DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Peter D. Thomas

Gramsci Çağı

Felsefe Hegemonya Marksizm

İngilizceden çevirenler
İlker Akçay - Ekrem Ekici



*dipnot

Thomas'ın Gramsci'si, *içinde bulunduğumuz ve Gramsci'nin yaşadığı dönemle kimi benzerlikler gösteren bu iktisadi ve jeopolitik krizler çağında tam da ihtiyaç duyduğumuz türden bir eserdir.* Hapishane Defterleri'*ni ve Gramsci hakkındaki literatürü eleştirel bir bakışla didik didik eden Thomas, devrimci Marksizmi yeniden inşa etme çabasına katkı sunmak amacıyla, salt akademik yorumla yetinmeyip Gramsci'yi çağdaş radikal düşünceyle etkin bir diyaloga sokmaktadır.*

-Alex Callinicos

Gramsci'yi "yaşayan bir klasik", moderniteyi anlamak açısından vazgeçilmez bir yazar olarak sunan bu kitabın kapsamı, zenginliği ve özgünlüğü göz önüne alındığında, onun Gramsci incelemelerinde bir kilometre taşı oluşturacağından ve siyaset kuramı/siyaset felsefesi tartışmalarına önemli bir katkı sunacağından eminim.

-Stathis Kouvelakis

Gramsci üzerine bugüne dek yazılmış en kapsamlı ve en aydınlatıcı felsefi çalışma olarak nitelenen *Gramsci Çağı*, bu büyük devrimciden bize miras kalan bir dizi karmaşık konuyu –hegemonyanın işleyişi ve boyutları, siyasi eylemin rolü ve doğası, teori ile pratik ve sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkiler– yeni ve heyecan verici bir içgörüyle değerlendiriyor. *Hapishane Defterleri*'nin son derece titiz bir analizi olan elinizdeki çalışma, özellikle L. Althusser ile P. Anderson'un Gramsci yorumlarını bütünüyle alt üst ediyor, Gramsci'nin eserini salt onların merceğinden okumamızı artık imkânsız kılıyor. Marksizmin halen yaşamakta olduğumuz "Gramsci Çağı"nda Gramsci'nin zorunlu olarak yarım kalmış projesini üstlenme çağrısında bulunuyor. İşçi sınıfı hareketine organik olarak bağlı entelektüel pratiklerin değerlemeye tabi tutulması, yeni bir entelektüel düzenin örgütlenmesi, demokratik pedagoji pratiklerinin yayılması ve çoğalmaya elverişli örgütsel yapıların inşa edilmesi, kısacası felsefeyi kavramanın tüm biçimini tepeden tırnağa yenileyen bir praksis felsefesinin geliştirilmesi projesidir bu. Dünyaya ilişkin alternatif bir kavrayışı yaygınlaştırmak, felsefeyi yeniden kurma yeterliğine sahip bir başka f pratiğinin yolunu açmak, kapitalist sömürü ve tahakküm ilişkilerine ka hareket inşa etme mücadelesinde acil ve somut bir siyasi görev önümüzde duruyor. Gramsci'yi çağcıl, güncel ve geçerli kılan da bu görevdir.

*dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay -
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (
dipnotkitabevi@yahoo.com • ww

Peter D. Thomas: Londra'daki Brunel Üniversitesi'nde siyasi düşünce tarihi okutan Thomas, Marksist siyaset kuramı, Marksist felsefe, felsefe tarihi ve siyasi düşünce tarihi üzerine yayımlanmış çok sayıda eserin sahibidir. *Historical Materialism: Research in Critical Marksist Theory* dergisi yayın kurulu üyesidir.

Kitabın Özgün Adı
The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism
Brill NV, Leiden, 2010

© Peter D. Thomas, 2010
© Dipnot Yayınları, 2010

ISBN: 978-605-4412-65-5
Dipnot Yayınları: 159
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2013/Ankara

Dizi Editörü: İbrahim Yıldız
Çeviri: İlker Akçay–Ekrem Ekici
Düzelti: Ümit Özger
Kapak Tasarımı: Sinan Demirkaya

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
Ağaç İşleri San. Sit. 1354 Cad. 1362 Sok. No:35
İvedik/ANKARA-Tel: (0312) 433 23 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e–posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Peter D. Thomas

Gramsci Çağı

Felsefe - Hegemonya - Marksizm

İngilizceden çevirenler
İlker Akçay–Ekrem Ekici

*dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 13

BİRİNCİ BÖLÜM

'KAPİTAL'İ OKUMAK' UĞRAĞI 27

'Aklıma Sadece Gramsci Geliyor...' 27

'Kapital'i Kendi Uğrağında Okumak 34

'En son büyük Marksizm tartışması' 36

Althussercilik 37

Gramscicilik 39

Marksist Felsefe 41

Yeni bir praksis felsefesi 46

Yeni bir felsefe pratiği 47

Marksizm ve felsefe 49

Althuserci ve Gramscici Uğraklar 57

Gramsci'nin organik kavramları 59

Kalıcı bir hesaplaşma 65

Günümüzde Marksist felsefe 71

Felsefe, Hegemonya ve Devlet:
'Metafizik Olay' ve 'Felsefi Olgu' 73

İKİNCİ BÖLÜM

ANTONİO GRAMSCİ'NİN ÇATIŞKILARI? 77
Tamamlanmamışlık ve Yeniden İnşa 77
Bir Kuramsal Alet Çantası mı? 83
'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' 85
1 + 1 = 3 89
Dolambaçlı Yollardan Gidilen Dolambaçlı Yollar 92
Hegemonyanın Ortaya Çıkışı... 97
...Ve Hegemonyanın Deformasyonu 100
Hegemonya'nın Batı'daki Üç Versiyonu 105
Siyasal Toplum + Sivil Toplum = Devlet 112
Croce'nin İzleri 118
Doğu ve Batı, Geçmiş ve Gelecek 120
Birleşik Cephenin Çatışkıları 122
Kautsky'nin Hayaleti 125
Labirent İçindeki Labirent mi? 129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

'BİR MUAMMANIN İÇİNDE ESRARA BÜRÜNMÜŞ BİR BİLMECE'? *HAPİSHANE DEFTERLERİ*'NİN YAZINSAL BİÇİMİ ÜZERİNE 135
Geçmişin İzleri 138
'Hegemonya momentinin gelişigüzel ve mekanik bir biçimde vücuda getirilişi' 140
Dolambaçlı yollar stratejisi 143
Devlet, bütüncül devlet, siyasal toplum 145
Temel ve üstyapı, üstyapılar ve ideolojiler 148

Şifreli Dil 157
Hades'in başlığı? 159
'm.'den 'praksis felsefesi'ne 161
Hiyeroglifler 166
Sonsuza dek... 167
Çalışmanın Üç Aşaması 171
Birinci aşama 171
İkinci aşama 172
Üçüncü aşama 174
Tamamlanmamışlık: Devam Eden Bir Çalışma 175
Parçalardan oluşan filoloji 176
Felsefe-karşıtı bir roman 181
Bitmemiş Bir Diyalog 185
Eğitimcinin eğitimi 186
Zorunlu tamamlanmamışlık 188
Bir Ariadne İpi 190
Ön filoloji 190
Farklı özellikler gösteren zamansallıklar 192
Modern bir klasik 193

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PASİF DEVRİME KARŞI 195
'Bütüncül Devlet' 200
Uzun On Dokuzuncu Yüzyıl 206
Sivil Toplumun Doğuşu 208
Pasif Devrim 210
Mevzi Savaşı 214
'Mevzi Savaşı'na Karşı 'Manevra Savaşı' 216
Pasif Devrimin İki Biçimi 217
Süreye Karşı Tarihsel Çağdönümü 219

Otorite Krizi 221
Pasif Devrim Olarak Modernite 223

BEŞİNCİ BÖLÜM

SİVİL VE SİYASAL HEGEMONYA 227
Zor'a Karşı Rıza 229
'Siyasal önderlik, tahakkümün bir veçhesi haline gelmektedir' 231
'İkili perspektif' 235
Devlete Karşı Sivil Toplum 238
Üstyapısal 'düzeyler' 241
'Notlarda kullanıldığı biçimiyle sivil toplum kavramı...' 245
Sivil toplumun 'hakikati' olarak devlet 248
Bütüncül devletin 'tikelliği' 254
Devletin 'gizi' olarak sivil toplum 258
Siyasal toplum 'veya' devlet? 263
Bütüncül devletin 'özellikleri' 269
Hegemonyanın 'konumu' 273

