 95.

²⁴ *Age.*, s. 90.

²⁵ *Age.*, s. 85 ve 90 vd.; ayrıca bkz. R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique generale de F. de Saussure*, Cenevre-Paris 1957, s. 186.

²⁶ *Course in General Linguistics*, s. 90 (çeviri değiştirildi).

yeniliğin başlangıçta aslında konuşmayla gerçekleştiğini, ancak daha sonra konuşmacı kitlesi tarafından kabul edildikten sonra dil sisteminin bir parçası hâline geldiğini savunuyor. “Tüm değişiklikler konuşmada filizlenir. Her değişiklik, genel kullanımda kabul edilmeden önce belirli sayıda kişi tarafından başlatılır.”²⁷ Belli sayıda kişinin mi, yoksa tek bir bireyin konuşma edimindeki bir değişiklikten mi söz edilmektedir? Öğrencilerinin notları bu konuda farklılıklar göstermektedir: “Dildeki biçimsel unsurların ve dil bilgisinin varlığı yalnızca sosyal ortama bağlıdır ama değişim bireyle başlar.” “Her türlü değişiklik *bir grup birey* (bazen de belli sayıda birey veya tek bir birey) tarafından yapılır.”²⁸ Neogramercilerin formülasyonlarında da benzer bir tereddüt bulunabileceğini gördük. Godel muhtemelen ‘bireyselci formülasyonun Saussure’ün düşüncesine karşılık gelmediğini savunurken yanılmaktadır. Bu belirsizlik, öğrencilerinin yanlış yorumlarından değil, hocalarının derslerinden kaynaklanıyor olmalıdır.”²⁹

Ayrıca Saussure, dilsel değişimin bireylerde başladığını düşünmesine rağmen, fonetik yasaların istisnası olmadığını taahhüt eden neogramercilerle hemfikirdir:

Zaman zaman tartışmalı olan bu düzenlilik, görünüşe göre kesin bir şekilde yerleşmiştir; bariz istisnalar, bu tür değişikliklerin kaçınılmazlığını azaltmaz, çünkü onlar ya daha

²⁷ Age., s. 135.

²⁸ *Cours de linguistique generale*, R. Engler, Wiesbaden 1968, I, s. 223; Godel, age., s. 156.

²⁹ Bkz. Godel, age., s. 156, n. 90. Dilsel yeniliğin bireysel kökenine ilişkin öneri kesinlikle tartışılabilir ve reddedilebilir; ama Lepschy’nin, bunu, İtalyan-idealist bir damganın önerisi olarak ve ‘tinin yaratıcılığı’na bilimsel olmayan bir inancın beyanı olarak ironik bir şekilde sunması bana pek doğru gelmiyor. Bkz. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Torino 1966, s. 34. [Bu çalışmanın gözden geçirilmiş ve kısaltılmış bir versiyonu, *A Survey of Structuralist Linguistics*, Londra 1970 başlığı altında İngilizce olarak yayımlanmıştır. (Ed.)] Bu önerme, aksine bazı neogramerciler ve belki de Saussure’ün kendisi tarafından desteklenir. Bkz. Otto Jespersen, *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View*, Londra 1946, s. 27 vd. Yalnız bu, Croce’un sanatsal yaratıcılıkla özdeşleştirdiği dilsel yaratıcılık kavramına uymaz.

özel fonetik yasalarla ... ya da başka bir sınıfın olgularının (analoji vb.) müdahalesiyle açıklanabilir.³⁰

Neogramercilerin gerçek ‘istisnaların’ eski ve yeni savunucularına karşı tutundukları tavır tam olarak budur. Ancak hemen sonrasında Saussure, bu ses değişikliklerini ‘yasalar’ olarak adlandırmanın tamamen yanlış olduğunu eklemiştir, çünkü ses değişimleri sadece *tikel olaylardır*. Ses değişikliği *tüm* kelimeleri etkilemez. Aksine, bulunduğu sözcüklerden tamamen bağımsız olarak, belirli koşullar altında, değişen sadece *tek* bir sestir. Daha sonra Martinet tarafından kullanılacak olan terminolojiyi kullanmak gerekirse, fonetik değişiklikler sadece dilin ‘ikincil telaffuzu’yla ilgilidir. Bir dizi tikel olgunun birbiriyle bağlantılı olduğu gösterilmezse, bundan yasa çıkmaz. ... *Tek bir unsurun yasayla açıklanabildiğini söylemek saçmadır.*”³¹ Bu nedenle, ses değişikliklerinin istisna olmadığını kabul eden Saussure, bilimsel ifadesini derhâl dilbilimden kaldırır. Oysa neogramerciler dilbilime bilimsellik atfetmekten gurur duymaktadırlar. Saussure bunu belirli istisnaları kabul etmekten çok daha radikal bir şekilde yapar. Böylece Saussure şu sonuca varır: “Görünüş aksi yönde olmasına rağmen diyakronik olaylar daima rastgeledir ve tikeldir. Böyle olaylar dil sistemini zorlar ama hiçbir şekilde genel değildir.”³²

Bu noktada Saussure, her şeye rağmen hâlâ neogramercilere Schuchardt ve Gillieron’a olduğundan daha yakınsa da dilsel alanlar arasında kesin sınırların olmaması ve dilsel farklılaşmanın kökenleri gibi diğer noktalarda, Schuchardt, Johannes Schmidt, Paul Meyer ve Gillieron’un fikirlerini büyük ölçüde özümsemiştir. Bir kimsenin kendisini bu konuda ikna etmesi için, *Dersler*’in sadece “Causes of Geographical Diversity” [Coğrafi Farklılıkların Nedenleri] ve “Spread of Linguistic Waves” [Dilsel Dalgaların Yayılışı] bölümlerini

³⁰ *Course in General Linguistics*, s. 94.

³¹ Engler, age., s. 210 ve karşılaştırma s. 208.

³² *Course in General Linguistics*, s. 93, 95.

okuması yeterlidir. 1891 derslerinden alınan notlar zaten bu yönelimi açıkça gösteriyor: Dillerde kalıcı özellik bulunmaz. Önemli bir alanı kapsayan bir lehçeyi tanımlamak imkânsızdır. Örneğin, Savoy lehçesinin ayırt edici sayılabilecek özelliklerin her biri Savoy sınırlarının ötesine uzanır.³³ Dilbilim coğrafyasına verilen bu imtiyazların nihayetinde, eşzamanlı/senkronik bir dil sistemi kavramını baltalamanın etkisi olup olmadığını sormanın yeri burası değildir. Bu eşzamanlı dil sistemi nispeten homojen ve iyi tanımlanmış bir konuşmacı topluluğunu varsayar. Diyakronik dilbilimde, Saussure'ün daha ziyade, önemli ölçüde Schmidçi ve Schuchardçi olduğunun ve bir ölçüde de neogramerci olduğunun burada belirtilmesi gerekir. Saussure diyakroninin bilimselliğini sınırlamayı veya reddetmeyi amaçlayan neogramer teorisinin bir yorumunu sunar. Diyakronik boyutu, tabiri caizse, düşmana teslim edilir. Bir bilim olarak dilbilimin ele geçirilmesi, başka bir yerde, Saussure'ün üstünlük tanıdığı eşzamanlı/senkronik zeminde aranmalıdır. Senkronik yön hem konuşanın hem de dilbilim uzmanının durduğu yerden diyakroniğe üstün gelir. Konuşan, senkronizasyonu 'hakikat ve tek gerçeklik' olarak algılarken, dilbilim uzmanı bilimin nesnesini katı bir şekilde tanımlar ve açık konuşmak gerekirse, senkronik boyutu kalkış noktası olarak aldığı ölçüde (fizyolojiyle, filolojiyle veya başka bir disiplinle değil de) dilbilimle ilgilenir.³⁴

Ancak Saussure'ün senkronizasyonu yeğlemesinin sebebi yalnızca tarihsel dilbilimdeki kriz değildir; genel olarak tüm entelektüel iklimdir. Saussure'ün kendisi, 19. yüzyılın sonlarında 'tarihsel' okulun takipçileri ile iktisat bilimlerindeki 'teorik' okulun takipçileri arasında ortaya çıkan 'metodoloji tartışmasına' atıfta bulunur.³⁵ Ancak bu tartışma, tarihçili-

³³ Godel, age., s. 39, 185.

³⁴ *Course in General Linguistics*, s. 90.

³⁵ Age., s. 79. Krş. Not 165. Mauro'nun *Cours* üzerine eleştirisi, Paris 1972. Ayrıca bkz. Charles Gide ve Charles Rist, *Histoire des doctrines économiques*, (7), Paris 1947; II, s. 436-68.

ğin bilimselliği üzerine daha geniş bir tartışmadaki bir bölümdü. Bu bölüm, bir yandan Marksizmi (bu, Gustav von Schmoller'in³⁶ 'tarihsel' okulundan çok daha doğru dürüst bir şekilde ekonominin tarihselleştirilmesini sağlamıştı) ve diğer yandan doğa bilimlerini içeriyordu. Jeolojik ve biyolojik evrimciliğin büyük başarısı doğanın tarihselliğinin gösterilmesiydi ve böylece, statik (veya döngüsel) bir doğa ile tinin seçkin ayrıcalığı olduğu varsayılan bir tarih arasında eski antitezin yerini almasıydı. 1850 ve 1880 yılları arasında tarihsel doğa bilimleri, Avrupa kültürünün öncü bilimleri olmuştu. Bunun avantajı doğanın tarihselleştirilmesi ve spiritüalizmin yenilgisiyken, getirdiği tehlike biyolojik insanın ve sosyal insanın iki farklı tarihsel gelişme hızı arasındaki ayrımın bulanıklaştırılmasıydı. Ancak, 19. yüzyılın sonunda yeniden 'insan' ve 'doğal' arasında ve buna bağlı olarak 'tarihsel' ve 'bilimsel' arasında bir bölünme ortaya çıktı. Yeni tarihselcilik, tek gerçek tarihin Tinin tarihi olduğu iddiasıyla Hegel'e geri döndü, ancak artık tarihsel olayın tekrarlanamaz olmasını sağlayan kendine has özelliklerini vurguluyordu. Böylece, tarihselcilik, irrasyonelizm ve sezgisellikle ağır bir şekilde kirlenmiş oldu. Öte yandan, bilimsel camiada biyolojinin yeri, dramatik bir şekilde geriledi. Fizik ve matematik bilimleri, biyolojinin önüne geçti. Bilim, ya (olgular üretip deneyler yapan) ampirik-pragmatik modellere ya da (deneylerden kuramı ayırıştıran) Platoncu epistemolojiye odaklandı. Evrimcilik, biyolojinin kendisinde, Mendel yasalarının yeniden keşfedilmesinin ve başlangıçta Darvinci teoriyi desteklemekten ziyade çürütmeye meyilli görünen genetiğin yükselişinin bir sonucu olarak ciddi bir kriz döneminden geçti.

Tarihçiler ve yeni epistemologlar materyalizmden ödün

³⁶ Gustav von Schmoller (1838-1917): Klasik iktisat tarafından formüle edilen yasaların evrensel geçerliliğini reddeden ve iktisadi yaşamın tarihsel ve ulusal olarak belirleyici ayrıntılarına yönelik tanımlayıcı araştırmaları tercih eden yeni ekonomi okulunun Alman savunucusu. (Ed.)

verme konusunda uzlaştılar. Ama tarihçiler bilimden materyalist olduğu gerekçesiyle uzak dururken, epistemologlar esasen maeryalizmin reddi olan ‘çok yaşa bilim’ sloganına sarıldılar. Anlaşılacağı gibi, bu yönelimler, başlangıçta antimateryalizm temelinde ortaklaştılsa da tarih konusunda karşıt bakış açıları geliştirdiler.

Bu genel atmosferde, 20. yüzyıl dilbilimindeki iki temel eğilimin kökenleri çok iyi anlaşılabilir: birincisi, Schuchardt’ı (onunla da anlaşmazlığa düşmelerine rağmen) çıkış noktası olarak alan ve gittikçe büyüyen idealist konum; diğeri Saussure’dan yola çıkıp yapısalcılığa doğru ilerleyen eğilim. İlk yönelim bireyselleştirici bir tarihselciliği kabul eder ve daha sonra dilsel gerçeklikte asgari düzeyde ‘nesnelliği’ ve ‘kolektiviteyi’ kurtarmak için kahramanca girişimler yapar. Böylece dilbilim, Croce’un istediği gibi, estetiğin içerisinde eriyip kaybolmaz. Saussure açısından, diyakronik boyutu bilime dâhil etme girişimlerinin terk edilmesi söz konusudur. Tamamen boşuna olan bu girişimler konusunda büyük ölçüde ‘tarihselciler’ ile hemfikirdir. Ancak bilimden vazgeçmeye gelince onlarla aynı fikirde değildir. Böylece, dilsel gerçeğin ikili bir kavrayışını kabul eder: *Parole/Konuşma*-‘diyakroni’ kutbu, oluş dünyasına aittir. Bu dünya, rastlantısal ve atomiktir; Platon’un söylediği gibi, bilime değil, sadece ‘kanaate’ uygun bir dünyadır. *Langue/Dil* sistemi-senkroni kutbu varlık alanına aittir ve gerçek bilim ancak böyle bir dünyayla ilişkilidir.³⁷

³⁷ Daha önceki gözlemlerimizden şu sonucu çıkarabiliriz: Saussure’un kültürel yapısına sahip bir kimsenin Hegel’in düşüncesi hakkında bilgi sahibi olması kuvvetle muhtemel olsa da yine de R. Jakobson ve diğer akademisyenlerin iddia ettiği gibi (bkz. “La Scuola linguistica di Praga” (Prag Dil Okulu), *Selected Writings*, Lahey 1971, II, s. 543 vd.), Hegelciliğin Saussure’un düşüncesi üzerinde gerçek bir etkisi olduğu yönündeki kanaate ihtiyatlı yaklaşmalıyız. Kendimi şu üstünkörü gözlemlerle sınırlayacağım: a) Saussure’un antinomileri bir ‘sentez’ yaratmaz, aksine Saussure bu antinomilerin uzlaşmaz ve paradoksal olduklarında ısrar eder; b) Saussure için ‘tarihte rasyonellik’ yoktur, daha ziyade en azından dilbilim alanında diyakroni, rastlantısal ve geçicidir, ama itibarlı olan statik uğraktır. Hegel için bu uğrak, olumsuz anlamda soyuttur.

Argümanımızın geldiği bu noktada, Saussurecülüğün bir nevi bilimsel-Platonculuk olduğu sonucuna varmakta acele etmeli miyiz? Bu büyük bir hata olurdu. Başlangıç olarak, Saussure'ün yaptığı ayrımların, ortaya çıktıkları kültürel iklimin işaretini taşıması, onların bilimsel yönlerinden hiçbir şey eksiltmez. Bu ayrımlar, tamamen farklı bir felsefi-politik yönelimi izleyen birisi için bile ideolojik olarak tarafsız ve kabul edilebilirdir. Dilin değişim hızının yavaşlığı göz önüne alındığında dilin evrimi, genellikle dili konuşan kişiler tarafından fark edilmeden (veya sadece üslup farklılıklarının fark edildiği bir şekilde) sürer. Sadece bu yavaşlığın dili bir iletişim aracı olarak kullanmayı mümkün kıldığı tespiti doğrudur. Her ne kadar dil diyakronik olarak gelişse de, Coseriu'nun dediği gibi, senkronize olarak işlev görür.³⁸ İkincisi, Saussure'ün düşüncesinde Platonizm, antimateryalizm vb. unsurların olduğunu, bu argümanı geliştirmek için bir dereceye kadar ben vurguladım. Başka bir deyişle, otantik Saussure'deki eğilimlerin *tohumlarını* ortaya çıkardım. Otantik Saussure'de onun pozitivizmi olarak adlandırılabilir eğilim, kimileri tarafından alkışlanarak kimileri tarafından da kınanarak bir dereceye kadar etkisizleştirilmiştir. Saussure'ün 'fizyolojik' olana karşı konumlandığı 'psikolojik', henüz tinsel değildir (Ayrıca, bildiğimiz gibi, dilbilimin fizyolojik bir bilim değil psikolojik olduğu iddiası, neogramerciler tarafından Schleicher ve Ascoli'ye karşı ortaya atılmıştı.). Saussure dil sisteminin konuşmacıların 'beyninde' konuşlandığını vurgulamaya özen gösterir.³⁹ *Langue* yani dil sistemi, 'toplumsal' anlamda birey üstüdür, ama kesinlikle idealist-Romantik Ego anlamında veya Platoncu anlamda birey üstü değildir. Saussure'ün düşüncesindeki tereddütler ve teorisini tamamen mükemmel bir biçimde formüle etmesini engelleyen memnuniyetsizlik, dil

³⁸ Eugenio Coseriu, çağdaş bir İspanyol dilbilimci. (Ed.)

³⁹ *Course in General Linguistics*, s. 13-14.

çalışmasında gerçekçi bir bakış açısını bırakma konusunda-ki *isteksizliğinden* de kaynaklanmaktadır.

Göstergelerin keyfi olması, değer, anlam ve göstergelerin kendisi üzerine düşünceleri üzerindeki gerginlik yine Saussure'ün isteksizliğindendir. Bir yanda, göstergeleri dil dışı gerçeklikle herhangi bir ilişkiden ayırma ve onları yalnızca diğer göstergelerle ilişkili olarak tanımlama eğilimi vardır. Dil artık deneyimleri veya da iradeleri iletmek için bir araç değil, 'satranç oyunu gibi' sadece kendi iç tutarlılığına dayanan kapalı bir sistemdir.⁴⁰ Naif realizme düşme korkusu, dile terminoloji olarak bakma tehlikesi ve Whitney'in⁴¹ basit gelenekselliğinin ötesine geçme ihtiyacı, genellikle Saussure'ün dilin araçsal değerini hiçe sayarak aşırı tepki göstermesine neden olur. Saussure aynı zamanda bütün dillerde bulunan ve ancak belirli bir bağlamda anlaşılabilen iletişimsel kusurları hafife alır. (Bununla birlikte, bu nokta, yapısalcılığın daha biçimsel akımları tarafından olmasa da, Saussurecü Bally ve daha yakın dönemdeki diğer akademisyenler tarafından ortaya konulmaktadır.⁴²)

Bununla birlikte, Saussure'da dil ile dilin iletişim kurmayla hizmet ettiği şey arasındaki ilişkinin asla gözden kaybolmayacağını da eklemek gerekir.

Ama işte paradoks: Bir yandan kavram, gösterge içindeki ses görüntüsünün karşılığı gibi görünürken; diğer taraftan, göstergenin kendisi (yani iki ögesini birbirine bağlayan iliş-

⁴⁰ Age., s. 88.

⁴¹ William Dwight Whitney (1827-94), bir iletişim aracı olarak dilin ve dil işaretlerinin tamamen geleneksel karakterinde ısrar eden Amerikalı filolog. (Ed.)

⁴² Krş. Charles Bally, *Linguistique generale ve linguistique française*, Bern 1965, s. 40-45, 210 vd. Giacomo Devoto, *I fondamenti della storia linguistica*, Floransa 1951, s. 16 vd., ve birçok yerde ('temsil' ve 'çağrışım' arasındaki önemli ayrım); ve daha yakın zamanlarda, Mario Wandruszka, "Der Ertrag des Strukturalismus", *Zeitschrift für romanische Philologie*, LXXXIV (1968), s. 106 vd.

ki) aynı zamanda ve dil sisteminin (diğer göstergelerinin karşılığıdır. ... Dil sisteminin dışında bile tüm değerler görünüşte aynı paradoksal ilke tarafından yönetilmektedir. Her zaman şunlardan oluşur: (i) Değerinin belirleneceği şeyle *ta-kas edilebilecek benzerlikte olmayan* bir şeyden. (ii) Değerinin belirleneceği şeyle *karşılaştırılabilir benzer şeylerden* ... Bu nedenle, beş frankın değerinin ne olduğunu belirlemek için şunları bilmeniz gerekir: (i) Örneğin, ekmek gibi, belli miktarda başka bir şeyle değiştirilebilir. (ii) Aynı sistemde, dolar gibi benzer bir değerle kıyaslanabilir. Aynı şekilde, bir sözcük, farklı bir şeyle, bir fikirle değiştirilebilir; ayrıca, aynı dünyadan bir şeyle, başka bir sözcükle de kıyaslanabilir.⁴³

Bu durumda Saussure yalnızca paradokstan bahsediyorsa, elle yazılmış notlarında daha güçlü ifadeler bulunabilir: dilsel değer bu iki yönlü karakteri, *va jusqu'a desesperer l'esprit* [zihnin umutsuzluğuna gidecek kadar ileri gider].⁴⁴ Paradoksu basitçe ikinci karakteristiğin lehine çözme isteği (yani göstergeleri sadece onlarla bir sistem oluşturan diğer göstergelerle ilişkili olarak tanımlama) kuşkusuz Saussure'da çok güçlüdür. İkinci karakteristiği vurgulamasının nedeni, onu en orijinal katkısı olarak görmesinden ve Whitney'i aşarak onun ötesine gittiğini düşünmesindendir. Bununla birlikte, genellikle her iki özelliğe de ısrar eder: "Tartışılmaz olan, değer bu iki eksen arasında hareket etmesi, bu iki eksen boyunca eşzamanlı olarak saptanmasıdır."⁴⁵ Dil

⁴³ *Course in General Linguistics*, s. 114-5 (Çeviri değiştirildi).

⁴⁴ Engler, age., s. 259.

⁴⁵ A.g.e. Ayrıca bkz. Godel, s. 245-7, bu konunun aktarıldığı ve tartışıldığı iki pasaj vardır. Bu pasajlardan ilkinde, bir gösterge ile diğerleri arasındaki ilişki 'birincil' kabul edilir ve ikinci pasajda, her bir gösterge içindeki kavram ve akustik görüntü arasındaki ilişkiye öncelik verilir. Bu 'önceliği' iki farklı anlamda yorumlamak ve bu nedenle dolayısıyla Godel'in yaptığı gibi bir çelişki olmadığını savunmak her zaman mümkündür. Ancak bu uzlaşmacı yorumların Saussure'un düşüncesindeki problemlerin üzerini cilalayıp cilalamadığı merak konusudur.

ve para sistemi arasındaki benzerliğin (farklılıklar arasında bir takas nosyonunun ve tam bir özdeşlik olmadan sözcükler ve kavramlar arasında denklik ilişkisinin), dil sistemi ve satranç oyunu arasındaki benzerlik için (ima edilen tüm biçimsel tehlikelerle birlikte) talihli bir denge işlevi gördüğü söylenebilir.

Bu gerçekçi boyut, Saussure'ün göstergelerin keyfi olmasıyla ilgili açıklamalarında yeniden ortaya çıkıyor. Fransızca 'kız kardeş' anlamına gelen *sœur* ve 'bay' anlamına gelen ve gösteren (*signifier*) *monsieur* ses olarak birbirlerine benzeseler de aralarında bir ilişki yoktur. Diller arasındaki farklılıklar başka bir dizilimle de gösterilebilir: Aynı gösterilene örneğin 'öküz'e, sınırın bir tarafında *ochs*, diğer tarafında *bof* denilebilir.⁴⁶

Göstergelerin keyfiliğinin bu açıklaması, ne yazık ki, Saussure'ü, dili bir tür isim verme süreci olarak görmesine geri götürdü. Oysa kendisi bizzat buna karşı çıkmıştı. Benveniste'den⁴⁷ bu yana, Saussure'deki değişim böyle okunur. Aynı 'öküz'e Fransa'da ve Almanya'da farklı isimler verilmesi, dil dışında hiçbir gerçekliğin olmadığını iddia edenlerin hoşuna gitmiyordu. Yeni bir dilbilimci böyle hoş tatsız ve kaba nesnellikle nitelenen bir hayvanla karşılaştığında, "*T'amo, o pio bove.*" ["Seni seviyorum, tanrısal öküz."] demeye hazır görünmüyor.⁴⁸ Çok güçlü bir şekilde biçim karşıtı bir yöne yönelmiş bir bilim insanı (de Mauro da bu olumsuz yargıyı en azından kısmen paylaşıyor) *boeuf-ochs* örneğine didaktik bir değer atfetmeye hazırdır.⁴⁹ Ancak

⁴⁶ *Course in General Linguistics*, s. 67-8.

⁴⁷ Emile Benveniste (1902-), *L'origine de la formation des mots*, Paris 1935. (Ed.)

⁴⁸ Giasue Carducci'nin *Il bove* şiirinin ilk satırlarına atıfta bulunulmaktadır; kelimenin tam anlamıyla, satırda "Seni seviyorum ya da tanrısal öküz." yazıyor. (Ed.)

⁴⁹ De Mauro'nun Saussure yorumuna bakınız, age., s. 394 not 74, 413, 415, ve kaynakçası. Krş. Mario Lucidi, *Saggi linguistici (Dil Makaleleri)*, Napoli 1966, s. 60 ve (Benveniste'nin genel yorumuyla tartışmasının sınırları içerisinde

el yazması kaynaklara bakıldığında, suçu ‘gaddar’ *Cours* editörlerine atmak veya Saussure’ün düşüncesinde bu konuda herhangi bir evrim görmek imkânsızdır.⁵⁰ Bence göstergelerin keyfililiğinin böyle açıklanması çok önemlidir ve diğer daha ince açıklamalarla bütünleştirilebilir, ancak bu açıklamalar onun *yerine geçemez*. Dilin adlandırma sürecine *indirgenemeyeceği* son derece doğrudur. Deneyimin sürekliliği, farklı dillerde farklı yollarla kesintiye uğramıştır, bu nedenle nesneler ve sözcükler karşılıklı birbirine tekabül etmez. Dil etiketlerden değil, ifadelerden meydana gelmiştir. Bu ifadeler, farklı dillerde çok farklı mantıksal-sözdizimsel biçimler alır. Ancak, dilin hiçbir şekilde adlandırma [*nomenclatural*] özelliği olmadığından emin olmak isteniyorsa, yani adlar, dilden ayrıştırılabilen herhangi bir duyusal-kavramsal deneyime (bir araç olarak dilin yardımı olmadan gelişemez olsa da) atıfta bulunmuyor. Ancak farklı dil bilenler için ortak bir referans noktasını temsil ediyorsa,⁵¹ o zaman, her ikisi de eşit derecede kabul edilemeyecek iki olası sonuca varılır: Ya dil, hiçbir anlamı olmayan ve hiçbir amaca hizmet etmeyen *kendi için bir sisteme* dönüşür ya da dünyadaki diller kadar çok dünyayı kavrayış biçimleri olduğu iddia edilir. İkinci durumda, *Volksgeist*’in yani halkın ruhunun Romantik anlayışının yozlaşmış bir biçimine geçilir. Bu anlayış, dillerin birbirilerine kesin bir şekilde çevrilemeyeceğini varsayar. Buna göre, örneğin Lenin’in düşüncesi, Marx ve

kalmasına rağmen) not 20. Godel, age., s. 196; G. Lepschy, “Ancora su ‘l’arbitraire du signe’”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (1962), s. 89 (Lepschy tarafından göstergelerin keyfi olması sorunu üzerine yapılan bu çalışma temeldir).

⁵⁰ Engler, age., s. 152.

⁵¹ Bizi burada en doğrudan ilgilendiren soru, dil ve ‘deneyim’ arasındaki ayrımla ilgilidir. Fakat bir materyalist için deneyimin öznelarasılığının, dış dünyanın nesnellğine ve duyumun ve bilişsel süreçlerin biyolojik doğasına (sosyal doğa kadar) dayandığı açıktır. Bu soru ile ilgilenen neopozitivist bir yönelimin iyi bilinen çalışmalarına ek olarak şu kaynağa bakılmalıdır: L. O. Reznikov, *Semiotica e marxismo*, Milano 1967. Bu kitap belki büyük bir deha ürünü olmasa da bazı yadsınamaz ‘gerçekçi’ mecburiyetleri açıkça ortaya koymaktadır.

Engels'in düşüncesinden daha çok, dillerinin ortak olması nedeniyle Çar II. Nicholas'a benzemektedir. De Mauro'nun belirttiği gibi Saussure bu görüşe çok uzaktır.⁵² Ancak Saussure, Whitney'in gelenekselliğini tamamen reddetmediği, bunun yerine üzerinde durduğu ve teorisine dâhil ettiği için durum tam olarak böyledir. Pek benimsenmemiş *boeuf-Ochs* örneği temeldir ve kusursuz olmasa da hiç de yanlış değildir. Bunu reddetmek için, Fransızların öküzü kavrayışının, Almanların öküzü kavramasından farklı olduğuna inanmak gerekir ya da bir kimse *boeuf=Ochs* eşitliğinin saçma olduğunu iddia edip *boeuf=Himmel* (öküz=gökyüzü) eşitliğini savunabilir.

Deneyimin sürekliliğinin farklı dillere farklı şekillerde bölündüğünü kabul etmemiz daima akılda tutulmalı, ancak orantısız bir biçimde abartılmamalıdır. Açıkçası, ders kitabından ders kitabına aktarılan örnekleri yinelersek, Fransız *bois*, Danimarkalı *trae* ve İtalyan *bosco* birbirleriyle tamamen örtüşmez, çünkü *bois*, 'odunlar' ve 'ahşap' anlamına gelirken, *trae*, 'ahşap' ve 'ağaç' anlamına gelir; örtüşmeyen sayısız örnek daha gösterilebilir. Ancak bu, her dilin, tek tek kelimelerin değerlerini tamamen öngörmeyecek bir şekilde oluşturduğu ve en benzeşmeyen kavramları bir araya getirdiği anlamına gelmez. Her dilin deneyime dayattığı sınıflandırmaların keyfiliğinin bir sınırı vardır ve bu sınır insanın psikofiziksel yapısıyla, ihtiyaçlarıyla, belirli uyaranlara verdiği yanıtlarla ve bilişsel-pratik faaliyetleriyle belirlenir. Ayrıca bu sınır, bir insandan diğerine, hatta şimdiki zamandan en uzak zamanlara kadar kesinlikle farklılaşmaz. Gerçekliğin sınıflandırılmasındaki keyfilik, tikel 'gerçekliğin kesitlerinin' isimlendirilmesinde bulunan keyfilikten çok daha azdır. Sınıflandırma biçimleri aynı olsa bile, diller kesitlere verdikleri farklı adları birbirlerinden ayırırlar. *Boeuf-*

⁵² De Mauro'nun Saussure yorumuna bkz. age., s. 439-40; ayrıca bkz. Lepschy, "Ancora ...", s. 93, not 17.

Ochs örneğinde bunu görüyoruz. Ayrıca, dillerin her şeyi farklı sözcüklerle ifade etme olasılığının bir sonucu olarak, bir dilin başka bir dile çevrilebilirliği, tikel sözcüklerin veya ifadelerin çevrilmesi düzeyini çok çok aşar. Saussure (bazen tereddüt etmesine rağmen) tüm bunların farkındaydı. Bu nedenle, dili bir adlandırma süreci olarak kavramayı, ‘basit’ bulur, ama tamamen yanlış olmadığını da belirtir. Dil biriminin iki terimin birleşmesiyle oluşan çiftte bir varlık olduğunu göstererek bizi gerçeğe yakınlaştırabilir.⁵³

‘Birleştirme’ veya ‘bir araya getirme’ ya da ‘bütünleştirme’? Saussure tüm bu çeşitli terimleri kullanmaktadır. Bunların hepsini kullanması, dili bir iletişim aracı olarak görmekle dili, göstergelerin oluşturduğu kendi kendine yeten bir sistem olarak görmek arasında gidip geldiğini gösterir. Bazen bu ikinci terim, gösteren ve gösterilenin birleşmesini işaret eder. Bu birleşmede iki terim de özerkliklerini görece korurlar. Böylelikle, dil ile iletişim aracı olan dil arasında bir ayrım yapmaya gerek kalmaz. Ancak Saussure’un yetersiz gördüğü, Whitney’in kavramsallaştırdığı adlandırma sürecinin hayaleti yeniden ortaya çıkar. Diğer zamanlarda bu terim ayrılmaz bir sentezi gösterir, bu durumda iki seviyenin bulanıklaşmasıyla bağlantılı zorluklar yeniden ortaya çıkar. Saussure’un ‘gösteren’ ve ‘gösterilen’ ve de bütünlük (‘gösterge’) terimlerinin seçiminden pek memnun olmadığı bilinmektedir ve bu memnuniyetsizliği sadece terminolojik bakımdan değildir. ‘Gösteren’ ve ‘gösterilen’ terimleriyle; hâlâ ihtiyaç duyduğumuz ve tanımlamak durumunda olduğumuz, belirsizliğe yer vermeyen ve onların birliklerini ifade eden sözcüğe henüz ulaşamadık. ‘Gösterge’, ‘terim’, ‘sözcük’ vb. hangi terim seçilirse seçilsin, bir tarafa kayacak ve parçalardan sadece birini tanımlama riskini taşıyacaktır. Muhtemelen uygun bir terim bile olamazdı. Bir terim bir değer kavramına uygulanır uygulanmaz, bir tarafa ya da

⁵³ *Course in General Linguistics*, s. 65.

diğer tarafa kaymaması zordur.⁵⁴ Aslında ‘gösterge’ terimi neredeyse her zaman ‘bir tarafa ya da diğerine kaymayı’ başarır. Ya Saussure’da olduğu gibi,⁵⁵ tekrar ‘gösteren’ ile eşanlamlı hâle gelir ya da sonunda gösterilen tarafından yutulur (gerçekten de göstergenin yaygın olarak kastedilenini anlamıyla gösterenin bir olduğunu belirtmek için ‘gösterge’ teriminin seçiminde, mutlak antiobjectivist bir eğilim vardır. İki unsur arasındaki ittifak, eşit bir zeminde değil, gerçekliğe zarar veren gerçekliğin dilin içerisinde eridiği bir zeminde gerçekleşir.)

Saussure’ün dilbilimin ötesine geçen daha sonraki yapısalcılık biçimlerine mesafesi, dil ile diğer insan kurumları ve etkinlikleri arasındaki farklılıklara yaptığı vurguya bakılarak değerlendirilebilir. Geleceğin bilimini, dilbilimi yalnızca bir kısmını oluşturan göstergede ve semiyolojide gördüğü doğrudur.⁵⁶ Kurulacak olan bu yeni bilimin sınırlarını Saussure şöyle çizer: “Semiyoloji neden duraksıyor? İlerlediğini söylemek zor.”⁵⁷ Söylediklerinden açıkça göstergeler sisteminin kati bir şekilde semiyolojiye ait olduğu anlaşılmaktadır: ‘yazı, sağır-dilsiz alfabesi, sembolik ayinler, nezaket biçimleri, askeri işaretler vb.’ Ayinler ve nezaket biçimleri bile, geleneksel ve ‘açıklanamayan’ (duygusal) bir şeye sahip oldukları ölçüde, bu kategorinin altında yer alırlar. Sonradan birlikte ‘gelenekleri’ oluşturacak olan ayinler ve nezaket biçimleri, semiyolojinin kültürel antropolojiye uzanmasını sağlayacaktır. Keyfilikten ne kadar uzak olurlarsa, semiyotik olarak görülmeğe de uzak olurlar. Saussure, dilsel gösterge yerine ‘sembol’ kavramını ve terimini kullanmayı reddeder (daha sonra Cassirer başarılı bir şekilde kullanacaktır), çünkü “Sembol asla tamamen keyfi değildir ... Adaletin sembolü, iki kefi olan bir terazidir ve başka bir

⁵⁴ Godel, age., s. 192.

⁵⁵ De Mauro’nun işaret ettiği pasajlara bkz. Not: 155.

⁵⁶ *Course in General Linguistics*, s. 16-17.

⁵⁷ Engler, age., s. 46.

sembolle, örneğin tekerlekle değiştirilemez.”⁵⁸ Daha sonra, monogami, poligami gibi aile kurumları da dilden uzaklaştırılırlar.⁵⁹ Benzer şekilde, başlangıçta semiyoloji altında gruplandırılan yasalar ve hatta gelenekler bile daha sonra günümüz modasına uygun bir şekilde dilden ayrıştırılırlar.⁶⁰ Saussure, Whitney’in bile bu ayrımı net bir şekilde yapmadığını söyler.⁶¹ Saussure bir zamanlar dilsel ‘değerin’ ikili doğasını netleştirmek için iktisadi model olarak kullanmıştır, ama şimdi iktisat bile dilin uzağında görülür, çünkü ekonomik değer ‘şeylerde ve şeylerin doğal ilişkilerinde yatar’.⁶² Dolayısıyla, Saussure’e göre bilginin diğer çeşitli dallarının gelecekteki semiyotik bilimlere *kısmen* dâhil olacağı sonucunu çıkartabiliriz, ama sadece dilbilim ve ona eşlik eden yazma disiplini ve katı anlamıyla gösterge sistemi, tamamen semiyotik olma iddiası taşıyacaktır. Genel olarak buradaki vurgu dil ve diğer kurumlar arasında analoji üzerinde değildir, daha ziyade dilin tekilliği üzerindedir. “Dil bir insan kurumudur, ama yazmayı dışarıda bırakırsak diğer insan kurumları, eğer analojiye güvenirsek, bizi onun gerçek özünden uzaklaştırabilir.” Daha kesin bir ifadeyle, “Dilin üzerine ayak basan her kimsenin, cennetin ve dünyanın tüm analogilerinden yoksun olduğuna inanıyoruz.”⁶³

Bu nedenle, Saussure diğer tüm bilimlere serbestçe uygulanabilecek bir model olarak dilin geleneksel ve ‘sistematik’

⁵⁸ *Course in General Linguistics*, s. 68, 72 vd.

⁵⁹ *Age.*, s. 73.

⁶⁰ *Age.*, s. 75.

⁶¹ *Age.*, s. 75-6. Krş. De Mauro, not 157.

⁶² *Age.*, s. 80.

⁶³ Godel tarafından yayınlanan ve de Mauro tarafından alıntılanan *Notes inedites*’in pasajlarına bakın, s. 324 ve 328. Orada Saussure, ‘diğer kurumların hepsinin, örneğin bir ulusun yasalarının, politik sisteminin, hatta tuhaf kıyafet modasının (insan vücudunun sabit oranlarını göz ardı etmesi mümkün değildir) bile değişen derecelerde, şeylerin doğal ilişkileri üzerine kurulduğunu’ vurgular. Dil ve sosyal kurumlar arasındaki ayrıma ve bunun Stalin tarafından özgürleştirilmesine dair krş. N. J. Marr, “A proposito del parallelismo tra lingua e diritto” (Dil ve Hukuk Arasındaki Paralellik Hakkında), *Belfagor*, XVIII (1963), s. 1 vd.

karakterini kullanmaktan çok uzaktır. O, tüm gerçekliğin dile ya da biçimsel anlamda bir ‘sistem’e indirgenmesini denemekten de uzak durur. Aksine, yaşamdaki ve insan toplumundaki her şeyin geleneksel olmadığını çok güçlü bir şekilde algılar –ki bu dil değildir. Genel gerçeklik vizyonunda, dilbilim üzerine düşüncelerinin boşluklarından görüldüğü kadarıyla, dil anlayışından daha gerçekçidir.



20. yüzyılın yapısalcılığının büyük bir kısmı, Saussure’de kaydedilen yanlı Platoncu-idealist özelliklerin tek taraflı bir gelişimi olarak görülebilir. Bu Platoncu-idealist özellikler, Saussure’ün düşüncesini zaten kararsız bir dengede tutan realist eğilimlerden koparır. Doğal olarak bu, yalnızca Saussure’ün teorisinden âdeta eşeysiz üremeye yol alan bir gelişme değildir, aksine, Saussure’ün büyüdüğü açıkça antimateryalist ikliminde, ortamdan epey farklı bir kültürel-politik durumun baskısı altında genişler. Kopenhag ve Prag okullarının teorileri önemli kazanımları temsil etse de hemen kendilerinin Saussure’ün teorisinden çok daha ‘ideolojik’ olduklarını gösterdiler. Saussure’un durumunda olduğu gibi, artık antimateryalizmin ‘izlerini’ veya ‘tohumlarını’ aramanın ve yazarın niyetini suçlama riskini almanın artık gerekli olmadığını görmek için, Brøndal’ın⁶⁴ *Acta Linguistica*’ya (1939) giriş makalesinin okunması yeterlidir. Burada niyetler açıktır: Platonizm tamamen örtülmez ve 19. yüzyılın düşüncesi (başlangıçta tarihselci ve romantik, daha sonra, tarihselci ve pozitivist) ve 20. yüzyılın (tarihsel olmayan-bilimci, evrim karşıtı, antideneyci ve gerçekliğin değişmeyen yapılarını keşfetme niyeti) arasında küresel bir antitez şeklini alır. İdeolojik ve epistemolojik açıdan bu

⁶⁴ Danimarkaca dilbilimci Viggo Brøndal’a (1887-1942) gönderme; “Linguistique structurale” makalesi, *Essais de linguistique*, Kopenhag 1947, içinde bulunabilir. (Ed.)

makale karmakarışık, ⁶⁵ çünkü evrim karşıtı çabasında Brøndal, Lalande'yi ve Meyerson'ı ⁶⁶ onların metafizikleri ve yapısalcılıkları arasındaki önemli farkları fark etmeden müttefiki olarak benimser ve hep beraber yavaş ve kademeli evrim karşıtlığını modern bilimin büyük bir başarısı olan kuantum mekaniğini, en iyi ihtimalle Hugo De Vries'in 'sıçramalarla mutasyon' gibi sınırlı değerdeki bir biyolojik teoriyle üst üste yığarlar. Tüm bu karmaşa belli bir anlamda sadece durumun (*prise de position*) anlamını vurgulamaya hizmet eder. Bir sistem olarak dil anlayışı zaten sistematik mistisizm ve takıntı hâline gelmiştir. Bir sistemin Cuverci kavrayışı baz alındığında (Brøndal, Cuvier'in Darwin'e karşı 'dâhiyane ve derin fikirlerini' yüceltmekten çekinmez), bir durumdan diğerine hareketler, tıpkı Cuvier'in 'felaketleri' gibi, sadece ani ve mucizevi sıçramalarla açıklanabilir. Bu, daha sonra, Brøndal'ın belli ki şuursuz bir mizahla itiraf etmesini engellemez: "Bunca zaman sonra –herhangi bir rasyonelliğe bu büyük engelin– kendisini senkronizasyon içinde hissettirdiğini kabul etmeliyiz ..." Bu itirafı yaptıran sadece gerçekliğin açık olguları değil, aynı zamanda Brøndal'ın makalesinde sayısız vesileyle bahsettiği olası bir müttefik olan Prag okulunun onu bu noktada yarı yolda bırakmasıdır. Ama bu itirafı, *Acta Linguistica*'ya yazdığı özsözde tarihsellik karşıtlığı sunduğu esnada yapması çelişkilidir.

• Açıkça, Brøndal buna ve genel olarak diğer talihsiz makalelere indirgenemez. Louis Hjelmslev'in Kopenhag Okulu'nun çok daha büyük (daha bilimsel ve ideolojik an-

⁶⁵ Brøndal'ın çalışmalarında bundan daha kötüsü var; bakınız, örneğin Lepscy tarafından alıntılanan pasajlar, "Aspetti teorici di alcune correnti della glottologia contemporanea", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (1961), s. 223; ve Lepschy'nin kendisinin kesin eleştirel yorumları.

⁶⁶ Andre Lalande (1867-1964), ilerlemeci evrim fikrine karşı çıkan ve insan ilişkilerinde kendisini evrensel akıl âleminin genişlemesinde ifade eden homojenleştirici bir inovasyon kavramını savunan Fransız filozof. Emile Meyerson (1859-1933), nedenselliğin bir tür mantıksal özdeşlik olduğunda, etkinin zaten sebepte mevcut olduğunda ısrar eden Fransız bilim felsefecisi. (Ed.)

lamda daha fazla iç tutarlılığa sahip) bir temsilcisi olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte, Hjelmslev'in iç tutarlılığı, Martinet'in dediği gibi, "Kendi öncellerinde gizli olan bir irrealizmin tüm sonuçlarını en cesur biçimde açıkça ortaya koyuyor." ve 'ifadenin bilimi fonetik olmayan ve içeriğin bilimi semantik olmayan bir dilbilimden' yani 'isimsiz varlıklarla çalışan bir dil cebrinden' yararlanıyor.⁶⁷ Burada konumuzun soyutlama hakkı olmadığını da netleştirelim. Söz konusu olan, dilleri incelemek amacıyla bu kadar yüksek bir soyutlamanın yararlılığı ve böyle eterik bir teorik ögeyi ampirik ögeyle bağlama olasılığıdır. Bu, yapısalcılık içinde zaten çokça tartışılmıştır. Sonuç olarak, Hjelmslev tarafından teorisinin 'uygun' (yani gerçeği açıklayabilen) olması şeklinde formüle edilen gereklilik tatmin edici değildir.

Buradaki parantez içerisinde verilen bazı açıklamalar, (sadece Danimarkalı değil, bir dereceye kadar Praglı) yapısalcılığın 'alaka düzeyini' ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Saussure'ün bazı imalarını belirli bir yönde geliştirmek için kullanılır. Farklı farklı bakış açılarından yapılmış gözlemlerin bir koleksiyonu olmak istemeyen her bilim, tartışmasız bir şekilde, kendisiyle neyin ilgili ve neyin ilgisiz olduğu sorununu ve bununla birlikte diğer bilimlerle ne kadar ilişkili olduğu, onlardan ne kadar farklı ve özerk olduğu sorununu gündeme getirir. Fakat 20. yüzyıl dilbiliminin büyük bir bölümü için alaka düzeyi sorunu, dilbilimin natüralist görünebilecek her şeyi giderek 'tasfiye etme' amacına hizmet etmiştir. Saussure'de ve daha fazla Saussure'ün takipçileri arasında, bu tasfiye 'gösteren'in lehine *sesten* kaçışın yolunu açtı. Sesin maddi olması, fizyoloji veya akustiğin dilbilimiyle kaynaşması tehlikesini barındırır. 'Gösterilen' lehineyse, işa-

⁶⁷ Andre Martinet, *Economic des changements phonetiques (Fonetik Değişikliklerin Ekonomikliği)*, Bern 1955, s. 33 (ayrıca bkz. Lepschy'nin çekinceleri, "Aspetti teorici ..." (Teorik yönler ...) s. 247 ve *La linguistica strutturale*, s. 89, Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, Wis. 1963, s. 79.

ret edilen *şeyden* kaçış amacına hizmet etti, bu da bir materyalist ya da en azından gerçekçi bir felsefeye yol açtı. İkinci operasyon, semantiğin dilbilimden temizlenmesine neden oldu, bu durum de Mauro tarafından çok etkili bir şekilde eleştirildi.⁶⁸ İlk operasyon fonetik ve fonoloji arasındaki ayrımı sağladı; kuşkusuz, kalıcı bir başarı olarak kalmaya aday ve bilimsel bir yönü olan bir ayrımdı. Ama Trubetzkoy bu ayrımı kaba ve ayrılıkçı bir şekilde formüle ettiği için pek savunulabilir değildi. Bu uç pozisyonda, Trubetzkoy'un fonotikle ilgili olarak takındığı bu *noli me tangere* [bana dokunma] tavrında, ideolojik kaygıyı, yani fonolojiyi materyalizm-den olabildiğince arındırma gayretini görmemek imkânsız. Aynı endişe Trubetzkoy'u fonolojiyi dil sistemiyle [*langue*] ve fonetiği konuşmayla [*parole*] gruplandırmaya sevk etti, yani burada da dilin düşünsel sistemi ile maddi ve rastlantısal tezahürleri arasında açık bir ayrım oluşturmaya çalıştı.⁶⁹

Saussure'ün zamanında da 'fizyolojik'e karşı 'ruhsal' konuşlandırılarak antimateryalist amaçlara (zaten Steinthal ve neogramercilerin Schleicher'a karşı yapmış oldukları gibi) yeterince hizmet edilmişti. Daha sonra, çok farklı nedenlerden dolayı, pozitivistin kalıntılarına karşı ortak bir mücadele çerçevesinde olmasına rağmen psikoloji ile bağlantısı olan her şeye hem Croceni idealistler hem de Platoncu idealistler şüpheyle yaklaştı. Benzer şekilde, dil ve sosyokültürel tarih arasındaki bağlar, ilgisiz oldukları gerekçesiyle çözülmüştür. Hjelmslev, Saussure *Cours*'unun (*Dersler*) eksikliklerinden birinin genel dilbilimin hâlâ 'esasen sosyolojik ve psikolojik temelde' kavramsallaştırılması olduğuna dikkat çekmektedir. Ama Hjelmslev, gerçekte Saussurecülüğün sadece saf bir biçim bilimi olarak anlaşılabileceğini de ekler.⁷⁰ Bu nedenle, dilbilim ve onunla ilgili ampirik ve do-

⁶⁸ C. Tullio Altan, "Linguistica e antropologia culturale", *Rivista di sociologia* V (Eylül-Aralık 1967), s. 25 vd.