ALTINCI BÖLÜM

'HEGEMONYANIN GERÇEKLEŞMESİ' 277
Batı'ya Karşı Doğu 278
Zayıflık olarak tahakküm 280
'Azgelişmiş' Batı 281
Batı'nın yok-merkezi 282
Doğu ile Batı'nın çatışkıları 285
Uluslararası kapitalist devlet biçimi 297
Devletin farklı zamansallıkları 303
Burjuva Hegemonyası ve Proleter Hegemonya 306
Kapsayıcı bir toplumsal iktidar projesi mi? 308
Hegemonik aygıt: sınıf iktidarına içkin siyasal iktidar 312
Hangi Lenin? 317

Hegemonyanın yaşama geçirilmesi 323
NEP 326
Gramsci'nin NEP'i 329
NEP–birleşik cephe–sivil ve siyasal hegemonya 330
Birleşik Cephenin Edimselliği 333

YEDİNCİ BÖLÜM

'PRAKSİS FELSEFESİ, MUTLAK "TARİHSİCİLİKTİR"' 337
'Mutlak "Tarihsicilik"' 338
Tarih ve tarihyazımı teorisi 341
Modern tarihsiciliğin popüler yönü 343
İki Eleştiri: Likidasyon ve Sulandırma 346
Gramsci kontra Buharin [...] ve Diamat 347
Bir anti-Croce 353
Post-Marksizm "avant la lettre" 359
Özgürlük tarihi 362
Diyalektik reformu mu, diyalektiğin yıkımı mı? 365
Croce'nin mutlak tarihsiciliği 369
Gramsci'nin mutlak tarihsiciliği: bir ilk yaklaşım 372
Spekülasyon 376
Bir hegemonya momenti olarak spekülatif felsefe 379
İdeoloji ya da Felsefe 382
Şimdiki zamanın çağdaş zaman olmayışı 387
Bir 'özsel kısım'ın olanaksızlığı 392
Felsefe ya da tarih ya da siyaset 398
Belirli bir pratik yaşamın 'katarsisi' olarak praksis felsefesi 401
Bir Praksis Felsefesine Doğru 406
'Praksis felsefesi mutlak 'tarihsicilik'tir' 409
Tarihsel materyalizm 410
'Dış dünyanın sözde nesnelliği' 412

SEKİZİNCİ BÖLÜM

'MUTLAK SEKÜLERLEŞME VE DÜŞÜNCENİN DÜNYEVİLİĞİ' 419

Althusserci Bilim 423

Praksis felsefesinin özü 429

Croce'nin gölgesinde 430

'Bilim de bir üstyapıdır' 431

İçkinliğin İzleri 434

Mutlak içkinliğin diesseitigkeit'ı: teori 439

Gramsci: Dilbilimci 441

Tarih, metafor, hegemonya 443

Miras Olarak Aufhebung: olumsuzlama ve varsayım 445

Nominalizm versus filoloji 447

'Düşüncenin bütünüyle özerk ve bağımsız yapısı' 454

İçkinlik felsefelerinin yeraltı akıntısı 456

Neden İçkinlik? 459

'Mutlak içkinlik' 464

İçkinlik felsefelerinin 'aşkınlığı' 467

Gramsci: İktisatçı 468

'Spekülatif içkinlik ve tarihsel ve gerçekçi içkinlik' 471

'Belirleyici piyasa' 476

'Piyasanın belirleyiciliği'nin 'eğilim yasaları': 'güç ilişkileri'nin 'filoloji'si 478

Marksizmin üç kaynağı ya da 'tarihsel süreç halen hareket halinde mi?' Praksis felsefesinin 'birleştirici sentetik momenti' olarak içkinlik 483

İçkinlik = Teori 487

'Pratiği daha tutarlı kılmak' 489

Yalnızca 'formel' tutarlılık farkı 490
Mantıksal tutarlılık 493

Tutarlılık ve eylemde bulunma kapasitesi 495
Una persona coerente 496
Senso comune'nün tutarsızlığı 498
Platoncu anti-Platonculuk 501
Teori ile Pratiğin Özdeşliği 508

DOKUZUNCU BÖLÜM

'TARİHİN MUTLAK BİR HÜMANİZMİ' 513
Hümanist İhtilaf 515
Öznenin geri dönüşü mü? 518
Hümanizm ile tarihsiciliğin birliği 520
Bir 'tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler bütünü' 523
Özne mi, Persona mı? 527
Gramsci'de 'kişi' 529
Hümanizm, Hegemonya ve Aydınlar 538
Marksizm ve aydınlar 540
İtalyan aydınlarının bir sosyolojisi 542
Aydınlar ve bütüncül devlet 546
Aydınların işlevi 549
Organik ve Geleneksel Aydınlar 551
Yeni güçlere uyum sağlamanın güçlü bir mekanizması 554
Rönesans Hümanizmi 558
'Rönesans' versus 'Reformasyon' 560
Neo-Hümanizm 562
Philosophos ya da Politicus 563
Demokrat filozof 567
Demokrat filozof ve senso comune 569
Rüzgar harpı olarak demokrat filozof 572
Kolektivite olarak demokrat filozof 574

'Modern Prens' ve 'Felsefi Olgu' Olarak Proleter Hegemonya Aygıtı 575

SONUÇ

MARKSİZM VE FELSEFE: BUGÜN 579

KAYNAKÇA 595

ÖNSÖZ

Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*, günümüzde yirminci yüzyıl toplum kuramının bir klasiği olarak kabul ediliyor. 1920'lerin sonlarıyla 1930'ların başlarında bir hapishane hücresinin son derece güç koşullarında yazılan defterler, ancak II. Dünya Savaşı'nın ardından tematik bir basımda yayınlanabildiler. Gramsci'nin düşüncesi, İtalya'da 1950'lerde ve 1960'larda İtalyan Komünist Partisi öncülüğünde popülerleşti; 1960'lardan itibarense uluslararası alanda yayıldı. Valantino Gerratana tarafından yayına hazırlanmış olan *Quaderni del carcere*'nin eleştirel basımının 1975'te yayınlanması, Gramsci'yi konu alan bilimsel araştırmalar için bir dönüm noktası olmuştur. Bu gelişme, Gramsci'nin 'zorunlu olarak tamamlanmamış' hapishane projesinin ilk defa derinlemesine bir metinsel çözümlemesinin yapılabilmesine fırsat vermiştir. Gramsci'nin çalışması günümüzde tarih, toplumbilim, antropoloji, edebiyat incelemeleri, uluslararası ilişkiler ve siyasal kuram gibi çok çeşitli alanlarda önemli bir referans noktası oluşturuyor. Bu popülerlik ve yayılma, Marksist gelenekten gelen diğer yazarların aynı dönemde yaşadıkları göreli ihmal edilmişlik hatırlandığında, çok daha dikkate değerdir. Eric Hobsbawm'ın öne sürdüğü gibi, Gramsci bugün

sadece Marksizm için değil, tüm beşeri ve sosyal bilimler için bir 'klasik' haline gelmiştir.[1]

Yine de Oscar Wilde'ın söylediği gibi ün, kabul görmeyi/tanınmayı beraberinde getirmez. Muhtemelen Gramsci'ye ve onun bazı temel kavramlarına –özellikle de hegemonyaya–, onun düşüncesinin derinlemesine yapılmış bir metinsel analizinden ve değerlendirmesinden daha fazla başvurulmaktadır. Gerratana'nın eleştirel basımının sunmuş olduğu zengin olanaklara rağmen, *Hapishane Defterleri*'nin filolojik bakımdan okunmasına ancak 1970'lerin sonuyla 1980'lerin başlarına denk düşen dönemde yavaş yavaş başlanmıştır. Siyasal araçsallaştırmalar mirası, değişmiş bir siyasal konjonktür ve bilimsel bir araştırma paradigması olarak Marksist kuramın kötü akıbeti birleşerek, Gramsci'nin düşüncesinin Marksizm tarihi bağlamında bütünleyici bir tablosunun yeniden yaratılmasına yönelik çabaların aleyhinde olmuşlardır. Bununla birlikte, daha yakın zamanlarda ortaya çıkan yeni bir araştırmacılar kuşağı, Gramsci'nin araştırmalarının kendi zamanının akımları içerisinde bağlamsallaştırılmalarının zorunluluğu üzerinde ısrarla durarak, daha önceden izlenmemiş yollar aramaya başlamışlardır. Belki daha da önemlisi, Gramsci'yi konu alan bilimsel çalışmalar, son dönemlerde, Gramsci'nin hapishane projesinin dinamiğinin Marksist geleneği yeniden düşünmeye yönelik güncel girişimler konusundaki doğurganlığını değerlendirerek, çalışmanın zahmetli olgunlaştırma sürecinin, kararsızlıklarının ve zorunlu tamamlanmamışlığının gelişimini izlemeye çalışmışlardır.

Bu çalışma, Gramsci'nin mirasının filolojik bakımdan yeniden değerlendirilmesine, Marksizmin günümüzde yeniden canlandırılması perspektifinden katkı yapmayı amaçlamaktadır. Bu öğeler bu çalışmanın 'içeriği' ve 'ufku' olarak en baştan vurgulanmalıdır. Ben, bir yandan, Gramsci'nin hapishane yazılarının

[1] Krş. Hobsbawm 1995.

kendi zamanımızdaki olası önemini, bunları ancak kendi tarihi bağlamları içerisinde kavrayarak anlayabileceğimize inanarak, Gramsci'yi konu edinen araştırmalarının en son bulgularını ele almaya çalıştım; gerçekten de, ilerleyen bölümlerde savunacağım gibi, Gramsci'nin bize sağladığı eleştirel perspektifleri ele almayı daha da ivedi kılan, bazen tam olarak Gramsi'nin düşüncesinin bugünün 'ana akımları'na olan uzaklığıdır. Diğer yandan, bu çalışma, Marksizmin geleceği ve Gramsci'nin bununla ilişkisi konusundaki güncel tartışmalarda bilinçli olarak 'tarafgir' bir tavır takınmaktadır. Gramsci'nin düşüncesi, onun kendi zamanının siyasal görevleri için yeterli olacak bir biçimde yenilemeye çabaladığı kendinden önceki Marksist gelenekle eleştirel bağlantısı tarafından sürekli olarak beslenmiştir. Bana göre, Gramsci bugün, madun sınıfların yeni bir 'medeniyet' kurma çabalarıyla bütünleşmiş bir 'dünya düşüncesi' olarak Marksizmin miras alınması, dönüştürülmesi ve yeniden canlandırılması konusunda benzer bir tutum takınılarak üretken bir biçimde yorumlanabilir.

Bu çalışmanın hareket noktasını, 1960'larda ve 1970'lerde Louis Althusser'in *'Kapital'i Okumak'*ta, Perry Anderson'ın ise 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'[2] de yaptıkları etkili Gramsci eleştirileri oluşturmaktadır. Yazılmalarının üzerinden geçen zamana rağmen, bu yorumların hem Marksist hem de daha geniş entelektüel kültürdeki daha genel 'Gramsci imgeleri'nin temsilcileri olma özelliklerini koruduklarını savunuyorum. Yine aynı şekilde, bu eleştiriler Gramsci'nin düşüncesinin farklı yönlerini ele alıyor gibi gözükseler de –sırasıyla Marksist felsefenin statüsü ve Marksist devlet teorisi–, bu yorumların, Gramsci'nin hapishanede üzerinde çalıştığı araştırma

[2] 'The Antinomies of Antonio Gramsci' (Antonio Gramsci'nin Çatışkıları) başlıklı bu makaleye, bundan böyle Türkçe baskıdaki adıyla atıfta bulunacağız. Türkçe baskısı için bkz. *Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji* (çev. Tarık Günersel), Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2007 (ç.n.).

projesinin birleştirmeye çalıştığı tamamen farklı temaları konu edinerek pek çok bakımdan birbirlerini tamamladıklarını ileri sürüyorum. Althusser'in ve Anderson'un yorumlarının ön varsayımları birlikte ele alınıp eleştirel bir analize tabi tutulduklarında, bizi bir yandan hem şimdiye kadar var olan felsefe hem de modern devlet biçimleri arasındaki ilişkinin eleştirisi, bir yandan da modern işçi sınıfı kurumları ile uygulamaları karşısında felsefi geleneğin potansiyel yenilenmesi olarak kavranan Gramsci'nin 'praksis felsefesi' önerisinin kalbine götürürler.

Bu kitabın adı olarak seçilen 'Gramci Çağı', sadece Gramsci'nin mutlak 'tarihsicilik', mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm nosyonlarında 'praksis felsefesi'nin 'üç tamamlayıcı parçası'nı betimleyen disiplinlerarası ve çok-yönlü projesine yoğunlaştığı ve onu açıkça ortaya koymaya başladığı o harika yıla, 1932 yılına gönderme yapmaz. Aynı zamanda araştırmasının o yılında bir yandan modern devletin doğasına, diğer yandan da felsefenin toplumsal ve siyasal üst-belirlenimine entegre olmasına da gönderme yapmaktadır. 'Gramsci Çağı' böylelikle bir 'felsefi olay' olarak devlet düşüncesinden, bir 'felsefi olgu' olarak hegemonya nosyonunun olgunlaştırılmasına geçişe işaret etmektedir. Bu görüşün içerimlerinin hem felsefenin siyasal statüsünün hem de Marksizmin felsefi statüsünün kavranmasının yeni bir yolu olduğunu savunuyorum. Bugün, yeni bir aktivist ve araştırmacı kuşağı, geniş anlamda Marksizmi oluşturan çeşitli geleneklerin zenginliğini keşfettikçe, Marksizmin 'Gramsci Çağı'nın yenilenmesi ivedi bir kuramsal ve siyasal görev olmaktadır.

'"*Kapital*"i *Okumak* Uğrağı' başlıklı Birinci Bölüm, bu çalışmanın gerekçesini sunmaktadır. Althusser'in *'Kapital'i Okumak'*taki (1965) ünlü ve etkili Gramsci eleştirisini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Andre Tosel'i izleyerek, Marksizmin hem bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) hem de bir bilimsel araştırma programı olarak daha da geliştirilmesi için Marksist felsefe-

nin statüsü sorununu merkeze almış olan bu eleştirinin 'Marksizmin son büyük kuramsal tartışması' olduğunu savunuyorum. Althusser ile Gramsci'nin Marksist felsefenin statüsüne ilişkin olarak gelişimlerinin farklı aşamalarında kaleme aldıkları metinlerde yer verdikleri değişik düşünceleri analiz etmeden önce, Althusserciliğin ve Gramsciciliğin farklı dönemlerini değerlendiriyorum. Bu düşüncelerden, Marksizmin Althusserci ve Gramcici uğrakları olarak söz etmeyi öneriyorum ve Gramscici paradigma şu anda 'zayıf' bir kuramsal hegemonyaya sahipmiş gibi gözükürken, Althusserci temaların Marksist felsefi araştırmaların belirleyici alanında daha başat olduklarını ileri sürüyorum.

Althusser'in eleştirisinin (hatta ve özellikle de kabul edilmediği zamanlarda) yaygın ve süregelen etkisine rağmen, bugün yeniden gözden geçirilmesi zorunluluğu için en az üç neden vardır. Birincisi, Althusser, eleştirel basımın o dönemde henüz yayınlanmamış olması nedeniyle Gramsci'nin organik kavramlarını yanlış tanıtmıştır. Gramsici filolojinin şu andaki durumu, *Hapishane Defterleri*'nde yer alan ve Althusser tarafından Marksist felsefenin olgunlaştırılması için yetersiz oldukları gerekçesiyle reddedilen temel kavramların ortaya çıkışlarını, gelişimlerini ve önemlerini daha büyük bir kesinlikle analiz edebilmemize imkân vermektedir. İkincisi, ilk çalışmasındaki Gramsci eleştirisinin ön-varsayımlarıyla kendisi arasına giderek daha fazla mesafe koyan ve Gramsci'nin mirasının siyasal anlamıyla yakından ilgilenmeyi sürdüren Althusser, Gramsci'nin projesinin felsefi boyutlarını sonraki bakış açısının ışığında yeniden gözden geçirmek için bir daha geriye dönmemiştir. Althusser'in son dönemlerine damgasını vuran 'karşılaşma felsefesi' Gramsci'nin felsefe, siyaset ve tarih arasındaki diyalektik ilişkiyi kavrayışını değerlendirebilmek için yeni bir perspektif sunmaktadır. Üçüncüsü, Marksist kuramın daha şimdiden devlete, emperyalizme, küreselleşmeye ve kapitalist krizin doğasına ilişkin

tartışmaların yenilenmesinde gözlenebilen yeniden canlanışı, Marksist bir felsefi araştırma programının statüsünün yeniden gözden geçirilmesi için bir fırsat sunmaktadır. *Hapishane Defterleri*'nin gelişim ritminin, eski ve çağdaş formülasyonlardan radikal bir biçimde farklı olan ve yeni bir Marksist kuşağa, Marx'ın mirasını yeni bir felsefi biçimde olgunlaştırmaya yeniden başlama şansı verebilecek bir Marksist felsefe vizyonu içerdiğini ileri sürüyorum.