⁶⁹ Martinet'in bu konudaki itirazlarına bakınız, age., s. 18-9 ve not 12.

⁷⁰ Hjelmslev, age., s. 108.

gal nitelikte olan her şey arasındaki bağlantılar koparken, bir tarafta dilbilim ile diğer tarafta mantık veya daha genel anlamda, *a priori* modellere dayanan formalist epistemoloji arasındaki ayrımı korumak için de bir kaygı duyulmamıştır. Böylelikle, dilbilimi yüksek ve daha yüksek soyutlama düzeylerine zorlayan alaka düzeyi ölçütünün *tek taraflı olarak kullanılmasına* ve ayrıca ‘aşkın ve alakasız bir perspektiften ilerleyen başarısız bir dil çalışması’ ile kirletilmiş olan ‘dilbilim’ teriminin bir başka terim olan *glosematik*⁷¹ lehine terk edildiğine tanıklık ediyoruz.⁷² Fakat bu sadece önceki *dilbilimin* bir reddi mi, yoksa Hjelmslev’in cebirine somut ama zayıf bir şekilde uyarlanabilen dillerin reddi mi?

Öte yandan, alaka düzeyi kriteri antinaturalist işlevini yerine getirdikten sonra, tersine süreç, yani diğer tüm bilimlerin dilbilimden çok dikkatli bir şekilde ayrıştırıldıktan sonra *formalist bir bakış açısının desteğini alma* süreci başlar. Glossematik, tıpkı burjuva devletleri gibi, derhâl başkalarının bağımsızlığını ortadan kaldırıp emperyalist evreye geçme arzusu sergilediğinden kendi bağımsızlık mücadelesini kısa sürede sonuçlandırmaz. Hjelmslev ‘biçim’i dilbime ayırıp ‘öz’ü fiziğe ve sosyal antropolojiye teslim ettikten sonra, her şeyin form olduğunu ve her şeyin göstergebilimin bir parçası olduğunu keşfeder. Böylece, tüm varlıklar, ilk etapta, semiyotik nesnenin şemasını saf bir şekilde göz önünde bulundurarak semiyotik olmayan unsurlar olarak elenmeliydiler. Ancak bu eleme geçicidir. Daha sonra, daha yüksek bir düzeydeki semiyotik yapıların zorunlu bileşenleri olarak takdim edilirler. Buna göre, son kertede elimizde semiyotik olmayan bileşenleri kalır. Yine son kertede,

⁷¹ *Glossary* [sözlük] ile matematik kelimelerinin birleşimiyle Hjelmslev önderliğinde Kopenhag Dilbilim Okulu tarafından oluşturulmuş kavram. Burada dilin öz değil, biçim olduğuna vurgu yapılmaktadır. (Çev.)

⁷² Age., s. 80. Açıkçası, bunlar ‘dilnin cebirinin’ mutlak özerkliği açısından bakıldığında ‘aşkın’dır. ‘Aşkınlık’ suçlaması, ‘metafizik’ suçlaması gibi, yüzyılımızın felsefi tartışmalarında genel olarak, gerçekte içkin ve fiziksel bir bakış açısını savunanlara yöneliktir.

dilbilimsel teorinin kilit noktasından aydınlatılmamış hiçbir nesne kalmaz.⁷³ Saussure bu yeni bilimin ilk ana hatlarının kötü bir taslağını çizmişti. Şimdi onun bu taslağından başlayarak, bu semiyolojik yayılcılığın ne kadar ileri gittiğini görmek mümkündür.

Bir Dil Kuramına Prolegomena'nın [*Prolegomena to a Theory of Language*] sonunda beklenmedik bir şekilde hümanist çanlar çaldığı doğrudur. Hjelmslev aniden bize 'yaşamdan ve somut fiziksel ve fenomenolojik gerçeklik'ten soyutlanma çabalarının hepsinin, dilin gerisindeki insanı ve insan toplumunu ve de dil aracılığıyla tüm insani bilgi alanını içine alacak yeni bir bilim kurma amacıyla gerekli olduğunu anlatır. Kitap şu Latince sloganla bitirilir: *humanitas et universitas* [kültür ve üniversiteler]. Ancak, kitabın sonuna sıkışan bu 'hümanizm parçası', matematiksel mantığın alanından tamamen belirsiz ve bu nedenle idealist bir alana fırlatılmak istemeyen kimseyi tatmin etmez. İnsanın biyolojik yapısı ve sınıfsal konumuyla ilgili tüm sorunları atlayarak 'insanı' kurtarmaya çalışma girişimi başarısız olur.⁷⁴

Prag Okulu, disiplinlerarası ihtiyacı çok daha somut bir şekilde hissetme ve senkroni ve diyakroninin iç içe geçmesi ihtiyacını ortaya koyma hakkına sahipti. Fakat bu, spiritüalist felsefelerin standardı altında gerçekleşen disiplinlerarasılık ve yeniden tarihselleştirme girişimidir. Edebiyat eleştirisiyle bir bağ kurulur ve bu önemli bir şeydir, ama bu edebiyat eleştirisi aşırı biçimseldir.⁷⁵ Diyakroni yukarılara taşınmıştır ama bu, dilin evriminin teleolojik bir kavrayışı

⁷³ Hjelmslev, age., s. 77-8 ve 127.

⁷⁴ Bunu söylerken, Hjelmslev'in hümanist bağlılığını hiçbir şekilde küçümsemek istemem. Bu konu A. L. Prosdocimi tarafından iyi işlenmiştir: "Ricordo di Louis Hjelmslev", *Lingua e stile*, I (1965), s. 107 vd. Sadece hümanizmin ve matematiksel bilimciliğin bu kadar yan yana gelmesiyle ilgili, belli bir şaşkınlığı ifade etmek istiyorum, ki bu şaşkınlığı paylaştan bilim insanlarının sayısı da az değildir.

⁷⁵ Rus formalizmiyle yapısalcılık arasındaki ilişkinin karmaşık sorunları benim yetkinlik alanımın ve bu makalenin sınırlarının ötesine geçiyor.

ile bağlantılı bir diyakronidir. Dilbilimin içinde bu anlayışa karşı keskin itirazlar ortaya çıkmıştır; en sonuncusu de Mauro tarafından yapılmıştır.⁷⁶ Belki burada Prag Okulu'nun ve özellikle de erken dönem Jakobson'un, Darwin karşıtı evrim kuramlarından, Lev Berg'in 'içsel nedenlerle evrim' olarak adlandırılan *Nomogenesis*⁷⁷ ve Jakobson'ın kendisinin de atıfta bulunduğu Çekoslovak biyologların kuramları⁷⁸ gibi kuramlardan ilham aldıklarını eklemek yerinde olur.

Bu bağlamda, 20. yüzyılın spiritüalist kültüründe evrimciliğe karşı iki temel tutum olduğu unutulmamalıdır. Bir yanda, evrim kuramının tamamen (Croce ve Gentile'nin yaptığı gibi bilimleri reddeden subjektivizmden Platoncu-matematiksellğe kadar çeşitli gerekçelendirmelerle) yadsınması yer alırken; diğer yanda, spiritüalist ve erekselci yanlı bir 'yorum' yer alır. Bu ikinci yönelimin, felsefedeki başat sözcüsü Bergson'dur, teknik konulardaki biyologlar arasındaki sözcüsü de Jakobson'dur (bunlara İtalyan Daniele Rosa ve onun *hologenesi* kuramı gibi başkaları da eklenebilir). Dilbilimde ilk yönelim diyakroninin değerinin düşürülmesine yansır. Saussure bunu üstü kapalı bir şekilde hissettirir, ama Kopenhag Okulu tamamen açık hâle getirmiştir (bunun tersi de her yeni dilsel ifadenin koşulsuz bir yaratım olduğu, Croce veya Vossler teorisinde ortaya çıkan öznelci ve sezgisel türevidir). İkinci yönelim, Prag Okulu tarafından yürütülen diyakroninin özel bir şekilde iyileştirilmesinde yansımaları bulur.

⁷⁶ Bkz. de Mauro'nun yorumu, age., s. 427 vd.

⁷⁷ Buradaki atıf: Lev S. Berg, *Nomogenesis veya Evolution Determined by Law*, Cambridge, Mass, 1969. (Ed.)

⁷⁸ Bkz. Jakobson tarafından atıf yapılan eserler: N. Trubetzkoy, *Principe de phonologi*, Paris 1949, s. 352 ve "La scuola linguistica di Praga", *Selected Works*, II, 544. İkinci makalede, Çek bilim insanı Karel Engliš'in *Teleology as a Form of Scientific Knowledge*, Prag 1930 eserine özel bir önem verilmiştir. Bu eserlerin çoğuna maalesef erişemedim, ancak temsil ettikleri genel yönelim için örneğin bkz. Emanuele Padoa, *Storia della vita sulla terra*, Milano 1959 ve Giuseppe Montalenti, *L'evoluzione*, Torino, 1965, s. 98-100.

Bu ikinci perspektifte, Saussure için izole edilmiş ve rastlantısal gerçekler alanı olan diyakroni bilimdeki onurlu yerine yeniden kabul edilir ancak şu şartla: Her bir değişiklik, sistemin tam olarak bir göstergeler sistemi işlevi görmesine uyum sağlama ihtiyacının bir ifadesi gibi görünmelidir ve tüm sistemin yeniden düzenlenmesini sağlayacak oranlarda olmalıdır. Ya da en azından, *bu* türden bir değişime güçlü bir *a priori* öncelik verilir. Bu esnada, Saussure öncesi dilbilim, sadece senkroniyi ihmal etmekle (bu suçlamayı Saussure'ün kendisi de yapmıştır) değil, ama aynı zamanda 'atomist' bir bakış açısıyla diyakroniyi düşünmüş olmakla suçlanır (makroskopik boyutta bir örnek vermek gerekirse, sanki Cermen dillerindeki *Lauverschiebung*⁷⁹, keşfedilmek için yapısalcılığı beklemek zorundaymış gibi). Böylelikle, her şeye uyan, senkronik 'kapalı sistem' putunu kırmak yerine aynı sistemik takıntıyı, diyakroniye de bulaştırdılar.

Prag çevresinin dilbilimcileri, bağlı oldukları erekselci ve vitalist biyolojinin Darwinizme karşı mutlak bir zafer kazandığına kesin olarak ikna olmuşlardı. Jakobson'un yazdığı gibi, 'Dilbilim, doğa bilimlerinin kendilerinden daha doğalcı olma riski taşır.'⁸⁰ Bu inanç kendisinin asılsız olduğunu gösterdi. İçsel nedenlere dayanan çeşitli evrim teorileri bugün tamamen gözden düşmüş durumda; vitalizm/dirimsellik gittikçe daha az savunulabilir görünüyor ve neo-Darvinizm (20. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı gibi, genetikle desteklenen ve onunla çelişmeyen) kolaylıkla çürütülemez. Elbette biyolojide yanlış olan teleolojik bir evrim anlayışı dilbilimde doğru olabilir. Ama diyakronik yapısalcılık nispeten az meyve verdi; sonuçları teorik iddialarla orantılı olmadı: Prag Tezlerini ne Ascoli ne Brugmann ne de Meinet

⁷⁹ *Lauverschiebung* Jacob Grimm'e (1785-1863) ait dilbilimsel bir keşifti. Grimm, Cermen tarih öncesi bazı temel 'ses kaymaları'nın meydana geldiğini keşfetti. Bu ses kaymaları dikkate alındığında, Cermen, Yunanca, Latince ve Sanskritçede belirli sesler arasında sistematik bir örtüşme bulunabilirdi. (Ed.)

⁸⁰ Trubetzkoy, age., not 33.

gerçekleştiremedi. Kuram ve deneyim arasındaki etkileşimin yerine, kuram çok yüklenmiş, üst üste bindirilmiştir –dilbilim neredeyse tamamen kendisi üzerine felsefe yapmaya indirgenmişti. Ayrıca bu argüman, dilbilimsel-filolojik çalışmalardaki bütün bir yönelimi hesaba katmayıp büyük ölçüde yeni gramercilere karşı yöneltildiği. Bu argümanı, dilbilimde en belirgin şekilde Jacob Wackernagel⁸¹, filolojide Wilamowitz, Leo, Pasquali ve Eduard Fraenkel⁸² gibi akademisyenler temsil eder. Bu düşünürler her ne kadar uygun bir teori formüle etmekte zorlanmasalar da neogramercilerin fiili sınırlamalarının üstesinden geldiler; sözdizimi ve anlambilimiyle ilgili soruları son derece üretken bir şekilde ele aldılar ve genel olarak ‘tarihselciliğe’ karşı gelmemekle birlikte, Croceci ve Vosslerci bozulmuş biçimlerine karşı çıktılar. Wackernagel’in isminin Maurice Leroy’un *Main Trends in Modern Linguistics*’de [*Modern Dilbilimdeki Ana Eğilimler*] ve Bertil Malmberg’in *Nouvelles Tendances de la Linguistique*’de [*Dilbilimde Yeni Eğilimler*] bir kez bile görünmemesi gerçeği (en azından dizinlerinde değil), yani sadece yapısal dilbilimle ilgilenmeyen, ancak modern dilbilimin tüm akımlarını kapsayan iki eserde, korkunç bir eksiklik. Bu basit bir dikkatsizliğin sonucu değildir; tamamen kendi kendini tüketen ve büyük tarihsel-ampirik dilbilimcilerden bir şey öğrenmeyen teorik tutumdan ileri gelir. Prag geçmişisi olan, kendisini ideolojik takozlardan başarılı bir şekilde arındırmış bir dilbilimci olan Andre Martinet bile, dil tarihçisi kimliğiyle değil, teorisyen kimliğiyle öne çıkar. *Économie des changements phonétiques* [*Fonetik Değişikliklerin Ekonomisi*] kitabını okurken, ilk bölüme nazaran (teorik ‘uygulamalara’ ayrılmış) ikinci bölümün zayıflığına

⁸¹ Jacob Wackernagel (1853-1938), Eski Yunan ve Eski Hintçe dil bilgisi üzerine yaptığı tarihi çalışmalarıyla tanınan İsviçreli filolog. (Ed.)

⁸² Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), Friedrich Leo (1855-1914), Eduard Fraenkel (1888-), Alman klasikçileri. Giorgio Pasquali (1885-1952), İtalyan klasikçi. (Ed.)

şaşırmamak elde değildir. Ancak Martinet, tam da tarihsel araştırmalar için daha büyük bir yeteneğe sahip olması nedeniyle, yapısalcılığın soyut titizliğinin aşırılıklarına diğerlerinden daha fazla karşı çıkmıştır. Martinet, 'formalizm'e karşı 'gerçekçilik' iddialarını savunmuş, fonetik ve fonoloji arasında çok net bir ayrım yapmamaya dikkat çekmiş, Prag Okulu'nun erekselciliği hakkında onu çok sayıda kötü felsefeden kurtaran 'işlevselci' bir yorum sunmuş, dilin evrimindeki 'atalet' ve 'vokal organların asimetrisinin' rolleri hakkında bilgi vermiş ve verili bir fonolojik sistemde varsayılan 'kaçınılmaz tezatlar ve ahenklere' karşı çıkmıştır. Bu yapısalcı sayfalar Brøndal, Hjelmslev, Trubetzkoy ve Jakobson gibi Avrupalı yapısalcılara karşı polemiklerle dolu.⁸³ Tüm bunlara rağmen Prag Okulu'nun orijinal teleolojik yaklaşımının izlerinin kaldığından şüphelenmekte haklıyız. Benzer şekilde, bence, somut sonuçların göreceli azlığıyla ilgili çekinceleri ifade etmek de meşrudur. Ancak bunların hiçbirisi, Martinet'in Avrupa yapısalcılığını 'ideolojiden arındırmak' için yaptığı çalışmanın son derece önemli olmaya devam etmesini değiştirmiyor.

Roman Jakobson figürü hakkında karar vermek daha zordur. Jakobson'ın bilgisinin olağanüstü çok yönlülüğüne ve ilgisinin büyük zenginliğine karşılık gelen tutarlı bir teorik pozisyonu var mı? Görünüşe göre yok. Jakobson'da bir yandan, antiformalist, gerçekçi eğilimler vardır; bu eğilimler, yukarıda üstü kapalı söylenen alaka düzeyi kriterinin bu

⁸³ Realizme karşı fizikalizm: *Economic des changements phonétiques*, s. 33 vd.; fonetik ve fonoloji: s. 11 ve daha pek çok yerde; dilbilimde ereksellik kavramının sınırları: s. 18 vd., 66, 88 vd.; kaçınılmaz tezatlar ve ahenkler: s. 147 vd. Martinet, Trubetzkoy'un erekselliğiyle ilgili bazı noktaları cilalama eğilimindeyken, Jakobson'la ilgili argümanı daha açıktır; özellikle bkz. s. 11, 67, n. 8, 73-5 ve ikili teoriye ve 'dilsel evrenseller' kurma girişimlerine karşı, 125 vd. Ayrıca bkz. Martinet ve onun, kendisini 'sorumsuz hokkabazlığa' düşüren belirli bir yapısalcılığa karşı duruşu için, *A Functional View of Language*, Oxford 1962, s. 4, ayrıca bkz. *Economic* içinde 'dil araştırmalarını sterilize etmekle tehdit eden Ortaçağ formalizmine atfı (s. 233).

kısıtlayıcı ve taraflı kullanımının tersi yönde hareket ederler. (Jakobson haklı olarak bu eğilimlere karşı şu Latince cümleyi söyler: *Linguista sum, linguistici nihil a me alienum puto*, yani dilbilime dille ilgili hiçbir şey yabancı değildir.) Afazi ve çocuk dili üzerine yaptığı çalışmalarda, belirli bulguların yanlış olduğu veya çok acele ettiği kanıtlanırsa bile psikofizyolojiye yaptığı verimli girişin değeri baki kalacaktır. Öte yandan, yukarıda sözü edilen ereksellik mevcuttur ve gösterilen sorununa yaklaşımındaki antirealist kavrayışın önemli kalıntıları da vardır.⁸⁴ Ayrıca, evrensel dil yasaları oluşturma konusunda da büyük olasılıkla yanıltıcı bir hırs görülebilir –Lévi-Strauss üzerinde bu hırsın zararlı etkisi olmuştur. Büyük deha ve şarlatanlık arasında tehlikeli bir şekilde duran bir bilginle uğraştığınız izlenimine kapılırsınız. Bu anlamda Jakobson, diğerlerinden daha fazla yapısalcı bir dilbilimcidir ve diğerlerinin arasında en büyük başarıya sahip olması şans eseri değildir. Disiplinlerarası çalışma tercihi, onu diğerlerinden ayırır ve sahip olduğu prestijin kuşkusuz temel nedenlerinden birisidir. Bu sayede, üniter ve tekleştirici olan teorik bir bakıştan ziyade, Batı kültüründeki son gelişmeleri alışılmadık bir biçimde özümsemiştir. Jakobson, UNESCO kongrelerinin disiplinlerarasılığına sahiptir, ama bu disiplinlerarasılık bilimlerin gerçek bir birleşmesinden ziyade, kendisini diğer bilimlerin dillerinin akıllı bir taklidine indirgeme riskini taşır, bu da kendisini tek bir bilimde uzmanlaştırmış zavallıları şaşırtır.

Amerikan yapısalcılığının bize sunduğu panorama epey farklıdır. Bir kere, burada açıkça materyalist olan, her türlü entelektüel züppeliğin ve hokkabazlığın düşmanı, derin, ciddi ve berrak bir akademisyen bulunur: Leonard Bloomfield.

⁸⁴ Bkz., örneğin, *Fundamentals of Language*, Lahey 1956, s. 60-62, ve C. Tullio Altan'ın itirazları, "Linguistica ...", s. 68. Bununla birlikte, bu eseri takiben Jakobson'ın "On Linguistic Aspects of Translation", içinde *On Translation*, ed. R. A. Brower, Cambridge, Mass. 1959, s. 232-9, gerçekçi bakış açısında daha fazla yer verir.

Bloomfield'in materyalizminin 'eksikliklerinden' bahsetmeden önce, onun etkisine, somutluğuna ve metodoloji karşılığına hayranlık duyduğumuzu belirtmeliyiz. Neredeyse tüm Avrupalı yapısalcılarinkinden çok farklı olan bu (*formamentis*) biçim, 19. yüzyıl dilbilimine karşı çok farklı tutumuna da yansıyor. Bloomfield, asla kendisini yeni gramercilerin düşmanı olarak görmedi. Daha doğrusu, Saussure'ün öğretilerinden faydalandığını ama yapısalcıları temel açılardan aştığını iddia etmesine rağmen, kendisini neogramercilerin halefi olarak gördü. Dahası, Marksist olmayan geçmişine rağmen Marksizme karşı geçici bir sempatiden daha fazlasına sahip olduğu bilinmektedir.⁸⁵

Bloomfield'in sınırlılığı, materyalizmle davranışçılığı özdeşleştirmesinde yatmaktadır. Asıl düşmanın idealizm olmadığına, 'mentalizm' yani zihincilik olduğuna inanmaktadır; oysa idealizm yüzyılımızdaki çeşitli biçimleriyle farklı düzeylerde ve yönlerde dilbilime de sızmıştır. Bloomfield'in argümanı, 19. yüzyılın sonlarındaki farklı antimateryalist ve anti-Marksist felsefelerle bağlantıları olan materyalizm karşıtı krizin yol açtığı dil kavramlarının eleştirel bir analiziyle başlamaz. Daha ziyade, Bloomfield'in argümanı, zihinsel etkinliği kavramanın spiritüalist yoluna saldırmakla sınırlıdır. Hatta bu argümanın çerçevesi dâhilinde, *düşüncenin materyalist açıklamasını* sunmayı denemez, bunun yerine *düşünceyi bir tür reddederek*, (sözde) düşünceyi son derece basitleştirilmiş bir uyarılma ve tepki mekanizmasına indirgemeye girişir. Materyalist bir şekilde incelenmesi gereken, ancak yine de bir materyalist için bile sorun olmaya devam eden düşünce ve dil arasındaki ilişki sorunu böylelikle bastırılır. Bloomfield için, dil 'pratik eylemin sadece bir vekili' hâline gelir ve sosyal insanın beyni tarafından yürütülen dolayım ve detaylandırma işlevinin tamamı atlanır veya en azından çok özet bir hâle getirilir.

⁸⁵ Bkz. Zellig S. Harris, "Sapir's Selected Writings", *Language*, XXVII (1951), s. 296; ayrıca bkz. örneğin proleter yanlısı cümleleri için Bloomfield, *Language*, Londra 1933, s. 499.

Öte yandan, bu aşırı basitleştirme, dilbilimcinin sadece kesin bilime tabi olanla ilgilenmesi gerektiğini iddia eden bir tür aşırı katılıkla bağlantılıdır. Böylece, şu an için (süresiz olarak devam edebilecek bir an) tüm araştırma alanlarının bilimsel dilbilimin dışında olduğu bildirilmektedir. En sansasyonel ve en iyi bilinen vaka Bloomfield'in semantiği, bilimsel bir semantiğin tüm gerçekliğin katı bir tanımını vereceği gerekçesiyle reddetmesidir. Dilbilime bu aşırı katı yaklaşımı, dilbilim alandan çekilmesine neden olur. Bloomfield, kesin bir bilime indirgenemeyen bilgi alanlarında bile, kesin olmayan bilimlerin önemini ve 'eğilimsel materyalist' bir yaklaşımın yararlılığını azımsamaktadır.⁸⁶ Böylece Bloomfield semantiği dilbilimden çıkardığında, kendisini, subjektivizmden ya da abartılı formalizmden kaynaklanan nedenlerden dolayı semantikten vazgeçen veya onu reddeden modern dilbilimsel düşüncenin tüm sektörüyle rahatsız edici bir ittifak içerisinde bulur.

Tam olarak hem çok basit hem de çok katı olduğu için Bloomfield'in materyalizmi, Sapir'e geniş bir nefes alanı ve meşruiyet vererek sona erer. Lepschy, Sapir'in çalışmasının, yapısalcı dilbilimdeki bazı eğilimlerin sorumsuzca çanak tuttuğu problemlerin varlığını ve önemini hatırlamaya yaradığını göstermekte son derece haklıdır. Bilimsel metodolojinin getirdiği sorumluluğun yanlış anlaşılmasının bir sonucu olarak, bu problemler çözülmeden, göz ardı edilmiştir.⁸⁷ Dahası, Sapir'i zihinci/mentalist diye yaftalayarak onu elimizin tersiyle itemeyeceğimizi kabul etmeliyiz. Croce'a olan

⁸⁶ Krş. Lepschy, *La Linguistica Strutturale*, s. 109 (İngilizce basım s. 88): "Bugün en çok ilgi çeken şey, dilsel analizin mümkün olduğu somut koşullar ve gerçekten yapılabilecek en yüksek derecedeki kesin bilimde uzmanlaşmadır. En az ilgi çekense, bilimselliğin soyut idealleridir. Bu idealler, (doğa bilimlerindekiler de dâhil olmak üzere diğer birçok çalışma alanıyla birlikte) dilbilimsel çalışmalarda beklenen sonucu vermemiştir." Bloomfield'in anlambilimin reddedilmesi üzerine bkz. de Mauro'nun *Introduzione alla semantica* [Anlambilime Giriş] yeni eki.

⁸⁷ Lepschy, *La Linguistica Strutturale*, s. 104 (İngilizce basım s. 77-8).

zaafına, Darwinizm ve Marksizmi⁸⁸ anlamadaki eksikliğine rağmen kültürel ve dilbilimsel etnografiğe gösterdiği ilgi zengindir. Bu ilgisi onu, pek çok bakımdan Carlo Cattaneo'ya yakınlıştırır ve ampirik gerçeklikle teması sürdürme ısrarı onu, Avrupa'nın Platoncu yapısalcılarından net bir şekilde ayırır.

Özet niteliğine rağmen daha önce söylenenlerle, Marksizm ile yapısal dilbilim arasında büyük bir ideolojik mesafe olduğunu epey netleştirdiğimi düşünüyorum. Bu öncelikle Avrupa yapısal dilbiliminin 19. yüzyılın sonlarındaki genel antimateryalist ve anti-Marksist hareketin kökeninin ve ayrıca spiritüalist (matematiksel Platonizm veya erekselci biyoloji üzerine kurulmuş olan) ideolojilerin yapısalcılığın belirli akımları üzerindeki etkisinin bir sonucudur. Cassirer, ölümünden kısa bir süre önce 1945'te verdiği ünlü bir derste, yapısal dilbilimin gelişini, (Platon'un *Sofist* diyalogundaki ünlü pasaja atıfla) 'Fikir (*Idea*) dostları'nın 'madde destekçileri' karşısında bir zaferi olarak selamlar.⁸⁹ Cassirer, hem modern felsefeyle hem de dilbilimle fazla haşır neşir olduğundan yanılıyordu. Bu, Marksizmle yapısal dilbilimin 'ideolojik birleşmesinin, görünüşe göre Sovyetler Birliği'nde yapıldığı hâliyle, ne kadar yüzeysel olduğunu ve yanlış kav-

⁸⁸ Krş Paolo Valesio'nun Sapir'in *Language* eserinin İtalyanca baskısına girişi, Torino 1969, s. xxvi vd. ve xxxi vd. Evrimciliğe karşı açıklamalar, New York 1939 İngilizce metninin 30-31. sayfalarındadır. Valesio'nun Croceciliğe yönelik sevgisi *Language* kitabının önsözünde ve yine sayfa 237 ve 239'da anlatılmaktadır. Valesio, Sapir'in dil görüşünün fazla abartılmaması gerektiğini söylemekte haklıdır: "Sapir'in dile kolektif bir yaratı olarak bakması, Croce'un kavrayışından çok da farklı değildir ama onun tersidir" (s. xxvii). Ancak bunun doğruluğu bir yana; Sapir, 'Croce'nin dilin temel önemini kavrayan, çağdaş liberal düşünce üzerindeki etkili yazarlar arasında az sayıdaki kişilerden biri olduğunu' söylediğinde (s. iii); onun, Croce'un estetikle dilbilimi özdeşleştirmesinin sonuçlarını hiç anlamadığını gösterdiği de doğrudur.

⁸⁹ Ernst Cassirer, "Structuralism in Modern Linguistics", *Word* 1 (Ağustos 1945), s. 112. Aynı derste, Cuvier'in olumlu bir şekilde yeniden değerlendirilmesiyle dilbilim ve spiritüalist biyoloji arasında ilginç paralellikler kurulmuştur (krş. yukarıda Brøndal'dan atıf yapılan pasaj).

randığını gösterir.⁹⁰ Ancak öte yandan, 19. yüzyılın sonlarındaki ‘temel kriz’den doğan birçok bilimsel yaklaşım gibi, bilimsel başarı iddiası ortaya konulabilir; bunu Zhdanovist bir ruhla reddetmek saçma olacaktır. Örneğin, dilbilimsel durumların senkronik tanımlanmasının önemini veya bir fonem kavramının faydasını reddetmek (ilk ortaya çıktığında ki subjektivist ve antinatüralist yüklerden kurtulduktan sonra) saçma olurdu. Dahası, ideolojik özellikler açısından da bazı önemli ayrımlar yapmanın gerekli olduğunu gördük. Otantik Saussure’ü daha sonra şematize ve ‘idealize edilmiş bir Saussuryanizmden ayırmak zorundayız, ancak bunu yaparken Saussure’e herhangi bir şey eklememeli ve onu ‘o’ yapan entelektüel ortamından ayırmamalıyız. Yapısal dilbilime bağlılığına rağmen Martinet, yapısalcılığın kötü ideolojisinin çoğunun keskin bir eleştirmeni olmuştur. Onu bu eleştirel tutuma yönelten, somutluk ve antiformalizm dürtüleridir. Biz de bu dürtülere daha fazla önem vermeliyiz. Her şeyden önce, kültürel-tarihsel oluşumunda bile Avrupa yapısalcılığından önemli ölçüde farklı olan Amerikan yapısalcılığıyla ilgili ayrı bir tartışma yapmalıyız. Ayrıca, yukarıda gördüğümüz gibi, bu ayrı argüman sadece materyalist Bloomfield için değil, büyük ölçüde ‘mentalist’ Sapir için de geçerlidir. Bu nedenle, yapısal dilbilim, bir bütün olarak ele alındığında, güçlü öz eleştirel uyaranlar, en açık biçimde biçimsel ve tarihsel karşıtı eğilimlere güçlü tepkiler içerir.



Bu tablo yapısal dilbilimden dilbilim, etnoloji ve psikanaliz karmasına geçtiğimizde dikkate değer oranda değişir. Dilbilimi, etnoloji ve psikanalizle harmanlamak 1950’li 60’lı yıllarda Fransız kültüründe baş gösterdi ve giderek

⁹⁰ Krş G. Lepschy, “Note sullo strutturalismo e sulla linguistica sovietica recente”, *Studi e saggi linguistici*, VII (1967), s. 1 vd.

Lévi-Strauss, Foucault ve Lacan'ın eserlerinde görülmeye başladı. Dilbimi, felsefe veya 'genel insan bilimi' statüsüne yükseltme hırsı yükselişe geçmişti. Bu yönelimin Althusser ile arkadaşları ve Godelier aracılığıyla çağdaş Marksizm üzerinde de güçlü bir etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. Ve Fransız kültürünün bu bölümünden yapısalcı çılgınlık Avrupa'ya yayıldı. Yapısal dilbilimin kendisinin muazzam başarısı antropolojik (ve edebî-eleştirel) yapısalcılık yoluyla dilbilim üzerinde yaylanıp geri gelen bir tür 'bumerang' etkisi olmuştur.⁹¹

Saussure'ün, Trubetzkoy'un veya Hjelmslev'in, Bloomfield'in veya Martinet'in (özellikle en farklı yapısalcı dilbilimcileri seçtim) yazılarından, yukarıda bahsedilen büyük Fransız entelektüellerine ve onların Avrupa'daki takipçilerine doğru kayma ihtiyacı duyabilirsiniz. Bunu yapanlar, bir anda sofistike bir şarlatan atmosfere daldıklarını hissederek; dilbilim alanında Jakobson'dan sadece küçük bir şeyler umabiliriz. Bu izlenim, bir yandan antiampirik, ultra teorik ve titizlikle matematikleştiren epistemolojinin gösterişi ile diğer yandan dekadansçı ve varoluşçu pozlar veya flörtler arasındaki karşıtlığın bir ürünüdür. Dilbilimsel yapı-

⁹¹ Aşağıdaki sayfalarda neredeyse tamamen yapısal antropoloji ve yapısalcı Marksizme atıfta bulunmam ve edebî eleştirel yapısalcılığın ortaya koyduğu soruları neredeyse tamamen görmezden gelmemin sebebi, bu konunun öneminin farkına varamamış olmam değildir. Bu konuyu sağlıklı bir şekilde ele alabilmem için estetik alana girmem gerekiyordu ama buna hiç hazır değilim. Dahası, edebî-eleştirel yapısalcılığın elde ettiği sonuçların sınırlı verimliliğiyle ve ideolojik kısıtlarıyla ilgili olarak, İtalyancada bir takım olağanüstü başarılı değerlendirmeler zaten mevcuttur. Bu tartışmalar için bkz. Romano Luperini, *Nuovo Impegno*, VI-VII (1966-7), s. 41 vd. ve birçok yerde; Arcangelo Leone de Castris, *Problemi*, XV-XVI (Mayıs-Ağustos 1969), s. 654 vd. İçeriden eleştiri için bkz. Cesare Segre, *I segni e la critica*, Torino 1969 ve Paolo Ramat, *Il Protagora*, LIV (Aralık 1967), s. 68 vd. Ancak yapısalcılar, literatür üretimin biçimsel değerlerini (üslup bakımından, metrik, vb.) incelemelerine rağmen diğer bilim insanlarının (İtalyanlar da dâhil) ötesine geçememişlerdir. Yapısalcı olmayan bilim insanları somut tikellere daha fazla önem vererek bu soruların cevaplarını bulmaya çalışmış ve bu nedenle, bilimsel gösteriş yerine hakiki bilimle uğraşmışlardır.

salcılık örneğinde olduğu gibi, tartışmalı veya gerici olmalarına rağmen kendi bilim alanlarında tartışılmaz bir entelektüel bütünlüğe sahip olan bilim insanlarıyla uğraşmıyoruz. Daha ziyade, en son ve en sofistike hileleri olarak ‘bilimcilik oynamaya’ çalışan çakallarla uğraşıyoruz.

Örneğin, Lévi-Strauss’un, önceki tüm antropologları (diplomatik ilişkilerde iyi olsalar da), araştırmalarının nesneleriyle gerekli mesafeyi koruyamadıkları, ampirik olarak verili olanda ve ‘yaşantı’ seviyesinde kaldıkları ve soyutlamanın *a priori* teorik modellerin inşa edilmesinden değil, deneyim verilerinin soyutlaması olduğunu düşündükleri için suçladığını gördük. Göreceğimiz gibi bunlar çok tartışmalı fikirler, ama en azından tutarlı bir şekilde dile getirilmiş ve sunulmuş biçimleri de bu fikirlerle orantı olmuş olsaydı... Böyle bir şey yok! Antropolojinin ağırbaşlı kuramcısı ve matematikçisi, *The Raw and the Cooked* [*Ham ve Pişmiş*] adlı kitabının şu bölümlerini müzik terimleri mitlerine ayırmıştır: “Theme and Variations”, “Recitative”, “Toccata and Fugue”, “Rustic Symphony in Three Movements” ve başka bölümler. Bu kitap müzik üzerinedir ve Overture’da Lévi-Strauss tüm bu müzikalitenin sadece fantezi ürünü olmadığını, aksine mutlak bir zorunluluğa yanıt verdiğini temin eder. Kitabı banal bir şekilde bölümlere ayırmış olsaydı, tempo, kontrpuan ve armoni çeşitliliğine ihtiyaç duyan düşüncesinin hareketini ‘zayıflatacak ve parçalayacaktı’. Kısacası, ‘gösteri gücünü köreltecekti’.

Lévi-Strauss, çocukluğundan beri Richard Wagner’e duyduğu hürmeti bizimle paylaşır. Bu hürmeti yalnızca onun sanatına yönelik değildir, aynı zamanda ideolojiktir de. Wagner’in ‘mitlerin yapısal analizinin hakiki yaratıcısı’ olduğunu ve ‘analizin ilk etapta *müzikte* yapılmasının’ şans eseri olmadığını söyler.⁹² Daha önce Wagner’in mitleri ye-

⁹² Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, New York 1969, s. 14-15. Burada Wagner’in müzikal dehasının sözünü etmeye gerek yok. Ancak Wagner’in idolleştirilmesi yalnızca 18. yüzyılın sonlarında burjuva

niden canlandırma yolunun, iyisiyle kötüsüyle, 19. yüzyıl Avrupa kültüründeki irrasyonalist akımların bir ürünü olduğu düşünülüyordu. Bu kültür, başlangıçta anarkokomünist şaşkınlıktan ilham almıştı. Ancak şimdi bunun bilimsel bir analiz için öncü ve model olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Lévi-Strauss, yukarıdaki pasajdan hemen önce, ‘bu kitabı başlı başına bir efsane olarak görmenin yanlış olmayacağını’ belirtiyor. ‘Yaşanmış deneyimle’ mesafesini korumak ve beşerî bilimlere kesin bilimlere indirgemek isteyen bir düşünür için, bunların hepsi çok cesaret verici görünmüyor.

Bununla birlikte, mitlerini yorumlamalarında keyfi şemalar ve çarpıklıkların sorumluluğunu öngören Lévi-Strauss, pozisyonunu daha açık bir şekilde açıklamanın, söylediği gibi, tüm ikiyüzlülüğü bir kenara bırakmanın iyi bir fikir olduğunu düşünüyor.

Bu nedenle olası eleştirmenlere önceden söylüyorum: bu ne anlama geliyor? Eğer antropolojinin nihai amacı, nesnelleştirilmiş düşünce ve düşüncenin mekanizmaları hakkında daha iyi bilgi edinmeye katkıda bulunmaksa, bu kitapta-ki Güney Amerika yerlilerinin düşünce süreçlerinin benim düşüncelerim aracılığıyla şekillenip şekillenmediği ya da

kültüründeki krizle ilgilidir. Bu, Wagner’i müziğin mükemmel simgesi hâline getirmiştir ve de müziği diğerlerinin üzerinde ayrıcalıklı bir konuma sahip manevi bir tezahür olarak görmeye yol açmıştır. Wagnerci temaları ve dahası, mitolojik çalışmaları, *L’homme nu* [Çıplak Adam], Paris 1971 adlı eserinin dördüncü ve son cildinde bile tekrar yankılanmaya devam ediyor. Burada, son derece gösterişçi ve sıkıcı *Finale*’de (s. 559-621), bir kez daha, bir yandan alışıldık bilimsel tantanayı ve diğer yandan mitlerin incelenmesini, mitlerin kendilerinde bir tür dinî ve estetik kendini tanımayla karıştırma eğilimini görürüz. Lévi-Strauss, bu kitaplarla ‘müzikal bir eser bestelemek için doğuştan gelen iktidarsızlığı telafi etmeye’ çalıştığını belirtir (s. 580). Böylece şu sonuca varır: “Je comprends ... qu’ayant moi aussi composé une tétralogie, elle doit s’achever sur un crépuscule des dieux comme l’autre” veya daha doğrusu “un crépuscule des hommes” (s. 620) [İnsanlığın muhtemel sonu problemi, ciddi bir sorundur; ancak bu tür teatral sergilemeyle ele alındığında değil. Burada bir kez daha Giacomo Leopardi’nin materyalist karamsarlığıyla bu tür sağcı varoluşsal karamsarlıkların arasındaki büyük farkı görebilirsiniz.].

benimkinin onlar aracılığıyla şekillenip şekillenmediği son kertede önemsizdir. Önemli olan, insan zihninin, ona ifade verenlerin özdeşliğine bakılmaksızın giderek daha anlaşılır bir yapı sergilemesi gerektiğidir. [Bu antropolojik çalışmalar] birbiri üzerine etki eden iki düşünce sürecinin çift yönlü refleksif ileri hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Her ikisi de, sonuçta, her birine ışık tutacak bir kıvılcımı yakarlar.⁹³

Burada, ‘objektif düşünce’nin bilgisine dair şaşırtıcı ve samimi bir açıklama görüyoruz. Buna göre önemli olan, yorumcunun yorumlananla özdeşliğidir. Bu özdeşlik, kullanılan ifadelerden de (‘kıvılcım’, ‘ışık’) görüldüğü gibi, mistisizme varmaktadır. Dolayısıyla, örneğin, Aziz Januarius mucizesine inanmayı bilimsel bir şekilde incelemem gerekirse, yorumumu istediğim şekilde esnetmekte özgürüm (böylece daha önce *a priori* olarak inşa ettiğim ‘genel mucizeler modeli’ ile daha kolay tutarlı hâle gelir) ya da başka bir şekilde, bu mucizeye inananlar beni etkiler, ben de Aziz Januarius’a kendimi adarım ve ‘karşılıklı bir aydınlanma’ yaşarız. Kısmen objektif, kısmen sübjektif bu iki yönlü kılavuzda olmayan tek şey, nesnenin herhangi bir ‘nesnel’ bilgisidir.

Saussure’un dilbilimsel göstergenin keyfiliği ilkesi sorgulanıyor mu? Yukarıda belirttiğimiz gibi, Benveniste’den başlayarak bu ilkeye karşı birçok itiraz dile getirildi. Sonuç, özgüllüğünün sınırlarını artırmak ama bunları doğrulama ihtiyacı duymamak oldu. Lévi-Strauss, bu itirazları yaklaşık bir biçime büründürüp bir şekilde yansıtmakta tereddüt etmese de, kendisinin daha kesin ve adamakıllı bilimsel olan eleştirisini ekler. Lévi-Strauss, Fransızca ve İngilizce her şeyi aynı kolaylıkla söyleme yeteneğine sahip olan onun gibi insanlar için, *fromage* [Fr. peynir] ve *cheese* [İng. peynir] sözcüklerinin anlamlarında çarpıcı nüans farkları olduğu konusunda

⁹³ *The Raw and the Cooked*, s. 13.

bizi bilgilendirir. “*Fromage* belirli bir ağırlık, parçalanmaya eğilimli olmayan yağlı bir madde ve yoğun bir lezzet uyandırır; daha hafif ve daha taze olan *cheese* ağızda dağılır (ağızınızın aldığı şekli karşılaştırın). *Cheese* bana süzme peynir çeşitlerinden Fransız *fromage blanc* [süzme peynir] çağrıştırır. Burada iki dilliliğin rafine bir damakla bir araya gelmesinin avantajlarını açıkça görebiliriz: Lévi-Strauss’un aynı peynir parçasının Fransız tarzıyla ya da İngiliz usulüyle tadını çıkarmasına bağlı olarak, peynir bir ortamda etin güçlü ve birazcık ağır zevklerini sunarken, bir başka ortamda ruhun ince lezzetlerini taşıyabilir (ikincisi psikanalitiğin incelikli dokunuşuyla, ağız şeklinin erotizmiyle zenginleştirilmiştir). Lévi-Strauss’un bütün öznelliği radikal terimlerle reddetme eğiliminin ve aynı zamanda kendi özel Egosuyla nesnel Tini özdeşleştirme alışkanlığının bir sonucu olarak, *fromage* ve *cheese* çağrışımlarının Lévi-Strauss’un bireysel psikolojisine ait olmadığı daha ziyade kolektif bir dilsel duyguya ait olduğu sorgulanmadan kabul edilir.⁹⁴

Doğal olarak, bu fazla basit alaycılık tüm Lévi-Strauss için geçerli değildir (ancak, fazla gösterişli bir teşhirci duruşla haklı gösterilmektedir). Anti-Sartre olma gayreti mücadelesine girmeden önce Lévi-Strauss’un ilkel insanlar arasındaki akrabalık sistemleri çalışmalarına gerçekten önemli ve bilimsel katkılarda bulunduğunu (ancak bunlar kötü ideolojiyle birbirine karışabilir) çok iyi biliyorum. Ayrıca erken Lévi-Strauss’un sadece ciddi bilimsel dürtülerle değil, aynı zamanda ilkel insanlar için gerçek bir sevgiyle antropolojiye önderlik ettiğini de biliyorum. Daha sonra bu aşk *Chateaubriand*’ta gerici rüyalarla ve çöküş hazzıyla renklendirilmiştir. Avrupa merkezçiliğe ve sömürgecilğe karşı ve birçok Marksist arasında hâlâ devam eden tamamen doğru-

⁹⁴ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York 1963, s. 93. Bununla birlikte, Jakobson’un (Lévi-Strauss’un s. 91-2’de bahsettiği) bazı uzak dalgalı fonetik-sembolist sözlerinin Lévi-Strauss’un süt ürünleri üzerine düşüncelerinin yolunu açtığını kabul etmeliyiz.

sal bir ilerleme anlayışına karşı anlamsız bir protestodan çok uzaktı.⁹⁵ Edebî bir bakış açısından bile, *Tristes Tropiques*'in bazı sayfalarının daha sonraki kitaplarda mevcut olmayan bir deha işareti taşıdığını biliyorum. Foucault'nun *Les mots et les choses* [Kelimeler ve Şeyler] ve *L'archeologie du savoir* [Bilgini Arkeolojisi] eserleri, Lévi-Strauss'u snob ve iddialı bir biçimde geride bırakmaya yönelik (tamamen başarılı) bir girişimi temsil etmektedir.⁹⁶ Aynı Foucault tartışmaya açık olsa bile kesinlikle dikkate değer olan deliliğin tarihi ve modern tıbbın kökenleri üzerine yazmıştır. Benzer şekilde Roland Barthes'in de edebiyat eleştirisinde bazı zeki denemeleri uğruna, *Elements de Sémiologie* [Semiyojinin Unsurları]

⁹⁵ Krş. Sergio Moravia, *La ragione nascosta: scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, 1969, s. 88-95. Buraya kadar okuduklarınızdan, bu kitaba olan borcumu görebilirsiniz; Lévi-Strauss üzerine yapılmış en iyi çalışmadır. Lévi-Strauss'un 'ilkel-seviciliğinin' gerici tarafıyla ilgili olarak, Maxime Rodinson'un hâlâ okumaya değer iki makalesi: "Racisme et civilization" ve "Ethnographie et relativisme", *La Nouvelle Critique* (Haziran ve Kasım 1955). Lévi-Strauss bu eleştirilere önemli noktaları örtbas ederek cevap verdi: *Structural Anthropology*, s. 333 vd. ve 343 vd. *La Nouvelle Critique*'in Lévi-Strauss'un yanıtını yayımlamayı reddetmesiye kesinlikle yanıltı. Ayrıca bkz. P.G. Solinas, "Le strutture elementari della parentela fra natura e cultura", *Problemi*, XIX-XX (Ocak-Nisan 1970), s. 845 vd. Bu eser, Marksizmin antimaterialist ve Althusserci bir yorumundan çok etkilenmiş olsa bile, algısal gözlemlerle doludur.