İkinci Bölüm olan 'Antonio Gramsci'nin Çatışkıları?', Perry Anderson'ın 1976 tarihli 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' başlıklı makalesini eleştirel bir biçimde incelemektedir. Anderson'ın eleştirisi kabul görmüş ve bu durumunu korumuş olsa da, bu makalenin, *Hapishane Defterleri*'nin eleştirel basımının metinsel tanıklığıyla karşılaştırıldığında, Gramsci'nin düşüncesinin sorunlu bir değerlendirmesini sunduğunu ileri sürüyorum. Anderson, Gramsci'nin hapishane çalışmalarının, onun tezlerinin, özellikle de devlet ve temel kavramı olan hegemonya ile ilgili olanların, tedrici dönüşümüne ve deformasyonuna yol açan bir dizi belirsizlik tarafından karakterize edildiğini ileri sürmüştür. Anderson'ın anlatısının ana hatlarını sunarken, bunun ana ön–varsayımlarının ve sonuçlarının akla şüphe düşürmesi için yeterli derecede metinsel delil bulunduğunu, böylelikle Gramsci'nin en ünlü formülasyonlarının bazılarının gelişimine ve anlamına ilişkin yeni bir yorumun zorunlu hale geldiğini ileri sürüyorum.

'"Bir Muammanın İçinde Esrara Bürünmüş Bir Bilmece"? *Hapishane Defterleri*'nin Edebi Biçimi Üzerine' başlıklı Üçüncü Bölüm Anderson'un, *Hapishane Defterleri*'nin daha genel algılanan bir imgesinin temsilcisi olarak ele alınan eleştirisinin formel ve edebi-eleştirel ön-varsayımlarını incelemektedir. Bu yorumun, eleştirel basımda bulunan filolojik delillerle desteklenmeyen dört iddiaya dayanmakta olduğunu savunuyorum: bunlar, ilk olarak, Gramsci'nin niteliksel olarak yeni kavramlar formüle

etmek için miras bir dil kullanmasının, bu kavramların ayırt edici anlamlarının 'üzerini örttüğünü ve saptırdığını' iddia etmektedir. İkinci olarak, Gramsci'nin şifreli bir dil kullanarak 'gardiyanlarından kurtulma'ya çabalamış olmasının, araştırmalarının teorik açıklığını azalttığını farz etmiştir. Üçüncü olarak, Gramsci'nin düşüncesinin bir 'gizli düzeni', 'hakiki' bir metni olduğunu öne sürmüştür. Dördüncü olarak, Gramsci'nin 'parçalardan oluşan' formülasyonlarının yeniden inşasını savunmaktadır. Bense *Hapishane Defterleri*'nin hem biçimsel hem de maddi ayırt ediciliğini kabul eden, böylelikle de yorumlarımı filolojik açıdan daha sağlam temeller üzerine yerleştiren almaşık ön protokoller öneriyorum.

Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Bölümler, Gramsci'nin düşüncesinin kuramsal ve tarihsel bağlamının almaşık bir okumasının taslağını çizmektedir. Bu bölümler, Gramsci'nin algılanan başat imgelerini dikkate almakta ve bunların geçerliliğinin filolojik ve karşılaştırmalı-tarihsel bir çözümlemesine girişmektedir.

'Pasif Devrim *Karşısında*' başlıklı Dördüncü Bölüm, Gramsci'nin eleştirel modernlik kuramının gelişimini betimlemektedir. Anderson'ın Gramsci'nin 'Kautskycilik'e ve reformist devlet kavramına doğru yavaşça meylettiği iddiasına karşı, ben 'bütüncül devlet' ve 'pasif devrim' kavramlarının *Hapishane Defterleri*'ndeki gelişiminin, Gramsci'nin Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de praksisin merkezde olması üzerinde ısrarla durmasıyla birleştirildiğinde, Batı kapitalist toplumsal formasyonlarındaki devrimci stratejinin karmaşıklığına ilişkin derinleşen bir anlayışın ortaya çıkmasıyla sonuçlandığını savunuyorum. Bu bölüm, siyasetin Gramsci'nin 'uzun on dokuzuncu yüzyıl' çözümlemesindeki merkeziliğini vurgulamaktadır.

Beşinci ve Altıncı Bölüm, özellikle Gramsci'nin temel politik kavramları olan hegemonya, rıza, zor, sivil toplum ile devlet, Doğu ile Batı ve farklılaşmış bir siyasal iktidar kavramına odaklanarak, *Hapishane Defterleri*'nin siyasal kuramının temel terim-

lerini çözümlemektedir. 'Sivil ve Siyasal Hegemonya' başlıklı Beşinci Bölüm, Gramsci'nin hegemonyanın 'konumunu', zor'un *mekânı* olan devlet karşısında sivil toplumun rızaya dayalı alanında gördüğü görüşüne karşı çıkmaktadır. Gramsci'nin, ikili terimler arasında karşıt ve dışlayıcı bir ilişkiden ziyade, rıza ile zor'un ve sivil toplum ile devletin üst-belirlenmiş statüsüne ilişkin diyalektik bir görüş geliştirdiğini savunuyorum. Bu sav, Marx'ın 'siyasal toplum' ile 'sivil toplum'un bütüncül devletin 'öz-nitelikleri' olarak gözüktüğü eleştirisinin belirleyici öğelerinin kabul edilmesiyle Hegel'in modern devlet kuramının eleştirel bir mirası olarak sunulmuştur. Gramsci'nin hegemonya kuramının, Marksist bir 'siyasalın oluşumu' kuramına veya toplumsal güçlerin farklı sınıf projeleri için yeterli siyasal iktidar biçimlerine dönüşmesine yol açtığını savunuyorum.

'Hegemonyanın Gerçekleşmesi' başlıklı Altıncı Bölüm, Gramsci'nin düşüncesinin jeopolitik koordinatlarına ve *Hapishane Defterleri*'nde çözümlenen farklı hegemonya biçimlerine ilişkin iddialara karşı çıkmaktadır. Burada, 'Doğu' ile 'Batı' arasındaki ayrımı Gramsci'nin siyasal kuramının merkezinde gören yorumları, bu metaforun tarihini, özellikle de Rus Devrimi'yle ilişkili tartışmalar içerisinde yeniden inşa ederek eleştirel biçimde sorgulamaya çabalıyorum. Birleşik cephe kavramının, Gramsci'nin düşüncesinde, şimdiye kadar düşünülegelenden daha büyük bir öneme sahip olduğunu savunuyorum. Ardından Gramsci'nin hegemonya kavramının, farklı mahiyetlerdeki sınıf projelerine kayıtsızca uygulanabilir genel bir toplumsal iktidar kuramıyla sonuçlandığı yönündeki iddiaları analiz ediyorum. *Hapishane Defterleri*'nde 'hegemonik aygıt' kavramının gelişimi üzerine yapılan vurgu, beni, Gramsci'nin sınıf iktidarına içkin bir siyasal iktidar kuramı formüle ettiğini savunmaya yöneltiyor. Pek çok eleştirmen Gramsci'nin hegemonya kavramını devrim-öncesinin Rus Sosyal Demokrasisindeki tartışmalarla ilişkilendirmişken, ben Gramsci'nin savlarının derinlemesine

incelenmesinin, onun temel referans noktasının, daha ziyade, Lenin'in hegemonyaya, bir kültürel devrim süreci olarak algılanan devrim-sonrası konjonktürde proletarya diktatörlüğünün bir tamamlayıcısı olarak yaptığı vurgu olduğunu açığa çıkaracağını savunuyorum. *Hapishane Defterleri*'nde sözü edilen NEP ile birleşik cephe siyasetinin almaşık formülasyonlarını inceleyerek bu tezi kanıtlıyorum.

Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümler, 'praksis felsefesinin' olgunlaşmasının 'üç bileşen parça' bakımından incelenmiş detaylı bir yeniden inşasını sunmaktadır: 'mutlak tarihsicilik', mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm. Bu bölümler, hem Gramsci'nin felsefi araştırmalarının temel kavramlarını betimlemek hem de bunların Gramsci'nin bütüncül devlet ve proleter hegemonyasının doğası kuramlarıyla diyalektik açıdan bütünleşmelerini göstermekle ilgilidir.

'Praksis Felsefesi Mutlak "Tarihsicilik"tir' başlıklı Yedinci Bölüm, 'mutlak tarihsicilik' kavramının Gramsci'nin kavramsal dağarcığında ortaya çıkışının izlerini sürmektedir. Althusser'in bu terimin Gramsci'nin Croce ile Hegel'e olan borcunu gösterdiği yönündeki iddiasına karşı, ben, *Hapishane Defterleri*'nin, esasında, Croce'nin 'mutlak tarihsiciliğini' ve Hegelci 'reformunu' sürekli ve kökten bir eleştiriye tabi tuttuğunu göstermeyi amaçlıyorum. Aynı zamanda, Gramsci'nin Marksist felsefenin doğasına ilişkin düşüncesiyle aynı dönemde Buharin tarafından önerilen ve sonradan 'Diamat' biçiminde geliştirilen versiyon arasındaki uzaklığı da vurguluyorum. Bu bölüm, özel olarak, Gramsci'nin, hem Croce'nin hem de genç Althusser'in Marksist felsefe düşünüşlerine içkin bir eleştiri sağlayan, ideolojiyle felsefe arasındaki ilişkiye ilişkin düşünüşü üzerine odaklanıyor. *Hapishane Defterleri*'nin ideolojiyle felsefe arasındaki ilişkiyi aşamalı olarak yeniden tanımlaması, *'Kapital'i Okumak*'ın en azından dört belirleyici öğesini çürütmektedir: şimdi'nin çağdaşlıkla örtüşmemesi, bir öz kesitin olanaksızlığı, felsefe, tarih ve siyasetin

birbirlerine tahvil edilebilmesi arasındaki tercüme ilişkileri ve belirlenmiş bir pratik yaşam için 'katarsis' olarak praksis felsefesi. Ayrıca, Gramsci'nin 'tarihsel materyalizm' ibaresinde sıfata yaptığı vurgunun, onu Marksizm'deki nesnelci geleneklerin radikal bir eleştirisine ve praksis kavramının merkeziliğinin yeniden formüle edilmesine yönlendirdiğini ileri sürüyorum.

'Mutlak Sekülerleşme ve Düşüncenin Dünyeviliği' başlıklı Sekizinci Bölüm, Gramsci'nin, Marx'ın düşüncenin *Diesseitigkeit*'i nosyonunu okumasını ve geliştirmesini incelemektedir. Althusser, Gramsci'nin bilime karşı ilgisiz olduğunu iddia etmiştir. Bense *Hapishane Defterleri*'nin modern bilimin gelişimiyle kapsamlı bir biçimde ilgilendiğini ve bunun praksis felsefesine katkısına değer verdiğini tanıtlıyorum. Ardından Gramsci'nin kuram olarak yeni bir 'içkinlik' kavramına ilişkin tanımıyla tarihsel dilbilim ve ekonomik düşünce tarihi alanlarındaki araştırmaları bütünleştirmesini inceleyeceğim. Bu içkinlik kavramının Batı felsefe geleneğiyle ilişkisi, özellikle de aşkınlık nosyonlarının karşıtı yeni yorumlarla ilgili olarak incelenmiştir. İçkinlik ile kuramın denk tutulması, popüler toplumsal bilimlerin hareket kapasitesini artırabilecek bir tarihsici yönelim olarak yeni bir 'tutarlık' kavramını ön-varsaymakta ve olgunlaştırmaktadır. Bu, Gramsci'nin *senso comune* (ortak duyu) ile felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamasının arka planı ile karşılaştırıldığında, tarihsel süreçte kuram ile pratiğin özdeşliğinin üretilmesine ilişkin eleştirel bir nosyonun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

'Mutlak Bir Tarih Hümanizmi' başlıklı Dokuzuncu Bölüm, Gramsci'nin felsefi araştırmalarının son uğrağını ve bunların bütüncül (*integral*) devlet kuramıyla bütünleşmelerini ve bunun büyüyen bir işçi sınıfı hareketindeki hegemonik ilişkilerdeki olası başarısını göstermeyi amaçlamaktadır. Althusser'in, Gramsci'nin 'devrimci hümanizm' geleneğinden olduğunu iddia etmesine rağmen, ben *Hapishane Defterleri*'nin nesnelcilik

eleştirisinin aynı zamanda özne felsefelerinin bir reddini de içerdiğini savunuyorum. Bunun yerine, Gramsci'nin tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler kümesine yaptığı vurgunun, 'kişi' kavramına dayanan almaşık bir gelenekle ilişkili olduğunu ileri sürüyorum. Ardından Gramsci'nin hümanist geleneği yorumlamasını özellikle farklı aydın tiplerinin statülerine ilişkin analiziyle ilgili olarak çözümlüyorum. 'Organik' ve 'geleneksel' aydın kategorileri, 'demokrat filozof' figürüyle ilgilidir. Bu figür, Gramsci'nin 'Modern Prens' önerisinin ve genişleyen demokratik toplumsal ilişkilerin örgütü olarak proleter hegemonya aygıtının güncel anlamını yeniden düşünmemizi olanaklı kılar. Dahası, sonuçta, beşeri bilginin hegemonik ilişkilerine değgin örgütün, Batı felsefe geleneğinin miras olarak alacağı ve olgunlaştıracağı potansiyel bir yeni biçim sağladığını ileri sürüyorum. Praksis felsefesi, böylelikle, eşzamanlı olarak 'bizzat felsefenin tüm kavranış biçimini tepeden tırnağa' yenileme potansiyeline sahip olan Marksizmin yeniden kuruluşu olarak belirmektedir.[3]

'Marksizm ve Felsefe: Bugün' başlıklı son bölüm, Marksizmin günümüzde yeniden canlandırılmasında bütünleyici bir unsur olarak bir felsefi araştırma programının önemini gözden geçirmeye çalışıyor. Gramsci'nin felsefeyi 'dünyaya ilişkin bir kavrayış' olarak yeniden tanımlaması, burada, Marx tarafından başlatılan 'tarihsel çağdönümünün' tam anlamıyla anlaşılması için zorunlu önkoşul olarak değerlendirilmiştir. Burada yalnızca Marksizm *için* felsefe değil, aynı zamanda Marksist geleneğin işçi sınıfı hareketi içindeki gelişiminin bizzat felsefenin dönüşümüne imkan verme yolları da tehlikededir. Tıpkı Gramsci'nin otonom siyasal pratik biçimlerinin bir toplumsal sınıfın maduniyetten doğmasında zorunlu bir uğrak olduğunu ileri sürmesinde olduğu gibi, felsefenin dönüşümü ile dünyaya ilişkin bağımsız bir kavrayışın olgunlaşması da bir sınıfın tutarlığının ve

[3] *Q* 11, §27; *SPN*, s. 464.

eylemde bulunma kapasitesinin inşa edilmesinde kaçınılmaz bir uğrak gibi gözükmektedir. *Hapishane Defterleri*; mutlak tarihsicilik, mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm önerisiyle bizi çağdaş felsefenin *Kampfplatz*'ına(kavga alanına) bir müdahale olarak bağımsız bir Marksist felsefe araştırma programının olgunlaştırılması için gerekli değerli kaynaklar ve perspektifler ile donatmaktadır. Bununla birlikte, son olarak, günümüzde Gramscici uğrağın canlanması, bizzat Marksizmin yeniden canlanması sürecine, bir yeni ve 'bütüncül medeniyete' hayat vermeye muktedir bir 'dünya kavrayışının' oluşturulmasında özdönüşümsel ve dinamik bir uğrak olarak kritik bir müdahale biçiminde hayata geçirilmelidir.[4]

Metin Üzerine Not

Bu çalışma boyunca Gramsci'nin eserinin mevcut İngilizce çevirilerine başvurdum ve bunlardan fazlasıyla yararlandım. Bununla birlikte, öne sürdüğüm argüman yüzünden ve *Quarderni del carcere*'nin eleştirel basımının İngilizcede tam bir çevirisinin olmaması nedeniyle kendi çevirimi yapmayı da zorunlu gördüm. Gramsci'nin hapishane yazılarına verilen referanslar defter numarası, ardından not numarası biçimindeki kabul görmüş uluslararası standarda uygundur. Buna göre, *Q* 11, §12; Defter 11, not 12'yi göstermektedir. Mümkün olduğunda İngilizce Gramsci yazıları antolojilerinden bir tanesine sayfa referansları da verdim. Editörlüğünü Joseph A. Buttigieg'in yaptığı *Hapishane Defterleri*'nin İngilizce eleştirel basımı şu anda 1–8 arasındaki Defterler'i içeren üç cilde ulaşmıştır; bu ciltlerde yer verilen notların yerleri de deftere ve notun numarasına göre bulunabilir.

---

[4] Ibid.