⁹⁶ Foucault'nun mükemmel bir analizi için bkz. Jean Piaget, *Structuralism*, New York 1970, s. 128-35. Yapısalcı dilbilime ilişkin bilgisinin çok kesin olmadığına ilişkin krş. Georges Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Paris 1968, s. 13. 19. yüzyıl dilbilimine dair olgusal bilgisi pek iyi değildir ama yine de Franz Bopp üzerine olan bölümü okumalısınız: *The Order of Things*, New York 1970, s. 280-94. Böylelikle, Foucault'nun Friedrich Schlegel ve Bopp arasındaki Hint-Avrupa'nın kökeni konusundaki karşıt fikirlerini eritme girişimlerini görebilirsiniz. Foucault bu karşıt uçları tek bir formüle doğru bükerek, her iki pozisyonu da tamamen bozar. Krş ayrıca Luigi Rosiello tarafından dile getirilen itirazlar, *Linguistica illuminista*, Bologna 1967, s. 168 vd. Lévi-Strauss'un Foucault gibi bir 'rakiple' karşı karşıya kaldığında nasıl 'görkemli genel yorumlara' ve 'küresel ve kesin yorumlar sunduğunu iddia eden belirli bir felsefeye' karşı ihtiyatlı olma çağırısında bulunduğunu görmek hayli ilginç; bkz. *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, ed. P. Caruso, Milano 1969, s. 87 vd. Fakat, Foucault'nun bu yönde biraz daha ileri gittiğini kabul etsek bile, Lévi-Strauss'un kendisi zaten büyük ölçüde bu yolu açan kötü örnek değil miydi?

ve *Systeme de la Mode* eserleri hoş görülebilir.⁹⁷ Ancak, bu yazarların son on beş yıl boyunca keyfini çattığı tamamen orantısız şöhrat, çalışmalarının bilimsel yönünün bir sonucu değil, daha çok, şarlatanlık özelliklerinin bir sonucudur. Soyut bilimciliğin ve estetikçi spiritüalizmin katkısı, ikisi birbiriyle çelişik olsa da, yine de burjuvazinin ihtiyaçları için mükemmel bir araçtır ve aynı zamanda bilime ibadet eden ve bilimi gizemlerden arındırıcı ve özgürleştirici gücünden soymaya çalışan bir çözümdür.

Tüm yazılarında Lévi-Strauss, avangart bilimin işlevi üzerine büyük vurgu yapar. Ona göre, yapısal dilbilim (Lévi-Strauss'un görüşüne göre gerçek bilimselliğe ulaşan ilk insan bilimi), hâlâ kaba ampirizme ve 'atomizm'e dalmış olan insanın diğer bilimleriyle ilişkili olarak faaliyet göstermelidir. Yapısalcı edebiyat eleştirmenleri bile dilbilime bir model olarak bakarlar. Ama *hangi* yapısal dilbilime? Yeterince vurgulanmayan nokta budur. Dilsel yapısalcılık içerisinde, farklı derecelerde ve farklı bakış açılarından anti-formalist gereklilikleri hayatta tutan tüm akımlar, dilbilimci olmayan yapısalcılar tarafından neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir. Onlara göre, Bloomfield açıkça yoktur, hatta Sapir veya Martinet bile neredeyse hiç yoktur.⁹⁸ Sausure vardır, ama de Mauro'nun kendisi için iddia ettiği gerçekçiliğin ve sosyokültürel somutluğun tüm özelliklerinden

⁹⁷ Barthes ile ilgili olarak, Cesare Segre'nin mükemmel analizine bakınız, age., s. 37-44. Dahası, edebiyat eleştirmeni Barthes bile (kesinlikle semiyoloji kuramcısı Barthes'tan çok daha üstündür), zaman zaman gerçek entelektüel kavrayıştan daha ziyade gösterişli bir paradoks izlenimi bırakır. Maupassant'ı suçlamasını ve tüm Fransız gerçekçiliğinin tasfiyesini özetlemesini ne yapmalı? [Bkz. *Writing Degree Zero*, Londra 1967, s. 73 vd.]. Burada da ideolojik bir nefretle uğraşıyoruz: düşman, doğalcılık! Ancak Erich Auerbach gibi biri, Fransız edebiyatının bu dönemiyle ilgili olarak önyargılardan çok daha fazla kurtulmuş ve çok daha eleştirel zekâ örneği göstermiştir.

⁹⁸ Açıkçası bu, zaman zaman bu bilim insanlarından bazılarının dilbilimci olmayan yapısalcıların yazılarında geçmediği anlamına gelmez [örneğin Barthes Martinet'ten söz etmiştir: *Elements of Semiology*, Londra 1967, s. 39, 52]. Dil dışı yapısalcı bu yazarlarda anti-formalist, ampirik ve materyalist (Bloomfield'deki gibi) etkiyi göremiyoruz.

titizlikle temizlenen ve Danimarka Okulu'nun yorumuyla canlandırılan bir Saussure'dür bu. Dolayısıyla, dilbilimsel yapısalcılık nispeten üniter bir hareket olarak mevcut olmasa da, Lepschy'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, yine de dil dışı yapısalcılıkta belirli noktalarda tartışılmaz farklılıkların üstünde ve ötesinde gerici ideolojik bir birlik vardır. Bence hiç kimse (Paolo Caruso söylemiştir ama) yapısalcılığın (dil dışı yapısalcılığın elbette) birliğinin dışarıdan, alanda uzman olmayan, sadece kulak misafiri olan, yapısalcılığı pratikte uygulamayan yazarlar, gazeteciler ve düşmanları tarafından yaratıldığını söyleyemez.⁹⁹ Bu aşağılayıcı anlamda ilk 'gazeteciler' Lévi-Strauss ve daha da kötüsü Foucault ve daha da kötüsü Lacan isimleriyle anılmaktadır.¹⁰⁰

Dilbilimsel olmayan yapısalcılar yapısal dilbilimden öncü bir bilim olarak bahsettiklerinde, aslında sadece az önce bahsettiğimiz anlamda yorumlanmış bir Saussure'a ve daha da fazlası Prag Okulu'na atıfta bulunuyorlar. Prag Okulu'yla bağlantı kurulması şans eseri değildir. Jakobson ve Lévi-Strauss arasında gerçek bir iş birliği vardı ve Trubetzkoy'nin ve Jakobson'un fikirlerinin çoğu yapısal antropolojiye ve 'genel felsefe' düzeyine yükseltilmiş yapısalcılığa kaydı. Diğerleri arasında, antievrimci ve 'antiatomist' yönelim (Danimarka Okulu tarafından da paylaşılmaktadır) ve insan kurumları arasındaki yakınlıkları, sadece tarihsel kökene (ortak bir köken ya da müteakip sözleşmeye) dayanan hipotezlerle değil, aynı zamanda insan ruhunun evrensel ve ebedî özelliklerine başvurarak açıklama eğilimleri benzerdi. Bununla birlikte, Lévi-Strauss'un Trubetzkoy'u ve Jakobson'u yorumlamasında bile çarpıtmalar mevcuttur. Sergio Moravia, Trubetzkoy'un genel dil yasalarının mantıksal tüm-dengelemele çıkartılması (tümevarım yoluyla deneyimden türetmek yerine) olasılığını göstermesinin Lévi-Strauss tara-

⁹⁹ *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Giriş, s. 9.

¹⁰⁰ Üçü arasında, Lacan'ın dilbilim bilgisi en kötü olanıdır, gerçekten de zaman zaman tamamen yanlıştır; bkz. Mounin, age., s. 13.

findan alıntıları yanlı bir şekilde kırparak çarpıtıldığını ve ayrıca, Lévi-Strauss'un Prag Okulu'nun dilbilimcilerine aslında onlarda olmayan 'bilinç dışı' (psikanalitik ve Platonik arasında) kavramını atfettiğini göstermiştir.¹⁰¹ Jakobson'un kendisinde, gerçek veya varsayılan 'evrensel' dil yasalarının beyanı (Martinet ve diğerleri tarafından yapılan itirazları saymazsak, yapısalcı antropologlar tarafından açıkça göz ardı edilmiştir), Lévi-Strauss'ta olduğu gibi, hiçbir zaman nesnel Tin'in bütün metafiziğinde son bulmaz. Trubetzko gibi, Jakobson'un tarihsel kaygıları da dilbilimi birkaç 'değişmez' unsur arayışına indirgeyemeyecek kadar büyüktür. Prag Okulu, gördüğümüz gibi, en önemli ana motiflerinden biri olarak, olumsuzunu değil, diyakroniyi (sadece belirsiz bir teleolojik ve spiritüalist anlamda) geliştirdi. Martinet'in diyakronik-fonksiyonel dilbilimi, Prag Okulu'yla birçok noktada anlaşmazlığa düşer. Martinet'in dilbiliminin, Prag Okulu'nun dışında gelişebilmesi şans eseri olmamıştır. Diyakroni meselesiyle ilgili olarak, Lévi-Strauss'un iki pozisyon arasındaki farkı fark ettiğine dair herhangi bir imada bulunmadan zaman zaman Prag Okulu'na ve zaman zaman Saussure'e başvurduğunu görmek ilginçtir. Haudricourt ve Granai, Lévi-Strauss'u diyakronik boyutu hafife almakla suçladığında, hemencecik Prag tezlerini ve Jakobson'ın sonraki katkılarını açıkladığını görüyoruz: "Senkronik ve diyakronik arasındaki karşıtlık büyük ölçüde yanıltıcıdır."; Haudricourt ve Granai, Saussuryanizmin ötesine geçmediler, 'diyakronik ve senkronik bakış açıları arasındaki zıtlığı fazlaca vurguladılar'.¹⁰² Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre, mesele diyakroniyi reddetmek değil, ancak 19. yüzyıl dilbilim ve etnolojisinin karakteristiği olan 'süreksizlik kaosu'nun yerini, yeni bir evrim anlayışının almasıdır. Bu evrim 'bir amaca yönelme eğilimiyle' hareket eder ve bir 'iç mantıkla'

¹⁰¹ Moravia, age., s. 287-9.

¹⁰² *Structural Anthropology*, s. 88-9.

donatılmıştır.¹⁰³ Ancak birkaç yıl sonra, ‘tarihselcilik’ tartışması ısıtıldığında, Lévi-Strauss’un (Sartre’a karşı olduğu gibi) eski bir pozitivist yanlı olarak reddettiği süreksiz ve kopuk bu tarih anlayışına bağlı kaldığını görürüz. Bu aşamada, senkronik düzeyde *tout se tient* (her şey uyar) diyerek yaptığı yanlış tahmininden, diyakronik düzeydeki aynı derecede yanlış olan *rien ne se tient* (hiçbir şey durmuyor) düşüncesine yönelir. *Yaban Düşünce* kitabının IX. Bölümü [“Tarih ve Diyalektik”] tamamen bu öneriyi örneklerle açıklamaya ayrılmıştır ve bu bölüm şu iğnelemeli espriyle (*boutade*) doruğa ulaşır:

Sahip olduğumuz belli kariyerlerden durup baktığımızda, tarihin eğer biz ondan kurtulmayı başarırırsak her yere doğru yol alabileceğini görürüz” (“l’histoire mene a tout, mais a condition d’en sortir.) [Tarih her şeye yol açar, ancak ondan kopmak şartıyla.]¹⁰⁴

Lévi-Strauss bu cümleyi kendisininmiş gibi kullanıyor olsa da, gerçekte Saussure’ün ifadesinin daha önce de atıfta bulunduğumuz bariz bir yankısıdır: “Gazetecilik için söylenen şey, diyakroni için de geçerlidir: Ondan kurtulmanız şartıyla, sizi her yere götürür” (*elle mene a tout a condition qu’on en sorte*). Lévi-Strauss’un sunduğu, onu neredeyse ‘aldatıcı sanatın ustası hâline getiren değişiklikler hakkında bir şeyler söylenebilir. Bu değişiklikler bir miktar acemicedir ve içlerinden bir tanesi de ‘diyakroni’ yerine ‘tarih’ sözcüğünü kullanmasıdır. Bu değişiklik, kavramsal olarak Saussure’ü bir bakış açısından şüphelidir. Ancak kesin olan şey, Lévi-Strauss’un teleolojik evrim olarak diyakroni kavramını Prag’da terk etmesidir.

Bu, Lévi-Strauss’un düşüncesindeki bir gelişmenin kanıtı

¹⁰³ Age., s. 34-5.

¹⁰⁴ C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londra 1966, s. 262.

mıdır? Bence değil. Hem Prag anlayışının hem de Saussurecü anlayışın Lévi-Strauss tarafından araçsal amaçlar için kullanıldığını söylemeliyim.¹⁰⁵ Onu gerçekten ilgilendiren şey, çeşitli insan kültürleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tarihsel olarak açıklamaya çalışan tüm bu hipotezlerden (evrimci veya difüzyonist) alanı *mümkün olan her şekilde* temizlemektir. Bu aynı zamanda evrimciliğe karşı argümanının (yine Prag anlayışına aykırı olarak) son derece sofistike doğasının açıklamasıdır. Prag düşünürlerinin biyolojide bile Darwinizmin zaten erekselci evrimin tarafından aşıldığına ve beşerî bilimlerdeki evrim kavramının bu yeni biyolojik teoriler üzerine modellenebileceğine ikna olduklarını görmüştük. Lévi-Strauss bir keresinde Trubetzkoy'u erekselci evrime gönderme yaparak takdir etse de,¹⁰⁶ başka yerlerde Darwinizmin geçerliliğini kabul etmeyi ve Darwinizmi insan bilimlerinin 'sahte evrimciliği'nin karşısına koymayı tercih eder.

Biyolojiden kültüre döndüğümüzde işler çok daha karmaşık hâle gelir... Bir balta, bir hayvanın bir hayvanı doğurduğu fiziksel anlamda bir baltayı doğurmaz. Bu nedenle, bir baltanın başka bir baltadan evrildiğini söylemek, metaforiktir;

¹⁰⁵ Aslında, *Yaban Düşünce* kitabının yayımlanmasından bir yıl sonra Caruso ile ilk görüşmesinde (age., s. 41 vd.) Lévi-Strauss, diyakroniyi reddetmesi için bir başka gerekçe daha sunuyor. İlk olarak, senkroni ve diyakroni arasındaki ayrımın 'büyük ölçüde keyfi' olduğunu ve 'saf senkronizasyonun mevcut olmadığını' belirtir (ve bunun, alanı diyakronik çalışmalara açmak için değil, diyakroninin zaten senkronize olduğu bahanesiyle onu senkronize etmek için verilen özel ehemmiyeti haklı çıkarmak için kullanılan Prag tezlerine geri dönüşü temsil ettiği varsayılmaktadır.). Ardından, diyakronik araştırmanın daha sonraki bir aşamaya ertelenmesi gerektiğini de ekler ("Şimdilik tamamen 'karşılaştırmalı bir analizciyim'. Sonuçta Darwin, Cuvier olmadan mümkün olamazdı..."). Böylece, sorun artık *Yaban Düşünce*'de olduğu gibi, tarihten en kısa zamanda yol almak değil, ulaşılabilecek uğrağı henüz varılmadan görmeye çalışmaktır! Diyakroni-senkroni ilişkisinin formülasyonu, yine farklı bir şekilde, *Conversazioni*'nin 79. sayfasında bulunabilir. Tarihe yönelik düşmanlık aynı kalır; sadece güdüler sürekli değişir.

¹⁰⁶ *Structural Anthropology*, s. 34-5.

gerçeğin pek uygun bir anlatımı değildir ve aynı ifadenin biyolojik dilde söylenişiyse aynı bilimsel kesinliği taşımaz. Dünyadaki fiziksel varlığı belirlenebilir dönemlerle ilişkili olabilen maddi nesneler için doğru olan, geçmiş tarihleri genellikle bize kapalı bir kutu gibi gelen kurumlar, inançlar ve gelenekler için daha da doğrudur...Sosyal veya kültürel evrim kavramı, gerçekleri sunmak için en iyi ihtimalle caziptir ama uygunluğu şüpheli bir yöntemdir.¹⁰⁷

Bu argüman hattı, sadece sosyal Darwinizme ve tüm kültürleri tek bir gelişim çizgisinin aşamaları olarak gören hatalı görüşe karşı çıkmak için tasarlanmamıştır. Daha ziyade, garip bir şekilde, ‘fiziksel üreme’ye indirgenemeyen tüm tarihsel gelişmelere karşı koymak için tasarlanmıştır. *Signorie* [lordluk, beylik] cinsel olarak *comuni* [toplum] tarafından, doğrulanmamıştır. Bu anlamda, burjuvaziyi doğuran feodalizm değildir. O hâlde Lenin de, Marx’ın ve Engels’in gerçek anlamda oğlu sayılmaz. O halde, sosyoekonomik kurumlardan, biçimlerden veya kültürel figürlerden biri ile diğeri arasında türevsel bir ilişkinin olmadığı sonucuna varmak gerekecektir. Soruyu gündeme getirmek bile yanlış evrimciliğin nüksetmesine neden olur! Lévi-Strauss başka bir inanılmaz argüman daha ekler: Doğru ve yanlış evrimcilik arasındaki fark ‘ortaya çıkış tarihleri sırasına bakılarak açıklanabilir’. Sosyolojik evrimcilik biyolojik evrimcilikten önce gelir. Sosyolojik evrimcilik Vico’ya dek uzanır ve ardından Condorcet ve Comte aracılığıyla gelişmiştir; Darwin’den öncedir, dolayısıyla bilim öncesidir.¹⁰⁸ Hepimizin bildiği gibi, tarihselcilik, insan bilimlerinde doğa bilimlerinden daha önce gelişti; doğa bilimlerinde fark edilmesi pek kolay olmadı. Yine hepimizin bildiği gibi, 18. ve 19. yüzyılın başlarındaki tarih felsefeleri –hatta daha yakın tarihte bile– şematizm-

¹⁰⁷ C. Lévi-Strauss, “Race and History”, *Race and Science*, New York 1969, s. 227. Ayrıca not 107’ye bakınız.

¹⁰⁸ Age., s. 227-8.

le ve metafizik tinle ağdalı bir şekilde yüklüdür. Ancak bu, ‘bilimsellik’ ile donatılmış tek tür olarak biyolojik evrimciliği bir tarafa ve diğer tarafa da insan tarihini ve kültürünü tarihsel olarak, ‘bilimsel olmayan’ bir şekilde açıklayan her şeyi yerleştirmeyi haklı kılmaz. Muhtemelen Marksizmi de diğer tarafa atmaktadır, ama Lévi-Strauss bu noktada ihtiyatlı bir şekilde sessizliğini korur. Uzun bir süre boyunca, Lyell ve Darwin’den önce, kendini sonsuz bir döngüde tekrarladığı varsayılan doğa ile evrimsel olarak ilerlediği varsayılan insan tarihi arasında bir antitez vardı. Jeolojik ve biyolojik evrimciliğin getirdiği yenilik, doğayı da tarihselleştirdi. Lévi-Strauss şimdi bu eski pozisyonu tersine çevirmeyi önermektedir: Doğanın tarihselliği, ‘doğa bilimleri alanında bulunabilecek en yüksek olasılık katsayılarından biriyle karakterize edilen bir hipotezdir’; oysa, insan kurumlarının tarihselliği mevcut değildir veya kanıtlanamaz. Ve tüm bunların Lévi-Strauss’un doğa ve kültür arasındaki antitezin üstesinden gelme niyetiyle çelişiyor olması, kendisini pek etkilememektedir.¹⁰⁹

Öte yandan, tek doğrusal gelişim çizgisine karşı argümanı, hiçbir şekilde tarihsel bilginin hor görülmesini gerektirmez (argümanın basitçe bir bahane olarak kullanılmadığı varsayılarak). İlk olarak, Darvinizmin kendisi hiç de ‘tek doğrusal çizgide evrimi’ savunmamaktadır. Ne Darwin ne de ciddi bir Darvinci var olan ve yok olan tüm türleri tek bir evrim çizgisine yerleştirmeyi düşünmemiştir. Dahası, antimaterialist tarihselcilik dışında, insanlık tarihi ile doğal tarih arasındaki bağlantıyı kurtaran ve temel ayırt edici unsuru

¹⁰⁹ Bu niyetini başka yerlerin yanı sıra *Conversazioni*’de de açıklamıştır: s. 90. Lévi-Strauss’un sahte evrimcilik dediği şeyi itibarsızlaştırmak için biyolojik evrimciliğin nispi kesinliğini ne kadar abarttığına dikkat edilmelidir. Kullandığı örneği tamamlamak gerekirse; atın (*Equus caballus*) at familyasından geldiği (*Hipparion*) varsayılan soyu onun fiziksel kökenidir. Bu olgu, olasılık derecesini kendi başına artırmaz, çünkü hiç kimse bu türetmenin doğrudan bir kanıtına sahip değildir. Fiziksel olmayan kökenin, yani kültürel-tarihsel türetmenin birçok ilişkisi kesinlikle daha iyi kurulmuştur!

ortaya çıkaran başka bir anlayış daha vardır. Bu anlayış Marksizmdir. Marksizm, zaten mükemmelleştirilmiş bir sistem değildir; daha fazla gelişmeye açık ve hatalı kavramlara bile nüksetmeye elverişli bir yaklaşımdır. Lévi-Strauss'un sosyoekonomik yapıların kuramcısı olan Marx'a duyduğu saygı, (Lévi-Strauss, Marksizmin üstyapılarla entegrasyonunu sağladığını iddia ederken)¹¹⁰ diplomatik biçiminin altında temel bir anti-Marksizmi gizler. Bu durumun nedeni hem Lévi-Strauss'un *sosyo-ekonomik yapıların üstyapıları olarak* üstyapılara karşı tamamen ilgisiz olması¹¹¹ hem de Lévi-Strauss'un spiritüalist metafiziği ve tarihselcilik karşıtlığının, tarihsel-materyalist bir pozisyonla uzlaşmamasıdır.

Açıkkçası, bu, ilkel toplumlarda akrabalık ilişkilerinin önemini ve bu toplumlarda akrabalık ilişkileri ile ekonomik yapı arasında, Engels tarafından daha önce belirtilmiş olan, net bir ilişki kurma zorluğunu reddetmek anlamına gelmez. Bu, son zamanlarda tekrar ele alınan ve ilginç gelişmelere gebe bir sorudur. Sadece teorik-terminolojik kaygıların, Althusserci modaya uyup ampirik verilere olan ilgiyi bastırmamasını umuyoruz.¹¹² Ancak Lévi-Strauss bu konuda daha ileri araştırmalar yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Ona göre, akrabalık ilişkilerini çalışmak bu düzeyde gayet yeterlidir. Marx ve Engels'in ilkel toplumlarda üretim ilişkilerine karşı akrabalık ilişkilerinin görece özerkliğini tanıması, Lévi-Strauss'un sadece akrabalık ilişkileriyle ilgilenmesine ve bu ilişkileri insan kültürünün temel ayırt edici özelliğine dönüştürmesine fırsatı verir.¹¹³ Bilindiği gibi, enest yasağı Lévi-Strauss'un en sevdiği temadır. Gülünç ve empatik bir

¹¹⁰Bkz. *The Savage Mind*, s. 130; *Structural Anthropology*, s. 333 vd., 377 ve sonra birçok yerde.

¹¹¹Bu bağlamda, bkz. Lucien Sève, *Marxisme et theorie de la personnalité*, Paris 1968, s. 484 vd.

¹¹²Özellikle bkz. E. Terray, *Marxism and 'Primitive' Societies*, s. 143-56; ayrıca krş. Raoul Makarius, "Parente et infrastructure", *La Pensee* CXLIX, (Şubat 1970), s. 51 vd.

¹¹³Özellikle bkz. *Structural Anthropology*, s. 334-7.

şekilde sürekli bu temaya dönmesi de, akrabalık ilişkilerini insan kültürünün merkezine koymasıyla ilgilidir. Oysa üretim ilişkileri, kültürü doğadan gerçekten ayırt eden özelliktir (Marx ve Engels için insan kültürünü ayırt eden şey emektir, ancak diğer düşünürler emeğin yerine dili koyarlar). Aynı zamanda bu konu çekiciliğini büyük ölçüde kökenlerinin açıklanamazlığından alır; nesnel Tinin bilinç dışı bilgeliğinin gizemli bir yaratımıdır.

Saussure'un gelecekteki semiyoloji bilimi için planını hazırlarken ne kadar ihtiyatlı olduğunu ve bu ihtiyatlılığının Kopenhag Okulu tarafından göz ardı edildiğini görmüştük. Ancak Hjelmslev, tüm bilimleri semiyolojiye indirgeme eğiliminde olmasına rağmen temelde dilbilim ve mantık arasındaki ilişkiyle ilgilenen bir dilbilimci olarak kaldı. Eğer insan bilimlerine daha fazla içerik kazandırmak için, onları etnoloji veya edebiyat tarihi veya politik ekonomi gibi sosyotarihsel çıkarımlar açısından daha zengin semiyolojiye indirgemeye kalkışırsak, bir ikilemle karşı karşıya kalır. İlkinde, semiyolojinin kendine özgü durumunun farkına varırız. Roland Barthes'in *Semiyolojinin Unsurları* adlı küçük kitabı da bu hayal kırıklığını yansıtır. Böyle bir kitap Saussure ve bazı yeni dilbilimcileri özetlemekten başka hiçbir şey yapmaz; dilbilim alanında kalır, sadece moda ve yemek pişirme konularında semiyolojinin olası uzantıları üzerine tek tük bir şeyler söyler. Bence Cesare Segre'nin Barthes'in bu küçük kitabına getirdiği itiraz budur.¹¹⁴ Barthes başka bir kitapta yapısalcı bir moda teorisi geliştirmeye çalışmış olsa da ve Lévi-Strauss'un son kitaplarında 'mutfak yapısalcılığı' büyük ölçüde geliştirilmiş olsa da bana öyle geliyor ki, semiyolojinin geleceği etekler, bluzlar, süveterler, çorbalar ve mezeler arasında kaldıkça bulutlu olacaktır. Oysa, 'paradigmatik' ilişkileri 'sözdizimsel' olanlardan ayırt etmeyi öğrenmelidir.

¹¹⁴ Kesin anlamda 'işaretler' ile 'belirteçler' veya 'göstergeler' arasındaki ayrım da bkz. Segre, age., s. 45, 68-70, Eric Buyssens tarafından *La communication et l'articulation linguistique*, Paris 1967; bakınız ayrıca Mounin, *Clefs pour la linguistique*, s. 37 ve Saussure, Paris 1968, s. 81.

Ya da öte yandan, henüz semiyotikleştirilmemiş şeyleri semiyotikleştirme yolunda daha cesur adımlar atılabilir. Bu durumda, Saussure'un 'gösterge' kavramını çarpıtmak ve basitçe *benzer* şeyler arasındaki bir ilişkiyi gösteren bir terime dönüştürmek zorunlu hâle gelir. Ama aslında Saussure için gösterge, *benzer* ve *benzer olmayan* şeyler arasındaki ilişkidir. Saussure'un *Dersler* kitabının "Dilsel Değer" bölümünün tamamen tek taraflı bir okumasını yapmak ve gösteren-gösterilen ilişkisini, bir sistem içerisindeki her bir göstergenin herkese açık olmayan ilişkilerine feda etmek gerekecektir. Saussure'de hâlihazırda böyle bir tehlikeli kaygan zemin olduğu yukarıda belirtilmişti. Fakat dil dışı yapısalcılıkta artık sadece bir tehlike olmaktan çıktı.

Burada birbiriyle özdeşleşmiş dil ve akrabalık sistemlerini buluyoruz, her ikisinde de 'bireyler ve gruplar arasında belirli bir iletişim türünün kurulmasına izin veren bir dizi süreç' yer almaktadır.¹¹⁵ Burada, genel bir 'takas' etme kategorisi altına, dil kurallarının, evlilik kurallarının ve ekonomik kuralların üst üste yığıldığını görürüz (Mal alışverişini mal üretimiyle ve erkekler arasındaki sosyal ilişkilerle ilişkilendiren çok daha önemli bağlantıların üzeri örtülmüştür).¹¹⁶ Kadınlar da 'göstergelerle' özdeşir ve takas nesnesi olarak görülürler.¹¹⁷ Eğer bu kavrayışın 'antifeminist' karakterine itiraz edilirse, Lévi-Strauss, hazır cevap bir şekilde, göstergelere indirgenen kadınların aslında öncelikle bir 'değer' olduklarını (şairlerin yaptığı gibi) söyleyecektir. Dolayısıyla, kadınlar hem değer hem göstergedir. Bu iki anlamlılık, dilin kökeni sorununa ilişkin hâlâ net olmayan, karmakarışık bir kavrayışa ulaşmamızı sağlar. Vico'nun yabani çağında yaşayan erkekler için, bu kelimeler doğrudan, tüm somutluğuyla

¹¹⁵ *Structural Anthropology*, s. 61.

¹¹⁶ *Age*, s. 83.

¹¹⁷ Bu özdeşlikteki çarpıklık üzerine (Lévi-Strauss'un daha erken ancak daha iyi eserlerinden biri olan *Elementary Structures of Kinship* [Temel Akrabalık Yapıları] kitabında da mevcut), bkz. Moravia, *age*, s. 200.

kadınları çağrıştırıyordu (Bu kelimelerin onları cinsel olarak uyarıp uyarmadığını bilmiyoruz).¹¹⁸ Böylece, ilk olarak bir göstergenin kavramından onun özgüllüğünü çıkardıktan sonra, bir değerin kavramının aynı olağanüstü sonuçlarına ulaşırız. Artık bu su katılmamış karışıklıkta, semiyoloji alanında insanca bilinebilecek her şeyin asimile edilmesine engel kalmamıştır.

Açıkçası, semiyolojide en çok başvurulanan gösterge kavramı, hiçbir anlamı olmayan bir göstergeye dönüşmüştür. Foucault, farkında olmadan Lévi-Strauss'un karikatürünü temsil eder hâle geldi, ama kendisini Lévi-Strauss'un ötesine geçtiğini iddia ederek kandırmaya çalıştı. Ve sonunda da dilbilimsel yapısalcılığın gösterilen sorunuyla ilgisinin devam etmesini gerekçe göstererek yapısalcı olmadığını ilan etti. "Bende yapısalcı olmayan, dilbilimci olmayan bir şey, göstergelerin böylesine aşırı şevkle kullanımıdır: Göstergelerin anlamı iletme kapasiteleriyle değil de kendi kipliklerinde, biçimsel olarak kullanılmasıdır."¹¹⁹

Lévi-Strauss, dilbilimcilere ve antropologlara verdiği bir konferansında, dilbilimsel yapısalcılık ile dilbilimsel olmayan yapısalcılığın ortak başlangıç noktalarına rağmen nasıl farklı geliştiklerini açıkça ortaya koymuştur:

Görüyorsunuz, antropologların motivasyonu, eğer şu ana dek onları doğru yorumladıysam, dilbilimcilerin motivasyonlarıyla çelişiyor. Dilbilimciler, çalışmalarını daha somut hâle getirmek için antropologlara katılmaya çalışırlar, antropologlar da dilbilimcilere yeniden eklemlenmeye çalışırlar, çünkü dilbilimciler onlara, somut ve ampirik verilerle fazla haşır neşir olmaktan kaynaklanan kafa karışıklığından kurtulmanın yolunu gösterirler. Bazen bana öyle geliyor ki, bu konferans esnasında, bu birlikteliğin mutsuz sonlandığı-

¹¹⁸ *Structural Anthropology*, s. 61-2.

¹¹⁹ *Conversazioni*, s. 119. Bu yorum özellikle, göstergenin Paul Klee'nin resmine uyarlanması üzerinde yapılmıştır.

nı söyleyebiliriz. Hatta atıklarınca ya benzeteceğim: Antropologlar dilbilimcilerin peşinden koşarken, dilbilimciler de antropologların peşinden koşarlar ama iki grup da diğerinden tam olarak kurtulmaya çalıştığı şeyi almaya çalışıyor.¹²⁰

Aslında, yapısalcılığın yükselişinden çok önce bile, dilbilim ve antropoloji arasında sık sık yakın bağlantılar olmuştur. Örneğin, Cattaneo, Pictet¹²¹ ve Ascoh hem dilbilimci hem de antropologdu. Ancak iki disiplin arasında iş birliği temeli sağlayan bilim kavramı giderek değişiyor. İşte burada, bir yanda kendi disiplinlerini yutmakla tehdit eden aşırı biçimselciliğe gem vuran çağdaş dilbilimciler var; diğer yanda dilbilimcileri göreve çağıran, onları *a priori* modellerden ve tüm kültürlerin birkaç değişmez unsurunun farklı rastgele kombinasyonunun sonucu olarak ortaya çıkabilecek envanterlerden ziyade ampirik ve tarihsel veri sağlamaya davet eden antropologlar var (antropologların bilimi, formalizm risklerine karşı pek de savunmasız olmamalıdır ve dilbilimin hiç olmadığı kadar sosyoekonomik ve sosyokültürel problemlerle daha yakından bağlantılı olmalıdır).

Burada asıl mesele, Avrupa dilsel yapısalcılığı ve 20. yüzyıl epistemolojisinin çoğunu karakterize eden ve ayrıca dilbilimci olmayan yapısalcılar tarafından son sınırlarına zorlanmış olan bilim kavramıdır. Bu boyutlardaki bir tartışma, mevcut makalenin sınırlarının ötesine geçmekte ve uzak olduğum bir bilgi derinliği gerektirmektedir.¹²² Bununla birlikte, en azından Lévi-Strauss ve yapısalcı Marksistler gibi

¹²⁰ *Structural Anthropology*, s. 70.

¹²¹ Adolphe Pictet (1799-1875), Eski Hint-Avrupa dillerinin incelenmesi temelinde eski Aryan uygarlığını yeniden inşa etme girişimlerinde dilsel paleontoloji olarak bilinen şeyi başlatan İsviçreli filolog. (Ed.)

¹²² Bu sorunun yeniden canlanması için Ludovico Geymonat'ın kitabının önemine dikkat çekmek isterim: *Filosofia e filosofia della scienza*, özellikle bkz. s. 89 vd. ve II. ve III. Appendiksler. Ayrıca krş. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico (Felsefi ve Bilimsel Düşüncenin Tarihi)*, Milano 1972, VI, s. 145-51 ve birçok yerde.

yapısalcıların bilim kavramını meşrulaştırmaya çalıştıkları safsatasından söz edilmelidir. İki taraf da bir olup ampirik kelimesine, akılcı olmayan anlamda ‘yaşanmış deneyim’ ve ‘deneysel’ etiketleri yapıştırıp, aşağılayıcı anlamlar yükleyerek ampirik olanı bulanıklaştırdılar. Bilimi deneyciliğin karşısında, saf kuram olarak ve ayrıca fenomenolojik görünümünden daha gerçek *bir başka gerçeklik* arayışı olarak tanımladılar; mit karşıtı, büyü karşıtı anlamını ve bilgi edinmedeki karşılık doğrulama yöntemini yok saydılar. Çok genel terimlerle ifade edersek, görünüşlerin ardındaki gerçeği araştırmak, bilim insanlarının temel programıdır. Bilim insanları, bir olguyu diğerinden bazen tümevarımla bazen tümdengelimle, bazen deneyle bazen matematikle ayırırlar; duyularımızın öznel ve yanıltıcı tarafını eleyerek doğrudan deneyimimizde gizli yasaları keşfederler (bu yasalar da yine deneysel doğrulamaya tabidir); somuttan soyutlamalar yapar ve sonra tekrar somuta dönerler. Ancak matematik ve mistisizm arasındaki ittifak sonucu, bir metafizikçinin programı da gündeme gelebilir. Bu ittifak Antik Yunan’dan bu yana düşünce tarihinde farklı şekillerde defalarca karşımıza çıkmıştır. Bu programı izleyen metafizikçi, daha yüksek, aşkın bir Gerçeklik adına ampirik gerçekliği reddeder. İki program ve iki zihin tutumu birbirinden farklı olmadıkça, sonuç, ‘yaşanmış deneyimin’ irrasyonalizmine karşı sayısız polemikle, bilimin dinle özdeşleşmesine varır. Lévi-Strauss’un birçok kez mistik bir dokunuşla, ‘bu konferans sırasında yanımda bulunan davetsiz misafire, yani insan aklına (*esprit*)’ değinmesi tesadüf değildir. Gerçekte, bu konuk veya Lévi-Strauss’un hemen sonra söylediği gibi, bu ‘beklenmedik hayalet’ ciddi bilimsel değişimlere her zaman mesafesini korumuştur.¹²³ Bu davetsiz hayalet, yapısal antropolojinin ruhani oturumlarında görünüyorsa, onu kimin

¹²³ *Structural Anthropology*, s. 71. [‘Beklenmedik hayalet’ terimi İngilizce metinde yer almıyor, ancak orijinal olarak İngilizce verilen bu dersin revize edilerek yapılan Fransızca baskısında, Paris 1958, ‘fantome imprevu’ ifadesi yer alıyor. (Ed.)]

çağırdığını bulmak fazla zaman almaz. Bu nedenle yapısalcılığı, Bergsonizm ve öznel idealizme karşı bir tepki olarak yüceltmenin¹²⁴ manası var mıdır? Eğer bu reaksiyon sadece romantik varoluşçu tonlarda nesnel bir idealizme yol açıyorsa, bir anlamı yoktur. Dilbilimsel yapısalcılık ile dilbilimsel olmayan yapısalcılığı karşılaştırırken bunu akılda tutmak özellikle önemlidir. Gördüğümüz gibi, her iki durumda da 'Platonizm' terimi kullanmak uygundur. Ancak bu terim belirsizliğini koruyor. Metafizik imalarına rağmen Leibniz veya Bertrand Russell'inki gibi, matematiksel-rasyonalist bir berraklığı koruyan bir Platonizm mevcuttur. Belirli açılardan, Saussure ve daha da büyük ölçüde Hjelmslev ve Halliday¹²⁵ bu Platonizme dâhil edilebilir. Ve bir de mistikleştirici bir Platonizm vardır. Matematigi duyusalılıktan uzak durmak için kullanır ve kutsal olana tapınır. İşte bu, Lévi-Strauss'un Platonizmidir. Bilim kavramının nihai çıktıları, en iyi Paolo Caruso ile yaptığı ilk konuşmada görülebilir. Bu söyleşide, 'bilim insanı ya da ilahiyatçı' olarak adlandırılabileceğini kabul ediyor ve şöyle devam ediyor: "Önemli olanın insanın değil Tanrı'nın bakış açısı olduğunu iddia ettiğim sürece ben bir teologum."¹²⁶ Benzer şekilde, Lepschy'nin dilbilimsel yapısalcılığın çoğunda haklı olarak algıladığı neopozitivist esin,¹²⁷ dilbilimsel olmayan yapısalcılıkta varoluşçu kanallara garip bir şekilde yeniden yönlendirilir. Lévi-Strauss, Foucault, Lacan ve benzerlerinin tarzı, yeni pozitivistlerin

¹²⁴Örneğin bkz. Caruso'nun *Conversazioni*'ye giriş bölümünde, s. 19-21. Ama bkz. Henri Lefebvre, "Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme", *Au-delà du structuralisme*, Paris 1971, s. 261-331.

¹²⁵Bu gönderme, çağdaş bir İngiliz dilbilimci olan M. A. K. Halliday'edir. (Ed.)

¹²⁶*Conversazioni*, s. 36 vd. Leone de Castris, Lévi-Strauss'un tehlikeli bir teolojiyi temsil ettiğini söylediğinde haklıdır: Beyaz yakalı işçinin modern, teknokratik kıyafetleri ve nesnel araştırma laboratuvarlarının tarafsız haşinliği kılığında daha anakronistik ve tehditkârdır. Dinle ilgili ustaca becerikli flörtler *L'homme nu*'da, ör. s. 615.

¹²⁷*La linguistica strutturale*, s. 41, not 7. De Mauro'nun ifade ettiği bazı çekinceler (özellikle W. von Humboldt'un etkisi ile ilgili olarak), *La cultura*, V (1967), s. 114 vd.

‘İngilizce’ ironi niteliğinden yoksundur (söylemeye gerek yok ama genellikle sinir bozucudur aynı zamanda). Bunun yerine belirli bir Fransız varoluşçu geleneğinin karakteristik zayıf retorikini ve yanlış *pathosunu* miras almışlardır. Büyük Fransız Aydınlanması çok farklı modeller çıkarabilirdi!

Deneyisel olanın reddiyle (yukarıda belirttiğimiz belirsiz anlamda) yakından bağlantılı olarak, yapısalcı bilim anlayışında bireyin reddi söz konusudur. Elbette, ‘tarihselci’ felsefelerle karşı mücadele sürdürülmeliydi. Tarihselci felsefeler, tarihte tikel olanın irrasyonel anlamda zaferini görmüştü (kesinlikle yeni, tekrar edilemez olarak). Soyutlama ve genelleme olmadan hiçbir bilimin mümkün olmadığını ve insan bilimleri için de böyle olduğunu vurgulamak gerekiyordu. Ancak mucizevi tikel düşüncesini reddetmek bir şey, çok sayıda nedensel bağlantının genellikle çok karmaşık bir ürünü olarak tikele yönelik *bilimsel* ilginin meşruluğunu reddetmek başka bir şeydir. Hem insani hem doğal bütün bilimler, bilimsel açıklamanın yalnızca bir nesnenin veya olayın tekiliğinin tanınmasının ötesine geçmesini gerektirirken, bütün bilimler aynı derecede tikelliğe gereksinim duymaz. Bu çeşitlilik, bilgiyi özelleştirme veya genelleme lehine bir ‘felsefi’ karardan değil, incelenen nesnelerin doğasından ve araştırmanın amaçlarından kaynaklanmaktadır. Düşen nesnelerin yasalarını inceleyen bir fizikçi, tek tek nesnelerle sadece genel yasaların oluşturulmasına yardımcı oldukları sürece ilgilenir. Ama bir hastaya bakan doktor, bu tekil hastasına daha fazla odaklanmalıdır. Tikele olan bu ilginin sebebi, hümanizmin veya spiritüalizmin izleri değil (olabilir de), söz konusu klinik vakanın ve tedavisinin tam olarak bilinmesinin amaçlanmasıdır. Benzer şekilde, ayırt edici bir özellikten yoksun bir halk şarkısı sadece bir ‘tür’ örneği olarak ilgi çekebilse de, *İlyada* sadece destansı bir şiir örneği olarak değil, aynı zamanda *İlyada* olarak da ilgi çekicidir. Biyolojik açıdan (ve insanın biyolojik oluşumundan kaynaklanan belirli psikolojik, hedonistik vb. sonuçlar aç-

sından) ‘genel olarak insan’ hakkında konuşmak meşrudur. Sosyoekonomik açıdan (ve buna karşılık gelen ‘üstyapısal’ sonuçlarla) daha az genelleme yapılabilir ve bu genellemeler için, feodal veya kapitalist üretim tarzını, burjuvaziyi, proletaryayı ve bunların çeşitli katmanlarını incelemek gerekir. Fakat Marksistler bile tek bir bireye ya da tek bir çalışmaya ilgi gösterebilir ve bu ilgi, bireyi veya çalışmayı şekillendiren tüm etkilerle ilişkilendirdiği sürece bilimseldir.¹²⁸ Bu nedenle, dilbilimin hiç tartışılmadan tikel olan üzerine daha nesnel bir kaygı taşıyan diğer beşerî bilimler için bir model olarak benimsenmesi, hatalıdır ve yanıltıcı sonuçlar doğuracaktır (çünkü beşerî bilimler daha karmaşık olgularla ilgilenir, insanın bilinçli etkinliğinin önemli rol oynadığı kısa bir süreyi içeren dönemi ele alır).

Geçmişte pek insan biliminin (örneğin hakkında epey bilgi sahibi olduğum filolojinin) sadece estetikten ve bilimsel olmayan tarihselcilikten değil, kimi yerlerde hiç olmadığı hâlde ‘yasalar’ görmekten de mustarip olduğu unutulmamalıdır. (Yasaların olmamasının sebebi, ‘tinin özgür egemenliği’ değil, nedensel bağlantıların çok çapraşık, dolaşık, çelişik ve basitleştirmeye ve sadeleştirmeye izin veremeyecek olmasıdır.) Sözdizimi/sentaks, vezin/ölçü, metin eleştirisi ve benzeri çalışmalarda, ‘anomalî’nin ‘analoji’ye galip geldiğini kabul etmek çoğu durumda gereklidir. Dolayısıyla ‘yasalar’ değil, ‘eğilimler’ formüle edilebilir (Idealist önyargılara değil, ampirik verilere bakılarak sonuca varılır, bu da pek çok dilbilimci olmayan yapısalcıyı rahatsız eder). Bunu kabul etmek bilimselliğin derecesini *düşürmez, yükseltir*. Bence bu nedenle, beşerî bilimlerde daha fazla bilimselliğe giden yol her zaman prematüre (ve genellikle sadece teşhirci) mate-

¹²⁸ Bu noktada bkz. Sève, age., 362 vd. Soyutlama ve genelleme meselesi ile ilgili olarak, Galvano Della Volpe ve okulunun katkısını göz ardı edilemez. Bu okulun bazı özellikleri tartışılabilir ama bilimi Platonculaşdırma ve tarihi irrasyonalist ve tikel hâle getirme alternatiflerinin ikisini de yanlış bularak reddettiği için övgüye değer.

matikten değil, diğer kesin olmayan bilimlerle bulgu/bilgi alışverişinden geçer. Diğer *kesin olmayan* bilimler, ampirik unsurlarla ve tarihsel boyutla daha yakından bağlantılıdır. Elbette, dilbilim ve antropoloji (bazı açılardan ekonomi politik gibi) diğer insan bilimlerinden daha az tikeldir, çünkü doğadaki büyük ölçüde kolektif ve bilinç dışı olgularla ilgilenirler. Ancak Lévi-Strauss'ta, bilimsel anlamda genelleme ihtiyacının ötesine geçen (zaten birtakım eleştirilenlerin dikkat çektiği) metafizik anlamda evrenselleştirme eğilimi vardır. Amacı, 'gerçeği kavrayabilen' yasaların formüle etmek değil, daha ziyade Plotinus'un 'Bir'ine veya Cioberti'nin 'Varlık'ına çok benzeyen Ebedî İlkeler formüle etmektir. Görüldüğü gibi bu, düşüncesinin daha önce sözü edilen dinî karakteriyle açıkça bağlantılı bir durumdur. Bu eğilimin bir antropolog olarak kendi somut çalışması üzerinde de olumsuz yansımalar yaratmasından korkmak yersiz değildir. Lévi-Strauss sıklıkla eski akademisyenlerle ilgili olarak ileri bir adım attığını iddia eder. Bu adım, *bonnes a tout faire* [her şeyde iyi] olan genellemeler ve açıklamalar yönünde bir adım anlamına gelir ve bir olguyu hem de karşıtını aynı derecede açıklamaya hizmet edebilir. Burada, en tartışmalı tarafın Freud'a etkisini kabul etmek gerekir.¹²⁹ Örneğin, belirli bir toplumda kadınların bulunduğu yüksek konum ile 'kadınları bir mantıksal kategoriye ait olarak görememe' arasında kurduğu bağlantıya dikkat edin. Bu bağlantı (saçma sapan mantıksız bir çıkarım), kabilenin sözümona dilini ortaya serer. Lévi-Strauss bu dilin bir tür 'değeri' veya erkeklerin sosyal düzlemde kadınlara ödün verdiği şeyin karşılığı olarak dilsel düzlemde aldıkları bilinç dışı bir intikamı temsil ettiğini varsaymaktaydı.¹³⁰ Bu bilimsel

¹²⁹ Özellikle *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* kitabında yer alan dil kaymalarının (genellikle tamamen zoraki ve kanıtlanmamış) açıklamalarını düşünüyorum. Bu soruyu sonuçlandırmak değil, tartışmak isteyen *Il lapsus freudiano*, Floransa 1974, adlı benim kısa çalışmama bakabilirsiniz.

¹³⁰ *Structural Anthropology*, s. 72.

bir açıklama mı, yoksa sadece paradoksal bir iğneleme mi? Bunu öneren Lévi-Strauss, olguları açıklayamadan gerçeklere dikkat çekmekle yetinen meslektaş Lounsbury'den daha mı fazla bilim insanıdır? Ya da yeniden, 'Dört Winnebago Miti'nde bizim için çizilen yapısal taslağı düşünün. Paul Radin üç Winnebago mitinin izini ortak bir matrise kadar geri götürmüştü; dördüncüsü ona farklı görünüyordu. Lévi-Strauss, verilen herhangi bir efsaneyi diğerleriyle ilişkilendirecek genellemeler ve 'dönüştürmeler' yapma pahasına olsa da dördüncü efsane için ortak bir payda bulmakta 'başarılı olmuştur'.¹³¹ Peki bu, bilimsel ilerlemeyi temsil ediyor mu? Domenico Comparetti'nin¹³² 1867'de rakiplere karşı yazılan *Edipo e la mitologia comparata* (*Oedipus ve Karşılaştırmalı Mitoloji*) üzerine bir okuma, günümüzün mitologları için de çok yararlı olacaktır.¹³³

Aslında, yapısalcılarının tarihselcilik karşıtlığındaki kıs-men meşru unsur, ancak daha mütevazı bir ampirik gözlem seviyesine indirilerek kullanılabilir. Buradaki asıl mesele, atemporal Platonik modeller sorunu değil, insanlık tarihini dikkatlice incelemek gerektiğini kabul etme yetisidir. Braudel ünlü bir makalesinde insanlık tarihini, *la longue durée*

¹³¹ *Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin*, ed. S. Diamond, Londra 1960, s. 351 vd. Mantıksal-matematiksel 'dönüştürme' prosedürü, Lévi-Strauss'un elinde (özellikle *The Raw and the Cooked* [*Ham ve Pişmiş*] ve *From Honey to Ashes* [*Baldan Küllere*] adlı eserlerinde), her şeyi her şeyle birleştirmek için kolay bir yöntem hâline gelir.

¹³² Domenico Comparetti (1835-1929), İtalyan klasik bilim insanı ve kendi kendini yetiştirmiş kimse. (Ed.)

¹³³ Domenico Comparetti, *Poesia e pensiero del mondo antico*, Napoli 1944, s. 234 vd. Comparetti'nin polemigi, büyük dilbilimci Michel Breal'a yönelikti. Ancak Breal'ın Oedipus mitini yorumlaması, kendi zamanının basit karşılaştırmalarının ötesine geçemedi. Lévi-Strauss'un mitleri yorumlamasına karşı, bkz. G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970; Lévi-Strauss'la ilgili olarak, bkz. II. Bölüm; ve efsane ile dil arasında katı bir analogi kurmanın imkânsızlığıyla ilgili olarak, s. 70. J. P. Vernant ve M. Detienne'nin mitolojik yapısalcılığına karşı canlı ve keskin bir argüman Giulia Piccaluga tarafından kaleme alınmıştır: "Adonis e i profumi di un certo strutturalismo", *Maia*, XXVI (1974), s. 33 vd.

[uzun süre] ve *la très longue durée* [çok uzun süre] olarak inceler; Arnalda Momigliano da ‘yarı kalıcı güçler’, ‘uzun vadeli hareketler’ ve ‘doğal fenomenler’ olarak ayırır.¹³⁴ Buradaki mesele, insan gerçekliğinin az çok ‘kalıcı’ özelliklerinin, nesnel idealist terimlerden ziyade materyalist olarak yeniden incelenmesi gerektiğidir. Tarihselcilik, bu özellikleri hafife almıştır, çünkü Herakleitos’un “Her şey akar.” iddiasını aşırı hevesli bir şekilde yineler. Aynı zamanda, bu *nispeten* statik özelliklerin ne ebedi ne de tarih ötesi olmadığını unutmamalıyız. Gerçekliğin sistematik ve organik bir bütün olarak incelenmesi gerektiğine ilişkin de benzer argümanlar ileri sürülür: İlki, *tout se tient* [Her şey uyar.] ve ikincisi, “Parçalara nazaran bütünün önceliği vardır.” Buradaki gerçekliğin birliği hakkındaki bu genel iddia, çok genel olduğundan pek işe yaramaz. Bu birlik, eklemli ve yapılandırılmış bir nitelik taşıyor olsa bile, görünüşe göre, Hegelci birlik kavramında var olan mistik öğelerden yola çıkıyor. Önemli olan, doğada olduğu kadar insan kurumlarında da, tikel unsurların epey farklı uyum ve bağlılık derecelerinin olduğunu kabul etmektir. Kümeler ve sistemler, karışımlar ve bileşikler, çok sıkı ara bağlantılar ve gevşek veya pratikte mevcut olmayan ara bağlantılar vardır. Her durumda organikliği ve sistematikliği maksimize etmek için *a priori* bir ilke seçmek ve sözde ‘atomist’ her yorumda *a priori* ilkeyi reddetmek kaçınılmaz olarak gergin ve keyfi argümanlara yol açar.



Marksizmden çok farklı olan bu kültürel yönelimin (özellikle Fransız dilbilimsel olmayan yapısalcılık), bazı

¹³⁴Fernand Braudel, “La longue duree”, *Annales*, XIII (1958), s. 725 vd.; Arnaldo Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1966, I, s. 295 ve 301. Momigliano, bir süredir devam eden histografi tarihi çalışmalarında, (birbirini takip eden olayların anlatımı olarak) ‘tarih’ ve (kurumlardan oluşan bir sistemin betimlemesi olarak) *antiquaria* arasındaki antik dönemden beri var olan farkı vurgulamıştır. Yapısalcılar, araştırmancının bu epey ilginç yapısını dikkate almamakta yanıldılar.

Fransız Marksistleri üzerinde olağanüstü bir etkisi olmuştur, çünkü bu dönemde Marksizm, siyasi nedenlerden daha çok kültürel nedenlerden ötürü bir krizdeydi. Bu etki, Fransız Marksist yazarların yazılarının bazı görünen özelliklerinden de anlaşılabilir. Elbette, Althusser ve arkadaşları, Lévi-Strauss, Foucault ve Lacan'dan tamamen farklı bir ciddiyete ve itibara sahipler. Bu Marksistleri, esasen hiçbir şey ifade etmeyen göstergeler konusunda 'kendilerinden geçmiş' bulamayacağız veya Richard Wagner'de 'müziğin bilimsel analizinin' ustasını bulduklarını söylemeyecekler. Ancak, Lévi-Strauss'un varoluşçu sahte *pathos*u, şüphesiz *kendi tarzında olsa bile* Althusser'e geçmiştir. Gerçekten de, Althusser'in son yazılarından bazıları (örneğin *Lenin ve Felsefe* ve "*Marx'ın Hegel'le İlişkisi*") aslında bu eğilimin alevlenmesini temsil eder. Tarz olarak kendini beğenmişlik ve kuramsal gösteriş, bahsi (*pari passu*) yükseltmiştir: Althusser bu iki yazısından ikincisinde, 'retorikten vazgeçeceğini' açıklar. Ama Althusser'in retorik yapmayacağını içtenlikle açıkladıktan hemen sonra, 'büyük bilimsel kıtalar' metaforuna büyük önem verdiğini açıkça ortaya koyması ve sanki sadece basit bir metafor değil de bilgideki ilerlemeyi temsil ediyormuş gibi üzerinde durması ne anlama geliyor? Diyagramlarla ve fomüllerle yaptığı şu açıklamaya ne demeli: "Semaye, Hegel'in (Alman Felsefesinin) İngiliz Ekonomi Politikası + Fransız Sosyalizmi üzerine çalışmalarının ürünüdür". Diğer bir ifadeyle, 'R (hammadde) + FS (Fransız Sosyalizmi)' üzerine 'H'nin (Hegel'in) teorik üretimi' üretim araçlarını işleminin ürünüyken, *Kapital'i Okumak* bizim hammadde-miz G_1 (Marx-Hegel ilişkisi) üzerine, G_2 (Marx'ın kendisi + bazı diğer kategoriler) teorik üretimi aracılığıyla, G_3 'ü (yani Althusser'in mütevazı bir şekilde belirttiği gibi, *Kapitali Okumak* neyi içeriyorsa, o anormal değildir) üretmek için çalışmamızın sonucudur.¹³⁵ Dahası, üretken süreçler bitme-

¹³⁵ Louis Althusser, "Marx's Relation to Hegel", *Politics and History*, NLB 1972, s. 166, 170. Althusser'in John Lewis'e yanıtı için, aşağıdaki notlarda geçen Korsch ve Lenin hakkındaki makaleye bakın.

di; şimdi, Althusser, diyor ki, hammadde olarak G_2 'yi almalı ve G_3 makinesine koymalı...

Althusser'in Bachelard'dan ödünç alınan 'epistemolojik kopma', psikanalizden ödünç alınan 'aşırı belirleme' ve başka bunlar gibi terimleri kullanması, eserlerinde başkalarının kavramlarının kendisinin geliştirdiği kavramlardan çok daha fazla kullanıldığı şüphesini uyandırdı –ki haklı bir şüphedir. Fakat bu son yazıda, Marx, Engels, Labriola, Lenin ve Gramsci'ye fazlasıyla bahşedilen saçma duyguların nereye gittiğini kendisine sormalıdır? Ciddi birisi, tüm bu 'mekanik' metaforların Marx'ın kaynakları, kültürel ve teorik gelişimi sorununu küçük bir adım bile olsa ileri taşıdığını düşünebilir mi? Gerçekte bu son deneme, öncekilerden çok daha büyük bir ölçüde, metaforların ardında rahatsız edici bir özgünlük eksikliğini gizler. Hegel'de 'öznese bir süreç' fikri olduğu düşüncesi, tüm Hegelci Marksistler tarafından zaten öne sürülmüş bir şeyi tekrarlayanın abartılı ve garip bir yoludur. Oysa, Althusser yakın zamana kadar onlardan kendini ayırmaya (gayet haklı) hevesliydi. Ve Feuerbach'ın hem sınırlılığının hem de gücünün, anti-Hegelci argümanının sadeliğinde yatması, en azından Engels'ten beri hepimizin bildiği bir şeydir.

Ama bunlar elzem değil. Althusser'in yapısalcılığı en belirgin olarak onun bilim kavramında (antiampirist, Lévi-Strauss'ta ve arkadaşlarında önceden belirttiğimiz yanlış yönlendirilmiş anlamda), diyakroniyi azımsamasında ve insanı beşerî bilimlerden uzaklaştırmasında ortaya çıkar. Bunlar, daha önceki makalelerde sadece kısaca bahsettiğimiz ve özellikle Lucien Sève ve (daha az belirgin bir felsefi düzlemde fakat daha az etkili olmayan bir şekilde) Ernest Mandel ve Eric Hobsbawm¹³⁶ gibi diğer akademisyenler tarafından

¹³⁶ Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, s. 482 vd., 376 vd.; ayrıca bkz. Gaddier'le *Marxismo e strutturalismo*'daki tartışması. Eric Hobsbawm, "Karl Marx's Contribution to Historiography", R. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, Londra 1972. Hobsbawm'ın makalesindeki her şey bana

daha ayrıntılı olarak tartışılan sorulardır. Şüphesiz, yapısalcı Marksizm, 20. yüzyılın diğer sahte Marksizmine nazaran yararlı eleştirel bir işlev gördü. Bilim ve ideoloji arasındaki ayrım sorununu gündeme getirdi (zayıf bir şekilde çözmesine rağmen); ‘hümanist’ ve ‘tarihselci’ Marksizmin belirsizliklerini ortaya çıkardı ve Marx’ı Hegel’den ayıran mesafeyi (ancak daha önce Della Volpe Okulu tarafından öne sürülmüştü) ve Marx’ın düşüncesinin çeşitli aşamalarını vurguladı. Ama bu gelişmelerin her birine, Marx’ın idealist yorumunun bir diğeri adına itiraz edildiği (yukarıda tartışıldı) gerçeğinin bir sonucu olarak, bir gerileme eşlik etti. Metodolojik açıdan daha da kötüsü, yapısalcı Marksizm, (20. yüzyıl Marksizminde zaten mevcut) Marx’ın metinlerini ‘okuyarak’ ve ‘yorumlayarak’ onun düşüncelerini değiştirip eklemeler yapmaktan bıktırmıştı. *Kapitali Okumak* kitabının başlığında bile, çok büyük yanlış bir yorumlama var. ‘Okuma’ dendiğinde bir zamanlar metne sadık ve zekice bir yaklaşım akla gelirdi, ama Althusser’den bu yana şüpheli hâle geldi, çünkü Althusser, metinleri teorik olarak zorlayarak ‘semptomatik okumayı’ icat etti. Bu bizi 20. yüzyılın başlarındaki en kötü İtalyan yeni idealizmine geri götüren (ama farklı bir biçimde) bir işlemdir. Sonra *her okuma* metnin yeniden yaratılmasını temsil etti; başka bir deyişle, bu neoidealistler, subjektivist bir yönde geçmişin ‘çağdaşlığı’ gibi ciddi bir soruyu çarpıttılar; oysa geçmişteki bir metnin, eğer sorumlu davranacaksak, *objektif* olarak tarihsel ve filolojik açıdan yorumlanması gerekir. Kaba iktisadın ‘sadece görünenle sınırlı kalan’ deneyciliğine karşı Marx ve Engels’in cümlelerinden kolayca bir özet çıkarılabilir. Marx

eşit derecede kabul edilebilir görünmüyor, ancak yapısalcılığa ve yapısalcı Marksizme (s. 275-80) karşı argümanı özellikle iyidir. Mandel ile ilgili olarak, bkz. *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, NLB 1971, s. 158-9, not 15. Ayrıca bkz. H. Lefebvre, “Les paradoxes d’Althusser in Audela au structuralisme”, s. 371-417 ve özellikle ‘semptomatik okuma’ üzerine zekice eleştirilerine bakınız s. 398 vd.

için hiçbir bireyin ve hiçbir sınıflı toplumun görüldüğü şey olmadığını söyleyebiliriz. Ama bu ifadeler, geniş anlamda çağdaş yapısalcılık kuramında, Marksizmin deneycilik karşısı bir kuram olduğu sonucunu (yani görünenin arkasındaki Öteki Gerçekliği arama) çıkarmak için kullanıldığında, sonuçta ortaya çıkan çarpıklık Galileo'nun 'Platoncu' olduğunun iddia edilmesine (daha ciddi olmasına rağmen) benzerdir. Marx'ın deneyimden bağımsız ve genel olarak 'insan ruhu' için geçerli olan soyut modellerin peşinde olmadığı göz ardı edilmektedir. Soyut bir model arıyordu ama bu model, *geçici* sosyotarihsel oluşumu, yani kapitalizm anlamasına yardım etmeliydi. Kapitalizmin geçici olmasının anlamı, mükemmel bir döngüsel süreçte kendini üretememesi, ancak dengesizliği artırma eğiliminde olmasıdır. Bu artan dengesizliğin mekanizması (belli bir sırayla, düşen kâr oranı ve ezilen sınıfın devrimci bilincinin oluşması gibi nesnel ekonomik süreçlerin meydana gelmesi) 19. yüzyılın sonundan bu yana ve hâlâ bugün de cevaplanmayı bekleyen bir sorudur, çünkü Marx'ın kendisi teorisinin bu kısmını yeterince geliştirmemiştir ve ayrıca onun zamanından beri kapitalizm, ölümünü ertelemek için kendini kısmen aşılacak gibi çeşitli yollar geliştirmiştir. Bununla birlikte, proletaryanın siyasi bir partiye dönüşmesi bile Marx, Engels ve Lenin tarafından (bugün hâlâ Mao tarafından olduğu gibi, her zaman Batılı Maocular tarafından olmasa da) nesnel sürecin bir sonucu olarak görülmüştür; *ad infinitum* [sonsuz dek] kusursuz rasyonaliteyle işleyebilen bir ekonomik sistemi yok etmeye çalışan bir irade eylemi olarak değil.

Dahası, Marx'ın burjuva ekonomisinin 'doğal olmadığını' (ebedî olmayan ve tarihsel karakteri anlamında) göstermesini, onun kuramını klasik iktisattan ayıran en önemli nokta olarak anlaşılmamalıdır. Marx ve Engels'in Darwin'e olan hayranlığı, Darwinizm ve tarihsel materyalizmde ortak olan bir özelliği keşfettiklerini gösterir. Bu ortak özellik, konularındaki ve zihniyetlerindeki farklılığı aşmıştır. Şim-

diye kadar bilimlerden dışlanan tarihsellik, bir yanda politik ekonomi, diğer yanda biyoloji anlayışını değiştirmiştir.¹³⁷ Tüm bunları göz ardı etmek ve Marksizmi tamamen 'senkronik' bir bilime dönüştürmek tam bir çarpıtmayı temsil eder. Bu çarpıtma tarih yazıcılığı temelinde daha da absürt bir hâl alır. Marx kuşkusuz, zamanının bilimini kesin bir şekilde aşmıştı ve *Kapital*'de epistemolojiyle ilgili büyük bir ders verir. Peki, Marx'ı yapısalcılık gibi bir kuramın öncüsü olarak görebilir miyiz? Yapısalcılık, 19. yüzyılın sonlarında antimateryalist tepkiden doğmuştur; ayrıca, tarih ve bilimin yeniden bölünmesi gerektiğini savunur.

Tarihselliğin reddedilmesinin veya küçümsemesinin (tarihselcilik karşıtlığı Batı'da burjuvaziyi ve devrimcileri paradoksal olarak bir araya getirir) arkasında, sadece kültürel değil, politik güdüler de vardır. Günümüz kapitalizmi artık kendisini 'tarihselci' terimlerle meşrulaştırmaya ihtiyaç duymuyor. Teknokrasinin, sistemin ihtiyaçlarını Akıl ve Bilimle rasyonalize eden, kendi sahte Aydınlanma ideolojisi var. Öte yandan, aşırı devrimci sol, işçi sınıfına nüfuz etmede zorluklar ve zayıflıklar yaşıyor. Ayrıca kapitalizmin düzgün işleyebileceği mitine inancı körükleyen reformizmle de mücadele etmesi gerekiyor. Dahası, kapitalizmin salt iradecilikle yok edilebileceğine de karşı çıkmak gerekmektedir. Marcuse ve Althusser kültürel-politik geçmişleri ve bilime karşı duruşları bakımından keskin bir şekilde ayrılırlar da ikisi de günümüz kapitalizmiyle büyük ölçüde aynı vizyonu paylaşırlar ve nesnel krizlerin olmadığını düşünürler.



¹³⁷Ekonomi politigin Marksist eleştirisinin bu doğalcılık karşıtlığı (spiritüalist anlamda değil, statik doğaya karşı anlamında), Nicola Badaloni tarafından etkili bir şekilde yayımlanmıştır, *Marxismo storicismo*, Milan 1962. Bu kitabı başlığına göre değil, içeriğine göre değerlendirin. 'Tarihselcilik' kavramını son yıllardaki tartışmalarda kullanılan dar anlama dayandırmaktadır.

Ancak, ideolojik moda, günümüzün neokapitalist Batı dünyasında, bazı temel eğilimler devam etmesine rağmen eski usul burjuva kültüründen çok daha çabuk değişmekte ve bunda başarılı olmaktadır. Bu nedenle, yapısalcılık, geç geldiği İtalya'da hâlâ iyi durumdadır, ama erken ve güçlü bir gelişime sahip olduğu ülkelerde hâlihazırda düşüş eğilimindedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Chomsky'nin üretici dil bilgisi [*transformational grammar*], Amerikan yapısalcılığı hattının bazı özelliklerini devam ettirmektedir. Amerikan yapısalcılığı Sapir'e kadar uzanır. Ancak Chomsky'nin üretici dil bilgisi, bir bütün olarak yapısalcılığa karşı kendisini bir antitez olarak ortaya koyar. Yapısalcılığı, küçüm-sedikleri neogramercilerle aynı kaba mekanizmayı kullanmakla suçlar ve bunun yerine dilin yaratıcılığını yeniden ileri sürer. Fransa'da yapısalcılığa karşı çıkan artık sadece Sartre değildir. Merleau-Ponty ve hatta daha da geriye gidersek, Husserl'e dayanan tüm akademisyenler grubu, yapısalcılığı, insan etkinliğini ve insanın gerçekliği dönüştürme gücünü azımsayan objektivist bir felsefe olarak reddetmektedir. 1967 gibi erken bir tarihte, *Esprit*'in özel bir sayısı yapısalcılığa ayrılmıştı ve yapısalcılığa karşı genel olarak güçlü eleştiriler vardı [öncelikle, J. M. Domenach'ın girişteki makalesi ve özellikle Paul Ricoeur'ün makalesi "La structure, le mot, l'événement" (Yapı, Sözcük, Olay)].¹³⁸ Sonra, Fran-

¹³⁸ *Esprit*, Mayıs 1967: "Structuralisme: ideologie et methode". Ayrıca bakınız, örneğin, Jean Dubois, "Structuralisme et Linguistique", *La Pensee*, CXXXV (Ekim 1967), s. 20: "Yapısalcılığın 1950'leri etkilemesi gibi, üretken dil bilgisi de 1960'ları derinden etkiledi." Tarihler biraz daha ileri itilebilir (Fransa için bile; zaten İtalya'ya bu kültürel hareketler daha geç gelmişti) ama cümlelerin geneli doğru. Yapısalcılık içindeki bir krizden bahsetse de, bazı açılardan ayrı duran bir kitap, Raymond Boudon'un *The Uses of Structuralism*, Londra 1971 (aslında 1968'de yazılmıştı). Yazar epistemoloji ve sosyoloji konusunda epey bilgilidir ve sihirli yapısalcılar olarak adlandırdığı kişilerin yanılsamalarını ve (istemeden yaptıkları) uydurmalarını çok etkili bir şekilde gösterir. Ancak bence, yapısalcılığı en iyi ifade eden kişiler olarak Lévi-Strauss'u ve Chomsky'yi göstermesi hatalı, çünkü Lévi-Strauss birçok bakımdan 'sihirli yapısalcılık' kategorisine girer ve Chomsky de yapısalcılığa karşı etkili bir polemik yürütmüştür.

sa'daki 1968 Mayıs hareketlerinde Epistemon takma adıyla etkili faaliyet yürütmüş ve Nanterre Üniversitesi'nde çalışan bir öğretim görevlisi, kendisini uç terimlerle ifade etmiştir: Yapısalcı yaklaşımda hem akademideki hem de partideki bürokrasinin özellikleri bulunur; Mayıs hareketlerinin arifesinde, Fransız akademisi, 'en radikal yapısalcıların çalışma nesnesine benzeyen' bir şey olmuştu. İşlevi ve amacı olmayan manası kendi içinde, kapalı bir dili vardı üniversitelerin... "68 Mayıs'ı sadece Paris'teki öğrencilerin isyanı ve Fransız Üniversitesinin dönüşümünün başlangıcı değil, aynı zamanda yapısalcılığın son performansıydı." Epistemon ayrıca 'fenomenolojik yöntem ve yapısalcı yöntemin birbirinden ayrı kutuplar olduğunu' belirten Husserl ve Merleau-Ponty'ye kendisini yakın görür. Ve bir grup Nanterre profesörüne (Ricoeur'ün de dâhil olduğu), Mayıs isyanının kültürel ve politik bakımdan hazırlığında rol atfeder. Nanterre'nin bu isyanda öncü bir işlevi yerine getirmiştir. Nanterre profesörleri, epey bir süredir 'yapısalcı terörizm'e karşı etkili bir şekilde mücadele etmişlerdi.¹³⁹ Öte yandan, teorik Marksizm kampında bile, Godelier-Sève tartışmasında ve diğer benzer olaylarda Althusserciliğin düşüşe geçtiğini algılamak kolaydır.

Yapısalcılığın yeni karşıtlarının bu üstünkörü ve eksik araştırmasına bakarsak, yapısalcılığa karşı ortaya koydukları özel itirazların birçoğunun oldukça doğru olmasına rağmen eleştirilerinin altında yatan genel teorik yönelimin materyalist bir Marksist tarafından paylaşılamayacağı açıktır. Aslına bakılırsa, yüzyılımızın başından beri, Batı Marksist kültürünün büyük bölümünde ve burjuva kültüründe döngüsel olarak yeniden ortaya çıkan bir fenomenin oluşumuna bir kez daha tanık oluyoruz: Bir idealizmin maskesi, bir başka idealizm adına düşürülüyor ve ikisi karşıtmış gibi konumlandırılıyor. İdealist kavramların temel türleri sayıca

¹³⁹Epistemon, *Ces idées qui ont ébranlé la France*, Paris 1968, s. 27-32.

sınırsız olmadığından, birincil sonuç bir kültürün tekdüze görünüşüdür. Bu kültür tamamen teknik bir düzlemde ilerlemesine rağmen ideolojik ve politik düzlemde bir boşluğa teslim olur.

Yapısalcılık, özellikle Lévi-Strauss tarafından verilen biçimde, bir tür nesnel idealizmi temsil ediyordu. Ancak şimdi baskın eğilim, yapısalcılığa idealist olduğu için değil, nesnel olduğu için karşı çıkmaktır. Bu polemik, metafizik bir öz olarak veya 'gizli bir Akıl' olarak Hakiki Gerçeklik anlayışına karşı değil, ama bizden önce var olan, bizden bağımsız ve bizi koşullandıran bir gerçekliğin olduğu 'yanılsamasına' karşı yürütölmekteydi. Dili diğer insan kurumlarından ve faaliyetlerinden ayırmak ve bu nedenle, dilbilimi insanın diğer bilimleri için bir model olarak uygunsuz kılan şeylere işaret etmek için hiçbir girişimde bulunulmamaktadır. Aksine, dilin kurumlarla denklığı kesin olarak kabul edilir ve dildeki 'yaratıcılık' (Wilhelm von Humboldt'un çok sık tekrarlanan ayrımını tekrarlırsak *ergona* karşı *energeia*) tek taraflı bir şekilde, aslında Croce için olduğundan daha az basit bir biçimde, yüceltilir. Yapısalcıların (Bloomfield ve sadece birkaçı hariç) materyalizme ve 19. yüzyıl pozitivizme karşı yönelttiği eski mekanizma çığlıkları artık dilbilim ve yapısal antropolojiye yönelmiştir. Ve böylece, Lévi-Strauss'un, kendi ifadesiyle bir teolog olarak, her zaman aramızda olan insan Ruhunu kutsamasının ardından ve ampirik gerçeklikten defalarca küçümsemeyle bahsetmesinden sonra, Lévi-Strauss'un 'natüralizm' için linç edilmesi onun hazin kaderi olur!

Tabii ki tüm yeni antiyapısalcılar özetini verdiğimiz karakterizasyona dâhil değildir. Özellikle, Chomsky'nin durumu oldukça karmaşıktır; dahası, çeşitli Chomskycilerin pozisyonları Chomsky'nin konumuyla her açıdan örtüşmemektedir. Ne yazık ki, matematiksel mantıktan pek anlamıyorum. Oysa matematiksel mantık Chomsky'nin dilbiliminin en teknik (ve muhtemelen en geçerli) yönünü

anlamak ve değerlendirmek için vazgeçilmezdir. Bu yüzden Chomsky'yi yargılayamam, sadece izlenimlerimi ve şüphelerimi ifade ediyorum. Üstelik bunlar sadece benim değil, kısmen de benden çok daha nitelikli akademisyenler tarafından dile getirilmişti.¹⁴⁰ Amerika Birleşik Devletleri'nde antiempyrist mücadelenin ön saflarında yer alan ve kendisini Rosa Luxemburg'un düşüncesine ve Lenin'in *Devlet ve Devrim* perspektifine yakın bir 'Marksist-anarşist' bakış açısıyla ilişkilendiren bir Chomsky var (katı bir biçimde Marksist olduğunu beyan etmemesine rağmen).¹⁴¹ Büyük bir cesarete ve olağanüstü berraklığa sahip bir Chomsky, kapitalist toplumda entelektüellerin sorumluluklarını açıkça ortaya koyar. Ayrıca 'dilsel yeterlilik' olarak adlandırdığı şeyi, yani daha önce duyulan cümlelerin tekrarı olmayan cümleler üretme kapasitesini açıklayan bir Chomsky de vardır. Ancak kartezyen metafiziğin en geri tarafına başvurur. Hem doğuştan gelen ideler doktrinini hem de ruh ve makine, insan ve hayvan arasındaki mutlak ayrımı kartezyen düşünceden alır. Başka bir deyişle, spiritüalist kültürün daha zeki unsurları tarafından günümüzden uzun süre önce tedavülde kaldırılmış olan spiritüalist metafiziğe başvurmaktadır. Kartezyen metafizik, ampirizm ve materyalizm tarafından ortaya konan itirazların baskısı altında terk edilmiştir, ama spiritüalizmin Kantçı eleştiri, Yeni Kantçı idealizm ve genellikle neopozitivizm olarak adlandırılan çeşitli eğilimler gibi daha cilalı biçimleri yaratılmıştır.

¹⁴⁰ Bkz. Örneğin Piaget, *Structuralism*, s. 87 vd.; Mounin, *Clefs pour la linguistique*, s. 140; Paolo Ramat, *Problemi*, XIV (Mart-Nisan 1969), s. 621-3 ve not 20, bu konuda ben de kesinlikle katılıyorum; J. Peter Maher, "The Paradox of Creation and Tradition: Sound Pattern of a Palimpsest", *Language Sciences*, Ekim 1969, s. 15 vd. Alıntı yaptığım yazarların öne sürdüğü bazı noktaları geliştirmeye çalışacağım.

¹⁴¹ Bkz. *New Left Review*'deki röportaj No. 57 (Eylül-Ekim 1969), s. 21-34; Luxemburg ve Lenin'e gönderme, s. 28-9'da ve "Marksist-anarşist perspektife" gönderme, s. 31.

Dil teorisi ve politik inançları arasındaki ilişki hakkında röportaj yaparken Chomsky, birbirlerinden bağımsız olarak gelişmelerine rağmen ortak bir çıkış noktalarına sahip olduklarını söyler: “Temel insan kapasitesi, kişinin kendi yaşamının ve düşüncesinin tüm yönlerinin özgürce kontrol edilmesi için yaratıcı kendini ifade etme kapasitesi ve ihtiyacıdır.” Bununla birlikte, tüm diller için geçerli bir evrensel kurallar sisteminin sınırları içerisinde ortaya çıkan dilin yaratıcılığına karşılık olarak, herkesin ortak ahlaki-düşünsel yapısının sınırları dâhilinde tüm insanların özgür gelişimini garanti eden bir sosyal sistem de mevcut olmalıdır.

Gerçeklere ve doğuştan gelen zihin yapılarının olduğu insan türüne güvenme umuduna yaslanıyorum. Eğer değilse, insanlar sadece plastik ve rastgele organizmalarsa, o zaman davranışların şekillendirilmesi için uygun öznelere. Eğer insanlar salt rastgele değişikliklerle oldukları gibi oluyorsa, o zaman bu rastlantısallığı devlet otoritesi veya davranış bilimci ya da başka bir şey neden kontrol etmesin?¹⁴²

Bu çok içten yanıt insanı giderek bir makineye indirgemeyi amaçlayan teknokratik bir toplumda anlaşılabilir ve bu nedenle, buna karşı mücadele edenler arasında insancıl anlamda bir tepki uyandıracaktır (öncü entelektüellerle işçi sınıfının birliğini sağlayamamaları nedeniyle). Ancak insanda bir hayvana ve otomata veya doğaya kesinlikle indirgenemez olan manevi bir yapı varsa, insan bilincinin manipülatörlerinin kazanamayacağını ümit edebilir! Chomsky’nin bu kanaati onu, ön safların arkasında yer alan profesyonel Marksizmden kesinlikle daha devrimci kılar. Aynı şey, hâlâ Hristiyanlığa veya diğer dinlere inançlarını icra ederken devrimci komünist olanlar için de söylenmelidir.

¹⁴² Age., s. 31-2.

Fakat Marksizm birçok ütopyacı sosyalizmden (ayrıca bazıları materyalist bir yöne doğru yönlendirilmişti) daha fazlası ise, eğer bilimsel sosyalizm teorisiyse, Chomsky'nin metafizik ve politik konumu arasındaki bağlantı kabul edilemez gibi görünüyor. Yapısalcı Marksizmin ürünü olan 'insanın olumsuzlanması'ndan, şimdi hümanizmin en eski ve en antibilimsel biçimlerinden birine geri döndük.

Chomsky, liberter spiritüalizmin öncüleri olarak kendini Rousseau ve Wilhelm von Humboldt ile ilişkilendirmeyi sever.¹⁴³ Rousseau'nun düşüncesinin devrimci potansiyelini von Humboldt'un ateşli liberalizminden ayıran muazzam mesafe sorununun yanı sıra, eşitsizliğin ve baskının en kötü teorisyenleri arasında bile hiç kimsenin, insanın 'plastik ve rastgele bir organizma' olduğunu iddia etmediğini söylemek çok kolaydır –dahası, sadece insanın materyalist tanımının bir karikatürünü temsil eden bir ifadedir. Saygıdeğer Cizvit babalardan günümüzün tanrısız dinî milliyetçiliğe kadar, neredeyse hepsi insanın maneviyatını, iradesinin özgürlüğünü ve bu türden başka birçok şeyi iddia etmiştir; ancak bu kutsal ilkeler adına insanı manipüle ettiler ve ezdiler. Aktivizmi ve idealizmi yüceltip herhangi bir natüralist kavrayışı küçümseyen tüm Avrupa'nın entelijansiyası kendisini katletti ve Birinci Dünya Savaşı sırasında milyonlarca proletarın katliamına neden oldu. Günümüz deneyimi, 'davranışı manipüle etmek' için kullanılan eski spiritüalist tekniklerin daha güncel tekniklerle mükemmel bir şekilde uzlaşabileceğini göstermektedir.

Özellikle dil felsefesi söz konusu olduğunda, Chomsky'nin Bloomfield ve takipçilerinin aşırı basitleştirilmiş davranışçılığına karşı tepki vermede başlangıçta doğru olduğunu kabul edebiliriz. Ancak bilimsel açıklama girişimlerine karşı giriştiği polemiğin onu derhâl eski dogmalara sığınarak her

¹⁴³Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York 1966, s. 26-30, 91-3 (not 51), burada Rousseau'ya ek olarak Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nı da anar; bakınız ayrıca yukarıda belirtilen röportaj, s. 31.

şeyin çözülebileceği yanılsamasını benimsemeye götürdüğünü görmek hayal kırıklığı yaratıyor. Tekrar yoluyla öğrenilen dil alışkanlıkları, analogi ve ilişkiler kurma yoluyla dile eklemeler yapma hakkında hiç konuşmuyor. Takıntılı bir ısrarla, temel iletişim biçimlerinden insan diline uzanan kademeli bir evrim hakkında konuşmanın anlamsız olduğunu tekrar edip duruyor.¹⁴⁴ Hayvanları insandan ayıran mutlak bir boşluğun olduğunu ve hiçbir ara türün insan ve hayvan arasında köprü kuramayacağını varsayar. Tabii ki hâlâ beynin aktivitesinin kapsamlı bir tanımına sahip değiliz, ayrıca bu hedefe hâlâ oldukça uzaktayız. Ancak Chomsky'nin koşulsuz olarak 'doğuştan gelen dil yetkinliği' varsayımı bir açıklama olarak görülebilir mi? Presokratikler meteorolojik olayların veya canlıların kökeninin doğalcı açıklamalarını yapmaya çalıştıklarında, o dönemde yaşayan bir Chomsky, bu tür girişimlerle alay ederek kendini eğlendirirdi ve Presokratiklerin yetersizlikleri göz önüne alındığında, yıldırımın Zeus tarafından başlatıldığını ve bitkilerin, hayvanların ve insanların ilahi yaratıklar olduğu varsayardı. Ancak, bilim tarihi kusurlu materyalizmin bile verimli olduğunu ve tam tersi, dinî veya metafizik açıklamaların geciktirici ve durdurucu işlev gördüğünü göstermiştir.

Chomsky bu görüşü paylaşmaz. *Dil ve Zihin* çalışmasının son bölümünde, evrimciliğin başarısızlığını olağanüstü bir özgüvenle ilan etmiştir:

İnsan zihninin şu anki karmaşıklık aşamasına ve onun doğuştan gelen doğal örgütlenme biçimine ulaştığı süreç, tam bir gizemdir. Diğer karmaşık organizmaların fiziksel veya zihinsel organizasyonu ile ilgili benzer sorular da öyledir. Bu gelişmeyi 'doğal seçim'e atfetmenin hiçbir manası yoktur.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Bkz., örneğin, *Cartesian Linguistics*, s. 13, 55, 73, 109 (not 114) ve *Language and Mind*, New York 1972, s. 4 ve 36.

¹⁴⁵ *Language and Mind*, s. 97.

Ve doğuştan gelen olası idelerin bir ‘fiziksel’ açıklaması olup olmadığı sorununu dile getirenlere ironik bir şekilde cevap verir:

Doğuştan gelen ideler sorununun fiziksel bir açıklaması olacağına emin olabiliriz. Pek de ilgi çekmeyen terminolojik nedenden dolayı yani ‘fiziksel açıklama’ kavramından ötürü hiç açıklanamazsa, bu mesele şüphesiz bu alanda keşfedilen her şeye, örneğin yerçekimi, elektromanyetik kuvvet, kütleli parçacıklar ve önceki nesillerin sağduyusunu bozacak diğer birçok varlığa ve sürece sıçrayacaktır.¹⁴⁶

Dolayısıyla bu görüşe göre bilim, tarihi boyunca mite ve dinî inanca zarar verecek gerçek bir ilerleme kaydetmedi. Aksine, bilim bazı ‘tinsel olguların’ gerçekliğini reddedemediğinden ve kendi yenilgisini de kabul edemeyeceğinden, sadece bir dizi kelime oyunu yaparak, bu fenomenleri kendi sınırlarını genişleterek birleştirmek gibi kurnaz manevralara başvurmuştur.¹⁴⁷ Kuşkusuz, hiçbir bilimsel ilerleme sadece önceki bilimsel mirasa eklenmeden ibaret değildir. Bilimsel ilerleme buna indirgenemez. Aynı zamanda bilimsel ilerleme bilimin ilkelerinin tamamen metodolojik olarak gözden geçirilmesini de sağlar. Ancak bu tür revizyonlar, bilim ve bilim dışı arasındaki ayrımı asla silmemiştir ve hiçbir zaman spiritüalizmin zaferini işaret etmemiştir; örneğin Heisenberg’in prensibi, amatörlerin ‘özgür irade’yle ilgili çıkarımlarına vesile olmuştur ama o kadar. Bu, canlılığın yani vitalizmin bu son birkaç on yılda en ağır darbeleri aldığı biyolojide en azından durum böyle oldu. Bugün Darwinizme dair böylesine küçümseyerek konuşması ve sibernetiğin zihinsel süreçlerin materyalist açıklamasına katkıda bulunabileceği konusunda emin olması,¹⁴⁸ komünizm için mücadeleyi daha da zorlaştıran gerici bir tutum benimsediği anlamına gelir.

¹⁴⁶ Age., s. 98.

¹⁴⁷ Chomsky’nin kullandığı son derece alaycı kelimelere, hâlâ onun gibi karşılık veremiyorum. Farklı fikirler için bkz. Lepschy III *Communita*, CLXV (Kasım 1971), s. 301, not 34.

¹⁴⁸ Age., s. 4 ve daha birçok yerde.

Chomsky, *Cartesian Linguistics* [Kartezyen Dilbilim] denemesini gerçek bir tarih yazımı çalışması olarak ele almaz. Bunun yerine, 19. ve 20. yüzyılın başlarında haksız yere göz ardı edilen fikirlerin yeniden keşfedilmesi gerektiğini çünkü günümüzdeki üretici dil bilgisini doğruladığını ve geliştirdiğini iddia eder. Ancak eserinin bu niteliği, ufak tefek konulardaki ukalaca itirazları meşru bir biçimde ortadan kaldırır. Örneğin, Port-Royal Jansenistleri, Alman Romantikleri ve von Humboldt arasında yapılan sürekli bağlantıyı veya deneyci düşüncenin 17. ve 18. yüzyıl genel dilbilimine yaptığı tüm katkıları dikkate almadan yapılan kaba ve yanlış yorumları haklı göstermez.¹⁴⁹ Ayrıca, Chomsky La Mettrie'ye (elbette olumsuz) birkaç referansta bulunmaktan geri durmasa da, bu düşünce sürecini yeterince ciddiye almıyor gibi görünür. Kartezyen düalizminin yarattığı zorlukların ve 'makine hayvan' kuramının etkisiyle, La Mettrie'nin 'Ma-

¹⁴⁹ Luigi Rosiello tarafından ortaya atılan itirazlara bakın: *Linguistica illuminista*, Bologna 1967, özellikle s. 8, 14, 114, 119, 187 (Rosiello, Chomsky'yi Kartezyen doğuştancılıkla von Humboldt'un 'iç biçim' kavramını karıştırdığı için eleştirmekte haklıdır ve bu ikisi arasında 'Kant'ın eleştirisi'nin yattığını gösterir). Paolo Rossi, "Linguisti d'oggi e filosofia del Seicento" (Bugünün Dilbilimcileri ve 17. Yüzyılın Filozofları), *Lingua e stile (Dil ve Üslup)*, III (1968), s. 1 vd. (Rosiello ve de Mauro arasındaki bir tartışmadır, ama aynı zamanda Chomsky'ye de bir dizi gönderme vardır). Lia Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari 1970 – Chomsky'nin fikirlerine doğrudan karşı çıkmamakla birlikte, ampirizmin ve doğuştan ide karşıtlığının esasını açıkça ortaya koyuyor. Açıkçası, bugün kimse insan aklını terimin gerçek manasında bir *tabula rasa* (boş bir levha) olarak düşünmüyor. Biyolojik evrim süreciyle şekillenen insan beyni ve son derece karmaşık sinir yapısı olmadan ne dil ne de bilgi mümkün değildir. Fakat bu biyolojik anlamda 'doğuştanlığın' (bu terimi kullanmak istediğini varsayarak) felsefi geleneğin doğuştan ideleriyle ve onun spiritüalist varsayımlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Her durumda, biyodilbilimdeki son çalışmalar, dünyanın çeşitli konuşma dillerinde geleneksel veya 'keyfi' (Saussurecü anlamında) unsurları önemsememe eğilimindedir; bu nedenle, biyolojide gerici bir konuma düştüler. Chomsky'nin *Grammaire de Port-Royal'e* (Port-Royal Dil bilgisi) dair zorlama yorumlarına ilişkin bkz. Raffaele Simone'un yazdığı giriş, *Grammatica e Logica di Port-Royal* (Port-Royal Dil bilgisi ve Mantık), Roma 1969. Ayrıca bakınız P. Ramat, "Del problema della tipologia linguistica in Wilhelm von Humboldt e d'altro ancora", *Lingua e stile (Dil ve Üslup)*, VIII (1973), s. 37 vd.

kine İnsan' ve Diderot'nun ham materyalist biyolojisinden uzak durdu. Bu düşünce sürecinde, Aram Vartanian'ın işaret ettiği¹⁵⁰ gibi, Locke'un deneyciliği genel olarak düşünülenin aksine daha az belirleyici bir rol oynamıştır. Chomsky gibi Kartezyen düşünceyi yeniden canlandırma girişiminde bulunan herkes aynı zorluklarla karşılaşmıştır. Hayvanların tüm hayatı süreçleri ve davranış biçimleri için katı mekanik bir açıklamayı kabul ettikten sonra, bu 'materyalist enfeksiyonun' insana yayılmasını nasıl önleyebiliriz? Öte yandan, vitalist (dirimsellik) biyolojiyi kabul edersek, temel ayrımın canlı ve cansız arasında olmasını nasıl önleyeceğiz? Öyle ki, bu görüşe göre, insan ve hayvan arasında yaşamın tinsel kavranışı çerçevesinden (ancak bilimsel ve felsefi temeller olabilir) bir süreklilik kurulmaktadır. Ayrıca eğer insan ruhunda, otomatik terimlerle açıklanabilir olanla olmayanı ayırt etmeye başlarsak, o zaman bazı insanların (bireylerin veya ulusların veya ırkların) diğerlerinden daha eşit olduğunu beyan etmekten nasıl kaçınabiliriz? Diğer bir deyişle, insanlığın yalnızca 'yabani' özelliklerinin aksine, daha 'kutsal' özellikler taşıyanlarını ayırt etmeye kalkanları nasıl önleriz? Spiritüalizmin bu sonuncu ve en kötü biçimi, romantik dilbilimde de görülür, hatta saf ve kaba ırkçılığa bürünmeden önce de vardı. Kurucusu Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier* [Kızılderililerin Dili ve Bilgeliği] üzerine yaptığı çalışmada, daha sonradan izole veya bitişken olarak adlandırılan dilleri tamamen 'mekanik' olarak nitelendirir. Sadece Sanskritçeye (ve daha az bir ölçüde Sanskrit'in kardeşleri değil de çocukları olduğu-

¹⁵⁰ Aram Vartanyan, *Diderot and Descartes*, Princeton 1953. Bu mükemmel eser genellikle Chomsky ve eleştirmenler tarafından göz ardı edildi. *Kartezyen Dilbilim* tarafından kısırlatılan tartışmada, materyalist gelişmelerden ziyade antikartezyen deneycilere vurgu yapılmaktaydı. Bu antikartezyen deneycilik paradoksal ama anlaşılır bir şekilde Kartezyen düşüncenin kendi akımlarından birinden ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılda 'hayvanların ruhu' sorusu üzerinde tartışmanın ne kadar canlı olduğuna ve bu tartışmanın Giacomo Leopardi'nin düşüncesi üzerinde ne kadar güçlü bir etkisi olduğuna bakmak gerekir.

na inandığı diğer Hint-Avrupa dillerine) yaratıcı nitelikler atfetmiştir. Bu ayrım, çeşitli biçimlerde, 19. yüzyıl dilbilimi üzerinde etkili olmaya devam etti. Bir kimse insanın hayvanlığı ve insanla hayvan arasında metafizik olmayan farklar sorununu doğru bir şekilde ortaya koymak istiyorsa, Darwin ve Marksist olmak zorundadır. Ancak bu, doğuştan gelen ideler ve Kartezyen düalizmin günümüzdeki geçerliliği hakkında konuşmaya devam ettiği sürece, bu kişinin etik-politik niyetleri ne kadar iyi olsa da imkânsızdır.