Alıntıların fazlalığı nedeniyle şu kısaltmalar kullanılmıştır: *Quaderni del carcere* (*Q*), *Selections from the Prison Notebooks* (*SPN*), *Further Selections from the Prison Notebooks* (*FSPN*).

Teşekkür

Araştırma dönemi ve kitabın yazılışı esnasında hem gerçek hem 'sembolik' pek çok borcum birikti. Uzun yıllar önce, Dan O'Neill'in Queensland Üniversitesi'nde verdiği ilham verici seminerler ile müfredat dışı yürüttüğü faaliyetler, beni *Hapishane Defterleri* üzerinde çalışmaya teşvik eden ilk etkenler oldu. Kendisi, görevin tamamlandığından emin olmak için duruma uygun bir biçimde projenin sonunda yanımdaydı. Roma'daki Istituto Fondazione Gramsci'de, Napoli'deki the Universita "Federico II"'de, Berlin Freie Universitat'taki the *Werkstatt* of *Das historisch– kritischeWörterbuch des Marksizmus*'ta ve Amsterdam'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde yaptığım araştırmalar, bu projenin gelişimi için önemliydi. Brisbane'den Maria Burbello'ya, Roma'dan Silvio Pons'a, Napoli'den Domenico Jervolino'ya, Berlin'den Wolfgang Fritz Haug'a ve Thomas Weber'e ve Amsterdam'dan Marcel van der Linden'e ve Michael Kratke'ye konukseverlikleri ile paha biçilmez yardımları için teşekkürlerimi sunmak istiyorum. *Historical Materialism* dergisinden yoldaşlar, özellikle de Matteo Mandarini, Paul Reynolds ve Alberto Toscano, hem manevi hem de lojistik destek sağladılar. Gilbert Achcar, Colin Barker, Paul Blackledge, Adrian Budd, Alex Callinicos, Demet Dinler, Fabio Frosini, Alexei Gusev, Peter Hallward, Fredric Jameson, Stathis Kouvelakis, Guido Liguori, Grahame Lock, Jan Rehmann, John Riddell, Martin Thomas, Massimiliano Tomba ve Andre Tosel değişik aşamalarında metnin tamamını veya bazı bölümlerini okudular; değerli yorumlar ve eleştiriler yaptılar. Mikko Lahtinen ile Juha Koivisto'ya, soylu dayanışma geleneğinin halen ölmediğini gösterdikleri için özel bir teşekkür borçluyum. Ro-

bert Speed, Thomas Schott ve Aaron Wise önemli anlarda, ancak gerçek dostların yapabileceği gibi, yanımdaydılar. Kardeşim Simon Thomas ile eşi Alison Thomas, ebeveynlerim David ve Julie Thomas, kararlarıma, şaşkınlığa düştükleri anlarda bile, koşulsuz destek vermeyi sürdürdüler.

Ancak özellikle eşim Sara Rita Farris'e minnettarım. Benim kitabı tamamlamamayı bir eğlenceye çevirdiğim zamanlarda sadece kitabın zaten bitmiş olduğunu bilmekle kalmıyor, aynı zamanda beni olayları kendisinin gördüğü biçimde görmeye ikna etmeye yetecek sabrı da gösteriyordu. Varlığı, dürüstlüğü ve aşkı için eşime her zaman çok minnettar kalacağım. Bu kitap, ona adanmıştır.

Birinci Bölüm

'*KAPİTAL'İ OKUMAK*' UĞRAĞI

'Aklıma Sadece Gramsci Geliyor...'

> Marx ile Engels'in araştırmalarını devam ettirmek için kim *gerçekten* çaba göstermiştir? Aklıma sadece Gramsci geliyor.[1]

Louis Althusser, *Marx İçin*'in önemli makalelerinden birisi olan 'Çelişme ve Üstbelirlenim: Bir Araştırma İçin Notlar'da, Gramsci'nin 'üstyapıların özgül geçerliliği kuramı' hakkındaki çalışmalarını böyle övmüştür.[2] Althusser, Gramsci'nin 'yeni' hegemonya kavramını, 'ekonomik ile siyasalın iç içe geçmesinden kaynaklanan sorunların ana hatlarıyla belirlenmesinde kuram-

[1] Althusser 1969, s. 114.

[2] Althusser 1969, s. 113.

sal bir çözümün dikkat çekici bir örneği' olarak selamlamıştır.[3] Aynı yıl (1965) basılan *'Kapital'i Okumak'*da başlangıçta Gramsci'den büyük övgüyle söz etmeyi sürdürür gibi gözükmüştür. Althusser, Gramsci'nin; Luxemburg, Mehring, Korsch ile Lukacs'ın da dahil olduğu I. Dünya Savaşı'nın ve Rus Devrimi'nin deneyiminden doğan bir 'devrimci humanizm ve tarihsicilik' geleneğinin en tutarlı formülasyonlarını sağladığına inanmış;[4] bu geleneğin 'İkinci Enternasyonal'in mekanizmine ve ekonomizmine karşı verilmiş yaşamsal bir tepkiden doğduğunu kabul etmiş;[5] Gramsci'nin 'dehasının son derece incelikli ve derin ürününü', özellikle de *'tarihsel materyalizm* alanındaki verimli araştırmalarını' övmüştür. [6]

Bununla birlikte, Althusser'in niyetinin Gramsci'yi övmek değil de gömmek olduğu çabucak anlaşılmıştır. Althusser, yanlış anlaşılma konusunda derin kuruntulara ve korkulara sahip olmasma rağmen, Gramsci'nin *'diyalektik materyalizm* yorumu' olarak tanımladığı konuya ilişkin bazı 'kuramsal çekincelerini' formüle etme niyetinde olduğunu duyurmaya girişmiştir.[7] Bu çekinceler, Andre Tosel'in de belirttiği gibi, 'bütünsel'di.[8] Althusser, 'Marksizm-Leninizmin biçimsel yapısı'nı –ve özellikle de Marksizmin tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizm olarak ikiye ayrılmasını– muhafaza ederek, 'Gramsci'nin felsefi tarihsiciliğini acımasızca eleştirmiştir'.[9] Althusser, Gramsci'nin sadece 'sözleri'nin değil *'"organik kavramları"*'nın[10] da (şimdi '1956'dan sonra tekrar ortaya çıkan ve diğerleriyle birlikte Sartre, Della Volpe ve Colleti'nin eserlerini de kapsayan I. Dünya

[3] Althusser 1969, s. 114.

[4] Althusser ve Balibar 1970, s. 120.

[5] Althusser ve Balibar 1970, s. 119.

[6] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

[7] Ibid.

[8] Tosel 1995a, s. 9.

[9] Ibid.

[10] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

Savaşı sonrası devrimci solunun genellikle cömert ve maharetli, ancak 'sağcı' suistimali'ni de içerek şekilde genişletilmiş) derinlemesine bir analizinin yapılmasının, hümanist ve tarihsici bir sorunsalın 'gizli mantığı'nı açığa çıkardığını ileri sürmüştür.[11] Bu gizli mantık, Marksizmin kuramsal ve siyasal tutarlılığının temellerini sarsmıştır.

Althusser'in eleştirisi, *Hapishane Defterleri*'nin en ünlü pasajlarından birinin yorumu üzerine odaklanmıştır. Gramsci, bu pasajda, 1920'lerin sonlarında vuku bulan Marksist ortodoksi konulu tartışmalara kendi belirtik katkısını yapmaya çalışmıştır. Bu tartışmalar, nihayetinde Gramsci'nin görüşü dinlenilmeden, Marksizm-Leninizm (devletçe uygulanan) yeni ortodoksisinin kutsanmasında kullanılmıştır. Gramsci demiştir ki:

> Kuşkusuz istisnai bir öneme sahip olmuş olan ve felsefi araştırmanın dünya-tarihsel bir uğrağını temsil eden yeni bir sentezde, ayrıca ve özellikle idealizmin ve materyalizmin geleneksel düşüncelerinin ötesine geçmeye çabalaması nedeniyle Hegelciliğin yazarımızın felsefi düşünüşündeki (göreceli olarak konuşursak) en önemli itici güçlerden biri olduğuna şüphe yoktur. Dolayısıyla Manual,* praksis felsefesindeki 'içkin' teriminin metaforik bir anlamda kullanıldığını söylediğinde hiçbir şey söylememektedir. Esasında içkin terimi burada 'panteistler'in verdiği anlamdan veya diğer bir metafiziksel anlamdan başka, yeni ve tanımlanması gereken özel bir anlam kazanmıştır. Çok yaygın bir ifadeyle karşılaşıldığında, vurgunun metafizik kökenli ikinci terime değil de –'tarihsel' olan– ilk terime yapılması gerektiği unutulmuştur. Praksis felsefesi, mutlak 'tarihsicilik'tir, mutlak sekülerleşme ve düşüncenin dünyeviliğidir, bir mutlak tarih hümanizmidir. Yeni dünya kavrayışının izi bu hat boyunca sürülmelidir.[12]

---

[11] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

* Nikolay Buharin'in *Tarihsel Metaryalizm Teorisi: Popüler Marksist Sosyoloji Elkitabı* adlı eserinden söz ediliyor.