Chomsky'nin mantıksal dilbilimin 'derin yapısına' demir atmış 'dilsel yaratıcılığı' ve farklı dillerin 'yüzey yapılarına' kaymaya izin veren üretici kurallar kuramını, Croce'un estetiğiyle ve mantık öncesi yaratıcılığıyla aynı düzleme koymak kesinlikle bir hata olur. Yine de Chomsky'nin, Romantiklerin dili şiirsel yaratılışla özdeşleştirmelerine nasıl bağlı kaldığını – dahası, bu tipik Romantik kavramın (olsa olsa Viktoryen) izini Kartezyen düşünceye kadar geriye götürmesini– görmek ilginçtir. Ve 'Kartezyen dilbilim'e referansla teorilerin erdemlerinden birisi olarak örneğin, hayvanların sözde dilinin aksine, dilin herhangi bir pratik iletişim işleviyle sınırlı olmadığını düşünmesi ilginçtir.¹⁵¹ Bu sadece tesadüfi bir sonuç değildir. Dilin yaratıcılığından ve tinselliğinden yana olan herkes, insanın dilini, insanı hayvanlar âleminden ayıran en farklı ve en yüksek insana özgü biçim olarak görürler. Buna göre, bütün pratik iletişim biçimleri, dilin *dilbilimsel* bir incelemesi için başlangıç noktası olmalıdır. Schuchardt, 'zorunluluktan doğan dilin sanatta doruğa ulaştığını' söylerken, sadece Croce ve Vossler'den değil, aynı zamanda Chomsky'den de daha az idealistti. Bu makalenin ilk bölümünde Saussure'ün teorisinin ve sonraki yapısalcılığın, önceki 19. yüzyıl dilbiliminin 'atomizmine' ve mekanikliğine tepki olarak nasıl ortaya çıktığını gördük. Ancak Chomsky gibi 'dizginsiz bir spiritüalist', neogramercilerden

¹⁵¹ *Cartesian Linguistics*, s. 17 ve 29.

Bopp ve Schleicher, Whitney ve Saussure, hepsi, kaba ampiristlerin ve materyalistlerin tek bir bloğu olarak görünür. Felsefi gramerin ölüm çanları, 19. yüzyıl biliminin olağanüstü başarıları arasında yer alan karşılaştırmalı Hint-Avrupa çalışmalarının dikkate değer başarılarıyla duyuldu. Whitney, Saussure ve diğer pek çoğunun sefil ve tamamen yetersiz dil anlayışının, dilbilimsel araştırmanın mevcut aşamasına tamamen uygun olduğu kanıtlanmıştır.¹⁵² Ama bunun, *Grammaire de Port-Royal*'in¹⁵³ en eski şampiyonlarından biri olan Saussure (Chomsky'den çok daha eleştirel olduğu kesin) için, 19. yüzyılda itibarsızlaştırıldıktan sonra bir önemi yoktu.¹⁵⁴ Bu olgu Chomsky'yi dilbilimin tarihini 'düzenlemekten alıkoymaz. Bir tarafa 17. yüzyıldan Romantizm'e ve von Humboldt'a kadar gelen felsefi grameri ve diğer tarafa von Humboldt'tan bu yana 1950'ye kadar olan her şeyi yerleştirir.¹⁵⁵ Chomsky, sözde toptan gerileme dönemini temsil eden bu ikinci dönemi, her şeyi kapsayan 'yapısalcı' terimiyle ifade ediyor. Kendisi de bu terimin birazcık yanlış anlamalara yol açtığını kabul etse de 'yapısacılık' terimini kullanma modasını saçma bulmuyor. Bu, yukarıda sözü edilen olgunun tipik bir tezahürüdür: Her ne kadar yapısalcılık, dilin bütün doğalcı kavranışlarına düşmanlık beslese de (bir iki istisna hariç), onu fazla pozitivist bulanlar tarafından arkada bırakıldı. Bu yanlış görünüme katkıda bulunmuş olabilecek bir unsur, Amerika'da Bloomfield'in neogramercilerin öğretilerini eleştirel olmayan bir şekilde benimsemiş olmasıdır. Ancak Chomsky'nin Bloomfield ve Avrupa yapısalcılığıyla, Whitney ve Schleicher veya Ascoli arasındaki ideolojik farklılıkları görmemesi de aynı derece-

¹⁵² *Language and Mind*, s. 20; ama yine de bkz. s. 19 vd.

¹⁵³ Port-Royal'in entelektüel dinî topluluğu 1637'de kuruldu. Üretilen eserler arasında, tüm diller için ortak olan genel gramer formlarını oluşturmaya çalışan felsefi, mantıksal bir gramer (1660) vardı. (Ed.)

¹⁵⁴ *Course in General Linguistics*, s. 82.

¹⁵⁵ *Language and Mind*, s. 22.

de paradoksaldır. Daha doğrusu, tüm ayrımlar ve tüm bu kategorizasyonlar, Chomsky'nin metafiziksel aşırıcılığının ürünüdür. Chomsky'nin 'felsefi dil bilgisi'nin, kendi orijinal biçiminde kaldığı sürece, başarı umudu sınırlıdır. Kartezyen düalizmin ve onun doğuştancılığının bir gün tekrar felsefede moda olacağı düşünülemez. Burjuva düşüncenin kendisi için bile fazla eskidir. Bu nedenle, son birkaç yılda, Chomskyciliği modernize etmek üzere çeşitli girişimlerde bulunuluyor.

Her şeyden önce, Chomsky doğuştancılığı biyolojik terimlere çevirme girişimine hoş bakmamaktadır. Ancak bunun yol açtığı zorlukların farkında olan Lepschy şunu açıklamayı kendisine görev bilir:

Chomsky, *doğuştan gelen ideler* veya doğalcı terimlerle ifade etmek istersek, kalıtsal bir fıtrat hakkında konuşmayı tercih ediyor ama bu da en azından çözülmemiş bir sorunun varlığının altını çiziyor...

Başka yerlerde şöyle der:

Bu nitelik, yani dil yetkinliği *öğrenilemez*; tıpkı bir insanın yürümeyi *öğrenmediği* ve havaya fırlatılmış bir kedinin dört ayağının üzerine *nasıl düşeceğini hiç öğrenmeden bildiği* gibi.¹⁵⁶

Peki bu türden bir Chomskycilik, biyolojide yer bulabilir mi? *Homo sapiens* türünün başından beri dil yeteneğine

¹⁵⁶ *La linguistica strutturale*, s. 176 (İngilizce baskının 135-6. sayfalarına bakınız); Chomsky'nin eserinin İtalyanca baskısına Lepschy'nin yazdığı önsöz: *Saggi linguistici* Torino 1969, I, s. 14. Biyolojik Chomskycilik özellikle E. H. Lenneberg tarafından geliştirilmiştir, *Biological Foundations of Language*, New York 1967; ancak bu kitap da temel zorlukların üstesinden gelemiyor ve okuyucuda biyolojik bilimlere karşı belirgin bir düşmanlığın içinden gelişen bir teorinin 'a posteriori bilimselleştirilmesi' girişimi izlenimi bırakıyor. Bu teori biyolojiye düşmanlık beslemesine karşın, ondan yani kökeninden kopamaz; doğa ve toplum arasındaki ilişkiyi yeniden gözden geçirilmeden koparsa, tam karşıtı bir konuma, yani biyolojiciliğe düşer. Lenneberg hakkında daha olumlu bir karar için bkz. Ramat, "Del problema della tipologia linguistica", s. 51, not 53.

sahip olduğunu savunan yaratılışçı bir biyolojide belki yer bulabilir. Peki ya evrimci biyolojide? Hayır! Çünkü evrimci biyolojide dil becerisi, hayvan dilinin ilkel formlarından (en karmaşık ve doğrusal olmayan yollardan geçerek) gelişmiştir. Oysa Chomsky, insan dilini hayvan dilinden tamamen ayırır. Ama artık uyaran ve tepki mekanizmaları, pratik ihtiyaçlar, vb. hakkında böyle küçümseyici konuşamazsınız, çünkü dil yetisinin kökenini anlamak için [ontogenetik (bir organizmanın döllenmiş yumurtadan olgun formuna kadar geçirdiği değişim ve gelişimi) düzeyde olmasa da en azından filogenetik (çeşitli organizma grupları arasındaki evrimsel ilişkinin araştırılması) düzeyde] bu kaba becerilere başvurmak zorundasınız. Darvinciliği doğuştan ideler fikriyle bu şekilde revize edebilmek mümkün mü? Hayır, çünkü dili içgüdüsel bir aktiviteye indirgeyerek geleneksel, sosyal ve biyolojik olmayan doğası hakkında bir süredir bildiğimiz her şeyi reddediyor. ‘Havaya fırlatılmış bir kedinin dört ayağının üzerine nasıl düşeceğini hiç öğrenmeden bildiği’ karşılaştırması, hiçbir bebeğin bu anlamda nasıl konuşacağını bilmediğini göstermek için oldukça uygundur, ama konuşmayı öğrenmek zorundadır (bu ifade sorunu çözmez, aksine bir yandan bir dizi nörofizyolojik problemlere, diğer yandan psikososyal problemlere kapı açar). Bu zorluğun bir başka sebebi daha var: Chomsky’nin hümanizmi dilin doğallığına yaslansa da kaçınılmaz olarak doğal ahlaki ve politik ilkelere meyleder. Böyle bakıldığında da naif bir şekilde insanın manipüle edilemeyeceğini düşünür.

Chomsky alıntı yaptığımız röportajda bu konu üzerine açıkça şunları söylüyor:

Ahlak veya sosyal sistemler üzerine ciddi bir çalışma da aynı şeyi iddia edecektir. ... İnsan organizmasının doğasını belirleyen biyolojik özellikler arasında, bazılarının entelektüel gelişimle ilgili, bazılarının ahlaki gelişimle, bazılarının insan toplumunun bir üyesi olmakla ve bazılarının da estetik gelişimle ilgili olduğunu düşünüyorum. Kısıtlayıcı oldukların-

dan kuşkuluyum ve tüm bu kısıtlamaların insan doğasını oluşturduğunun söylenebileceğinden de şüphe ediyorum. Büyük ölçüde değişmezler. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki kollarmız ve bacaklarımız değişmez biyolojik özelliklerimiz, bu özellikler de insan olmanın bir parçası.”¹⁵⁷

Gördüğünüz üzere, Engels’in ‘maymundan insana geçişte emeğin rol oynadığı dönem’ (ve bu nedenle üretim ilişkileri ile ahlaki, hukuki ve politik kavramlar arasındaki bağlantı) hakkında söylediklerine ilişkin en ufak bir fikri olmayan Chomsky, Nuh Tufanı spiritüalizmi ile gerçekten ‘kaba’ bir materyalizm arasında bocalayıp duruyor. Burada bu kitabın genelinde tartıştığımız kaba materyalizmden söz etmiyorum, ancak kelimenin tam anlamıyla insanlığın sosyal ve kültürel özelliklerinin *doğrudan* biyolojikleştirilmesi anlamında kullanıyorum.

Elbette, tüm bilişsel ve iletişimsel süreçler gibi, dil de nörofizyolojik çalışmanın konusu olmalıdır. Bununla birlikte zamanla geliştikçe, bu tür bir çalışmanın, Chomsky’nin doğuştancılığına biyolojik meşruiyet kazandırmayacağı kuvvetle muhtemeldir. Aksine, Chomsky’nin teorisindeki derin yapıları (Port-Royal’den kalan talihsiz bir miras) karakterize eden bu tür ‘temel mantıksal analiz’i giderek daha fazla sorgulayacaktır.¹⁵⁸ Ardından, Chomsky’nin mantıksal ve dilsel *a priori* olarak kabul gördüğü ve dolayısıyla reddettiği duyu verisini, bireylerin zevk ve acı tepkilerini ve de doğal ve sosyal ortamdan uyaranlara verdikleri tepkileri eski haline getirecektir.

Ancak, Chomsky’nin teorisini modernize etmekte en başarılı girişim, doğuştancılığın biyolojikleştirilmesini şart koşmamaktadır. Daha ziyade, doğuştancılığı ve üretici dil bilgisinin daha kesin teknik yönünü bir kenara koyup

¹⁵⁷ “Linguistics and Politics - Interview with Noam Chomsky”, s. 32, 33-4.

¹⁵⁸ Chomsky’nin derin ve yüzey yapıları arasındaki ayrımla ilgili olarak, Chomskyci M. Wandruszka’nın çekincelerine bakabilirsiniz: “Der Ertrag des Strukturalismus”, s. 107. Bkz. *Erlebnis und Denkstruktur* ve *Werkzeugstruktur*.

Chomsky'nin değerini dilsel aktivitenin *yaratıcı* tarafını benimsemesiyle sınırlandırma eğilimi taşımaktadır. Bu şekilde Chomskycilik, hem Avrupa entelektüelleri için kabul edilemez olan metafizik naifliklerinden hem de onlara çok zor gelen mantıksal ve matematiksel karmaşıklıklardan kendisini kurtaracaktır. Daha sonra, çok fazla çaba sarf etmeden, kişi her şeyi kapsayan bu 'praksis' alanına dili yeniden dâhil edebilecektir.

Doğal olarak, bu genel eğilim içinde birçok nüans olabilir ve vardır da. Sadece yapısalcı bilim anlayışını değil, *tüm bilimi* yanlış burjuva nesnelliğinden başka bir şey olmamakla suçlayan bir yapısalcılık karşıtlığı bulunmaktadır. Bu antiyapısalcı yaklaşımlar, proleter devrim kuramı sunamadıklarını çok sık göstermiş konumlardır. Antiyapısalcılık basitçe 'Frankfurt Okulu'na dönüş' (hatta Frankfurt Okulu'nun ortamından kaynaklanan 'devrimci' gelişmelere geri dönüş) demek olsaydı, pek bir şey elde edilemezdi. Bu pozisyonlarla hiçbir şekilde özdeşleştirelemeyen, hatta yapısalcı modaya karşı çıkma erdemine sahip olan ve Lévi-Strauss'a son derece geçerli itirazlar sunan Sartre bile fazla antimateryalisttir ve de Lévi-Strauss'a ve Althusser'e hakiki bir alternatif sunabilmek için varoluşçu aktivizmle çok fazla meşguldür.¹⁵⁹

Ek olarak, yapısalcılığın 'nesnellikten' uzak yorumlarında büyük bir artış vardır. Bu yorumların birçoğunda gerçekten kolayca tatmin olunmuştur. Lévi-Strauss'un teorisi 'aşkın bir özne olmadan Kantçılık' olarak tanımlandıysa, o hâlde bu fikir aşkın bir öznenin dâhil edildiği Kantçılığa geri dönmekle her şeyin çözülebileceği fikrine kolayca tutunabilir. Bu düşünce az çok ampirik-pragmatizmle iç içedir. Aslında, birkaç akademisyen Lévi-Strauss'tan yapıların ontolojik gerçekliği inkâr etmesini ve yapıları sadece *bizim* inşa ettiğimiz düşüncemizin yapılarına, yani objektif olmayan

¹⁵⁹Bu konuda haklı yorumları için bkz. J. M. Domenach, *Esprit*, Mayıs 1967, s. 771, 774 ve son bölümün başında Sève, age. Bu yorumlar, Sartre'ın Lévi-Strauss'a verdiği yanıtta yer alan bazı itirazların (*L'Arc*, xxx, s. 87 vd.) tamamen geçerli olduğu gerçeğini değiştirmez.

bunun yerine öznel ve içsel ve ayrıca durağan değil, dinamik yapılara (bu ikinci özellik Chomsky'nin doğuştan gelen fikirlerini de ilgilendirir) dönüştürmesini istemektedir.¹⁶⁰

Bu tür bir yapısalcılık reformu bir ölçüde Jean Piaget'de de bulunabilir. Bir yandan, biyoloji konularındaki uzmanlığının ve çocukların duysal ve zihinsel gelişimi üzerine bilinen çalışmalarının, yapısalcılığa karşı materyalist itirazlar oluşturduğu yadsınamaz. Örneğin Piaget, Lévi-Strauss'un zaman dışı Akıl kavramının hayvan türlerinin evrimiyle bağdaşmadığını kaydetmiştir.¹⁶¹ Öte yandan, çocuk psikolojisi üzerine yürüttüğü bu araştırmalar, çocukların gerçeklik bilincini edindiği süreci, gerçekliğin kendisinin 'inşası' sürecine dönüştürmesine yol açar. Yapıların dinamik olduğu görüşünü benimser, ama bu yapıların objektif tarihselliğini benimsediği anlamına gelmez; bizim yapıları kurmamız demektir. Piaget elbette, dış dünyanın nesnelliğini asla radikal bir şekilde reddetmez, bunun yerine düzensiz bir varlığa, şekilsiz maddeye indirger. Piaget'ye göre, yapıların Platoncu anlamda (Lévi-Strauss) önceden belirlenmesi ve yarı idealist nitelikteki hemen her şeyi kapsayan bir yapılandırmacılık (konstrüktivizm) arasından birisini seçmek büyük bir ikilemdir. Bir kez daha, materyalizm ya yok ya da çok çekingen bir şekilde ima ediliyor.

Bu yarışmada yapısalcılığın mirasını telafi etmek için en büyük başarı şansına sahip olan felsefe fenomenolojidir; Epistemon, yukarıda belirtilen makalede bunu tahmin etmekte haklıydı. Ayrıca fenomenolojinin muhtemel başarısı, birkaç yıldır sürmekte olan yapısalcı tartışmalarla hazırlanmıştır.¹⁶² İtalya'da aşına olduğumuz 'saf idealizm' formla-

¹⁶⁰Farklı vurgularla bu doğrultuda giden şu eleştirilere bkz. Umberto Eco, *La struttura assente*, Milano 1968 ve Paolo Ramat, *Problemi*, XIV (Mart-Nisan 1969).

¹⁶¹*Structuralism*, s. 118-9, 141.

¹⁶²Sadece Husserl'in 'anamlı niyetlilik' kavramını ve Maurice Merleau-Ponty tarafından formüle edilen ayrıntıları hatırlamak yeterlidir, *Signs*, Evanston 1964. Ayrıca bkz. *Esprit*, P. Ricœur, Mayıs 1967, s. 801 vd. ve özellikle 809

rıyla karşılaştırıldığında, fenomenoloji, ‘kurnaz idealizmi’ temsil etme avantajına sahiptir –buradaki kurnazlık, elbette basmakalıp öznel kurnazlık anlamında değildir (kimse Husserl veya Merleau-Ponty gibi düşünürlerin acı dolu samimiyetini ve bıkkın öz eleştirel ruhunu sorgulayamaz), ancak fenomenologların materyalizme, (şu anda savunulamaz bir şekilde) tam bir itirazla değil, esnek bir savunmayla karşı çıktığı anlamındadır. Fenomenologlar önce materyalizme çok taviz veriyor gibi görünüyorlar, ancak daha sonra her şeyi geri alıp ve yeniden metafiziğe çeviriyorlar; dünyanın ve insanın materyalist vizyonunu büyülü bir felsefi operasyonla ‘yeniden diriltmesi gereken ölü bir tortu olarak görüyorlar. Dolayısıyla, yapısalcıların teolojik objektivizminin uyandırdığı yaratıcılığın ve öznel praksisin yeniden değerlendirilmesine yönelik çağrılarının olması muhtemeldir. Bu arayış hem doğal bir tepki olarak hem de dahası, bu son birkaç yılın yeni siyasi ortamına yanıt olarak gerçekleşebilir. En azından başlangıçta, bu çağrı ve arayışlar fenomenoloji yönünde ilerleyecektir.

Bu kitabın desteklemeye çalıştığı materyalist bakış açısından, ampiriopragmatizm ile Platonizm arasındaki alternatif *büsbütün* reddedilmelidir. Günlük deneyimin erişiminde olan ‘kaba’ gerçeklik ve bugün matematiğin erişiminde olduğu düşünülen, yarın yalnızca sanatla erişilebileceği ve belki sonra da sadece dinle erişileceği düşünülen ideal gerçeklik arasındaki seçim yapmayı kabul edecek değiliz. Ayrıca, deneyimlenen gerçekliğin insanın deneyimsel aktivitesine yeniden dâhil edilmesini de kabul edemeyiz. Dahası, kapalı bir sistem olarak tasarlanan (dil bile bu modele karşılık gelmediğinde) bir senkroniyle süreksizlik alanı olarak düşünülen bir diyakroni arasındaki antitez kabul edilemez; fakat

vd.; Epistemon, age., s. 27 vd.; Enzo Paci, “Nota su de Saussure”, *Catalogo generale*, 1958-1965 yayınevi II Saggiatore, Milano 1965, s. Lxix vd.; Paci, “Antropologia strutturale e fenomenologia”, *Aut-Aut*, LXXXVIII (Temmuz 1965), s. 42 vd.

aynı zamanda, bu antitezin üstesinden gelmek için diyakroniyi teleolojik terimlerle tasarlama girişimi de kabul edilemez. Biyolojik evrimcilik bir şeyleri açıklamak için herhangi bir 'gizli Akıl'a da gerek duymadan, bize *ne düzensiz ne de teleolojik* bir gelişme modeli sunar. Marx ve Engels'in tarihsel materyalizmi bize, insanın çalışmaya ve toplumsal olarak yaşamaya başladığından beri insanlığın gelişiminde yeni olan şeyleri açıklayabilen başka bir model sunuyor. Bu modelde ereksellik, mitolojik bir 'özgür irade' anlamında değil, araçlar ve amaçlar arasında ayırım yapma ve bilinçli planlar yapma kapasitesi anlamına gelir. Ancak bu model aynı zamanda, insanlık tarihinde büyük rol oynanan bilinçsiz olaylara, sınırlılıklara ve sınıflı toplumlar çağını 'tarih öncesi' olarak adlandırmamızı haklı çıkaran her şeye kalın vurgular yapar. Dilin evrimi, biyolojik evrim ile insan 'kurumlarının' evrimi arasında, ereksel olmayan ve bilinç dışı değişikliklerin oynadığı büyük rol nedeniyle ortada bir noktadadır. Bu nedenle, bir kez daha gizli bir Akıl öngören Prag Okulu'nun teleolojik şeması dilsel evrim için geçerli değildir. Bu iki tür gelişmenin ayrımı ve aynı zamanda kaynaşması, tarihsel bir materyalizmin görevidir. Tarihsel materyalizm aynı zamanda doğa çalışmasını da kapsar ve tarih ile bilim arasındaki antitezin üstesinden gelmeye çalışır. Tarihsel materyalizm günümüzün bilimsel gelişmelerine karşı bir saldırı amacı gütmeyiz, ama günümüz biliminin ideolojik kullanımına cepheden karşıdır. Yapısalcılık da dâhil olmak üzere çağdaş bilim felsefeleri bilimi ideolojik olarak kullanır. Ayrıca, tarihsel materyalizm, iradeciliğin, ister Frankfurt Okulu ister fenomenoloji olsun, bilimselcilik karşıtı davetiyle de savaşı.



Ancak Marksist kampta, yapısalcılığa karşı tepki Adorno-Marcuseci veya Husserlci temalarının canlanmasıyla sınırlı değildir. Lucien Sève de farklı bir konum almıştır.

Sève'nin pozisyonu özellikle yapısalcılığın ve iradeciliğin iki taraftan saldırısı altında kalmış Marksizme yöneliktir.¹⁶³

Sève'nin bu girişimle yüzleşirken takındığı ciddiyet, bazı olumsuz özelliklerini gözden kaçırmamıza sebebiyet vermemelidir. Bu olumsuz özelliklerden ilki, olağandışı sıkıcılığıdır [in *Marxisme et théorie de la personnalité* (*Marksizm ve Kişilik Kuramı*) kitabında aynı şeyleri onlarca kez tekrarladığını görürüz]. İkincisi, Sève'nin Fransız Komünist Partisi'ndeki siyasi yakınlığıyla bağlantılı olarak ortodoksiyi savunmasıdır. Bununla birlikte, bence aşırı sol cenahta aceleci bir negatif tepki hatalı olabilir. Sève her ne kadar gelişmiş kapitalist ülkelerde komünist devrim sorununu açıkça çözmese de, Maoizm'in getirdiği yeni gelişmeleri anlamaktan yoksun olsa da, onun ortodoksluğu savunmasının, yine de klasikleri *yorumlama* düzeyinde olumlu bir katkısı var. Sève yalan yanlış 'septomatik okumalara' gerekli bir inatla karşı durur; Marx'ın, Engels'in, Lenin'in ve Mao'nun gerçekte yazdıklarının okunmasında ısrar eder. Diğerleri, bu septomatik okumalarla, 'gerçek Marx'ı keşfetme' veya yeniden yorumlama kılığında yeni gelişmeler, yeni bölünmeler ve hatta Marksist olmayan yeni devrimci teoriler ortaya atarlar. Godelier, Marksist solla pratikte hiçbir bağı olmayan bir Marksizm sunmaya çalışmıştır: "Marx'ın geleneksel yorumları birer birer yıkılıyor; geleneksel yorumların kalıntılarından Marksistlerin hiç bilmediği bir Marx doğacaktır; bu yeni Marksizm en ileri bilimsel düşünceleri ve umulmadık en verimli unsurları doğuracaktır." Bu durumda, Sève nesnel bir okumanın zorunlu olduğunu hatırlatmakla gerçekten haklıdır. Aynı eleştiri daha önce söylediğimiz gibi Althusser, Frankfurt Okulu ve fenomenolojik Marksistler için de geçerlidir. Sève'nin Althusser'e, Sartre'a, Garaudy'ye ve Marksizmle psikanalizi aceleyle sentezleyenlere karşı polemikleri

¹⁶³ Sève'nin bu kitapta alıntılanan eserlerine bakabilirsiniz.

bu nedenle doğru ve zorlayıcıdır.¹⁶⁴ Sève *Economic and Philosophical Manuscripts* (Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları) hakkında söylediklerinde de oldukça haklıdır. Sève'ye göre, bu eser ve olgun Marx arasında tartışılmaz farklılıklar olmasına rağmen olgun Marx'ın bakış açısına bağlı olanlar için bile, Marx'ın erken dönemini simgeleyen *El Yazmaları* hâlen kalıcı canlılığını korumaktadır.¹⁶⁵

Ama Sève'nin dürüstlüğü sadece yorumlamaya sadaka-tiyle sınırlı değil, entelektüel formasyonu, George Politzer'in etkisiyle güçlü bir şekilde şekillenmişti. Politzer psikanalizden Marksizme giden zorlu yolda 'somut' bir psikoloji ihtiyacına büyük önem vermiştir. Böyle bir vurgu bilimsel soyut genelleme yapılan her girişimi reddedilmesi ve bir dizi bireysel dramın psikolojik bilimlere indirgenmesi riskini iç-eriyordu, fakat aynı zamanda Marksist kampta uzun süredir ihmal edilen hedonistik motiflerin (*mutluluk* arzusu) yeni-den ortaya çıkmasıyla, materyalist bir kişilik kuramı inşa etme ihtiyacının güçlü bir hatırlatıcısı oldu. Politzer tara-fından zar zor ana hatlarıyla çizilen bu teşebbüs, Politzer'in Nazizme karşı mücadele ederken yaşamını kaybetmesiyle duraklamıştı, ama şimdi Sève tarafından kaldığı yerden de-vam ettiriliyor.

Büyük ihtimalle bu girişim nihayete erme hedefine bu mevcut kitapla bile yaklaşamamıştır; Sève'nin kendisi de kitabının, devam etmekte olan bir çalışmanın bir aşaması olduğunu belirtir. Ancak kaydedilen ilerleme tartışmasız dikkate değerdir. Sève, Marksist bir insan biliminin, birey-sel olanı (tinsel bir 'kişi' olarak değil, belirli sosyal ilişkilerin içerisinde ama diğerlerinden farklı olan birey) göz ardı edip kendisini 'genellemelere' yaslayamayacağını açıkça söyle-mekte haklıdır. Sève'den bağımsız olarak bu bir gereklilik-tir, buna kitabın baştaki bir makalesinde de dikkat çekmeye

¹⁶⁴ *Marxisme et théorie de la personnalité*, s. 206, 326 vd., 340 (not 3), 376 vd., ve Godelier'le tartıştığı son bölümün tamamı.

¹⁶⁵ *Marxisme et théorie de la personnalité*, s. 82 vd., 190 vd.

çalışmıştım, ama biraz farklı önermelerle başlamak gerekir. Ancak Sève'nin kitabında bu konu çok daha kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir. Dahası, Feuerbach üzerine altıncı tezi ("İnsan özü sosyal ilişkilerin toplamıdır."), Marksist psikolojinin temeli olarak görmesine rağmen Sève bir kişilik kuramının her bireyi biyolojik olarak belirleyen bileşeni göz ardı etmemesi gerektiğini de savunur. "Sosyal bireysellik, sosyal tabanın ve onun çelişkilerinin ürünü olmayan, aksine tamamen farklı bir gerçeklik olan *biyolojik bireylerde* gelişir."¹⁶⁶ Bireylerin ihtiyaçları ile toplumun ihtiyaçları arasındaki farkın, tam da bireysellik olgusundan kaynaklandığının gayet farkındadır. Nesillerin devamlı ardışıklığı sonucunda sosyal dünyanın kalıcılığına karşı,

Bir insanın yaşam ömrü ve her bireyin nihai ölümünden kaynaklanan bir limit vardır. ... İşte bu bireyin psikolojisiyle ve toplumsal koşullar arasındaki tükenmez bir uyumsuzluk kaynağıdır. Ayrıca, bu nedenle nesnel verilerle bireysel verilere aynı önem verilmez. Toplumsal oluşumların perspektifinden en önemli olan, kişinin bakış açısından ikincil olabilir; kişinin bakış açısından önemli olan da toplumsal perspektiften önemsiz olabilir.¹⁶⁷

Görebileceğiniz gibi burada 'Leopardici' motifleri benimsemeye çok yakınız. Bence bunları Marksizm de göz ardı edemez, bunu bu kitapta ve diğer önceki eserlerde ortaya koymaya çalışmıştım.

Ancak diğer yandan bu kesinlikle biyolojik insan ile sosyal insan arasındaki ilişki meselesidir. Sève'nin kitabında bu konuda bir bocalama olduğunu görebiliriz. Tıpkı dönemin bütün Batılı Marksistlerinde olduğu gibi, Sève de biyolojiye karşı aşırı fobi geliştirmiştir ve bu nedenle, materyalizminden

¹⁶⁶ Age., s. 200.

¹⁶⁷ Age., s. 321.

ödün vermektedir. Sève, tarihsel olarak insanın biyolojik bir çıkış noktasına sahip olduğunu vurgulamak için çaba sarf eder, ama bu orijinal temel yeni sosyal temel tarafından aşıl-
mıştır ve bu yeni temel içerisinde eriyip gitmiştir.

Doğal çıkış noktası ... gelişmiş bütünlüğün gerçek temelinden tamamen farklı bir şeydir, çünkü bütünlüğü oluşturma süreci tam olarak ‘doğal’ ve ‘sosyal’ arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini, doğal verilerin kademeli olarak tarihsel sonuçlara dönüşümünü içerir. Gelişmiş bireyde fiziksel organizma bile büyük ölçüde kişinin *ürünü* hâline gelmiştir.¹⁶⁸

Böyle bir genellenmenin *hâlâ* çok önemli olan ve yitip gitmesi hâlâ öngörüleemeyen insanlık durumunun belirli sabitlerine doğru genişletilemeyeceğini aklımızda tuttuğumuz sürece, bu ifade genel olarak doğrudur (örneğin aynısı, Sève’ye atfen yukarıdaki bir paragrafta da değinilmişti). Bu nedenle Sève’nin bahsettiği geri dönüş sadece kısmi bir şeydir ve bu kitabın ilk iki makalesinde göstermeye çalıştığımız şey insan yaşamının ve faaliyetinin çeşitli alanlarında oldukça eşitsiz bir derecede gerçekleşmiştir.

İnsanın biyolojik yapısını herhangi bir şekilde sosyo-ekonomik temelin altında yatan bir temel olarak gördüğü şüphesinden kaçınmak için Sève kendine özgü bir metafora başvuruyor. Bireyler, sosyoekonomik temele bir anlamda ‘yaslanmış, yanına ilişmiş’ yakıştırmasını yapar ve bu ilişkiyi betimlemek için bitişik-yapı [*juxtastructure*] terimini önerir. Bu tür bir ilişkide, ‘iki yapı tanımı gereği, tamamen bağımsız bir varlığa ve kökene sahip olmasına rağmen tamamen bir diğerine bağımlıdır’. Yapı ve bitişik-yapı arasındaki ilişki karşılıklıdır, ancak ‘yönlendirmeli dairesel bir seyir izler: iki yapıdan biri her zaman son kertede belirleyici yapıdır’.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Age., s. 266 vd.

¹⁶⁹ Age., s. 200.

Böylece, belirleme gücüne sahip olduğumuzu sandığımız farkındalığımızı bir kez daha yitiririz, oysa doğa hâlâ insan üzerinde belirleyici güce sahiptir. Sève bitişik-yapı hakkında söylediklerini, Engels'in üst-yapıya ilişkin iyi bilinen pasajlarıyla tamamlar. Engels'e başvurması, aslında tanıttığı yeni terimin onun bu meseleleri netleştirmesine yardımcı olmadığını gösterir.

Sève'nin biyolojiyle ilgili aşırı savunmacı tutumu, kitabında diğer birçok konuda da görülebilir. Örneğin psikanalize yönelik eleştirilerinde (bir kez daha yalnızca toplumsal gerçekliğe olan ilgisizliğinden değil, aynı zamanda materyalizmden uzak olmasının suçudur) ve Lévi-Strauss'a karşı tutumunda da fark edilir. Sève, Lévi-Strauss'un antropolojisinin 'büyük bir *lacuna*¹⁷⁰' olarak nitemekte haklıdır, çünkü onun antropolojisi Marksizm için elzem olan toplumsal emek ve dolayısıyla üretim ilişkilerinden yoksundur. Ancak, yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü, Lévi-Strauss'u biyolojicilikle suçladığında ve buradan da 'insan bilimlerinde biyolojizmin her zaman idealizmin yoldaşı' olduğu sonucuna vardığı zaman yanılmaktadır.¹⁷¹ Gerçekte, 'iklim'le ve 'coğrafi çevre'yle ilgili geçici ve yetersiz imalarına rağmen, 20. yüzyılın tüm burjuva düşüncesinde olduğu gibi Lévi-Strauss'ta da bu iki 'yoldaştan' sadece bir tanesi hayattadır ve mevcuttur. Birbiriyle birleşen zıt aşırılıkların fazlasıyla kullanılan şemasını çağdaş burjuva ideolojisinin eleştirisine uygulamak, bugünün gerçek düşmanı olan mevcut ve baskın spiritüalizmin karşısında bir denge unsuru olarak aslında var olmayan kaba materyalist pozisyonların üretimine yol açar.

Sosyal konum ve onun 'altında yatan' veya 'yanında duran' biyolojik temel arasındaki ilişkiyi bir açmaza sürüklemenin çok yararlı olduğunu düşünmüyorum. Akılda tu-

¹⁷⁰ Bir dilde bir kelimenin bulunmaması durumu. (Çev.)]

¹⁷¹ Age., s. 487 vd.

tulması gereken nokta şudur: Emegin başlamasıyla birlikte, insan yaşamının yeni bir düzeyi ortaya çıktı, bu yeni düzey giderek daha büyük bir önem kazandı ve insan hayvani temelinden görece özerkleşmeye başladı. Bu (biyolojik olmayan) yeni düzeyin, üstyapı kavramının kapsadığı her şeyin gelişimi üzerinde belirleyici bir etkisi vardır ve bu nedenle altyapı, temel veya taban adını hak eder. ‘Biyolojizm’ terimi (aşağılayıcı anlamıyla), sosyoekonomik yapının bu işlevini inkâr eden veya hafife alan, toplumun sınıflara bölünmesini, sınıf mücadelesini, savaşları, kurumları ve bir bütün olarak kültürü biyolojik terimlerle açıkladığı iddia eden herhangi bir teoriyi tanımlamak için kullanılmalıdır. Ama insanın sadece geçmişte hayvansal bir *kökene* sahip olduğu, fakat artık bir hayvan olmadığı söylenebilir mi? Kim bu soruya olumlu cevap verirse, inkâr edilemez bazı inatçı gerçeklere ayak direr ve ancak idealizmden devşirilen eski bir sofistik argüman cephaneliğine sığınabilir. Olumsuz cevap veren bir ‘biyolojist’ değil, sadece materyalisttir ve Marx’ın ve Engels’in olgunluk dönemi düşüncesine ilk yanıtı verenden tartışmasız daha yakındır. Bununla birlikte, ikinci pozisyon tamamen (özellikle biyolojik insanın sosyal insanda varlığını sürdürmesinden kaynaklanan mutluluğun önündeki engellerle ilgili olarak) geliştiğinde bile Ortodoks Marksizmle tamamen (çağdaş Marksizm akımların hiçbirisinden daha fazla) tutarlı değildir. Sonuç olarak, bence, Leopardi’de doruğa ulaşan bütün bir hedonist materyalist düşünce geleneğini yeniden düşünmeliyiz.

Bir anlığına Sève’ye dönersek, kitabındaki başka bir eksikliğin, (kişinin mensubu bulunduğu sınıfının genel çerçevesi içinde) bireysel şekillenmesine katkıda bulunan çeşitli sosyal ve kültürel altgrupların yetersiz analizinde yatmakta olduğuna inanıyorum. Her birimiz hem bir sınıfa hem de bu sınıfın belirli bir bölümüne veya katmanına aitiz. Her birimiz bir aileye, yani toplumun genel gelişim derecesine kıyasla sık sık büyük kopukluklar gösteren mikrososyal bir

varlığa mensubuz. Her birimiz sınıfların birbirine karşı durduğu bir toplumda yaşıyoruz, ama birbirimizi de etkiliyor ve birinin diğerine hegemonya uyguladığı kısmi ‘iş birliği’ dönemlerini de tecrübe ediyoruz. Kültür aracıyla, her birimiz (spesifik olarak entelektüel olmasak bile) zamansal ve uzamsal olarak gelen etkilere maruz kalıyoruz. Her birimiz geçmişin bu konudaki izlerini silmeden bile, kendi kökenlerimizden farklı bir sınıfın parçası hâline gelebiliriz (sosyoe-konomik statüsünde gerçek bir değişikliğin sonucu olarak veya ‘ideal’ düşüncelerle dikte edilen bağlılık aktarımı yoluyla). Mistikleştirici ideolojilerin etkisi altındaki her birimiz, sınıf dayanışmasının üzerini örten ulusal, dinî veya ırksal bir bağlılık hissedebiliriz. Bu liste uzatılabilir. Marksist bir kişilik teorisi, bu problemlerin bütünüyle Sève’den daha çok yüzleşmeli ve en azından materyalist bir etğin genel ana hatlarını çizmeye çalışmalıdır. Sève’nin kitabı, saf ve apolitik psikolojiden tiksindirmesine rağmen yine de bir psikolog için fazla iyi bir kitaptır. İnsan-doğa ilişkisi sorununu küçümsemesinin yanı sıra, ‘toplum’ kavramının yetersiz ifade edilmesinden de mustarıptır. Bununla birlikte, özetlediğimiz nedenlerden dolayı önemli bir kitap olmaya devam ediyor.

Soldan ne tür bir eleştiri Sève’nin provokasyonu gibi iş görür? Tony Andreani’nin “Marxisme et antropologie” [Marksizm ve Antropoloji] makalesinde bir örneği bulunabilir.¹⁷² Yazarın canlı zekâsına ve ilgili sorunların karmaşıklığına ve dramatik doğasına rağmen, bana tamamen cesaret verici bir örnek gibi gelmiyor. Andreani, makalenin kapanış sayfalarında, gelişigüzel olsa da Sève’nin Çin karşıtı ve Castro karşıtı önyargılarına karşı olduğunu iddia ettiğinde ikna edicidir. Sınıf mücadelesine ve toplumun dönüşümüne ivme olarak ihtiyaçlar sorununa öncelik verilmesini istemesi hem ilginç hem de doğrudur.¹⁷³ Althusser’in kapalı teorik siste-

¹⁷² Tony Andreani, “Marxisme et anthropologie”, *L’homme et la société*, xv (Ocak-Mart 1970), s. 27-75.

¹⁷³ Age., s. 40-41 ve çoğu yerde.

minin, uygulama düzeyinde bekle ve gör politikası (*attentisme*) biçimine dönüştüğünü belirtmesi de doğrudur.¹⁷⁴ Ancak tüm bunlar, Andreani, yapısalcılığın en kötü miraslarından birini temsil eden ve yalnızca bu tartışmayı başlatanların meselesi olan, devrimci aktivizmle metafizik bilim arasındaki bölünmeyi artırıcı etkiye sahip, bu katı antideneyssel bilim anlayışına bağlı kaldığı sürece, onu herhangi bir yere götürmeyecektir. Her ne kadar belli bir uzmanlığa karşı sağlıklı bir isyanla dolmuş olsa da Andreani dinî olarak onlardan belli bir öğretiyi miras aldı. Buna göre, bilim mümkün olduğunca ‘gizli olanı’ aramalıdır. Bu anlayışla ilişkili olan bütün Platoncu ve Freudyen-Platoncu yanlış anlamaları ve bunların yol açtığı antimateryalist sonuçları devralmış oldu. Sève’ye karşı yükselttiği temel itirazı, onun psikolojik kategorilerinin ‘görünür düzeyde ve esasen yaşanmış deneyim düzeyinde’ kalmasıdır. Sève, ‘yüzeysel tanımlamanın ötesine geçmez’; onun analizi ‘sezgisel kategorilere yol açmaz’; psikolojisi ‘hatalı değildir, ancak fenomenal düzeyde kalır’; ve böyle devam eder gider. Ama bu yeterli değildir; Lévi-Strauss bile, onun gizli Akla olan sevgisine rağmen Andreani için fazla yüzeysel kalıyor; Foucault ve Lacan daha iyi.¹⁷⁵ Bu bakış açısına göre, bilim artık, hakikati aramaz; duyu görünümünden kopar ve soyutlama yapar. Böyle bir bilim, kendinde bir amaç olan duyusal alandan uçup Mitraik (astrolojik) gizemlere inmektedir. Tekrar tekrar belirttiğimiz nedenlerden dolayı, kendimizi bu tür speleolojik (mağara bilimsel) girişimlerle ilişkilendirme eğiliminde değiliz.

Sève’ye ve aşağı yukarı herkese karşı yapılan ampirizm suçlamasını, biyolojicilik ve ‘mekanikçilik’ suçlamalarının izlediğini söylemek zor.¹⁷⁶ Sève, gördüğümüz gibi, biyolojik olanı sosyal olana tabi kılmakla aşırı derecede meşgul olsa

¹⁷⁴ Age., s. 40 vd., 72 vd.

¹⁷⁵ Age., s. 39, 43.

¹⁷⁶ Age., s. 37, 51, 53.

da, bu onu Andreani'nin biyolojik olanın sosyal olandan ayrılmazlığı üzerine her zamanki söylevinden kurtarmaz:

Sosyal ve biyolojik kendi saf hâllerinde ne olabilirler ki? ... Sosyal olan her zaman biyolojik olanın içerisinde bulunur, gömülüdür ve organizmayla organizmanın çevresi arasındaki ilişkinin ta kendisidir.¹⁷⁷

Biz burada hâlâ A ve B arasındaki ilişkiyi içeren bir tartışmada, A veya B hakkında hiçbir şey bilmeden ama buna rağmen A ve B'nin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğine itiraz eden bir profesörün veya felsefe öğrencisinin tipik skolastisizmiyle uğraşıyoruz. Ve bu türden bir 'itiraz' (olsa olsa katı ayrımlardan kaçınmak için *genel bir uyarı* olarak yararlıdır) tartışmayı en ufak bir şekilde bile ileriye taşımamasına rağmen bazıları böyle karşı çıkışları her zaman çok yararlı bulur.

Andreani'nin önem verdiği ve hatta hedonizmin materyalizmle yeni bir sentezine yol açabileceğini düşündüğü 'ihtiyaçlar' sorunu, Freudcu Marksist bir girişimle son bulur. Bu girişim de Andreani'nin reddettiğinden daha ikna edici değildir. Kendisinin 'libidinal tahrik sistemi' kavramında, yapı ve üstyapı arasındaki ayrımların hepsi ortadan kaybolur. Andreani, bu ayrımın ortadan kaldırılmasının (dile getirmekten ziyade), Marksizme devrimci bir ivme kazandırmaya yarayacağına inananların yanılgısına düşüyor.

Bu nedenle, postyapısalcılık –sadece birkaç kısmi istisna dışında– bir dizi on yıl boyunca Batı kültürünün çeşitlendirdiği alternatif idealizm biçimlerinin kapalı çemberinde kalmaya devam etmektedir. Batı kültürü bu döngüden sadece yeni bir sosyopolitik durumla kurtulabilir.

¹⁷⁷ Age., s. 33-4.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KARL KORSCH VE LENİN'İN FELSEFESİ

Anton Pannekoek 1938 yılında J. Harper takma adıyla, Lenin'in (*Materyalizm ve Ampiryokritisizm* eserini ele aldığı "Lenin als Philosoph" [Filozof Olarak Lenin] başlıklı teksir makinesinde çoğaltılmış bir metin yayımladı. Karl Korsch, l. h. baş harflerini kullanarak imzaladığı uzun, İngilizce "Lenin's Philosophy" [Lenin'in Felsefesi] başlıklı, benzer eleştirileri yineleyen ama daha sert bir makale kaleme aldı.¹ Herman Gorter ve Henriette Roland-Holst ile birlikte Pannekoek, Hollandalı 'aşırı solcuların' en mücadeleci ve zeki üyeleri arasındaydı. Lenin '*Left-Wing Communism, An Infantile Disorder* [*Sol' Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı*] (1920) adlı kitabını tamamen olmasa da büyük ölçüde bu Hollandalı sol komünistlere yazmıştır. Lenin'in bu kitabı,

¹ Korsch bunu Alman Spartacı Paul Mattick editörlüğünde Chicago'da yayımlanan *Living Marxism* dergisi için yazdı (Kasım 1938, s. 138-44); Yıllar sonra Korsch ve Mattick kendilerini Amerika Birleşik Devletleri'nde sürgün olarak buldular ve *Living Marxism* daha sonra *Yeni Denemeler* adını aldı. Korsch'un 1938-1943 yılları arasında bu dergide yayımlanan pek çok makalesi ve incelemesi bulunmaktadır. Hâlâ hayatta olan Mattick (Alman işçileri hareketindeki faaliyetlerine gençliğinde başlamıştı), son yıllarda bir teorisyen ve yazar olarak faaliyetlerini artırdı. Korsch'un Almancaya çevrilmiş makalesini de içeren Pannekoek'in eserinin yeni baskısı Mattick önsöz yazmıştır: Anton Pannekoek, *Lenin als Philosoph*, Frankfurt 1969 (İngilizce çevirisi, *Lenin as Philosopher*, New York 1948, yeni baskısı Londra 1975). Mattick'in önsözü ilk olarak *New Politics* (New York), Kış 1962, s. 107-14 dergisinde yer aldı. Mattick'in önsözü, hemen hemen tüm yazıları gibi, başka açılardan çok ilginç olsa da bana anormal görünen bir anti-Leninizmden besleniyor. Ancak, bu tür fikirlerin tartışılması gerektiğini ancak Stalinci bir şekilde kestirilip atıldığını söylemeden bitiyor. Korsch'un Mattick'in editörlüğünü yaptığı dergilere katkıları için, *Marksizm ve Felsefe*'nin İtalya baskısına eklenen kaynakçaya bakınız (Milano 1966, s. 188-90).

kesinlikle Lenin'in diğer polemik yazılarının hepsinin genel karakteri olduğu üzere (bu ifade Gramsci'ye aittir) 'çoşkulu alaycılıkla' doludur. Ancak bu alaycılığa (başlıktan da anlaşılacağı gibi) derin bir sempati hissi ve işçi hareketinin içindeki yegâne düşmanın sosyal demokrat oportünizm olduğu bilinci eşlik etmektedir. Dolayısıyla, bu aşırı solcular, solcu gibi caka satan (daha sonra ve hâlen de Lenin sonrası resmî komünizmin yaptığı gibi) sağcılardan değildiler, ama burjuvaziye karşı mücadeleyi organize etme yolunda bazı hatalar yapmış iyi niyetli yoldaşlardı.

Bu tartışmanın doğrudan sebebi, Hollandalıların sendikalar içinde siyasi faaliyetlerde bulunmayı reddetmesi ve parlamenter siyasetten çekilmeye destek vermesi olmuştu. Ancak tartışma çok daha önemli ve ciddi bir soruna dayanmaktaydı: Bolşeviklerin devrim yolu Batı Avrupa ülkeleri için de geçerli miydi, yoksa sadece sınırlı ölçüde sanayileşmiş ve kalkınmış, yarı Asya ülkesi sayılan bir Rusya için mi uygundu? Batı'da da önemli ölçüde farklı terimlerle bile olsa, sınıf ittifakları stratejisine ihtiyaç duyuldu mu? (Bu farklılıkların ve benzerliklerin incelenmesi Gramsci'nin düşüncesinde önemli bir rol oynamıştır.) Ya da alternatif olarak, Batı'daki işçi sınıfı, kendi içinde farklı parçalara bölünmeyen tamamen sıkı bir rakiple mi karşı karşıya kaldı? Pannekoek ve Gorter ikinci seçeneği tercih ettiler. Sonuç, işçileri hem yücelten hem de onlara dair umutsuzluk besleyen politik vizyondur. İşçileri yüceltiyordu, çünkü devrim, sosyalizmi kuracak olan işçi sınıfı tarafından herhangi bir ara 'demokratik' aşama olmadan ve kitlelerin gücünü liderliğe devretmeden gerçekleştirilebilirdi. Umutsuzluğun kaynağına gelince, bu aşırı-solcular işçi sınıfının sadece yalnızlığının ("İşçi sınıfı tek başınadır." ifadesi, Gorter'ın Lenin'in *Sol Komünizmi*'ne verdiği yanıtta sık sık yinelenir) değil, aynı zamanda, sosyal demokrasinin etkisi altında kalmasının da farkındadırlar ve bundan dolayı süregelen bir pesimizm beslerler. Sosyal demokrasi tehdidine karşı sadece dışarıdan

propaganda yapmayı ve kötölemeye çalışmayı önerebilmişlerdir.²

Bu olaylardan neredeyse yirmi yıl sonra Pannekoek'in filozof Lenin eleştirisi, Lenin'i devrim stratejisi uzmanı yaptığı eleştirinin sadık bir şekilde yeniden üretilmesiydi (Mesela Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* kitabı 1909 yılında yayımlandı, ama Batı'da tercüme edilip yaygınlaşması 1927'yi buldu). Pannekoek'e göre *Materyalizm ve Ampiryokritizm* Marksist felsefenin bir eseri değildir; daha ziyade, radikal-burjuva felsefesini temsil eden bir eserdir. Ona göre, Bolşevik Devrimi de Jakoben devriminden başka bir şey değildi. Batı Avrupa proletaryasının temelinde Leninist kuramdan veya Leninist pratikten öğrenecek hiçbir şeyi yoktu. Pannekoek Lenin'den sonra Stalinizmi ve Üçüncü Dünya'daki gelişmeleri, bir burjuva radikalizm biçimi olarak yorumladığı Leninizmin yozlaşması değil, onun tutarlı bir devamı olarak gördü.

Korsch, Pannekoek ile benzer siyasi deneyimlerden gelmektedir. O devrimci Batı Marksizminin en fazla yenilmiş kişilerinden birisiydi. Korsch, Pannekoek and Gorter'ten birkaç yıl sonra kendi Leninizm karşıtlığının farkına varmıştı; ancak farkına varır varmaz, Pannekoek'ten daha da güçlü bir anti-Leninist hâline gelmişti, çünkü Korsch'un felsefi arka planı çok daha idealistti. Böylece, Korsch'un 1938 makalesinde, bu makale Pannekoek'in kitabıyla temelde uyuşmasına rağmen hâlâ filozof Lenin'le ilgili eleştirileri yetersiz bulan bir Korsch'u görürüz. Rusconi'nin yazdığı gibi, bu makale Korsch'un Leninizmi reddetmesinin

² Herman Gorter, *Riposta all'Estremismo di Lenin*, Roma 1970. Orijinal Almanca metin için A. Pannekoek ve H. Gorter, *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, ed. H. M. Bock, Frankfurt 1969. İtalyan baskısında ayrıca (Gorter ve Pannekoek'in pozisyonundaki karamsarlığa dikkat çeken) Troçki'nin ve Bela Kun'un karşı cevapları yayımlandı. Bütün bu tartışmalarla ilgili olarak, 1920'deki aşırılıkçılığa ilişkin tartışma, bu makalede tartışılan konuya yalnızca bir başlangıç teşkil ettiğinden, sadece yeri gelen referansları sunacağım.

'en son parlatılmamış belgesinin örneğidir'.³ Korsch'un olgunluk dönemi eseri olan bu makalenin yazıldığı yıl, Karl Marx'ın İngilizce baskısının ortaya çıktığı yılla aynı yıldır; Korsch on yıl sonra bu çalışmayı revize etmiş ve eklemeler yapmıştır. Korsch'un İtalyan öğrencileri arasında, Giuseppe Bedeschi, Korsch'un özellikle erken döneminde yazdığı, ağır bir idealist aktivizm telkin eden *Marxism and Philosophy* [*Marksizm ve Felsefe*] eserini ve onun Karl Marx'tan doğa bilimlerini ayıklamaya çalıştığı (*Kapital'e* giden yolda 'bilimciliğin' ve sosyal demokratik iradeciliğin gölgesini önerecek kadar ileri gider) dönemini arkasında bıraktığını vurgulayarak artık Korsch'un kendi antimateryalizminin üstesinden geldiğini ve Marksizmi tamı tamına bilim olarak anladığı iddia eder.⁴ Giuseppe Vacca, öte yandan, Korsch'un düşüncesinde temel süreklilik olduğunda ısrar etmiştir, ancak bu sürekliliği genel olarak olumlu değerlendirir ve erken dönem Lukács'tan Korsch'u (açık benzerliklere ve Korsch'un kendi açık beyanına rağmen) ayırır.⁵ Ancak

³ Korsch'un *Il Materialismo Storico (Anti-Kautsky)* adlı İtalyanca baskısına G. E. Rusconi'nin yazdığı giriş, Bari 1971, s. lxi (Orijinal Almanca başlığıyla *Die materialistische Geschichtsauffassung [Materyalist Tarih Anlayışı]* ilk baskısı 1929'da, yeni baskı 1971'de Frankfurt'ta yayımlanmıştır). Rusconi'nin "Kautsky'e Karşı, Lenin'e Karşı" başlığıyla giriş yapması, Korsch'un pozisyonunun çok iyi anlatır. Ayrıca bakınız Rusconi'nin kitabı, *La teoria critica della società*, Bologna 1968, s. 99 vd., 189 vd. Rusconi'nin Korsch'un anti-Leninizmine dair eleştirel açıklamaları, Korsch'un politik argümanının aşırı basit ve bu nedenle de ütöpik olmasını konu edinir. Korsch'un ütopyacılığıyla yakından bağlantılı olan antimateryalizmine yeterince dikkat edilmiyor. Ayrıca bakınız sonraki ilgili dipnot.

⁴ *Karl Marx*, Londra 1938, revize edilmiş baskısı New York 1963. *Marxism and Philosophie*, Leipzig 1923, İngilizce çevirisi *Marxism and Philosophy*, NLB 1970.

⁵ G. Bedeschi'nin Korsch'un Karl Marx kitabının İtalyanca baskısına yazdığı giriş, Bari 1969; Giuseppe Vacca, *Lukács o Korsch?* (Lukács veya Korsch?), Bari 1969; ikincisine karşıt olarak bakınız C. Pasquinelli, "Né Lukács né Korsch", *Critica marxista* (1970), No: 4, s. 178 vd. Erken dönem Korsch'un doğa bilimlerine karşı düşmanlığının ve bu 'gerici Marksizminin' belirli özelliklerinin Frankfurt Okulu tarafından nasıl geliştirildiğiyle ilgili olarak, özellikle bkz. Lucio Colletti, "Marxismo e filosofia", *Problemi del socialismo*, (Eylül-Ekim 1966), s. 776 vd. L. Ceppa da Bedeschi'ninkine benzer genel bir

bu 1938 tarihli makale şiddetli (anti-Leninizme ek olarak) anti-materyalizmiyle birlikte, bizi, yazıldığı tarihe rağmen *Marksizm ve Felsefe*'nin Korsch'una ve hatta daha da geriye giderek *Marksizm ve Felsefe*'nin Almanca baskısına (*Marxismus und Philosophie*) giriş olarak yazdığı *Anti-Kautsky* (1929) ve *Anti-Critique*'e (1930) geri götürür.⁶ Bana öyle geliyor ki, bu yüzden, Korsch'un düşüncesindeki süreklilik ya da süreksizlik sorunu Vacca'dan ve Bedeschi'den biraz farklı formüle edilmelidir. Bir yanda daha tartışılabilir olan ve bence teorik düzeyde daha da kabul edilemez bir Korsch var. Ancak bu aynı Korsch, daha canlı ve otantiktir, çünkü devrimci radikalizmin kendi zamanındaki aşamasıyla bağlantılıdır (Lüksemburgcu köklere sahiptir, ama en azından bu biçimiyle Lüksemburg'ta bulunmayan idealist ve iradeci unsurlar barındırır). Bu devrimci radikalizm savaş sonrası

yorum yapmıştır: "Lo sviluppo del pensiero di Karl Korsch", *Rivista di filosofia*, LX (1969), s. 344 vd. Ayrıca Ceppa'nın makalesinde Amerikan felsefi-bilimsel kültürünün Korsch üzerindeki etkisi hakkında bazı ilginç açıklamalar var. Ayrıca bkz. Ceppa'nın uzun denemesi, "La concezione del marxismo in Karl Korsch", *Storia del marxismo contemporaneo*, s. 1239 vd. Korsch'un ABD'de en azından bir süreliğine geçirdiği politik ve ideolojik kaymasının, çarpıcı, ama aynı zamanda tekil ve genellenemez olduğuna dair bir gösterge, Amerikan bilimi üzerine 1939'da yazdığı, daha sonra basılan deneme: *Alternative*, No. 41 (Nisan 1965), s. 76 vd. Ancak, bunun Korsch'un hiç yayımlanmadığı ve sadece ölümünden sonra basılan özel bir mektuptan bir pasaj olduğu unutulmamalıdır. Hedda Korsch'la kocası hakkında yapılan röportaj, *New Left Review*, No. 76 (Kasım-Aralık 1972), s. 76 vd.'da yayımlandı. Bu röportaj, özellikle, Korsch'un erken dönem kültürel arka planını görmek ve ABD'de geçirdiği yılları anlamak açısından ilginçtir. Elbette, bu röportaj, Korsch'un düşüncesinin eleştirel bir analizi olarak değil, dramatik ve kederli deneyimlerini paylaşan birinin cümleleri olarak görülmeli ve değerlendirilmelidir. Röportaj Korsch'un anti-Leninizm'ine açıkça atıfta bulunmuyor. Korsch bu röportajda sadece Stalinizmin ve Post-Stalinizmin bir eleştirmeni olarak ve de kapitalizmin ve burjuva biliminin gelişiminin gerisinde kalmayacak şekilde Marksizmi canlandırmak gerektiğini kabul eden birisi olarak sunulmaktadır. Açıkça görüldüğü gibi, bu soru üzerindeki tartışma hâlâ devam etmektedir; ancak böyle bir canlandırma ihtiyacının (Lenin tarafından da derinden hissedilen bir ihtiyaç) olup olmadığı değil, bu ihtiyacın nasıl karşılanacağı ve nasıl somutlaştırılması gerektiği sorusu devam etmektedir.

⁶ *Anti-Kautsky* için önceki ilgili nota bakınız. *Anti-Critique*, *Marxism and Philosophy* içinde yer alır, age., s. 89-126.

Almanya'nın merkezinde yer almaktadır. Batı'daki devrimin başarısızlığı, devrimcilerin katledilmesiyle sonuçlanmıştır. Stalinist dogmatizm Üçüncü Enternasyonalin resmî ideolojisi olmuştur.⁷ Diğer yanda, bazı bakımlardan daha olgun bir Korsch karşımıza çıkar. Daha olgun olmasına rağmen sadece daha yumuşaktır ve *Karl Marx* kitabına daha yakındır. 1938 makalesi, bir Korsch'tan diğerine kronolojik bir gelişme olmadığını yeterince açık bir şekilde göstermektedir; daha ziyade, 'edebi tür' bakımından ve çeşitli yazılarının hedef aldığı okuyucular arasında bir fark vardır. *Karl Marx* ağırlıklı olarak açıklayıcı ama üst düzeyde bir kitaptır ve bu yüzden birçok tartışmalı noktanın örtbas edilmesi doğaldır.⁸ Ancak Korsch kesinlikle antimateryalist olmaktan vazgeçmemiştir. *Karl Marx*'ta bilimle uzlaşmaya çalışır ve Marksist sosyal bilimin yöntemi ile doğa bilimlerinin yöntemi arasında belirli bir benzeşmeyi kabul eder gibi görünüyorsa, sadece 20. yüzyılda egemen olan antimateryalist epistemolojiyi düşündüğü içindir. Geç dönem Korsch'un mantıksal neopozitivizme olan ilgisine (ABD'de geçirdiği yıllar bu ilginin gelişmesine yardımcı olmuştur) dair daha kapsamlı bir çalışma, onu daha iyi anlamamıza ve Marksist bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmemize olanak tanıyacaktır. Bu dönemde bilime karşı tutumu, Korsch'un erken dönemin-

⁷ Stalinist dogmatizm (ve bu dogmatizmin temeli olan bürokratik güç) çağı, hemen Lenin'in ölümünün ardından ve hatta Lenin'in son dönemlerinde çeşitli alanlarda başlamıştır. Lenin bu tehlikenin epey farkındadır. Buna dair Moshe Lewin'in kısa çalışmasına bkz. *Lenin's Last Struggle*, New York 1968. Zinoviev kendisi de Stalinizmin kurbanı olmadan önce, Üçüncü Enternasyonelin Sekreteri olarak Stalinizmin öncülerinden biriydi; *Marksizm ve Felsefe ve Tarih ve Sınıf Bilinci* eserlerini mahkûm etmişti. Bu suçlama, genel olarak içeriği bakımından doğrudur ama yöntemi Stalinistti. Tartışmayı resmî bir aforozla bastırdı.

⁸ Rusconi, *Karl Marx*'ın ve içerdiği çeşitli yeniden formülasyonların esasen 'başlatılmamış' bir çalışma olarak kaldığını, yazarın kendi özel seyrinde geliştirdiği formülasyonlara karşılık gelmediğini ve de bu yeni formülasyonların sadece Leninizm'den kopuşu değil, aynı zamanda genel olarak Marksizmden daha büyük bir kopuşu temsil ettiğini söylemekte haklıdır. Yazdığı giriş yazısına bkz., *Dialettica e scienza nel materialismo*, Bari 1974, s. viii.

den çok farklı bir şekilde olumludur. 1938 makalesinde, aynı yıl bir İngiliz Marksist (M. Black) tarafından Carnap'a karşı yürütülen polemigi tartışan uzun bir paragraf yer alır. Korsch'a göre, bu polemik, Lenin'in ampirioeleştirmenlere karşı zamanında yürüttüğünden çok daha 'rafine' olmasına rağmen hâlâ 'aynı eski Leninist yanılığı' içermekteydi.⁹



Korsch'ta hiç değiştirmedigi (Lenin'in 'antidogmatizmi' için geç kalınmış, çok belirsiz ve yalıtık duran az sayıdaki saygı ifadesine rağmen –ne yazık ki, Sorel için de aynı saygı ifadelerini kullanır¹⁰) ve bugün yine moda olan bir teori

⁹ Korsch, "Lenin's Philosophy", *Living Marxism*, IV (Kasım 1938), s. 143.

¹⁰ Rusconi, age., s. xxviii. Bu makalede Rusconi önceki yazılarına göre daha fazla Korsch'un düşüncesindeki çözülmemiş belirsizlikleri ve gerilimleri büyük bir incelikle inceler. Kuşkusuz, Rusconi'nin çalışmasına kıyasla, makalem Korsch'un kişiliğinin biraz şematik bir resmini veriyor gibi görünmektedir. Yine de bu şemalaştırmadan tamamen pişman değilim. Bunun iki sebebi var: İlki, yazarın düşüncesinin bu gelgitleri ve dalgalanmaları arasında, temel düşüncesini kavramak önemlidir. İkincisi, bu çalışmanın amacı, işkence edilen tüm gelişmelerinde Korsch'un teorisini, siyasi eylemini ve çektiklerini anlatmak değil, 'Batı Marksizmi' ile Leninizm arasındaki ilişkiyi tartışmaktır. Her ne kadar Rusconi Korsch'un antimateryalizminin, yüzyılımızın birçok filozofu ve epistemologunda olduğu gibi, bilim karşıtlığı anlamına gelmediğini iddia etmekte haklı olsa da bence her durumda, antimateryalizmin Korsch'un düşüncesi boyunca sabit kaldığını inkâr etmek zor görünüyor (ve burada Rusconi'yle aynı fikirde değilim, age., s. xxix, n. 13). Rusconi'nin belirttiği gibi, Korsch'un Leninizmi reddetmesi, sadece gnoseolojik kaygılardan kaygılanmaz, fakat aynı zamanda Leninist 'Jakobenizm' ve işçi konseyi deneyimi üzerine geçmişe dönük bir düşünceden de kaynaklanır (tüm sınırlılıklarıyla birlikte, Korsch'un işçi hareketi tarihindeki yeri onun en büyük erdemi olarak kalmaya devam edecektir). Ancak aşağıda göstermeye çalışacağım gibi Korsch'un düşüncesindeki en zayıf noktayı, yani Leninizm'i burjuva radikalizmi olarak yorumladığını keşfettik. Brecht'in Lenin'e dair kendisinin 'Marksizm ustası'ndan açıkça farklı bir genel yargı geliştirmesini ve böylece Jakobenizm sorunu açısından da farklı bir konum aldığını görmek ilginçtir. Bkz. Brecht *Me-Ti: Buch der Wendungen*, s. 19. "Usta Sa kurtuluşun bir yanardağ patlaması gibi geldiğini öğretti. Usta Lan-Kii kurtuluşun sürpriz bir baskınla elde edileceğini öğretti. Mi-en-leh her iki unsurun da, hem patlamanın hem de saldırının gerekli olduğunu öğretti. Sa ve Mi-en-leh'in sırasıyla Rosa Luxemburg ve Lenin'in 'Çince' isimlerle kılık değiştirmeleri olduğu biliniyor. Lan-Kii'nin Blanqui olup olmadığını bilmiyorum.

buluyoruz. Bu teoriye göre, Stalinizm Leninizmin doğrudan meyvesidir. İddiaya göre, Leninizmin kökleri ve özü de Kautsky'dedir ve Kautsky'nin Marksizmi yanlış yorumlamasının ardında, Engels'in yanlış anlamaları yatmaktadır. Tüm bunlarda Korsch'un gözden geçirip yeniden yazdığı tek nokta, '*ex post facto trial*' (olguları yargılamanın ardından/yürürlüğe girmesinden önceki olaylara uygulanabilen kanun) *Kapital*'deki Marx'a kadar uzanmasıdır. Fakat Korsch'un 20. yüzyıl Marksizminde tespit ettiği ve tekrar tekrar vurguladığı temel antitez şuydu: Bir yandan, sosyal demokrasi ve Leninizm ortak bir zemini paylaşır ve bu ortak zemin (her ne kadar bilinçli olmasa da) Stalinist yozlaşmanın aşırı ama kendi kendisiyle tutarlı biçimine uzanır; öte yandan, Korsch'un kendi çalışmalarında ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde teorik karşılığı bulunan, devrimci ve antidogmatik Marksizm, hem Lenin sonrası Bolşevikler hem de sosyal demokratlar tarafından bastırılmıştır.

Tarihsel dönemler içerisinde bu antitez mükemmel bir şekilde kavranabilir. Bu dönemi, devrimci Batı Marksizminin trajedik kaderine kadar geri götürebiliriz. Batı Marksizmi hem sosyal demokrasi hem de bir tür Leninizm tarafından aforoz edilmenin ceremesini çekti. Bu Leninizm, Lenin'in ölümünün hemen ertesinde dünya komünist hareketini Rus devletinin çıkarlarına tabi kılmaya çalışan ve giderek dogmatikleşen bir ideolojidir. Bununla birlikte, bu tez nesnel olarak yanlıştır: Ne siyasi stratejist olan Lenin'e ne de filozof Lenin'e adil yaklaşmamıştır.

Korsch'un "Lenin'in Felsefesi"nde *Materyalizm ve Ampiryokritizm*'i eleştirirken kullandığı sert üslup, Lenin'in 1908'de yazdığı kitabı nasıl gördüğünü anlatır. Korsch, Lenin'in bu kitabını, belli bir bağlamda, 1920'li yıllar boyunca *Marksizm ve Felsefe*'nin başına gelen yanlış anlamaların ve suçlamaların temel sebebi olarak gösterir. Korsch, Lenin'in kitabında 'önemli yanlış yorumlamalar, yanlış anlamalar ve genel gericilik' olduğunu iddia eder. Korsch'a

göre, Lenin'in düşüncesi, faşizmin ve Nazizmin sahte felsefelerinden kesinlikle üstündür (ne cömert bir imtiyaz!), ama burjuva bir temele sahip olmasına rağmen en gelişmiş Avrupa düşüncesinden de epey alttadır. Korsch, Lenin'in modern bilime 'genel bir haksızlık' yaptığından ve 'modern fizik bilimi alanında Marx ve Engels'in zamanından bu yana elde edilen gerçek başarıları tam olarak bilmediğinden' söz eder.¹¹

Bu son suçlama, belki de bugün bile sık tekrarlanan en yaygın suçlamadır. Herkesin bildiği gibi, *Materyalizm ve Ampiryokritizm* gerçekten de belirli fiziksel teorilerle ilgili birtakım yanlışlıklar içerir. Ancak, bu tür bir suçlama önemsiz olmaya mahkûmdur, çünkü Lenin'in kitabı hiçbir zaman klasik fiziği daha yeni bilimsel gelişmelere ve ihtiyaç duyulan metodolojik değişikliklere karşı savunmaz. Bilakis, bu başarıların meydana getirdiği *ideolojik işlevin* (ister gerici ister reformist olsun) ve burjuva felsefesinin 'temeller krizinin' (böyle bir krizi de genellikle bilim insanları ortaya çıkarır; büyük bilim insanı olmalarına rağmen kötü felsefecilerdir) maskesini düşürüp eleştirir.¹² Yalnızca bu nokta bile, Lenin'i, onun ardından gelen Stalinciliğin, görelilik teorisini, kuantum mekanizmini veya Mendelci-Morgancı genetiği mahkûm etmesinden ayırt etmek için yeterli olacaktır. Lenin yeni fiziğin farkında olmakla kalmamıştır, aynı zamanda bu yeni fiziğin epistemolojimizi revize etmek için gerekli olduğunun da tam olarak farkındadır (Engels'in önceden farkındalığına benzer). Epistemolojimizi gözden geçirmemiz revizyonistlerin değil, aksine kelimenin tam anlamıyla Marksistlerin talebidir.¹³ Mutlak hakikatle görece-li hakikat arasında yaptığı ayrım ve bağlantının bir sonu-

¹¹ Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 139, 141.

¹² Lenin bu ayrımı yapmayı asla ihmal etmez. Bakınız, örneğin, *Materialism and Empirio-Criticism*, *Collected Works*, Cilt. 14, Moskova 1969. "Henri Poincaré seçkin bir fizikçi ama vasat bir filozoftur." (s. 164); "Wilhelm Ostwald çok büyük bir kimyager ve çok karışık bir filozoftur." (s. 168 ve ayrıca s. 269).

¹³ *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 251.

cu olarak,¹⁴ Lenin bilimin tarihselliğini ve nesnel hakikati yeniden tanımlamayı başarır. 'Mutlak hakikat' teriminden korkanlar (sınırlayıcı bir kavram olarak görenler), bilimi ideolojiye indirgemeye veya agnostisme ya da mutlak bir öznenin mistisizmine geçmek zorunda kalırlar (ve bu tür bir 'mutlak' gerçekten metafiziktir).¹⁵ Madde kavramını eleştirel bir şekilde gözden geçirerek kullananlar aslında madde-
nin *var olmadığını* ve düşüncenin beyinden bağımsız olduğunu savunurlar. Yaşayan canlılara saygılı cansız doğanın kronolojik olarak canlı varlığa (insana kıyasla daha basit canlı türlerinin) öncel olduğunu ya reddederler ya da az çok sofistike bir şekilde yorumlarlar ki böylelikle idealizme yeni bir kanal açabilirler. Bu kişiler çağdaş bilim insanları değildir. Aksine onlar bilimsel sonuçları ideolojik uçlara çekip gizemlileştirenlerdir.

Lenin'i kaba materyalizme geçmekle ve bilme sürecinin aktif tarafına yeterince vurgu yapmamakla ve benzeri nedenlerle suçlayanlarla ilgili olarak, çeşitli yorumculardan gelen cevaplar, Lenin'in kendisinin, kendi kitabının nasıl tek

¹⁴ Age., s. 122 vd.

¹⁵ Lenin'in mutlak gerçeklik kavramı ile ilgili olarak özellikle bkz. *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 136. Bu nokta Eleonora Fiarani tarafından inceliklerle ele alınmıştır *Che faré* (Mayıs 1972), s. 122 vd., özellikle s. 127-8. Lenin'in genel felsefesinin en iyi açıklaması Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1972, Cilt. VI, Bölüm 4. Bu kitabın bazı bölümleri ve Geymonat'ın çalışmasının son cildi, *Che faré*'nin son sayısında zaten öngörülüyordu. Ancak bu derginin yayın kurulu, Stalin'i politik olarak savunan (s. 8) bir konumu benimsemenin mümkün olmadığını fark etmiş olmalı. Aynı zamanda içlerinden bir editör Stalin'in kültürel politikalarına ve Leninizmin teorik düzeyde Stalin tarafından çarpıtılmasına karşı eleştirel bir konum aldı (bkz. Fiorani, age., s. 137 vd.). Stalinizm döneminde meydana gelen kültürel yozlaşma, siyasi yozlaşmayla çok yakından bağlantılıdır. Leninizmle Stalinizmi birbirinden ayırmanın mümkün olduğu varsayılabilir, böyle bir varsayımsal Stalinist rejimin, rejimle uyumlu avangart kültürel ve sanatsal ifadeye izin vermesi, bir Marksist için pek bir fark yaratmazdı, çünkü aynı zamanda işçi sınıfı gerçek iktidar kurullarından dışlanmaya devam etmekteydi. Bu, kendilerini Marksist-Leninist olarak tanımlayan çeşitli partilerin ve grupların, Çin Komünist Partisi'nin belirli kadrolarıyla ilişkilerini kopmak zorunda kalsalar bile, er ya da geç çözmeleri gereken bir ikilemdir.

tarafli olmasını amaçladığını açıkça kabul ettiğine dikkat çekerler. Marx ve Engels özellikle kendi materyalizmlerini kaba materyalizmin apolitik ve gerici biçimlerinden ayıran şeye özellikle odaklanmak zorunda kalmışlardı, çünkü onların zamanında kaba materyalizm burjuva kültüründe nispeten yaygındı. Ancak, bu durum 20. yüzyılın başlarında kökten değişti. O zamana kadar, neoidealist hareket, çok güçlüydü. Her ne kadar kendi kulvarında oldukça farklı versiyonları olsa da, materyalizme karşı birleşiyorlardı. Aynı zamanda *Feuerbach Üzerine Tezler*'in (son derece yaratıcı ve uyarıcı bir metin, ancak muğlaklıklardan yoksun değil özellikle de o zamanlar bilinmeyen *Alman İdeolojisi*'nden ve Marx'ın ve Engels'in düşüncesinin sonraki evriminden ayrı düşünülmediğinde) yanlış bir şekilde okunmasına dayanarak Marksizmin idealist bir yorumunu sunma ve Marx'ın felsefesini bir çeşit iradeci aktivizm olarak gösterme çalışmaları devam etmekteydi. Dolayısıyla Lenin'e göre, materyalizme ve hem Marksizm hem de burjuva materyalizmi tarafından yadsınamaz biçimde paylaşılan materyalizmin belirli unsurlarına özel önem verme gereği hissetti.

Lenin'in kitabının bu 'tek yanlılık' savunması doğrudur. Bununla birlikte, çok fazla indirgemeci bir biçimde yorumlanma riski taşır. Örneğin, Luciano Gruppi *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in ancak kendi tarihsel dönemi ve siyasi mücadelenin verildiği bağlam içerisinde uygun bir şekilde değerlendirilebileceğini söyler. Lenin'in mutlak doğruluk düşüncesinin, 'metafizik alanına geçerek Platoncu doğruluk kavramını ete kemiğe büründürmesi' olduğunu iddia eder.¹⁶ O zaman da Gruppi, Lenin karşıtlarına (ya da gerçek Lenin'in politik eylem adamı olduğunu, felsefi yazıları üzerine gölge düşüren skolastik tartışmalardan uzak durduğunu düşünen Leninistlere) epeyce katılmış olur. Tartışmasız bir

¹⁶ Luciano Gruppi, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in İtalyan baskısının önsözü, Roma 1970, s. 9. Bkz. aynı yazarın *Il pensiero di Lenin*, Roma 197, s. 122.

şekilde, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* aynı zamanda, Rus işçi hareketi içerisine Bogdanov ve Lunacharsky aracılığıyla nüfuz etmiş ampiryokritisizm ve onun özellikle zararlı politik etkileriyle mücadelenin acil ihtiyaçlarına da bir yanıttır. Ancak bu kitabın çok daha geniş ve birinci bir başka hedefi daha vardır: 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılların başında idealizmle bütün olarak hesaplaşmak. Bu kitabın yayınlanmasından altmış yıl sonra bugün bile bu hedef güncelliğinden bir şey kaybetmemiştir, çünkü bugün yine kendimizi Marksizm-neopozitivizm, Marksizm-pragmatizm ve Marksizm-yapısalcılık gibi birden gelişen ortaklıkların arasında buluyoruz. Ve yine bugün tüm bu felsefi potpurilerin (*pastiches*) ortak paydası antimateryalizmdir. Bu nedenle, Lenin'in eserinde bulunabilecek yanlışlık miktarını haklı çıkaran 'tarihsel dönem', 20. yüzyılın neredeyse yarısını kapsayan ve sona yaklaştığına dair hiçbir işaret içermeyen *uzun bir tarihsel dönemdir*. Gruppi Platoncu materyalist doğrulukla ve metafiziği eşitlemeye girişirken, Lenin'in üstlendiği materyalist taarruzu devam ettirme ihtiyacının kanıtını biz-zat kendisi sunmuş olur.¹⁷

Lenin'in bu konuda özel içgörüye sahip olduğunu ve belli açılardan ileri görüşlü olduğunu eklemek gerekir. Ampiryokritik yalnızca 'inançlı' spiritüalizm biçimlerine dönmenin ilk aşamasıydı ve bilimin içerisinden yapılan metodolojik bir eleştiriden bilimin kendisinin reddedilmesine veya teleolojik ya da teolojik bir yönde tahrif edilmesine yol açacaktı. Bu ampiryokritisizmin arkasında Lenin sıklıkla polemige girdiği sözüm ona 'içkinciler' [*immanentists*] vardı. Poincaré'nin arkasındaki Le Roy'du,¹⁸ Bergson ve Blondel kendi varlıklarını daima hissettirmişlerdi, İtalyan yeni idealizmi, gelişiminde gayet iyi gidiyordu. Pannekoek, Lenin'i Avenarius ve

¹⁷ Lenin sofizmi zaten tanımlamış ve maskesini kaldırmıştır; sofizmin agnostik-subjektivist bir bakış açısından materyalizmin sadece metafizik bir biçimden ibarettir. Bakınız özellikle *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 31, 347-50.

¹⁸ *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 290-1.

Mach'ın metinlerinin zorla idealist bir yorumunu yapmakla, yani niyet okumakla suçladığında, katı anlamda felsefe tarihi açısından kısmen haklıydı. Bir felsefe tarihçisi mutlaka ele aldığı düşünürlerin pozisyonlarını ayırt etme konusunda çok büyük bir sorumluluğa sahiptir. Örneğin, Avenarius ve Mach arasındaki farklılıkları onların kültürel geçmişleriyle ve felsefi anlayışlarıyla ortaya koymalıdır. Bir felsefe tarihçisi, Mach'ın, antimateryalist tepkisinde *yalnızca belli bir noktaya kadar* gittiğini, bunun ötesine geçmediğini ve dolayısıyla, kendi ardıllarının açık idealizminden Mach'ın sorumlu olmadığını garanti altına almalıdır. Ancak Pannekoek kendisinden daha sonra gelen ama ondan daha kötü olan birçok kişi gibi, Lenin'in kitabını bu tür eleştirilerle çürüttüğünü düşündü, ama sözde niyet okuma ve 'hepsini aynı kefeye koyma' yönteminin altında yatan gerçeği kavramakta başarısız oldu. Diğer bir ifadeyle, kitabın tüm *anti-materyalist* sapmaya karşı bir mücadeleyi temsil ettiğini anlamadı.¹⁹ Eğer Lenin kendisini, sadece Avenarius, Mach ve onların Rus takipçilerinin kuramlarını kısacık ele almakla sınırlamış olsaydı, o zaman gerçekten, onun kitabı neredeyse tamamen güncelliğini yitirecekti!

Materyalizm ve Ampiryokritisizm'i aynı derecede indirgemeci bir şekilde, 'semptomatik olarak okuyan' (Althusser bir marifetmiş gibi kendi keyfi okumasından gurur duyar),

¹⁹ Lenin'in kasıtlı bir şekilde basitleştirmeye başvurmasında kendisini haklı çıkarmasındaki netliğe dikkat edin (*Materialism and Empirio-Criticism*, s. 268, 272): "Binlerce çeşit felsefi idealizm tonu mümkündür ve her zaman binlerce yenileri daha yaratılabilir. Bu binlerce idealizmden bir yenisini yaratan (örneğin, ampiryomonizm) bir yazara göre, kendisinin sistemini diğerlerinden ayıran şeyler önemlidir. Ancak materyalizmin durduğu yerden, bu ayrımlar kesinlikle öze dair değildir. ...Bogdanov istediği kadar 'ampiryosembolist' Yushkevich'le, saf Machçılarla ve ampiryokritikçilerle tartışabilir. Bir materyalist açısından bu tartışma, şeytanın sarı olduğuna inanan bir adamla, şeytanın yeşil olduğuna inanan başkası arasındaki bir tartışmaya benzetilmektedir. Önemli olan Bogdanov ve diğer Machçılar arasındaki farklılıklar değildir; bizi ilgilendiren onlarda ortak olan şeyler, yani deneyimin ve enerjinin idealist yorumu ve de nesnel gerçekliğin reddidir..."

Althusser ve onun *Lenin ve Felsefe*²⁰ adlı eseridir. Althusser, Lenin'in bu kitabının sadece öznel idealizmin çürütülmesiyle uğraştığı izlenimini verir. Althusser'in Marksist olmayan akıl hocalarından ödünç aldığı Platoncu nesnel idealizmi, öznel idealizmden altta kalmayacak derecede antimateryalisttir ve de Lenin'in kesinlikle kaba bir deneycilikten ibaret olmayan bilim kavramına öznel idealizmden daha az aykırı değildir. Aksine, Althusser ve arkadaşlarının reddettiği deneysel unsurun güçlü bir şekilde vurgulanmasını işaret eder. Dahası, Althusser'in denemesinde, Lenin, Althusserci felsefesinin (her zaman büyük keşifler yapmak üzere olan, ama asla yapmayan birinin havasıyla) ortaya çıkışını duyurmak için bir bahaneden birazcık daha fazlasıdır yalnızca. Bu durumda Perlini, Althusser'den 'hokkabaz' olarak bahsetmekte haklıdır;²¹ hatta Althusser'in bu tartışma atağının Paris hokkabazları ile Frankfurt hokkabazları arasındaki rekabetin bir bölümünden başka bir şey olmadığını söyleseydi daha iyi olurdu.

Daha sonra Pannekoek'in ve Korsch'un düşüncelerinin ikisinin de ne kadar hatalı olduğunu görebiliriz. Pannekoek kitabının VIII. Bölümünde *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'i haklı çıkarmanın tek yolunun Çarlık Rusya'sının gerici sosyal-kültürel ortamına atfedilmesi olduğunu iddia eder. Korsch ise Pannekoek'in düşüncesini fazla müşfik bulur. Leninizm ve Stalinizm arasındaki sürekliliğe her zamankinden daha fazla ikna olan Korsch,

²⁰ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, NLB, 1971.

²¹ T. Perlini, *Lenin: la vita! il pensiero! i testi esemplari*, Milano 1971, s. 126. Bundan burada bahsetmemin nedeni, Perlini'nin bu kısa çalışmasının Lenin'in düşüncesinin tamamını ama özellikle de *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'i yanlış anlamış olmasıdır.

Bunun kadar ve belki de daha fazla eksik çalışma, Helmut Fleischer'in makalesidir: "Lenin e la filosofia", *Storia del marxismo contemporaneo*. Marksizmin böylesine banal bir pragmatist kavranışını (sadece görünüşte devrimci bir anlayıştır) benimseyen her kimse zaten 'Marx'ın Marksizminden' kopmuştur; bu nedenle, Engels'i ve Lenin'i eleştirmesi sadece saptırma manevrasıdır.

Lenin'in kitabını tüm uluslararası proletaryaya kucak açan zararlı bir eğiliminin ilk işareti olarak görmektedir. Bu eğilimin zararlı olmasının nedeni, 'teorik doğruluğun' 'acil pratik faydaya' tercih edilmesidir.²² Elbette, 1938 tarihli makalesinde Korsch, Lenin'in Ekim Devrimi zaferinin ardından Bogdanov'un hâlâ ampiryokritisizm öğretmekte ısrar ettiğini haber aldığı anda, onu bu 'korkunç suçtan' infaz ettirmek yerine, rakibinin fiziksel tasfiyesinden ziyade manevi olarak infazı için uğraştığını hatırlatır.²³ Fakat Lenin ve Stalin'in baskıcı acımasızlıkları arasında bir derece fark varsa da, Korsch'a göre onların hoşgörüsüz zihniyetleri birbirine çok benzemektedir: İkisi de herhangi bir yeniliğe karşı düşmanca ve kaba bir siyasi-propagandayla karşılık verirler.

Leninizm ve Stalinizm arasında genel bir süreklilik mi, yoksa kopuş mu olduğu tartışmasına girmeden,²⁴ Korsch'u bu sonuçlara götürenin Lenin'in kitabını son derece önyargılı bir şekilde okuması olduğunu belirtmeliyiz. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in arkasında canlandırıcı bir güç varsa, bu onun nesnel doğruluk arayışıdır. Batı Marksizmi nesnel doğruluğu, burjuvazinin 'şeyleşmesiyle', yabancılaşımla eşitleyerek daha alt seviyeye indirmek istedi.²⁵ Lenin için,

²² Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 143.

²³ Age., s. 142.

²⁴ Benim Franco Belgrado gibi kopuş tarafında durduğum açıktır; bu görüşlerimi *Giovane critica* (Bahar 1972) yayımlanan kısa makalemde açıklamaya çalıştım, s. 57. Ancak, ayrıca Lucio Colletti'nin şu önemli makalesine de bkz., "The Question of Stalin" (Stalin Sorunu), NLR 61 (Mayıs-Haziran 1970), s. 61-81. Leninizme, Stalinizme ve sosyalizme dair farklı yaklaşımları ele alan çok ilginç bir katkıdır. Ayrıca, 'sosyalizme geçiş' sorunu üzerine bir tartışmayı da geniş bir perspektiften yürütür. Bu tartışmaların önemli genel teorik çıktıları vardır. Bu noktada, şunları da önermek isterim: Valentino Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Rome 1972, 6-8. Bölümler; Attilio Chitarin, "Considerazioni 'ideologiche' sulla transizione", *Problemi del socialismo* (1972), s. 328 vd., ve *Lenin e il controllo operaio*, Roma 1973.

²⁵ Marzio Vacatello, Batı'daki devrimci Marksizmin bu ciddi yanlış anlamasını mükemmel bir şekilde ele alır: *Lukács*, Floransa 1968, 2. bölüm (özellikle Korsch'la ilgili olarak, bkz. age., s. 39-49). Ayrıca Colletti'nin yukarıda ilgili bir dipnotta bahsettiğim incelemesine de bakınız.

idealizm doğru olmadığı için gerici; gerici olduğu için yanlış değildir. Bu nedenle, kahramanlık çağının materyalizminin belirli bilimsel sonuçlarına bağlı kalabilmiştir (burjuvazinin yok olmasıyla ortadan kalkmayacak sonuçlar, tam olarak bilimsel hâle gelmiştir) ve aynı zamanda onlarla iç içe olan, biyolojicilik, ırkçılık ve insanlık tarihinin doğa tarihiyle dolaylımsız özdeşliği gibi gerici ideolojilere taviz vermek zorunda kalmamıştır.



Batı Marksizmi, Lenin'inkinden farklı ve büyük ölçüde onunkine zıt olan bir değerlendirmeye idealizmi yeniden canlandırdı. Büyük devrimci Leninizm, kitlesel bir proleter sorununa çözüm sağlamakta yetersiz ve kısa ömürlü etkile-re sahip bir tür uyarıcıdan başka bir şey olmayan pragmatizm ve iradeci idealizm yanılsamalarını reddederken,²⁶ Batı Marksizmi, bu yeni eğilimlerde, herhangi bir pozitivist tor-

²⁶ Iradeci idealizme karşı girilen polemik (*Materialism and Empirio-Criticism*, s. 192), aksi yönde söylenen her şeye rağmen 'bu karşı atak, filozof Lenin ile politik stratejist Lenin'i birbirine bağlar. Aslında bu, yıllar sonra 1918 tarihli yazılarında ve konuşmalarında (ara dönemde de görüşlerini hiç değiştirmemiştir), Bukharin ve en soldaki diğer komünistlerle tartışmalarında ve 'Sol' Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı'nda yeniden ortaya çıkmasıyla kanıtlanmıştır. Bununla birlikte, bu makalenin başında Lenin'in 'aşırılık karşıtlığı'yla ilgili söylenenler unutulmamalıdır. Bu bağlamda, Gian Mario Bravo'nun makalesinin eksikliklerine dikkat çekmeyi gerekli buluyorum: "Sull'estremismo contemporaneo", *Critica marxista* (Mayıs-Haziran 1972), s. 262 vd. Bu makalede yazar, bugün 'resmî' komünist partilerin solunda olan her şeyi, 'küçük-burjuva' aşırılıkçılığı olarak tek bir yerde toplayarak mahkûm eder. Günümüz 'gauchist'lerine (solcular) ve onların anti-Leninizmine karşı bireysel yorumlarının çoğundaki analizlerinin doğruluğuna rağmen bu makale oldukça tek taraflı ve yanlı kalmaktadır. Ayrıca her şeyin ötesinde, bugünkü revizyonizmi herhangi bir eleştirmemekte ve görünüşe göre, SSCB'nin ve İtalyan Komünist Partisi'nin bugün en katı Leninist çizgiyi takip ettiğini ima etmektedir. Pre-Marksist komünizmin en ciddi ve en bilgili öğrencilerinden birisinin, konuyla ilgili bildiği her şeyi böylesine doğrudan ve basit bir şekilde siyasi olarak sömürmesi beklenemezdi.

tudan kurtulmuş otantik bir Marksizmin geri dönmesi için gerçek bir destek gördü.