[12] Q 11, § 27; *SPN*, s. 465.

Althusser, –sadece Gramsci'nin Ekim Devrimi'ni kutlayan ve Althusser'in 'İkinci Enternasyonal'in kitabi riyakarlığına karşı eski protesto' olarak nitelediği '*Kapital*'e Rağmen Devrim'[13] başlıklı makalesinin yansımaları olarak anladığı– mutlak tarihsicilik' ve 'mutlak hümanizm' terimlerinin başlangıçtaki eleştirel ve polemiksel anlamları ile Marx'ın düşüncesinin içeriğini etkileyen '*kuramsal* yorum'u birbirlerinden ayırmıştır.[14] Gramsci'nin 'tarihsel materyalizm' terimindeki sıfata vurgu yaparak 'Marx'ın düşüncesinin tereddütsüz bir biçimde *materyalist* olan niteliğini' hafife almasına[15] ve bu şekilde (Althusser tarafından 'tarihin bilimsel kuramı' olarak tanımlanan) tarihsel materyalizmle ('Marksist felsefe') diyalektik materyalizm arasındaki önemli ayrımı gözden kaçırmasına da itiraz etmiştir. [16]

Bu, sırası geldiğinde, Gramsci'nin Marksizm ile diğer '"dünya görüşleri"' ve '"ideolojiler"' arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak için 'sürekli olarak Croce'nin din kuramına dönmesine' neden olmuştur.[17] Althusser, 'Marksizmi bu ideolojik "dünya görüşlerinden" ayıran şeyin, Marksizmin herhangi bir yer-üstü "öte"ye son vermesinin (önemli) biçimsel farklılığından çok bu mutlak içkinliğin (onun "dünyeviliğinin") ayırt edici biçimi – *bilimsellik biçimi*–'[18] olduğunu ileri sürmüştür. Böylesi bir bilimsellik, daha önceden varolan bir ideolojik sorunsalla epistemolojik bir kopuş yaşanmasıyla meydana getirilmiştir. Bu, niteliksel bakımdan yeni bir bilimin ortaya çıkmasıyla (tarihsel materyalizm) sonuçlanmıştır. Bu bilim, sırası geldiğinde, bilimsel olanı, (eskimiş ancak halen etkili olan) ideolojik olanın dönüşü tehdidine (bu her zaman geçerli bir tehdittir) karşı koruyabilecek ni-

---

[13] Bkz. Gramsci 1977, s. 34-7.

[14] Althusser ve Balibar 1970, s. 129.

[15] Ibid.

[16] Althusser ve Balibar 1970, s. 130.

[17] Ibid.

[18] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

teliksel bakımdan yeni bir felsefenin (diyalektik materyalizm) olgunlaştırılmasını gerektirmiştir.

Gramsci, bu ayrımı kabul etmekte başarısız olduktan ve daha da ileri giderek, bilimi, 'nihayetinde bilimi, bunun "özü" olarak tarihe [indirgeyen]' bir 'üstyapıya veya bir tarihsel kategoriye' indirgedikten sonra,[19] Marksist bilimsel kuram ile gerçek tarih arasındaki ilişkiyi, bir *doğrudan ifade* ilişkisi modeline göre' düşünmekten daha fazlasını yapamamıştır.[20] Böylece Marksist kuram, organik olarak içinden çıktığı tarihten ayırt edilememiştir.[21] Marksizmin özgüllüğü –siyaset, felsefe ve bilimi üçlü bir yapıda eşsiz bir biçimde dile getirişi– bozulmuştur. 'Tarih kuramı' 'gerçek tarih'in üzerine yığılıp kalmış, 'bilginin nesnesi' 'gerçek nesne' ile karışmış ve diyalektik materyalizm tarihsel materyalizmin içerisinde kaybolmuştur.[22]

Bundan çok daha tehlikelisi, 'Marksizmi (mutlak) bir tarihsicilik olarak düşünme projesi, Marksist bütünselliği, bir Hegelci bütünsellik varyasyonuna indirgeme ve tekdüzeleştirme eğiliminde olan mantıken zorunlu bir zincirleme reaksiyonu da otomatikman başlatmaktadır'.[23] Bu, esasında Althusser'in eleştirisinin temel savı olmuştur: Althusser'e göre, Gramsci'nin 'tarihsiciliğini mutlak' yapan Hegelci sistemin 'Mutlak Bilgi' uğrağının 'bizzat tarihselleştirilmesi' olgusudur.[24] Hegel tarafından belirsiz bir gelecek uğrağı için ayrılmış olan ayrıcalıklı şeffaflık uğrağı, böylece her biri 'çağdaşlığın "öz kesiti"'ne[25] sahip olan tüm olası şimdilere yangından mal kaçırırcasına tahvil edilmiştir. 'Doğrudan biri diğerini ifade etmeyen farklı düzeyler

---

[19] Althusser ve Balibar 1970, s. 133.

[20] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

[21] Althusser ve Balibar 1970, s. 132.

[22] Althusser ve Balibar 1970, s. 137.

[23] Althusser ve Balibar 1970, s. 132.

[24] Ibid.

[25] Ibid.

veya durumlar'[26] biçimindeki Marksist bütünselliğe özgü çarpıtma ve yer değiştirme (çeşitli, görece otonom öğelerin üstbelirlenimi) düşünülemez hale gelmiştir. Felsefe ile bilim (Althusser, Gramsci'nin 'bilimle çok az ilgilendiğini' açıklamıştır),[27] böylece ancak bir özün deneyselci okuması veya Althusser'in, Gramsci'nin Croce'den aldığı, dönüştürdüğü ve Buharin'e yönelik eleştirisinde kullandığı bir deyimi benimseyerek ileri sürdüğü gibi 'bir tarihsel metodoloji' olabilirdi.[28]

Althusser'e göre, bu karışıklığın temeli, toplumsal pratiklerin türlerine ilişkin bir cins olarak genelliği sayesinde bunların tamamını kapsayabilen ideolojik bir praksis kavramıydı.

> Kuramsal uygulama tüm özgüllüğü kaybetme ve ekonomik uygulama, siyasal uygulama, ideolojik uygulama ve bilimsel uygulama gibi son derece farklı üretim biçimlerini kapsamak üzere biçimlendirilmiş bir kategori olan tarihsel uygulamaya indirgenme eğilimindedir.[29]

Bu kavramsal değişimi olanaklı kılan, 'tarihsel uygulama ve kuramsal uygulamanın tek ve aynı yapıya sahip oldukları'[30] yönündeki örtük savdı. İlki, ikincisinden üstün geldi ve esasında kendisinin ve kendisine ait her daim mevcut gerçekliğin doğduğu zemin olan (Feuerbachçı bir anlayışla) kendi 'giz'ini oluşturdu. Fazlaca genel olan Gramscici praksis kavramı, böylelikle şairlerin Platon tarafından kötülenmesinin modern zamana uyarlanmış bir biçiminde, felsefeyi zımnen kendisinden önce gelen ve onu belirleyen bu türden 'öz [tarihsel] yapıların'[31] –esasında kendisini birden çok olgusal formda ortaya koyan bir özyapının– sıradan bir taklidine indirgedi. Marksist kuram, ka-

---

[26] Ibid.

[27] Althusser ve Balibar 1970, s. 134.

[28] Althusser ve Balibar 1970, s. 137; krş. Q 11, § 14; SPN, s. 436.

[29] Althusser ve Balibar 1970, s. 134.

[30] Althusser ve Balibar 1970, s. 135.

[31] Ibid.

pitalist üretim biçiminin ve onu ortadan kaldırmak için gerekli olan siyasal önkoşulların bilimsel bir analizi olmaktan çok, (şimdiki) Gerçeğin tamamen hakiki olan kusurlarının öykünmeci bir taklidine indirgendi. Dolayısıyla bunun ötesini görmeye yetecek bir perspektif sunamadı. Diğer öz-bilinçlilik türlerinden niteliksel bakımdan farklı olma veya nesnel olarak onlardan üstün olma yönünde bir iddiada bulunamayacak olan şimdiye ait bir öz-bilinçlilik türüne dönüştü.