Ortodoks Marksizmi sağdan değiştirmeyi önerenler için bu kültürel operasyon tutarsız değildi. Örneğin Bernstein'ın veya (çeşitli derecelerde) Avusturyalı Marksistlerin ya da daha sonra De Man'ın Marksizm ile burjuva düşüncenin en modern akımları arasındaki yakınlaşmayı savunması doğaldı. Bir uzlaşma, kapitalizmin kendisini 'insacillaştığı', bu nedenle, proletarya ve burjuvazi arasında yeterli bir iş birliğine izin veren ekonomik ve politik sınırların olduğu ve de tüm devrimci perspektifleri ütopya alanına terk edebileceğimiz varsayımına dayanmaktaydı. Proletarya burjuvazi içinde gittikçe daha fazla asimile hâle gelirken, materyalizmin 'kabalıklarından' kurtulmak mantıklıydı. Görünüşe göre bu makul bakış açısının asılsız olduğu iki dünya savaşı arasında çağdaş kapitalizmin sözde ilerici barbarlığı tarafından faşist rejimlerin kurulmasıyla anlaşılmıştır. Yine de bu reformist varsayımlar bir kez kabul edildiğinde, Marksizmin ve neoidealizmin iç içe geçmesi zorunlu bir sonuç olarak belirmiştir.

Devrimci ve katı bir şekilde sınıfçı olan Batı Marksizmi sayesinde bu hesaplar kolayca tutmadı. 20. yüzyılın antimateryalist ideolojileri, giderek daha agresif hâle gelen emperyalist bir burjuvazinin kültürel ifadeleridir. Bu ideolojilerin Marksistler tarafından, Marksizmin devrimci çekirdeğini yeniden keşfetmek için de kullanılabileceğini belirtmek gerekir. Dinginliğin (*quietism*: akıl ve iradenin dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak yalnız Tanrı düşüncesine daldığı dinsel bir mistisizm şekli) ve kaba evrimciliğin üstesinden gelme ihtiyacı yetersiz bir açıklamaydı. Bu pozisyonların işçi hareketinin devrimci keskinliğinin kaybına neden olduğu tartışmasız bir biçimde doğruysa, diğer taraftan neoidealizmin burjuva toplumunun gerçek bir çocuğu olduğu da doğrudur, ama aslında burjuvazi daha tehlikeli hâle gelmişti.

Bu utanç verici sorunu cevaplamaya yönelik girişimler oldu. Ancak bir yandan bu cevaplardaki hatırı sayılır çeşit-

lilik ve diğer yandan onlara pek önem verilmemesi esasen önemlidir. Sorunun ciddiyetini kavramadan soruyu likide etmeyi sevdikleri gibi bir izlenim neredeyse her zaman vardır.

Bu konu burada bahsedebileceğimden daha kapsamlı bir değerlendirme gerektiriyor. Şimdilik, Pannekoek'in pozisyonunun daha farklı olduğunu da göz önünde bulundurarak Gramsci ve Korsch'un cevaplarını karşılaştırmak istiyorum. Gramsci'ye göre, 20. yüzyıl idealizmiyle Marksizmin bazı özellikleri arasındaki benzerlikler, neoidealizmin (Gramsci'ye göre, başta Croce ve daha az ölçüde Gentile) Marksizmin emilip yeniden metafizik hâline getirilmesini içeren kurnaz bir operasyon yürütmesinin sonucudur. Böylelikle, burjuva kültürü 'aşılınmış', savaşa daha hazır ve hemen reddedilmesi zor hâle getirilmiştir. Bu yolla entelektüel burjuvazinin liderleri, skolastik Marksistlere göre geçici bir avantaj elde ettiler. Skolastik Marksistlerin tek başarısı Marksizmi sıradanlaştırmak oldu. Marksizmin özgünlüğünü göz ardı ederek köhne burjuva felsefesiyle kirlettiler. Bu köhne burjuva felsefesi, burjuvazinin gözünde bile eskimiş, gözden düşmüş pozitivistizmdir. Croce, Marksizmin belirli özelliklerini burjuvazinin çıkarlarına uyarlayarak akıllıca kullandı; Bukharin (Gramsci aşırı Engels karşıtlığının bu özel biçimine bağlı olmamasına rağmen bazı açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, kesinlikle Engels'i de düşünüyordu) Marksizmi kabalaştırdı ve bu nedenle burjuva felsefesinin daha modern biçimleriyle rekabetinde pek etkili olamadı. Gramsci tarafından planlanan *Anti-Croce*'un, Croce ve Gentile'daki para-Marksist içeriğin hakiki devrimci anlamını restore edip, tekrar ortaya çıkarmayı amaçlayan Croceci operasyonunun maskesini düşürmesi bekleniyordu.

Bu son derece akıllıca bir cevaptır ve şüphesiz kısmen doğrudur (hem Croce hem de Gentile, Marksizmin idealist revizyonistleri olarak ortaya çıktılar, oysa ilk önce bu revizyonda çok farklı yollar katetmişlerdi). Ancak yine de en azından Gramsci'nin geliştirmeye meylettiği şekilde tat-

min edici olmayan bir cevaptır. Bir kimsenin Croceci ve Gentileci operasyonunun maskesini tamamen düşürmek için, kendisini Crocecilikten ve bilinçsiz bir Gentilecilikten, Gramsci'nin yapabileceğinden daha fazla kurtarması gerekecekti. Gramsci, diktatörlük ve hegemonya arasındaki ilişki üzerine düşüncelerinde, Croce'tan müthiş bir şekilde kopar ve Leninizmin en yaratıcı incelemesine ulaşır. Böylelikle Gramsci, eğitimlilerin dinden özgürleşmesi ama kitlelerin Katolikliği sürdürmesi fikrinin sınıfsal bir ayrımı besleyeceğini düşündü ve reddetti. Partinin işleviyle ilgili olarak, olgun kapitalist ülkelerdeki devlet, 'sivil toplum' ve aydınların sosyal konumu arasındaki ilişkiyi analiz etti. Yazarın, 'devrimci solun Gramsci karşıtları' tarafına ait olmadığını, daha ziyade Gramsci'yi devrimci işçi hareketi safında görenlerle aynı fikirde olduğunu göstermek için bu üstünkörü açıklamalar yeterlidir. Bununla birlikte, Gramsci'de onun sözde taşracılığıyla açıklanamayacak bir materyalizm eksikliği olduğu gerçeği devam etmektedir. Aksine, Eugenio Garin'in belirttiği gibi,²⁷ Gramsci'deki bu materyalizm eksikliği, idealist Batı Marksizmi'ne veya en azından ('taşralı' özelliklerden yoksun olan) İtalyan idealizminin kimi özelliklerine bağlılığı temelinde açıklanmalıdır. İtalyan idealizmi, yirminci yüzyılın başlarında neredeyse tüm Avrupa'yla ve Amerika'yla ortak felsefi kültüre sahipti. Gramsci'nin Marksizmi, Croce'un onu araçsal kullanımından kurtarmak için verdiği uğraş, bu nedenle ters yüz olur. Gramsci bu mücadelesini, neoidealizm tarafından ayıklanan ve seçilen (örneğin uygulamanın önceliği, kaba materyalizm) Marksizmin belirli özelliklerine (praksisin üstünlüğü, kaba materyalizme ve biyolojizme karşı mücadele, vb.) kesin bir öncelik vermekle sonuçlandırır (ve bu nedenle yanlış bir moda olarak yorumlanmıştır). Gramsci, bilen ve eyleyen öznenen bağım-

²⁷ Eugenio Garin, "La formazione di Gramsci e Croce", *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci, Critica marxista*'nın özel sayısı (1967), s. 119 vd.

sız olarak dış dünyanın varlığını, Hristiyan dininden kalan popüler bir önyargı olarak kabul eder. Tanrımerkezcilikle insanmerkezcilik arasından birini seçmek gerektiğini düşünür: *Dünyayı Tanrı yarattıysa nesnel bir dünya vardır ya da insan tarafından bilinen ve dönüştürülen bir dünya vardır.*²⁸ Materyalizmin ve pozitif dinin hem 'aşkınlık' hem de 'metafizik' biçimleri olduğunu düşünen idealistlerin sofizmini bir kez kabul edersek (Lenin bu sofizmi kararlılıkla reddetmiştir, bkz. yukarıdaki ilgili dipnot), Gramsci'nin asıl niyeti böyle olmasa da, Marksizmi idealizmin içerisinde belli bir dereceye kadar eritmeye çalışan tarafta yer aldığını da kabul etmek gerekir. Diğer zamanlarda Gramsci, popüler materyalizm (ve determinizm) için farklı bir gerekçeye başvurur. Materyalizm artık Katolik eğitiminin burjuva öncesi kalıntısı olarak görülmemeli, fakat proletaryanın –önceki her ezilen sınıfı gibi– kendi özgürleşmesi için verdiği mücadelenin ilk ve hâlâ baskın 'ası' ve örgütlenmemiş bir evresinin ideolojisi olarak görülmelidir. Gramsci'nin sözlerini kendi sözcüklerimizle tekrar etmemiz gerekirse, materyalizm komünizmin çocukluk hastalığıdır derdik. Aklıselim halkta, bir çeşit embriyonik deneyselcilik veya bilimsel ve mitolojik unsurlardan arındırılmış bir gerçeklik anlayışına doğru ilk

²⁸ Alıntı yapılabilecek sayısız pasajdan, özellikle *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1948, s. 55'teki pasaja bakınız: "Sağduyu, Tanrı'nın insandan önce ve insandan bağımsız olarak dünyayı yarattığını, gerçekliğin nesnel olduğunu kabul eder. Bu nedenle nesnel dünya anlayışı, dünyanın mitolojik anlayışının bir ifadesidir. ... Bütün değerleri hatta bilimi bile yaratan insanın etkinliği olmasaydı, bu 'nesnelliğin' hâli ne olurdu? Tam bir kaos, yani hiçbir şey olmazdı." (Ayrıca bu pasajın devamındaki cümlelere de bakınız.) Dinin ve materyalizmin birbiriyle eşitlendiği bir objektivizm ile insan ve doğa arasındaki ilişkinin göz önünde bulundurulduğu bir öznellik arasında, Croce'un Marx'tan 'tertium non datur' yani üçüncü kişi bakış açısını miras aldığı varsayılır. İkinci soruya ilişkin olarak Croce'un tek düzeltmesi gereken yaklaşımı, onun pragmatist yöne vurgu yapmasıdır. Bkz. age., s. 120. Ayrıca, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1971, s. 420: "Sağduyuda baskın olan 'gerçekçi', materyalist öğelerdir; bunlar ham duyumun dolaylı ürünüdür. Aslında nesnel gerçeklikle onun çok uzağında duran dinî unsurlar arasında bir çelişki yoktur."

adım gibi kurtarılabilir bir şeyler olduğu varsayılır.²⁹ Ancak Gramsci, daha sert bir materyalizmle değil, ama bir ‘praksis felsefesi’yle bunların üstesinden gelinmesi gereken tutumlar olduğunu hızlıca eklemiştir.

Gramsci’nin 20. yüzyıl Marksizmine idealist unsurların nüfuz etmesine ilişkin açıklamasının hâlen idealizme çok fazla ödün vermek olduğunu söylemiştik. Ama Gramsci’ninkini Korsch’un açıklama girişimiyle karşılaştırsak, Korsch’unünün daha yetersiz ve daha olanaksız olduğunu hemen görürüz. Bu ‘kabalık’ Sardunyalıdan ziyade Orta Avrupalıda daha fazladır.

1930’da yazdığı *Anti-Critique [Karşı-Eleştiri]* adlı kitabında Korsch, Lenin’in ‘burjuva felsefesinin yükselen idealist eğilimlerine’ karşı koymak için, materyalizmin karşıtlarına ateş açma gerekliliği hakkındaki görüşünü ele alır. Korsch’un yanıtı şöyledir: “Başka bir yerde yazdığım gibi, bunun gerçekten böyle olduğunu düşünmüyorum. Çağdaş burjuva felsefesinin ve biliminin bununla çelişen bazı yüzeysel yönleri vardır ve kesinlikle böyle yapan bazı düşünce akımları da vardır. Ancak, çağdaş burjuva felsefesinde, doğa bilimlerinde ve beşerî bilimlerde *temel baskın yönelim*, altmış veya yetmiş yıl öncekiyle aynıdır. Idealist bir görüşümünden değil, *doğa bilimleri tarafından renklendirilmiş materyalist bir bakış açısından* esinlenir.”³⁰

Korsch ‘Başka bir yerde yazdığım’ derken, kendi notlarından birisine, yani *Anti-Kautsky* eserine atıf yapmak-

²⁹ Determinizm sorunu üzerine bkz. *Selections from the Prison Notebooks*, s. 336-7 ve 342.; ‘akılselim’ ve ‘sağduyu’ için bkz. s. 348. Massimo L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino 1970 tarihli eserinde, Gramsci’nin düşüncesinin devrimci politik karaktere sahip olduğunu haklı olarak iddia eder. Ancak Salvadori, Gramsci’nin materyalizm karşıtlığının İkinci Enternasyonalin dinginliğine karşı mücadelenin vazgeçilmez bir bileşeni olduğuna, hatalı bir biçimde inandığı için, Lenin’in materyalizmini mümkün olduğunca bulanıklaştırmaya zorlar. Bu nedenle, “Gramsci and the Relationship Between Subjectivity and Objectivity in Revolutionary Praxis” kitabındaki en zayıf bölümdür.

³⁰ Korsch, *Marxism and Philosophy*, s. 114 (çeviri değiştirildi).

tadır.³¹ Burada, bu 'çağdaş burjuva felsefesinde temel yönelimin', 'bazı yüzeysel yönler'e rağmen 20. yüzyılda materyalizmden ilham almaya devam eden bir yönelimin, ne olduğuna dair bir açıklama bulmayı umamayacağız. Ancak beklentilerimiz tamamen tatminsiz kalıyor. Korsch *Anti-Kautsky* kitabında, esasen Lenin'e değil, öncelikle Kautsky'ye karşı bir polemik yürütmektedir. Korsch da Lenin gibi genellemeye başvuruyor ve çağdaş burjuva materyalistlerinin birinin adından söz etmemeye dikkat ediyor. Korsch çalışan uzmanlar, belki Korsch'un zihinde neopozitivizm olduğunu iddia edebilirler (ancak, hiçbir zaman materyalist olarak tanımlanamaz ve tam olarak Lenin'in saldırdığı ampiryokritisizmin öncülerinden birisiydi; dahası, daha önce de söylediğim gibi, o zamanlar, ampiryokritisizmi savunanlar Korsch'un bu sempatisinden keyif aldılar). Ya da Hitler'in ırkçılığına kılıf olarak sahte bilimsel argümanlar sunan kaba biyolojiciliği düşündüğünü söyleyebilirler. (Ancak Korsch bunun gibi eğilimlere atıfta bulunmuyor gibi görünüyor; örneğin Kautsky'nin Darvinci Marksizmi, 1938 tarihli pasajına bakarsak, ona göre 20. yüzyıl burjuva felsefesini temsil etmemektedir.) Korsch, farkında olmadan bir bostan korkuluğu icat ettiği gibi bir izlenim bırakıyor. Kendi idealizmini otantik Marksizm olarak sunmak için, geçen yüzyılın sonunda oluşan burjuva düşüncesindeki idealist kaymayı gözden kaçırmak zorunda kaldı ve erken dönem Lukács'ın yanı sıra Korsch'un düşüncesi üzerinde de büyük bir etkiye sahip olmuştu. Ayrıca bunak Kautsky'nin *Die materialistische Geschichtsauffassung* (1927) adlı çalışmasını, yirmili ve otuzlu yılların sosyal-reformist düşüncesinin temsilcisi olarak yansıtmak zorunda kaldı. Oysa gerçekte, bu çalışması bir fosilden fazlası değildi. İki savaş arasındaki dönemde, mevcut reformistler modaya uygun olarak idealizmden etkilendi. Kantçı etik, iradecilik ve hümanizm hakkında konu-

³¹ Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, s. 29 vd.

tular. Lenin'in çok ilerisinde olduğuna emin olan Korsch, aslında onun çok gerisindeydi. Korsch 19. yüzyıl burjuva felsefesine karşı çağdışı bir savaş yürütürken, Lenin, Korsch felsefi faaliyetine başlamadan on beş yıl önce yeni burjuva felsefesinin yanılığını ve tehlikesini anlamıştı.

Korsch, *Anti-Critique* adlı kitabının en başında, kendisini daima devrimci olarak sunduğu *Marksizm ve Felsefe* kitabının Kautskyciler ve Bolşevikler tarafından eleştirilmesinden ama buna karşın burjuva felsefecilerinden övgü almasından duyduğu rahatsızlığı gizlemez.³² Korsch'un kişisel düzeyde, bu övgüyü kabul etmemesi için her türlü nedeni vardı. Ancak, ne kadar yanlı ve çarpıtılmış olsa da, bu sadece yanlı bir anlamının sonucu değildi. Bu övgüler Korsch'un anti-materyalizmine yönelikti ve Korsch umutsuzca tutunduğu önermeyi, yani, 20. yüzyıl burjuva düşüncesinin materyalist olduğunu reddetti.

Bu yanlı anlamayla bağlantılı bir başkası daha var. Korsch *Anti-Kautsky* eserinde, 20. yüzyıl felsefesinde var olan 'karanlık ve gerici' eğilimlerin aslında 'burjuva öncesi' olduğunu ve burjuva felsefeciler ve bilim insanları tarafından 'hem samimiyetle hem de kötü niyetle' veya zaman zaman ilerici "devrimci bir 'sosyalist' kılığında" desteklendiğini iddia eder.³³ Korsch bununla Bergson'un, Blondel'in veya sahte sosyalist Sorel'in ya da Croce'un ve Gentile'nin gerçekte burjuva düşüncesinin Rönesans ve Aydınlanmayı kapsayan büyük çağına ilişkin (ve belli açılardan, 19. yüzyıl burjuva materyalizmiyle ilgili olarak ama Darwin'inki değil) bir çağrışımın sinyalini verdiklerini kastetmiş olsaydı, haklı olurdu. Fakat bu çağrı, emperyalist evresine girmiş olan bir sınıfın geri dönüşüydü. Artık 'sağında düşman' kalmamıştı; yükseliş aşamasında vücut bulan (sadece gizemli bir biçimde) o 'evrensellik' ölçütüne de sahip değildi. Böyle bir

³² Korsch, *Marxism and Philosophy*, s. 89.

³³ Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, s. 30.

'ön-burjuvazi' tasarlamanın, Orta Çağ'ın veya feodalizmin 'kalıntılar'ı olan ama giderek daha agresif ve sömürücü bir burjuvazinin ideolojik ifadelerini sunmanın anlamı 20. yüzyıl idealizminin ciddi bir Marksist analizini engellemek demektir. Korsch'un kendi zamanının burjuva kültürünü tam anlamamış olduğu, burjuva filozoflarının 'kötü niyetle' idealizmi ve spiritüalizmi benimsenebileceği iddiasıyla doğrulandı. Öyleyse, bu filozoflar, proletaryanın teorisyenlerinin kafalarını karıştırmak ve onları materyalizmi benimsemeye teşvik etmek için spiritüalist gibi mi davranıyorlardı?



O hâlde Korsch Lenin'in ve Kautsky'nin düşüncelerinde bir benzerlik olduğunu düşünmekte basitçe yanılıyor muydu? Hayır. Hepimiz biliyoruz ki, felsefi ve politik düşüncelerinin belirli niteliklerine bakıldığında Lenin'in Kautsky'e (ve Plekhanov'a da) hakiki bir borcu vardır. Ayrıca şunu da biliyoruz ki Kautsky'yle kopuşu ve Alman Sosyal demokrasisinin ideolojik ve örgütsel gücünü kendi iyimserliğiyle değerlendirmesi, ona büyük bir çabaya ve ıstıraba (ve biraz da gecikmesine) mal olmuştur. Ama hepsinin ötesinde, Lenin'in Kautsky'e aşırı bağlılığının, ona değer vermesinin en azından *bir* sebebi, materyalizmdir. İlk yıllarındaki Kautsky'e bile skolastik tin ve nispeten yaratıcı olmayan bir ortodoksluk atfetmek mümkün. Ancak bana göre, kimse ona Marksizmin kaba materyalist yanılığını, Marx'ın Darwin'e indirgenmesini atfedemez.³⁴ Bu nedenden ötürü, Korsch'un ve erken dönem Lukács'ın Kautsky karşıtı olma-

³⁴ Bkz. III. Bölüm. Rosa Luxemburg'un *Lettere al Kautsky* (Kautsky'ye Mektuplar) kitabının 1971 Roma basımlı İtalyan versiyonuna girişinde (s. 18), Lelio Basso, Kautsky'nin son döneminde, Marksizmi benimsediği erken dönemine geri dönerek, pozitivistin yeniden ortaya çıkışına dair makul bir argüman sunar. Bu, Batılı Marksistlerin Kautsky'nin daha iyi yazılarındaki basitçe Marksist olanı bile kaba materyalist olarak ele alma eğilimleri olduğu gerçeğini değiştirmemektedir ve hâlen de böylelerdir.

ları için yüzlerce iyi sebep vardır. Bu sebeplerden bir tanesi kötüdür, bu da kesinlikle antimateryalizmdir. Bu bakış açısından, ‘dönek’ Kautsky’yle olan şiddetli anlaşmazlığından sonra bile, Lenin’in Korsch’a bir Kautskyci olarak görünmesi doğaldı. Fakat bu durumda hata tamamen Korsch’un idealizminde yatmaktaydı.

İnsanlık tarihinin, onu hayvan türlerinin (ve bir hayvan olarak insanın) evriminden ayıran belirli nitelikleri vardır. Bu nedenle, Marksizm Darvinizmde çözünemez. Bu sorun üzerine başka bir şey söylenemez. Fakat Korsch ve diğer Batılı Marksistler bu yanıttan tatmin olmamışlardı; doğayı salt insan praxisinin bir nesnesine indirgemek istediler. Güneş sisteminin oluşumuyla başlayan ve komünizmin ortaya çıkmasıyla son bulan devasa bir Marksist-evrimci el kitabının derlemesi –böylece insan bilgisinin tüm spektrumunu kapsayan (ve dogmalaştıran)– geç dönem Kautsky’nin hayaliydi. Böyle bir eser, Marksizmin ruhuna aykırı ve de pratik düzeyde (bilinçli olup olmadığı fark etmez) yanlış bir hedeftir, çünkü devrimcileri öncelikli devrimi hazırlama ve yürütme görevlerinden saptıran sahte bir hedefi yansıtır. Bu sorun üzerine başka argüman üretilemez. *Weltanschauung* (dünya görüşü) terimiyle bu türden dogmatik-ansiklopedik iddialar kastediliyorsa, Marksizm’in bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) olmadığını söylemek doğrudur. Fakat, bununla Marksizmin sadece devrimsel sosyoloji olduğu, öyle ki bir Marksist’in Batlamyusçu sistemle Kopernikçi sistem arasında bir fark göremediği, yaratılışçı biyolojiyle evrimcilik tartışmasına kayıtsız kaldığı, din mi yoksa ateizm mi seçimi yapmadığı anlatılmak isteniyorsa, o zaman Marksizmin kendisinin temel gereksinimlerinden biri inkâr ediliyordur. Yalnızca teorik eleştirinin problemlerini ve burjuva toplumunun pratikteki devrimsel üstünlüğünün şeylerin merkezine yerleştirilmesini değil, ama bu *merkezî bir çıkış noktası* olarak kullanarak, insanlık kültürünün bütün diğer alanlarını ve insanın dünya üzerindeki yerinin bütün yönlerini

yeniden sorgulamak da gerekir. Bu nedenle, Marksizm bir dinamik *Weltanschauung* olduğu söylenebilir. Bu anlamda, Lukács'ın, 1924 tarihli yazısındaki ilk tanımını çok dar bulan *Lenin* kitabına 1967 tarihinde yazdığı ek 'Postcript'te söylediklerine katılmamak mümkün değil: "Tarihsel materyalizm proletarya devriminin teorisidir."³⁵ Ancak bu, Korsch'un da katıldığı bir tanımdı. Yirmili ve otuzlu yıllar süresince Lukács'tan çıkarılan bedeli Stalinizm'e ödemeyi açıkça reddetmiş olsa da yalnızca politik izolasyonu açısından değil, Marksizmi ve Leninizmi anlamaması yönünden de başka bir ağır bedel ödemiş oldu.

Marksizmin devrimci sosyolojiye indirgenmesi genellikle ilk bakışta çekici gelen bir biçimde sunulmuştur (Korsch ve bazen Gramsci tarafından). Marksizm, söylendiği üzere, kendine yeten bir teoridir, hiçbir türden 'tamamlamalara' ihtiyaç duymaz. Bu ifade, Marksizmin basit taklitlerine ve son moda burjuva teorisine karşı bir uyarı olarak tamamıyla doğrudur. Ancak böyle bir teorideki bilimsel (nesnel olarak doğru) ve ideolojik (Marksizmle uyumsuz) unsurları önceden sorgulamadan ve de teori ve pratik arasındaki Marx tarafından ortaya konan tamamıyla yeni ilişkinin tam bir farkındalığı olmadan söylenmiştir. Ama eğer bu ifade Marksizmi sadece ekonomi politiğin alanıyla sınırlandırmayı ve Marksistleri insan-doğa ilişkisini çalışmaktan uzaklaştırmayı amaçlıyorsa veya bu ilişkinin tamamıyla 'üretimin sosyal ilişkileri' içerisinde özümsenebileceğini iddia ediyorsa, yanlıştır. Böyle bir durumda, Marx'ın ve Engels'in kendilerini, Darwin'e ve Morgan'a olan ilgileriyle 'tamamladıklarını' hatırlamak gerekir. Kısacası, Marksizm dünyayla ve insanın dünyadaki yeriyle ilgili tutarlı bir görüşe ulaşmayı arzular (Marksizm bile bu olmadan insan merkeziliği suçlamasından hariç tutulamazdı). Bu dünya tasavvuru, bilinmezcilikten ve statik olarak algılanmış bir *Weltanschauung*, yani

³⁵ Georg Lukács, *Lenin*, NLB 1970, s. 90.

dünya görüşünden aynı derecede uzaktır. Bu, doğa bilimleriyle temas etmenin gerekliliğinin yanı sıra, yalnızca doğa bilimlerinin üzerine düşüncelerden doğan felsefelerdeki tüm idealist ve biyolojicilik unsurlarına karşı polemiklere olan ihtiyacı da açıklar. Korsch bu ihtiyacı kavramakta başarısız oldu. Bu başarısızlık, onu, Lenin'i Kautsky ile özdeşleştirmeye yöneltti ve bu da daha sonra da Korsch'un neoidealist burjuva filozofları tarafından takdir edilmesine şaşırtmasına sebep oldu.

Bu bakış açısından, 1938 tarihli makale, yaklaşık on yıl daha erken yazılan *Anti-Kautsky* ve *Anti-Critique* üzerine çıkacak herhangi bir gerçek ilerlemeye işaret etmiyor. Sadece yeni bir duruma 'uyum' teşebbüsüne işaret ediyor. Pannekoek tarafından öne sürülen (ve Korsch tarafından makalesinin son kısmında kabul edilen) önermeye göre, Leninist materyalizm 'halk cephesi'nin ideolojisi olmuştur. Tam da bu cephelerin antikapitalist olmayıp yalnızca antifaşist olması ve ilerici burjuvaziyle proletarya arasında proletaryanın spesifik sınıf çıkarları pahasına bir ittifakı temsil etmesi yüzünden burjuvaziden *onun* ideolojisini, yani materyalizmi ödünç aldılar. Daha kesin tabirlerle ifade etmek gerekirse, burada materyalizm küçük ve orta burjuvazinin ideolojisi olarak sunulmaktadır, oysa 'burjuva sınıfının daha üst ve şimdiye kadar iktidardaki katmanları' 'idealist felsefeler' sadık kalır.³⁶

Görülebileceği üzere, Korsch'un önceden benimsediği 'burjuvazi ideolojisi = materyalizm' mükemmel eşitliği konusunda ufak bir düzeltme yapılmalıdır. 'İnatçı gerçeklerin' apaçık olması sebebiyle, bu düzeltme aynı zamanda büyük olasılıkla Pannekoek'in kitabını okumuş olmasının bir sonucudur. Pannekoek'in Lenin'in materyalizmini reddetmesine rağmen, 1938 tarihli kitabında burjuva neoidealizmine mesafeli durmaya çalıştığı unutulmamalıdır. Bunu

³⁶ Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 144

'kendinden memnun ve çoktan gerileyen bir burjuvazinin ideolojisi' olarak doğru ele almıştır.³⁷ Temel arka planı genel olarak doğa bilimlerine yabancı ve düşman olan (ve o zamana kadar herhangi bir materyalizm şüphesine karşı neopozitivizmle dayanıklı hâle getirilen bir bilimle çok geç bir uzlaşma sağlayan) Korsch'un aksine, Pannekoek meslekten bir gökbilimciydi ve ilk yıllarında Darwinizm ile Marksizm arasındaki ilişkiye yönelik canlı bir ilgisi vardı. Dolayısıyla Pannekoek'in idealizmden yana belirgin bir tercihinin ifade etmek gibi bir niyeti yoktu; yarı idealist bir konumu ve Dietzgen'in antimateryalizm parıltılarını kullanmayı tercih ediyordu.³⁸ Dolayısıyla, ampiryokritisizm savması, Avenarius ve Mach'ı savunmaktan daha çok Lenin'e saldırmakla ilgilenen Korsch'unkinden daha *adanmıştır*. Korsch, Avenarius ve Mach'ı ilk 'neoidealistler' olarak değil de 'burjuva felsefi materyalizmin' en son ve en sofistike taraftarları olarak görüyordu.³⁹ Pannekoek'in 'ne burjuva idealizmi ne de küçük-burjuva materyalizmi' mottosunu 1938'deki Korsch onaylar görünüyordu. Ancak bu formülasyon bile gerçeğe çok az karşılık gelir, çünkü materyalizm, otuzlu yıllarda bugün olduğundan daha fazla küçük burjuvazinin ideolojisi değildi. Materyalizm halk cephesinin ve antifaşist birliklerin ideolojisi de (en azından bu tür sosyal ve kültürel olarak çok yönlü oluşumlarda baskın veya üniter bir ideoloji olarak bahsedilebilecek kadar) değildi. Daha ziyade, onların ideolojileri, eğer varsa, soyut, ilerici bir 'hümanizm'di. Korsch'un bir 'radikal' olarak geçmiş deneyimleri –tüm hatalarla birlikte, aynı zamanda yirmili yılların Alman işçi

³⁷ Pannekoek, age., s. 72; ayrıca s. 31, 39, 47.

³⁸ *Lenin as Philosopher* kitabının dördüncü bölümünün tamamı, Dietzgen'e adanmıştır. Lenin Dietzgen'in dehâsının farkına varmakla beraber, Dietzgenizm'in anti-Marksistler tarafından kullanılmasından endişeliydi (bkz. *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 243 vd., ve sonraki çoğu yerde). Ayrıca bkz. P. Vranicki, *Storia del marxismo*, Roma 1971, s.260 vd.; ve aynı sayıda Pannekoek, s. 351.

³⁹ Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 141.

konseyi komünizminde olumlu olan her şeyle birlikte– onu popüler cephelerin sınıflararası keskin politik değerlendirmeler yapmaya ve işçiler için bir tür kölelik ve sömürü biçiminden başka bir şey olmayan devlet kapitalizmine dair çıkarımlar yapmaya itti.⁴⁰ Fakat onun idealistliği bir kez daha Lenin’in felsefesi için dengeli bir değerlendirme yapmasına engel olmuştur.



Son olarak, Korsch’un, Birinci Dünya Savaşı yıllarına dayanan ve otuzlu yılların başında tamamlanmamış bir biçimde yayımlanan Lenin’in *Felsefe Defterler* üzerine aldığı tutuma bakmak ilginçtir. *Felsefe Defterler*’inin *Materyalizm ve Ampiryokritizm* ile arasında süreklilik mi, kopuş mu olduğu sorusu hâlâ oldukça tartışılmaktadır. Batı ülkelerindeki günümüz Marksistlerinin çoğu, az çok empatik bir

⁴⁰ Korsch’un ve Pannekoek’in de en büyük bir kısıtlığı, Stalinizmin spesifik karakteristiklerini derin bir şekilde incelemeden, SSCB’yi basitçe ‘burjuva devleti’nin bir çeşidi olarak ele almalarıdır. Troçki’nin analizinin üstünlüğü açıktır. Aynı eleştiri, daha bile güçlü bir dozda, Althusser’in Paris, 1973 tarihli *Réponse à John Lewis* eserine eklenmiş olan notlarında bulunan ‘Stalinist sapma’nın ‘teorik’ analizi teşebbüsüne yapılabilir. Althusser’e göre, Stalinizm, İkinci Enternasyonelin yozlaşmış Marksizm biçiminin dirilişini (değişen koşullar altında) temsil eder. İkinci Enternasyonel, Stalinizme ‘hümanizm ve ekonomizm çifti’ni miras bırakmıştır. Althusser’in Lewis’i ağır eleştirisi, Stalin’i eleştirisine de mükemmel bir şekilde uyarlanabilir: Lewis profesyonel bir şekilde siyasette günah çıkartıyor havası sergilemektedir. A. Chitarin, Victor Serge’nin kitabının İtalyanca baskısı olan *Memorie di un rivoluzionario*, Floransa 1974, s. xxx, n. 84, esere yazdığı önsözde doğru bir şekilde şunları not düşer: “Açıkçası bu profesör fiyat makasını, bürokrasiyi ve Alman devriminin başarısızlığını hiç duymamış gibi görünüyor.” Belirli yönlerden Stalinizmle Sosyal Demokrasiyi eşitlemesi doğrudur, fakat Brezhnev’in ve Berlinguer’in post-Stalinizmine karşı olan günümüz goşist polemığının bir parçası olarak, Stalinizmi bütün spesifikliğinde anlama yolu olarak almak daha incedir. Stalinizmi zaman zaman kimi politik motivasyonların güdümündeki (ekonomistlikten aşırı iradeciliğe kadar değişen) tüm sahte-teorik pozisyonları dizisinde anlamak daha etkilidir. Althusser’in bu makalesine hakkıyla yapılan sert bir eleştiri Lucio Colletti tarafından aktarılmıştır, “A Political and Philosophical Interview”, NLR 86, s. 17.

biçimde, kopuş olduğunda ısrar ediyorlar. Lenin'in siyasi arenadaki pozisyonunu, emperyalist dünya savaşıyla ve İkinci Enternasyonalin çöküşüyle karşı karşıya kaldığında, tıpkı 'sol Kautskyciler' gibi (nihayet!) bırakmış olması beklenir. Felsefesinde de aynısını yapmış olması gerekiyordu. Kaba materyalizmi bırakıyor ve ilk kez diyalektikle ciddi bir hesaplasmaya giriyor. 'Akıllı idealizmin akıllı materyalizme aptal materyalizmden daha yakın olduğunun' farkına varıyor (çoğu Marksist'e göre, bu cümle *Defterler*'i özetler).⁴¹ Yalnızca birkaç araştırmacı –aralarında Chritine Glucksmann ve son zamanlarda Ludovico Geymonat'ın da olduğunu özellikle belirtmek gerekiyor⁴²– sürekliliğe daha çok vurgu yapmaktadırlar. Bu araştırmacıların dışında, *Felsefe Defterleri*'nin İtalyan baskısına önsöz yazan Lucio Colletti bir başka pozisyonu temsil eder.⁴³ Colletti, son yıllarındaki Lenin'de, *Materyalizm ve Ampiryokritizm*'e ve hatta '*Halkın Dostları*' Kimlerdir? (*What the 'Friends of the People' Are*) eserine göre daha çok gerileme algılar. Colletti, *Defterler* üzerine olumsuz yargısını sürdürse ve vurgulasa bile, *Marksizm ve Hegel*'de *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'e karşı çok daha olumsuz yaklaşır.⁴⁴

Defterler üzerine bu yakın tarihli tutumların ve bunların Lenin'in önceki eserleriyle ilişkilerinin hiçbirisi, Korsch'un 1938 tarihli makalesinde anlattığı eleştirilere kadar geri götürülemez. Korsch, Lenin'in bütün düşüncelerinin arkaik

⁴¹ Lenin, *Philosophical Notebooks, Collected Works*, Vol. 38, Moskova 1963, s.276.

⁴² Christine Glucksmann, "Hegel et le marxisme", *La Nouvelle Critique* (Nisan 1970), s. 25 vd.; Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Cilt 6, s. 103 vd., 112 vd. Geymonat, haklı olarak, *Defterler* eğer gerçek bir dönüm noktasını temsil etmiş olsaydı, Lenin'in 1920'de yeniden yayımladığı *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'e bu eserin hâlâ geçerliliğini koruduğunu belirten yepyeni bir önsözü neden yazdığını açıklayamayacağımızı söyler.

⁴³ Colletti'nin önsözü aynı zamanda *Il Marxismo e Hegel*, Bari 1969. (NLB) adlı eserin İtalyanca metninin ilk kısmını oluşturur.

⁴⁴ Adı geçen eserin ikinci kısmının İngilizce çevirisine bakınız: *Marxism and Hegel*, NLB, 1973.

burjuva düşünceleri olduğuna ikna olmuştu ve *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'deki bir pasajda, Orta Avrupa burjuva felsefesinin, Holbach'tan Hegel'e ve 18. yüzyıl mekanik materyalizminden 19. yüzyılın ilk yıllarının mutlak idealizmine, bir yüzyıl önce ve çok daha zengin kültürel bagajla seyahat ettiği aynı güzergahın adım adım tekrarlandığını gördü. Korsch'a göre bu, filozof Lenin ile politik stratejist Lenin arasında Pannekoek'in bile algılayabildiğinden daha mükemmel bir paralellik olduğunu gösterir. "Lenin hem devrimci materyalist felsefesinde hem de devrimci jakoben politikasında, Rus Devriminin, Batı'daki proleter sınıfın eşzamanlı devrimci hareketiyle bağlantılı olarak kendine özgü sınırlarını aşmaya yönelik geçici bir teşebbüsüne rağmen aslında geçmişin büyük burjuva devrimlerinin gecikmiş bir varisi olarak kalmak zorunda olduğu tarihsel gerçeğini kendisinden gizlemişti."⁴⁵

İlk bakışta, her şey bu şemaya mükemmel bir biçimde uyuyormuş gibi görünüyor. Fakat Korsch'u yeniden okursak, bu eski iradeci devrimcinin, Lenin'i küçümseyerek, paradoksal olarak Stalinizmin bir tür Menşevik gerekçesini bize sunduğunu fark ederiz. Burjuvazi öncesi Rusya'da burjuva politik ve felsefi düşüncesinden daha gelişmiş hiçbir şey ortaya çıkamazdı. Devrimci hareketi gelişmiş kapitalist ülkelere taşımaya yönelik 'geçici teşebbüs'(bu, tam olarak Lenin'in ve Troçki'nin 'teşebbüsüydü' ama nesnel zorluklar ve ayrıca anti-Leninist bir kuram olan tek ülkede sosyalizmin Rusya'daki zaferi yüzünden ve dahası Batı'da da 'aşırılıkçılığın' sebep olduğu hatalar yüzünden Sosyal Demokratların kapitalizme destek vermesi nedeniyle kesinlikle başarısız oldu), burada bir faydası olamayan ama başarısızlığa uğrayan saf bir ütopya girişimi olarak gösterilmektedir. Yapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin mekanik anlayışına karşı bu kadar çok mücadele verdikten sonra (yalnızca ilk yıllarında-

⁴⁵ Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 143.

ki yazılarında değil, *Karl Marx*'ta bile), Korsch'un Lenin'e karşı polemğinde başvurduğu tam da bu tür bir anlayıştır.

Lenin'in düşüncesinin, Rusya'nın sosyoekonomik geriliğinin üzerinde yükselmeyeceğini, hiçbir şekilde kendi sosyoekonomik ortamından önde olamayacağını ve dolayısıyla nasıl kahramanlık çağındaki burjuvazi düşüncesinin gelişiminin yeniden üretimine (gecikmiş olarak ve taşraya özgü kabalıkla) mahkûm kaldığını vurgulamaktadır.

Söylediğimiz gibi, Korsch'un 1938'deki anti-Leninizm'inde, radikallerin ihanetine duyduğu anlaşılabilir bir kin vardır. Oysa Lenin'in aşırıcılığa karşı (tamamıyla sınıf ve enternasyonal perspektif çerçevesi kapsamında kalan) polemikleriyle Stalin'in hakiki ihanetini birbirinden ayırt edememektedir. Fakat aynı zamanda sosyal demokrat temaların (muhtemelen bilinçsizce) ortaya çıkışı da bir etkindir. Korsch ve diğer devrimci Batılı Marksistlerin deneyimlediği trajediyi yaşamış olan herkes kesinlikle bu tereddütlere karşı ahlaki ve profesyonel sansür duruşunu benimseme hakkına sahip değildir (bu da Korsch'u asla politik olarak değersiz pozisyona sokmaz). Bu korkunç yıllarda, sosyal demokratik siyasete veya salt arzuya indirgenmiş bir 'devrimci Batılıcılığa' geçmeden, tüm olası gücüyle ve akıyla Stalinizme karşı mücadele etmeyi başaranın yalnızca büyük Avrupa devrimcisi Troçki olduğu not edilmelidir.

Öyleyse Lenin'in *Defterler*'i nasıl yorumlanmalıdır? Elbette bu soruya birkaç satırla yanıt verilemez. Daha sonraki tartışmaların zeminini oluşturacak birkaç nokta işaret edilebilir. Korsch'un bu eser üzerine düşünceleri kabul edilemez, çünkü Lenin'in düşüncesi, daha önce göstermeye çalıştığımız gibi (kesinlikle ilk defa değil), Rus coğrafi gettosuyla ya da Marksizm öncesi kronolojik bir gettoyla kesinlikle sınırlandırılmaz. Korsch, Lenin'in, Troçki'nin ve diğer Rus devrimcilerinin Batıda geçirdikleri uzun sürgün yıllarını tamamen göz ardı etmiştir. Oysa bu sürgün onları taşralılıklarından arındıran büyük bir okul olmuştur. Hegelci Mark-

sistlerin pozisyonu da aynı derecede kabul edilemezdir. Onlara göre, *Defterler* bize sonunda kaba materyalizmden ve Kautskycilikten kurtulan yeni bir Lenin göstermiştir. Bu pozisyona karşı yalnızca, Lenin'in Hegel okumasının açıkça ve bilhassa Engelsci bir okuma olduğuna dikkat çekmek gereklidir. Bu okuma iyi bir anlamda, yani materyalizminde, doğanın tarihselleştirilmesindeki ısrarında ve doğanın 'kavramın dışsallığa taşmasını' temsil ettiği fikrine Lenin'in ünlü kahkahasında Engelscidir.⁴⁶ Bunların hiçbirisi günümüz Hegelci Marksistleri tarafından kabul edilmemektedir, ama eğer kendi içlerinde tamamen tutarlı olsalardı, Lenin'in Hegel'i büyük ölçüde yanlış anladığı sonucuna varmaları gerekirdi. Aynı zamanda kötü bir anlamda Engelscidir, yani Hegel'in diyalektiğini materyalist bir araca dönüştürmek için baş aşağı duran Hegel'i basitçe 'ayakları üzerine oturtmak' gerektiğine dair, Marx'ın da savunduğu inancı paylaşır.

Bana sorarsanız, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* ile *Defterler* arasında bir süreklilik unsuru vardır. Bu süreklilik, asla inkâr edilemeyecek ortak materyalist zeminlerinde ve öznel idealizme karşı bilinmezcilik (antiagnostisizm) karşıtlığında yatmaktadır. Lenin'in öznel idealizm karşıtlığı 20. yüzyılın başındaki yeni ampiryopragmatist dalgaının uyanışıyla tamamen haklı hâle gelmişti. Bu da Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de Berkely, Hume ve Kant'ı bir tür birbirileriyle ve ampiryokritikle özdeş kılmasına neden olmuştur. Ayrıca Hegel'i yeniden değerlendirerek onun idealist olsa da, en azından öznel idealist olmadığını söyleyip koruma altına almıştır. Hatta "Hegel'in mutlak idealizmi dünyanın, doğanın ve insansız fiziki evrenin varlığıyla uzlaştırılabilir, çünkü doğa mutlak ideanın 'ötekisi' olarak görülür." diyecek kadar ileri gitmiştir.⁴⁷ Esasen, *Materyalizm ve*

⁴⁶ Lenin, *Philosophical Notebooks*, s. 186.

⁴⁷ Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 73.

Ampiryokritisizm'deki en az ikna edici noktalar, varsayılan (Lenin'in her zaman gerekli mesafeyi koruduğu) kaba materyalizmindekinden ibaret değildir, fakat onlardan farklı iki kusurudur.

Öncelikle, tümleşik *materyalizme* duyulan ihtiyaçla salt *objektivizme* veya *realizme* kayma eğilimi arasında belirli bir tereddüt yaşamaktadır. Lenin rakiplerini insandan önce doğanın varoluşu ve de düşünce ve beyin arasındaki ilişki sorularıyla⁴⁸ bastırdığında, 'duyumun beyne, sinirlere, retina ve benzeri organlara bağlı olduğunu' yani, 'maddenin belli bir biçimde organize olmasına dayandığını' ve 'duyumun, düşüncenin ve bilincin, maddenin belirli bir biçimde organize olmasının üstün ürünü' olduğunu söylediğinde,⁴⁹ dinî ve gerici unsurların en güncel 'içkincilikte' bile var olduğunu ortaya çıkardığında, materyalizmin bilgikuramsal [*gnoseological*] bir teoriden daha fazlası olduğunu farkında olduğunu kanıtlar. Materyalizm aynı zamanda insanın (yalnızca *kısmen* türüne özgü sosyalliğin yerini aldığı) hayvanlığının tanınmasını da gerektirir; aynı zamanda insan merkezciğin ve her türden taşralılığın radikal olumsuzlamasıdır ve mutlak ateizmdir. Böylece insanın *dünyadaki yeri*, insan ve doğa arasındaki şimdiki ve gelecekteki 'güç dengesi' ve insanın ihtiyaçları ve mutluluk dürtüsü için bir tavır (*prise de position*) alır. Lenin'in düşüncesinin (*Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de hem niceliksel açıdan hem de argümanının polemik gücü açısından hâkim olan) bu özelliği, din konusundaki yazılarında doğal tamamlayıcısını bulur.⁵⁰ Ne var ki, spiritüalist tepkinin bütünüyle mücadele etmekten daha çok *özel* idealizmle savaşmakla ilgilendiğinde (argümanının en doğrudan muhaliflerinin özel idealistler veya yarı idealistler olduğu gerçeği, Lenin'in bu ilgisi ni haklı kılar) ve materyalizmin krizinin, maddenin yapısı

⁴⁸ Age., Bölüm I, 4. ve 5. Alt başlıklar.

⁴⁹ Age., s. 55.

⁵⁰ Bkz. V. I. Lenin, *On Religion*, Moskova 1966.

hakkındaki fikirlerimizin değişmesinin veya derinleşmesinin bir sonucu olmadığını açıklığa kavuşturmaya çalıştığında (ve bu nokta da tamamen doğrudur), işte o zaman Lenin kendi argümanını tamamen bilgi kuramsal (*gnoseological*) bir çerçeveye sınırlandırma eğilimine hapsolür. “Felsefi materyalizmi tanımakla maddenin *yegâne* ‘özelligi’, zihnimizin dışında var olan, *nesnel bir gerçeklik olmanın* özelliğidir.”;⁵¹ “Madde kavramı, bize duyumda verilen nesnel gerçeklikten başka bir şey ifade etmez.”⁵² Elbette, bilimlerin *gnoseoloji*sinin ve sözde felsefi kutuplaştırmaların spesifik alanında da savaşmak zorunda olan Lenin için, bu daha dar nesnelci argüman bile tamamen doğru ve gerekliydi. Ama bu iki argüman, birbirlerinden nasıl farklı oldukları ve birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri konusundaki belirsizliğe rağmen *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’de birbiriyle iç içe geçme eğilimindedir. Ve bu gerçek, Lenin’in kitabını zaman zaman yalnızca antiözelci *gnoseoloji*yle ilgilenen bir eser olarak yanlış yorumlamanın nasıl mümkün olduğunu açıklıyor; böyle bir durumda, tutarsızlıklarla veya naiflikle uğraşılmıyormuşçasına, materyalizme defalarca yeniden dönmesine zorunluluk atfediliyordu. Ancak, benim düşünceme göre, bu yanlış algıyı gidermek için kitabın tamamını dikkatlice okumak yeterlidir. Sadece realist olan ama materyalist olmayan biri Lenin’e hak vermez, ama bu kimse bile ikinci kitabındaki birkaç ifadeye hak verebilir.

Materyalizm ve Ampiryokritisizm’deki ikinci zayıf nokta, Lenin’in geleneksel madde kavramındaki yeni idealist eğilimlerin kendilerini meşrulaştırmak için kullandıkları derin dönüşümlerin, diyalektik kavramına uyum sağlayabilecekleri yönündeki inancıdır.⁵³ Diyalektik, yalnızca zıtların birliğinin mantığı olarak değil de basitçe bir tür enerjik ve dinamik materyalizm, yaradılışçı olmayan ve illa ki aşamalı

⁵¹ *Materialism and Empirio-Criticism*, s. 261.

⁵² *Age.*, s. 267.

⁵³ Adı geçen eserin özellikle 5. bölümünün sonucuna bakınız.

anlamda 'evrimci' olmayan bir şekilde anlaşılırsa, bu görüş, doğrudur. Ancak, bu anlamdaki diyalektiğin, yalnızca, gerçeğin araştırılması ve kavramlaştırılması için genel bir şema olarak geçerli olan ama çok sayıda epistemolojik ayrıntılara ve incelemelere gerek olduğundan rötuşlarla tamamlanması gereken Herakleitosçu modern bir formu olduğu akılda tutulmalıdır. Diğer türlü bir diyalektik materyalistin, sadece eski bir sorun olan madde ve enerji ikiliği kriziyle başa çıkmada bir zorluk yaşamadığı, aynı zamanda simyanın, tinselciliğin, az çok zoraki dirimsel (vitalist) biyolojinin vb. sözde fenomenlerini ve sözde deneylerini de geçerli kabul etmede bir zorluk yaşamadığı ortaya çıkabilir! Lenin bunlar gibi tehlikelerden uzaktır (bu tehlikeler örneğin Lysenko'yla gerçek olacaktı). Fakat materyalizmi sayesinde, güçlü deneycilikten uzak durdu; her zaman Marksist diyalektiğin doğal bir parçası olarak kalan böyle bir Hegelciliği veya 'sağduyu'ya karşı genel düşmanlığı sayesinde *olmasa da*, bilim ve ideoloji arasındaki ve de bilim ve tarih arasındaki bağlantıyı ve ayrımı her zaman korudu. O hâlde, *Materyalizm ve Ampir-yokritisizm* ile *Defterler* arasındaki sürekliliğin, ikisinde de yer alan bilinemezlik karşıtlığı ve öznelcilik karşıtlığı unsurları olduğunu görmüş olduk (bu öznelcilik karşıtlığında, Colletti'nin haklı olarak dikkat çektiği gibi, fatura büyük ölçüde Kant'a kesilir; *Defterler*'de bu daha net görülebilirken, daha önceki eserlerinde Kantçılığın realist tarafı hâlâ tanınmaktadır). Diyalektik Lenin'in düşüncesinin iki aşamasını birbirinden ayırt etmekte nihai bir unsur değildir. Ancak Lenin, Hegel'in düşüncesiyle daha doğrudan bir hesaplaşmaya girme ihtiyacı hissetmiştir. Bu da ona sosyopolitik durumların ve devrimci hareketin analizi için diyalektiğin olası uygulamaları üzerine çalışmak için yeni bir kaynak sağlamıştır. İkinci Enternasyonalin kriziyle karşı karşıya kalan Lenin daha şiddetli bir muhalefeti başlatma gereği hissetti. Bu muhalefet bir yandan Plekhanov veya Kautsky gibi aşamalı ve dingin evrimciliği hedef alırken, diğer yandan kapitaliz-

minin emperyalist aşamasında ulusal sorunların varlığının devam ettiğini, gelişmiş ve geri kalmış ülkelerin proleterleri arasındaki çatışmayı ve aynı devlet çatısı altında antikapitalist cephe içerisindeki sınıfsal düşmanlıkları inkâr eden devrimci yoldaşlarının aşırı basitleştirmelerine yöneliktir.⁵⁴ Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki Devrim esnasındaki Lenin için, ‘diyalektiği anlamamak’ temelde ya reformizme ya da aşırı basitleştirilmiş devrimciliğe sapmak anlamına geliyordu. Bunun önemi, ‘vasiyeti’ olarak adlandırılan yazısında Bukharin’e yapacağı eleştiride kavranacaktır.

Lenin’in Hegelci bazı önermelerine olan hevesinin *Defterler*’de abartılı olduğu inkâr edilemez. Hegel’e yönelik eleştirilerini, esas olarak Hegelciliğin daha açık teolojik özelliklerine karşı yöneltmiştir. İlk dönem eserlerinden *‘Halkın Dostları’ Kimlerdir?* adlı harika yazısının tamamında Hegelci diyalektiğin özündeki idealist karakterin farkında olduğunu (‘baş aşağı durmaktan’, ‘kabuğunu kırmaktan’ veya bu tür diğer metaforik işlemlerden kurtarmanın ötesinde) daha fazla gösterir.⁵⁵ Fakat Lenin’in bu Hegelci uğrağının, em-

⁵⁴ Bu bağlamda bkz. L. Gruppi, *Il pensiero di Lenin*, s. 165-71.

⁵⁵ Bundan uzun zaman önce, Marksist yorum bundan daha fazlasını yapabilecekken, bu metaforlardan fazlasıyla yararlandı ve zaman zaman (genellikle Engels’in değil de Marx’ın Hegelciliği tek başına aşmakta başarılı olduğunu göstermek amacıyla) birini diğerine tercih etti. Althusser’in “Lenin Before Hegel”, *Lenin ve Felsefe*, NLB 1971, s. 107 vd.) makalesine bu bakımdan göz atmak daha da cesaret kırıcıdır, çünkü makalenin büyük bir bölümü bu metaforlar ve onların tamamen önemsiz varyasyonları üzerine döner. Althusser’in sözüm ona büyük keşfi, “Lenin’in Hegel’i ‘tersine çevirme’ yöntemine göre değil, ama ‘çıplak bırakma’ (yöntemine göre) göre okumuş olduğunu” fark etmiş olmasıdır (s. 114). Althusser, bunun ‘radikal bir çıplak bırakma’ olması gerektiğini ekler ve sorunu açıklığa kavuşturmak daha da ileri giderek, ‘çıkartımların zor olsa da çıplak bir şekilde bırakılarak yapılması gerektiğini’ (“Bir meyveyi, soğanı ve hatta bir enginarı düşünün.”) söyler. Okuduğumuz bu sayfalar, Althusser’in sadece Althusserciler tarafından değil, eleştirmenlerinin çoğu tarafından fazla ciddiye alındığına dair inancımı doğrulamaktadır. Hegel ve Marx arasındaki ilişki (ve dolaylı olarak Hegel ve Lenin arasındaki ilişki) üzerine, en titiz ve entelektüel olarak en açık pozisyonlardan biri Jean Fallot’unkidir: *Marx et le machinisme*, Paris 1966, Ek III. Bence Fallot, Fransa’nın bugün sahip olduğu en ciddi ve en orijinal

peryalizmin ve devrimin yukarıda değinilen problemlerine ilk elden bir 'acil durum çözümü' girişimi olduğu da akılda tutulmalıdır. Ayrıca, Lenin'in Hegel okumasını ilerlettiğine [ve özellikle *Mantık Bilimi*'nden başlayarak, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler'e* ve *Tarih Felsefesi*'ne geçmişti] ve aldığı eleştirel notların daha arttığı gerçeğine pek dikkat edilmemiştir. Bence Lenin'in Hegel'e duyduğu baştaki hevesinin yavaş yavaş azalmaya başladığı görülebilir. Son olarak ve bu son noktayla yakından ilgili olarak, *Defterler*'i son yıllarındaki Lenin'in iki 'bitmiş' felsefi yazısından ayırmanın imkânsız olduğuna dikkat çekilmelidir: *Granat Encyclopaedia* için yazılmış olan "Karl Marx" ve "Militan Materyalizmin Önemi Üzerine" adlı makaleler.⁵⁶

"Karl Marx"ta, Marx'ın materyalizmi güçlü bir biçimde vurgulanmış ve diyalektik 'devrimci evrimciliğin' (örneğin, ani ve yıkıcı değişimleri dışlamayan) özü olarak sunulmuştur. Çelişkiler, zıtların birliği olarak değil, güçler arası çatışmalar bağlamında tanımlanmıştır ve Hegelci 'üç bölünmüşlükler' (*trichotomies*), 'materyalist diyalektikle karıştırılmasının absürt olacağı' idealist zırvalar olarak ele alınmıştır.⁵⁷ Bir kez daha '*Halkın Dostları*' Kimlerdir? eserinin formülasyonlarından çok uzaklaşmış değiliz. Benzer şekilde, "Militan Materyalizmin Önemi Üzerine" makalesinde Lenin materyalizme açıkça olumlu bir değer atfetmiştir. Bu makale ilk önce Korsch tarafından onaylanmıştır. Korsch da Lukács gibi yanlış yorumlayarak, bu çalışmayı salt geri kalmış Rus halkını, burjuva kültürünün temel seviyesine yükseltmek için teşvik eden bir deneme olarak görmüştür;

Marksist filozoftur. Bugün Fransız devrimci solunun kültüründe baskın olan Yapısalcı Marksizmle Husserlci Marksizmin oynaşmalarından hoşlanmaz ve Fransız Komünist Partisi'nin fosilleşmiş ortodoksluğundan da kendisini ayırmıştır. Bu nedenlerden ötürü, düşüncesi henüz bir kabul görmemiştir.

⁵⁶ Lenin, "Karl Marx", *Collected Works*, Cilt 21, Moskova 1964, (aslında 1915'te yazılmıştı) s. 43 vd. "On the Significance of Militant Materialism", a.g.e., Cilt 33, s. 227 vd. (aslında 1922'de yazılmıştı).

⁵⁷ Lenin, "Karl Marx", s. 55.

daha sonra 1938'deki makalesine Leninizm hakkındaki tüm olumsuz yorumlarını da dâhil etmiştir.⁵⁸ Oysa Lenin bu çalışmasında materyalizmi henüz Marksist bakış açısına ulaşmayan doğa bilimlerine dayandırmıştır (ve bu yüzden toplumsal insan anlayışı göre 'idealist' kalmıştır) ama yine de laiklik yanlısı ve kayracılığa veya insan merkeziliğe karşı duran aydınlatıcı bir işlevi gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede, Lenin, '18. yüzyılın sonlarının militan ateist yazınının' hâlen vazgeçilmez bir işleve sahip olduğunu söyler.

Bu makalenin ikinci kısmında, yeniden Lenin'in yeni bilimsel gelişmeleri ayrıştırma kaygısı (*Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de zaten vardı) olduğunu görürüz. Bu bilimsel gelişmeler kendiliğinden antimateryalist değil, ama onları burjuvazi felsefesi antimateryalist bir işlevle kullanmaktadır. (Lenin özellikle görelilik teorisine atıfta bulunur. Elbette bu Einstein'ın hatası değildi, ama o yıllarda görelilik kuramı fizik hakkında cahil olan filozofların ve bilimsel konularda gazetecilik yapan amatörlerin diline dolandı.) "Doğa bilimi çok hızlı ilerliyor ve tüm alanlarda, felsefi çıkarımlar olmadan da, derinden gelen devrimci yükselişini sürdürüyor."⁵⁹ Bunlar kesinlikle 20. yüzyıl biliminin düşmanı olan birinin sözleri değildir. Ayrıca, Korsch'un tamamen yanlış anlayarak ifade ettiği gibi, ilkel bir materyalizmi, 'nasıl olursa olsun, daha ileri bilimsel eleştirilerin ve araştırmaların zorunlu kıldığı değişikliklerin yok sayılması pahasına' savunmayı dileyen birinin sözleri de olamaz!⁶⁰ Daha ziyade, aynı makalenin önceki sayfasının tamamında da

⁵⁸ Lukács'ın Lenin'in bu makalesiyle ilgili indirgemeci yorumları için bkz. *History and Class Consciousness*, Londra 1971, s. 221-2, n. 65; Korsch'unukiler için bkz. *Anti-Kautsky, Die Materialistische Geschichtsauffassung*, s. 30, n. 17. Vacatello, bu indirgemeci yorumları haklı olarak reddetmiştir: Lukács, s. 45-7. Ancak 1938'de Korsch bu yorumu bile terk ederek Lenin'in makalesinden nadiren bahsetmiş ve onu küçümsemiştir. Ayrıca, Lenin'in 'militan materyalizm' önerisi anakronizm olarak görmüştür.

⁵⁹ Lenin, "On the Significance of Militant Materialism", s. 229 ve 234.

⁶⁰ Korsch, "Lenin's Philosophy", s. 142.

görülebileceği üzere bunlar, Marksizmi, doğa bilimleriyle ilişkisini kaybetmesi hâlinde, tehdit eden tehlikelerin gayet farkında olan birisinin sözleridir.⁶¹ Dolayısıyla Lenin burada da, kendisinin yalnızca Stalinist dogmacılıktan değil, aynı zamanda Batı Marksizminden de daha derin ve daha modern olduğunu göstermektedir.

⁶¹ Üstelik bu temas sadece doğa bilimleriyle sınırlı kalmamalıdır. Lenin'in açıkça söylediği gibi materyalizm ekonomi politikte de ilgilidir. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de ekonomi politiğin bir yanda 'partizanlığını' ('Bir bütün olarak ele alındığında, ekonomi politiğin profesörlerinin kapitalist sınıfın öğrenilmiş satıcılarından başka bir şey olmadıklarını') ve diğer yanda burjuva iktisatçıları'nın en güncel tekniklerinin nasıl kullanılacağını bilme ihtiyacını gösterir. ("Bu satıcıların çalışmalarını kullanmadan yeni ekonomik fenomenlerin araştırılmasında en ufak bir ilerleme kaydedemezsiniz.", s. 342-3). Ayrıca Lenin şu kritik soruya vurgu yapar: Marksizm ve burjuva kültürü arasındaki her ilişkide, sorun kimin hegemonize ettiğini ve kimin hegemonize edildiğini görmektir. Lenin, kendisinin ve yoldaşlarının ampiryokritisizme yönelik dogmatik eski kafalı bir tutum benimsemediğiyle övünen Lunacharsky'ye yanıt olarak şunları yazmıştır: "Bir Marksist olarak (çünkü Marksist olmak istiyorsunuz) burjuva felsefesindeki modanın her değişiminde kendi konumuzu değiştiremezsiniz; moda size idealist tatlılara uyarlanmış yeni tahrifatlarla geliyor ve bir gün Oswald'la, sonraki gün Mach'la, daha sonra Poincaré'yle yutturuluyor.... Ampiryokritisizme ve 'fiziksel' idealizme duyulan aşk, neo-Kantçılığa ve 'fizyolojik' idealizme duyulan aşk kadar hızlı geçti. Ama inancılık (fideizm) her seferinde puan kazanır..." (s. 343). Eğer 'yapısalcılık' ve 'fenomenoloji' sözcüklerini 'ampiryokritisizm' ve 'Yeni Kantçılık' yerine kullanacak olsaydık, Lenin'in sözleri günümüz Marksizminin durumunun mükemmel bir teşhisi olurdu.

DİZİN

A

adlandırma 178, 180
Adorno 16, 25, 87
ahlak 126
ahlaki: ~ ilkeler 62; ~ özgürlük doktrini 125
Aloisi, Massimo 66, 69, 77
Althusser 11, 35, 63, 64, 77, 78, 81, 86,
87, 90, 120, 121, 150, 155, 198, 223,
224, 225, 227, 243, 247, 253, 268,
269, 284, 292
Althusserci: ~ bilim kavramı 77; ~
Marksistler 21
ampirizm 72, 77, 82, 96, 97, 106, 204,
231, 254
ampiryokritizm 85
Andreani, Tony 253, 254, 255
antimateriyalizm 37, 39, 166, 173, 174, 283
anti-tarihselcilik 77
antropoloji 163, 198, 215, 220
apolitik eğilimler 124
Ascoh 215
Ascoli, Graziadio 65, 162, 163, 165,
167, 174, 190, 239
aşk 61, 154
atomik intihar 118
Auerbach, Erich 204
Avenarius 147, 267, 268, 283
Aydınlanma 15, 16, 21, 25, 26, 27, 62,
79, 87, 92, 112, 144, 227; ~nın otan-
tik mirasçıları 144
azınlık devrimi 141
Azione 145

B

Babeuf 73
Baker 19
Bally 165, 175
Baranelli, Fiamma 35, 66, 70, 71, 76, 77
Barthes, Roland 203, 204, 212
Batı: ~ Maoizmi 13; ~ Marksizmi 11,
88, 262, 263, 270, 271, 272, 274
Batılılaşma 41

belirsizlik ilkesi 48
Bellone 151
Benveniste 177, 201
Bergson 48, 108, 142, 148, 189, 267,
278
Bergsonculuk 85
Bernstein 85, 87, 88, 89, 110, 139, 140,
272
Bethune, Norman 17
bilgi kuramı 58
bilim 24, 44, 58, 74, 77, 98, 158, 172,
216, 217, 225, 235; ~ tarihi 58
bilimcilik 188, 204, 259
bilimsel: ~ bilgi 43, 58, 71; ~ ilerleme
72, 235
bilme: ~ etkinliğinin temeli olarak prak-
sis 67; ~ süreci 66
Bir 220
bireysellik 23, 166
birleştirme 180
Bismarck 130
biyologlar 17, 189
biyoloji 69, 163, 196, 227, 244
biyolojicilik 14, 18, 21, 254, 271, 282
biyolojik: ~ bilimler 46; ~ evrimcilik
209; ~ evrim 20
Black, M. 262
Bloch 53, 120, 121, 134
Blondel 148, 267, 278
Bloomfield 156, 157, 193, 194, 195,
197, 198, 204, 230, 233, 239
Bolşevik Devrimi 258
Bolşevikler 13, 257
Bopp, Franz 160, 203
Boutroux 48, 148
Breal, Michel 221
Brecht 49, 106, 107, 262
Brøndal 183, 184, 192, 196
Brugmann 160, 161, 163, 190
Buffon 82
burjuva 11, 18, 26, 30, 34, 36, 37, 38,

- 39, 49, 58, 65, 80, 83, 85, 86, 87, 100, 112, 120, 142, 143, 144, 146, 147, 153, 154, 187, 199, 226, 228, 229, 243, 251, 258, 260, 262, 264, 266, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 293, 295; ~ kültürü 36, 49, 85, 86, 142, 144, 293; ~ toplumu 100
 burjuvazi 137, 140, 143, 144, 272, 279, 282, 287, 294
 Burns, Mary 154
 Büchner 94, 98, 112
- C
- Calvin 125
 Carducci, Giosue 62, 112, 115, 177
 Caruso, Paolo 203, 205, 208, 217
 Cases, Cesare 41, 89
 Cassirer 181, 196
 Cattaneo 60, 196, 215
 Chomsky 21, 157, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244
 Cialfaloni 66, 67
 Cioberti 220
 Colletti, Lucio 21, 22, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 103, 105, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 133, 139, 140, 141, 142, 150, 152, 153, 154, 259, 270, 284, 285, 291
 Comte 209
 Condorcet 209
 Coseriu 174
 Cristofolini 66, 81, 82
 Croce 25, 47, 64, 68, 113, 130, 147, 148, 162, 164, 169, 173, 189, 195, 196, 230, 238, 273, 274, 275, 278
 Cromwell 125
 Curtius, Georg 161
 Cuvier 60, 155, 156, 184, 196, 208
 çelişki 105
- Ç
- Çin Kültür Devrimi 11
 çoğunlukçu devrim 141
- D
- Danimarka Okulu 205
 Darwinizm 46, 47, 51, 60, 82, 98, 99, 100, 101, 103, 119, 160, 190, 196, 209, 226, 235, 283
 Darwin 40, 46, 50, 95, 98, 99, 100, 101, 107, 119, 155, 184, 189, 208, 209, 210, 226, 278, 279, 281
 davranışçılık 20, 194
 de Mauro 35, 156, 157, 159, 166, 177, 179, 181, 182, 186, 189, 195, 204, 217, 236
 değer 213; -lerin kalıcılığı ve aktarımı 63; -ler ölçeği' 126
 Delbrück 160
 deliliğin tarihi 203
 demokrasi 32; sahte burjuva -si 34
 deneyim 42, 63, 66, 67, 71, 178, 216, 245, 268; ~deki edilgenlik unsuru 66; ~in sürekliliği, 178
 Detienne, M. 221
 devrim 23, 34, 83, 231, 292; ~ felsefesi 83
 devrimci görevler 83
 Dewey 48, 122
 Diderot 56, 84, 92, 93, 144, 237
 Dietzgen 283
 dil 58, 157, 159, 160, 162, 165, 167, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 187, 188, 189, 190, 195, 197, 199, 204, 205, 214, 232, 234, 236, 237; ~ ve 'deneyim' arasındaki ayrım 178; ~ sistemi 164, 166, 171, 174, 177; eşzamanlı ~ sistemi 171
 dilbilim 65, 144, 152, 156, 158, 159, 162, 163, 166, 167, 168, 171, 173, 182, 183, 186, 187, 190, 191, 195, 196, 197, 198, 204, 205, 206, 212, 215, 220, 230, 236, 237, 238; diyakronik ~ 171
 dilbilimciler 64, 160, 164, 214, 215
 dilsel yaratıcılık 169
 dirimcilik 69
 dirimsellik 190, 237
 diyakroni 164, 167, 168, 173, 188, 190, 207, 208, 245
 diyakronik: ~ çalışmalar 168; ~ olaylar 170; ~ olgular 168; ~ yapısalılık 190
 diyalektik 33, 36, 40, 41, 45, 52, 77, 88, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 114, 116, 117, 134, 142, 151, 152, 154, 159, 207, 290, 291, 293
 doğa 22, 53, 82, 85, 103, 104, 117, 124, 152, 294; ~ bilimleri 46, 97, 152, 153, 172, 210, 276; ~nın kültür üzerindeki etkisi 61; ~ üzerinde tam bir egemenlik 124
 doğal: ~ bölge 57; ~ nedenler 24; ~ seçim 234
 doğalcılık 204, 227

doğuştan gelen ideler 235
dünya: ~nın nihai tahribatı 114; ~nın
sonu 115, 118
düşünce 117, 151

E

edebiyat 64, 188, 203, 204, 212; ~ ta-
rihi 64, 212
eğilimler 163, 219
eğitim 60, 122, 123, 124, 135; ~ psiko-
lojisi 19
Ekim Devrimi 121, 270
ekoloji 20
ekonomi politik 50, 97, 154, 220
ekonomik yapılar 59
emek 14, 87, 95, 96, 119, 122, 212,
242; soyut ~ 87
Engelscilik 85, 89, 154
ensest 211
entelektüeller ve kitleler arasındaki ilişki
149
Epigenez 76
Epikuros 126
epistemoloji 22, 43, 66, 107, 187, 228;
~nin ideolojik kullanımı 67
epistemolojik tuzaklar 43
epistemolojizm 43
Epistemon 229, 244, 245
ereksellik 123
estetik 219
etnik karakter 60
etnoloji 197, 212
evrimcilik 19, 48, 84, 96, 111, 172,
209, 210, 246, 280; jeolojik ve biyo-
lojik ~ 172, 210; sosyolojik ~ 209;
Spencer ~ 82
Eysenck 19

F

felsefe 4, 37, 44, 59, 68, 150, 155, 223,
256, 260, 261, 263, 269, 278, 284,
285, 292, 293; popüler ~ 40
fenomenoloji 85, 245, 246, 295
feodalizm 58, 143, 209
Fetscher 85, 94, 117
Feuerbach 40, 49, 50, 51, 67, 81, 90,
92, 93, 94, 95, 97, 116, 119, 121,
154, 224, 249, 266
fikirler 135, 136, 236, 256
filoloji 219
Fiorani, Eleonora 151
fizik 40, 46, 49, 172, 264

fiziksel: ~ hastalıklar 73, 80; ~ ve biyo-
lojik materyalizm 40
fizyoloji 171
Fleischer 155, 269
fonetik 160, 161, 163, 167, 169, 170,
185, 186, 192, 202; ~ yasalar 162
fonoloji 186, 192
Foucault 198, 203, 205, 214, 217, 223,
254
Fourier 111, 114
Fraenkel 191
Frankfurt Marksistleri 21
Frankfurt Okulu 11, 16, 243, 246, 247,
259
Fransız: ~ Aydınlanması 218; ~ Devrimi
62, 121, 130; ~ varoluşçu geleneğinin
karakteristik zayıf retoriği 218
Freud 14, 21, 25, 29, 65, 220
Freudcular 149
G
Galileo 226
genelleme 137, 218, 219, 220, 248
Gentile 30, 47, 68, 113, 147, 148, 155,
189, 273, 278
Gentilecilik 68
gerçek özgürlük 80
gerçekçilik 93, 117, 144, 192
gerçeklik 12, 27, 31, 42, 44, 46, 55, 56,
57, 58, 72, 73, 80, 81, 93, 106, 112,
143, 157, 171, 183, 188, 216, 244,
245, 249, 265, 275, 290
gerici bilimcilik 23
Gerratana 99, 103, 109, 111, 118, 270
Geymonat 30, 31, 72, 151, 152, 215,
265, 285
Geymorat 151
Gillieron 163, 165, 170
Giorello 151
Glucksmann 150, 285
Gobetti 140, 145
Godel 168, 169, 171, 176, 178, 181, 182
Godelier 159, 198, 229, 247, 248
Gorki 63
Gödel 157
gösteren 180, 181, 185
gösterge(ler) 166, 174, 175, 176, 177,
180, 181, 182, 190, 212, 213, 214,
223, 260
gösterilen 113, 180, 181, 193, 213, 214
Gramsci 35, 36, 53, 67, 77, 129, 130,
131, 145, 148, 224, 257, 273, 274,
275, 276, 281

Gramscicilik 127
 Granai 206
 Gruppi, Luciano 266, 267, 292
 gündelik: ~ deneyim 71; ~ yaşam 72

H

Haeckel 48, 102, 103
 hakların geliştirilmesi 136
 Hambley, John 19
 Haudricourt 206
 Havemann, Robert 41, 117, 123
 hayatta kalma mücadelesi 101
 hayvan etolojisi 20
 Haywood, Jeff 19
 hazcılık 150
 hedonistik: ~ arzular 73; ~ dürtüler 127
 hedonizm 78
 Hegel 28, 40, 45, 46, 49, 51, 77, 85, 88, 89, 91, 92, 94, 97, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 114, 117, 118, 142, 150, 172, 173, 223, 224, 225, 285, 286, 288, 291, 292, 293
 Hegelci: ~ birlik 222; ~ diyalektik 88, 98, 108, 116, 292; ~ Marksistler 224, 288; ~ Marksizm 37, 45, 108
 Hegelciler 46, 91
 Hegelcilik 45, 77, 82, 88, 90, 173, 292
 Heisenberg prensibi 48
 Heller, Agnes 28
 Helvetius 56, 144
 Herakleitos 222
 Herakleitosçuluk 106
 Hjelmslev 156, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 198, 212, 217
 Hobbes 100
 Hobsbawm 109, 224
 d'Holbach 27, 84, 92, 144, 286
 Homeros 63
 Horkheimer 16, 25, 87
 Hristiyanlık 26
 Hugo, Victor 129
 Humboldt 60, 217, 230, 233, 236, 239
 Husserl 228, 229, 244, 245
 hümanizm 34, 39, 77, 81, 86, 94, 188, 218, 233, 277, 283, 284

I

ırkçı kuramlar 18
 ırkçılık 60, 143, 271; pozitivist ~ 60

İ

işsel özgürlük 80, 124

idealistler 99, 186, 289
 idealist-tarihselciler 167
 idealizm 37, 38, 39, 46, 58, 71, 80, 120, 147, 150, 155, 158, 166, 194, 229, 231, 244, 255, 268, 271, 288; ampiryokritik ve pragmatik ~ 39; yeni ~ 113; mutlak öznelci ~ 147

ifade 166

ihtiyaçlar teorisi 14

ikinci doğa 22, 96

ilerleme 16

ilgi 71

indirgemeci yanılığ 48

İngiliz deneyciligi 82

insan 14, 62, 172, 219; ~ emeğinin nesnesi 51; ~ın biyolojik kırılabilirliği 24; ~ın fiziksel 'kırılabilirliği' ve güvencesizliği 124; ~nın insan tarafından ezilmesinin ortadan kaldırılacağı bir gelecek öngörmek 73; ~ ırkının sonu 113; ~ toplumunun tarihselliğini doğanın tarihselliğine karşı konumlandırmak 51; ~merkezcilik 96; ~ türünün bir bütün olarak- biyolojik sınırlarının 24; 'yeni ~'ın yaratılması sorusu 32

insanlık: ~ın nihai yok oluşu 114; ~ durumu 55, 62, 112

iradeci öznelcilik 122

iradecilik 13, 14, 30, 37, 86, 140, 144, 246, 247, 259, 277

işçi sınıfı 36, 129, 141, 232, 257; ~ hareketi 116

İtalyan: ~ idealistleri 148; ~ idealizmi 148, 274; ~ Marksistleri 15, 64, 130

J

Jakobson, Roman 65, 156, 173, 189, 190, 192, 193, 198, 202, 205, 206

jeoloji 46

Jervis 66, 67, 68, 69, 70

K

kadercilik 88, 125

kadınlar 213, 214, 220

kalıtım 50, 75

Kantçı insan 123

Kantçılık 92, 291

kapitalist sistem 36

kapitalizm 13, 31, 37, 74, 75, 83, 125, 130, 132, 140, 226, 227, 260, 272; ~in 'kendiliğinden çöküşünü' umutsuzca bekleme 125; çağdaş ~ 12

karamsarlık 27, 78, 112
 Karşı Reform 61
 karşılıklı koşullandırma 76
 kategorik zorunluluk 125
 Kautsky 118, 119, 120, 139, 259, 260, 263, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 291, 294
 kendiliğinden oluşum 102
 Kepler 58
 Kierkegaard 25
 komünizm 12, 15, 16, 17, 29, 30, 33, 34, 41, 73, 75, 82, 84, 113, 114, 118, 132, 137, 138, 143, 235, 256, 271, 271, 275, 280; -in zorunluluk alanından özgürlük alanına geçiş olarak vizyonu 118
 Konfüçyüs 32
 konuşma 132, 164, 165, 166, 169, 236
 Kopenhag Okulu 184, 189, 212
 Korsch, Karl 30, 37, 88, 140, 145, 223, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 269, 270, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 293, 294
 Kretschmer 163
 kuantum mekanığı 48, 159
 kültür 11, 14, 20, 32, 83, 152, 253; - Devrimi 11, 14, 32

L
 La Mettrie 92, 144, 236
 La Penna, Antonio 34, 83
 Labriola 22, 23, 57, 59, 60, 61, 101, 103, 224
 Lacan 198, 203, 205, 217, 223, 254
 Lafargue, Paul 99, 141
 Lalande 184
 Lamarkçılık 103
 Lambruschini 60
 Landucci, Sergio 35, 39
 Le Roy 267
 Leibniz 217
 Leninistler 37
 Leninizm 12, 13, 33, 131, 150, 155, 258, 260, 261, 262, 263, 269, 270, 271, 287, 294; - karşıtlığı 12, 13
 Leopardi 15, 16, 25, 26, 27, 28, 29, 50, 53, 61, 62, 75, 79, 112, 113, 200, 237, 252
 Leopardici karamsarlık/pesimizm 16, 78, 80
 Leopardizm 15

Lepschy 35, 156, 157, 169, 178, 179, 184, 185, 195, 197, 205, 217, 235, 240
 Lévi-Strauss 65, 158, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 223, 224, 228, 230, 243, 244, 251, 254
 Liebknecht 141
 Linnaeus 155
 Lombrosi 56
 Lounsbury 221
 Lucretius 26, 83
 Lukács 28, 30, 41, 88, 142, 143, 145, 259, 270, 277, 279, 281, 293, 294
 Luporini, Cesare 25, 38, 53, 57, 59, 63, 64, 81, 90, 92, 108, 154, 155
 Luxemburg, Rosa 30, 231, 262
 Lyell 107, 210
 Lysenko 40, 102, 291

M
 Mach 148, 268, 283, 295
 Machiavelli 130
 Malthus 99, 100
 Malthusçu nüfus teorisi 100
 Mandel, Ernest 90, 224
 mantık 41, 104, 187, 212, 230, 238
 Mao 32, 226, 247
 Maoizm 13, 15, 33, 247
 Marcuse 16, 87, 88, 227
 Marksist bilim insanları 17
 Marksistler 16, 22, 23, 28, 29, 36, 52, 54, 85, 90, 99, 127, 158, 215, 219, 224, 247, 272, 280, 283
 Marksizm 15, 16, 17, 24, 28, 29, 30, 37, 39, 40, 49, 52, 63, 65, 66, 68, 76, 80, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 98, 104, 119, 122, 124, 133, 139, 151, 154, 158, 196, 198, 211, 223, 225, 229, 233, 247, 249, 251, 252, 253, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 272, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 287, 295; Freudcu - 29
 Martinet 170, 185, 186, 191, 192, 197, 198, 204, 206
 materyalist ahlakı 125
 materyalizm 3, 4, 5, 34, 36, 39, 40, 50, 52, 66, 76, 77, 83, 85, 88, 93, 95, 97, 138, 151, 152, 154, 256, 258, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 275, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290,

291, 294, 295; kaba ~ 14, 36, 38, 39, 40, 50, 94, 97, 103, 139, 242, 266, 274, 288; mekanik ~ 36, 41; tarihsel ~ 40, 49, 82, 246, 281

Maupertuis 27, 79

Mea, Luciano Della 6, 34, 124

medeni toplumlar 62

medeniyet 16, 114

Meinet 190

Mendel 48, 172

mentalizm 194

Merleau-Ponty 228, 229, 244, 245

metafizik 24, 26, 39, 42, 44, 46, 62, 77, 89, 98, 106, 118, 123, 187, 210, 217, 220, 230, 231, 233, 234, 238, 243, 254, 266, 267, 273, 275; kartezyen ~ 231

metin eleştirisi 219

metodolojizm 45

Meyerson 184

Mirri, Mario 35

mistisizm 184, 216, 272

modern: ~ felsefe 43; ~ tıbbın kökenleri 203

Moleschott 51, 89, 94, 95, 98, 112

Momigliano, Arnaldo 222

monizm 57

Moravia, Sergio 203, 205

Morgan 48, 111, 112, 281

mutlak indirgemecilik 56

Mutlak Tin 57

mutluluk 15, 26, 27, 28, 55, 248, 289

mülteciler 106

Müslümanlar 125

müzik 199

N

Nasyonal Sosyalizm 19

natüralizm 22, 47, 163, 230

nedensellik 122, 123

neogramerciler 157, 160, 161, 162, 167, 169, 170, 186, 191, 194, 239

nesnel koşullar 128

Nietzsche 25

nörofizyoloji 29, 68, 69, 70

nörolojik mizaç 61

O

objektif düşünce 201

Oettinger 19, 20

Oken 82

optimizm 121

Osthoff 160, 161

otoriteryanizm 129

Ö

ölüm korkusu 63

özel mülkiyet 55

özgür irade 48, 49, 120, 123, 127, 235, 246

özgürlük 21, 38, 82, 118, 124; ~ alanı 82; Spinozacı-Hegelci ~ teorisi 125

öznellik 13

P

paleontoloji 46, 215

Pannekoek 256, 257, 258, 267, 268, 269, 273, 282, 283, 284, 286

paradigmatik ilişkiler 212

Parini, Guiseppe 62

Paris, Gaston 161

Parti 12, 13, 29, 33, 56, 145; ~ içi demokrasi 13, 33

Pascal 58

Pascoli 112

Pasquali 191

paternalizm 19, 145

Paul, Hermann 99, 141, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 170, 214, 221, 228, 256

Pavlov 65

pedagojik yöntemler 19

pesimizm 76, 78, 113, 257

Piaget 203, 231, 244

Piao, Lin 32

Piccaluga, Giulia 221

Pictet 215

Platon 93, 173, 196

Platoncu 78; ~ epistemoloji 36

Platonizm 174, 183, 196, 217, 245

Plekhanov 102, 118, 120, 121, 125, 126, 139, 279, 291

Plotinus 220

Poincaré 148, 264, 267, 295

politik ekonomi 212, 227

popülizm 146

pozitivistler 62, 143, 217

pozitivizm 40, 50, 60, 94, 96, 97, 98, 133, 142, 144, 147, 186, 230, 277; 19. yüzyıl ~i 126, 144; yeni ~ 45, 85, 148, 149, 231, 267, 277

Prag Okulu 156, 166, 188, 189, 192, 205, 206, 246

pragmatist bilimcilik 37

pragmatistler 43

pragmatizm 30, 46, 122, 267, 271

praksis 66, 68, 95, 118, 127, 243; ~ felsefesi 67, 276

preformasyon 76

Proudhon 129

psikanaliz 38, 41, 45, 63, 64, 70, 81,
149, 159, 197, 247; geleneksel ~ 70
psikiyatri 69
psikoloji 56, 60, 69, 139, 157, 163,
186, 248

R

Radice 99, 103, 109
Rask, Rasmus 159
reformist Marksizm 30
reformizm 11, 13, 105, 138, 146, 292
Restorasyon 61
Revizyonistler 131
revizyonizm 131, 132, 139, 140
Ricoeur 228, 229
Robinson, Joan 21
Romantiklerin 26, 238
Romeo, Rosario 121, 132
Rosa, Asor 146, 147
Rosa, Daniele 189
Rose, Steven 19
Rousseau 26, 83, 84, 91, 111, 118, 119,
133, 140, 141, 142, 233
Rousseaucu 111, 116
Rousseauculuk 26
Rönesans 135, 278
Rus Devrimi 56
Russell 217

S

sanat 59, 60, 153
Sapir 156, 194, 195, 196, 197, 204, 228
Sartre 202, 207, 228, 243, 247
Saussure 157, 159, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 185, 186, 188, 189, 190, 194,
197, 198, 201, 204, 205, 206, 207,
212, 213, 217, 238, 239, 245; otantik
~ 174, 197
Saussurecü antimateriyalizm 166
Saussuryanizm 197
Schlegel 203, 237
Schleicher 159, 160, 161, 162, 174,
186, 239
Schmidt 53, 85, 89, 94, 103, 109, 111,
117, 134, 136, 160, 161, 163, 170
Schmoller, Gustav von 172
Schopenhauer 25
Schuchardt 160, 161, 162, 163, 165,
166, 168, 170, 173, 238
Schuchardt, Hugo 160, 161
seçilim 110
seçim 71

semantik 195
sembol 181
sembiyoloji 181, 182, 204, 212, 214
septomatik okuma 225
senkroni 164, 167, 168, 173, 188, 208
sentez 173
ses: ~ kaymaları 190; ~ yasaları 157
Sève 159, 211, 219, 224, 229, 243, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,
254
Sève, Lucien 159, 211, 224, 246
Shao-chi 32
şıçramalarla mutasyon 184
şıçramalı evrim 48
sınıf: ~ ilişkilerinin 'çevreyi' belirleme-
deki büyük önemi 69; ~lı bir toplum
137; ~ mücadelesi 20; ~sız bir toplum
21; ezilen ~ 105
sibernetik 68
sistem' 64
siyasi özneler 128
Skinner 19
Smith 155
Sofri, Gianni 109
Somenzi, Vittorio 68, 69, 98
Sorel 48, 140, 262, 278
sosyal: ~ Darwinizm 19, 60, 99, 100,
102; ~ demokrasi 132, 263; ~ eşitsiz-
likler ve adaletsizlikler 95; ~ hasta-
lıklar 73; ~ ve politik olarak gelişmiş
ölkelerin kültürünün daha geri olan
çağdaş ölkeler üzerindeki etkisi 136
sosyalist: ~ devrim 75, 138; ~ hüma-
nizm 77, 81
sosyalizm 11, 30, 34, 36, 41, 52, 58,
111, 223, 233, 286; tek ölkede ~ 41;
ütöpik ~ 30
sosyopolitik baskı 80
soyutlama 218, 219
sömürgecilik 60
sözlü alışkanlıklar 167
Spartaküs 73
Spencer 48
Spinoza 24, 118, 124
spiritüalistler 60
spiritüalizm 47, 56
SSCB 14, 31, 32, 40, 129, 130, 131,
271, 284
Stalin 13, 31, 40, 41, 58, 129, 182, 265,
270, 284, 287
Stalinist: ~ dogmacılık 295; ~ öznellik 41
Stalinizm 15, 31, 34, 41, 129, 130, 131,
258, 260, 263, 265, 269, 270, 281,
284, 286

- Stammler 121
 Steintal, Heymann 60, 161, 186
 Stendhal 79
 süreksizlik kaosu 206
- T**
 Tagliagambe 151
 tarihçiler 173
 tarihsel gerekçelendirme 127
 tarihselci 15, 39, 54, 55, 86, 98, 130, 149, 155, 158, 162, 166, 183, 218, 225, 227; ~ felsefeler 218; ~ ve hümanist idealizm 39
 tarihselciler 167, 173
 tarihselcilik 34, 36, 58, 63, 64, 77, 90, 131, 150, 163, 172, 191, 207, 209, 219, 210, 211, 221, 227
 tarihsellik 45, 95, 106, 210
 tarihte rasyonellik 173
 Tasso, Torquato 61
 teknik 59
 terim 180
 Terracini, Benvenuto 162
 Terray, Emmanuel 111
 Thomas Aziz 93
 tin 56
 tinsel değerler 39
 Togliatti 36, 130, 150
 toplumsallaşma 59
 transhuman 23, 24
 Treitschke 130
 Tremaux, Pierre 108
 Troçki, Lev 14, 22, 30, 41, 118, 126, 129, 258, 284, 286, 287
 Trubetzkoy 186, 189, 190, 192, 198, 205, 206, 208
 türler: ~in değişmezliği teorisi 98; ~in sabitliği 60
- U**
 ultra nesnelcilik 58
 UNESCO 193
- Ü**
 üçüncü doğa 96
 üretici dil bilgisi 228
 üretim ilişkileri 14, 20
 üstyapı 37, 40, 54, 57, 58, 59, 63, 78, 91, 121, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 142, 252, 255, 286
- V**
 Vacatello 66, 75, 79, 145, 270, 294
 Vacca 259, 260
 Vacca, Giuseppe 259
 Vailati, Giovanni 147
 varoluşçular 39
 varoluşçuluk 45
 Vartanian, Aram 237
 Verga 112
 Verri 27, 78, 79
 Verri, Pietro 27, 78, 79
 Vico 209, 213
 Visconti, Luchino 112
 Voghera, Guido 62
 Volney 27
 Voltaire 26, 79, 92
 Vossler, Karl 64, 163, 166, 189, 238
 Vries, Hugo De 102, 184
- W**
 Wackernagel, Jacob 191
 Wagner 90, 199, 200, 223
 Whitney 175, 176, 179, 180, 182, 239
 Wilamowitz 191
- Y**
 yabancılaşma 74, 136
 yapay: ~ arazi 22, 101; ~ bölge 57
 yapı ve üstyapı ilişkisi 40, 63, 134
 yapısal antropoloji 158, 198
 yapısal farklılıklar 56
 yapısalci: ~ bilim anlayışı 218; ~ edebiyat eleştirmenleri 204; ~ terörizm 229
 yapısalcılar 149, 167, 198, 204, 205, 215, 222, 228
 yapısalcılık 14, 38, 63, 64, 65, 85, 149, 155, 156, 157, 158, 159, 181, 185, 188, 190, 198, 204, 205, 214, 217, 222, 226, 227, 228, 230, 239, 243, 244, 246, 267, 295; dilbilimsel ~ ile dilbilimsel olmayan ~ 214, 217; Amerikan ~ı 193, 228; dilsel ~ 215
 yaratıcılık 143, 157, 169, 230
 yarı kültür 146
 yaşlılık 23, 73, 75, 79
 Yeni Kantçılar 139
 yeni: ~ epistemologlar 172; ~ tür devrimci biyologlar veya psikiyatristler 17
 yöntem 72
 yüksek burjuva 147
 yüksek kültür 146
- Z**
 Ziffel 106
 zihin 42, 55, 216, 232
 zorunluluk 116, 122; ~ bilinci 123, 127