Bu praksis kavramının zorunlu bir sonucu, Gramsci'nin, 'son tahlilde',[32] filozofla siyasetçiyi eş tutmasıydı. Bu, yeri geldiğinde, filozofların rolünü –özellikle de Marksist filozofların, Marx'tan sonra, Marksist kuramın olgunlaştırılmasında ve geliştirilmesinde ve onun somut şartlarda doğru uygulanmasını yapabilecekleri açık/belirgin katkıyı– azalttı. Gramsci'ye göre,

> Felsefe (tüm 'zorunlu dolayımları' üstlenerek), kitlelerin faaliyetinin ve deneyiminin, politik-ekonomik praksisin doğrudan ürünüdür: meslekten filozoflar, onlar olmadan da eksiksiz olan ve tarihsel praksiste konuşan 'sağduyu' felsefesine kendi seslerini ve söylev biçimlerini ödünç verirler –onu esaslı bir biçimde değiştiremezler.[33]

Althusser; filozofun, tarihinin Gerçeğine ayrıcalıklı bir erişim hakkına sahip olmayı (fakat sadece geçmişe doğru) sürdürdüğünü, ancak bunu da *Feuerbach Üzerine Tezler*'in sondan bir önceki ifadesinde kapana sıkışmış olarak kalma pahasına gerçekleştirebildiğini ileri sürer gibi gözükmektedir: filozofun geriye kalan tek makul görevi yorumdur, değiştirmek değil.

Elde ifşa edilecek son bir şey vardı. Althusser, beklenmedik sonucunu sakince söylemeden önce bir an durakladı. 'Muazzam tarihsel ve siyasal dehasına rağmen', [34] Gramsci'nin İkinci Enternasyonal ortodoksisinin beşeri inisiyatifi yok eden deter-

---

[32] Althusser ve Balibar 1970, s. 134.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

minizminden çok hızlı bir şekilde kaçarak hümanist-tarihsici bir sorunsalı dikkatle incelemesi, bir *holzweg*'ten (yanlış yoldan) fazlası değil gibi gözüküyordu ve belki de bir *Holzweg* dahi değildi. Althusser'e göre, Gramsci'nin mutlak tarihsiciliği,

> bilimleri, felsefeyi ve ideolojileri üretim ilişkilerinin ve güçlerinin birliği içinde, yani esasında altyapıda düzleyerek maddi mevcudiyet ve devamlılığa ilişkin bir kategori olan ideolojik tarih kavramına, gerçek tarih uygulamasının politik-ekonomik pratiğine bir 'geri dönüş' ile sonuçlanmıştır. Paradoksal gibi gözükse de –ve bunu ifade ettiğim için şüphesiz saldırıya uğrayacak olsam da– ulaşılması gereken sonuç budur: bu hümanist ve tarihsici materyalizm, siyasal tarzının ve amaçlarının değil de *kuramsal sorunsalının* bakış açısından, İkinci Enternasyonal'in ekonomist ve mekanik yorumunun temel kuramsal ilkelerini yeniden keşfetmiştir.[35]

'Kapital'i Kendi Uğrağında Okumak

Althusser'in amaçları bakımından hırslı, argümantasyonları bakımından özenli, sonuçları bakımından cüretkar eleştirisinin, 1960'larda ve 1970'lerde Batı Avrupa'nın en büyük iki komünist partisinin entelektüel ortamlarında doğrudan etkileri oldu. Daha da önemlisi, bunların da ötelerine uzanan kuramsal tartışmaları kışkırttı. Althusser'in eleştirisi, İtalya'da sadece Gramsci ile değil, en az on yıldır sürmekte olan Marksizm tartışmalarıyla da bağıntılandı. Ulusal ve uluslararası konjonktürlerin bileşimi (İtalyan Devleti'nin faşizm sonrası yeniden yapılanması ve 1956'nın ardından uluslararası Komünist harekette kuramsal tartışma için elverişli bir alanın kısmen açılması bağlamında Croceci tarihsiciliğin yaygın bir biçimde sorgulanması), Gramsci'nin tarihsiciliğinin geçerliğinin tartışılmasına yol açtı. Bu tartışma, özellikle Gramsci'nin düşüncesinin, savaş sonrası dönemde İtalyan Komünist Partisi'nin sorumlulukları hakkındaki

[35] Althusser ve Balibar 1970, s. 138.

tezlere ayrılmaz bir şekilde yapışmış olan Togliattici 'resmi' yorumu üzerine odaklandı. İtalyan Marksizmi içindeki, PCI'yı 'Soldan' eleştiren yeni bir dizi kuramsal girişimle buna karşı çıkıldı. Mario Tronti, 1958'de, daha sonradan *operaismo* olarak bilinecek hareketin başlangıcında, diplomatik biçimde ayarlanmış da olsa, Gramsci'nin düşüncesinin temel ilkeleri hakkında Althusser'inkilerle aynı şüpheleri ifade etmiştir.[36] En önemlisi, özellikle de Nicola Badaloni'nin *Marksizmo come storicismo* adlı eserinin 1962'de yayınlanmasının ardından geniş çaplı bir tartışma yaşanmasına yol açan Della Volpe okulunun bir bilim olarak Marksizm üzerindeki vurgusudur.[37] *'Kapital'i Okumak*, bu tartışmalardaki anti-tarihsici görüşleri hem yansıtmış, hem de yoğunlaştırmıştır. Eser, bir bakıma, (hem PCI içinde, hem de İtalyan Sol kültüründe kesinlikle hegemonik bir konum kazanmış olan) belirli bir Gramsci yorumunu 'uluslararasılaştırmış' ve bu yorumun politik kuramsal sonuçlarını muhtemelen 'sosyalizme giden İtalyan yolu'ndaki üst-belirlenmiş manevralarda mümkün olduğundan daha açık bir biçimde izah etmiştir.

Althusser'in eleştirisi, Fransa'da, Paolo Pulina'nın 'Gramsci Rönesansı' olarak adlandırdığı süreci başlatmıştır.[38] Bu, en önemlisi Buci-Glucksmann'ınki olan ve Gramsci'nin kuramsal ve siyasal düşüncesinin değerini yükseltmeye çabalayan bir dizi çalışma için temel bir referans noktası haline gelmiştir.[39] Daha genel bir ifadeyle, Althusser'in yapmış olduğu Gramsci eleştirisiyle daha yakından odaklanılmasını sağladığı anti-tarihsici ve anti-hümanist perspektifler, tüm bir nesil için biçimlendirici olmuştur. Eski öğrencileri olan çalışma arkadaşlarıyla ortaklaşa yürüttüğü bir proje olan *'Kapital'i Okumak*'a başlamasıyla, bu

---

[36] Bkz. Tronti 1958. Althusser, Tronti'nin eleştirisini okumuş ve ondan etkilenmiş gibi gözükmektedir. Krş. Althusser ve Balibar 1970, s. 120.

[37] Badaloni 1962; krş. Liguori 1996, s. 132-52.

[38] Tosel 1995b, s. 55'ten aktarılmıştır.

[39] Buci-Glucksmann 1980.

etki, o yılların ortaya çıkmakta olan önemli entelektüel figürlerinin pek çoğunu (hatta ve özellikle daha sonradan bu kuramcı babanın kaçınılmaz bir şekilde ilişkilendirilmiş olduğu isimleri reddetmiş olanları da) içine alacak şekilde, kabaca sadece 'Althusserci Okul' denebilecek geleneğin çok daha ötesine uzanmıştır. Althusser'in ilk müdahalesinin ardından gelen kuramsal üretim öylesine zenginlik ve çeşitlilik gösteriyordu ki, en azından oluşumunda belirleyici olan bir süre boyunca Fransız entelektüel avangardının ufkunu tanımlayanın, izleyen dönemde o yılların 'resmi' tarihleri tarafından kutsanan paradigmalardan (yapısalcılık, post-yapısalcılık) çok *Gramsci veya Althusser* paradigması olduğu öne sürülebilir.[40]

'En son büyük Marksizm tartışması'

Bütün bunlara rağmen, Althusser'in eleştirisinin kalıcı anlamı, geniş Marksist gelenek içerisinde doğru bir biçimde konumlandırıldı; önemleri ve uluslararası etkileri ne olursa olsun, herhangi bir ulusal kültürde veya parti aygıtında benimsenen konjonktürel biçimlerle sınırlandırılmadı. Tosel'in belirttiği gibi:

> Marksizmin 20. yüzyıldaki iki tipinin veya kutbunun karşıtlığını betimlediği için, bir anlığına duraklamak ve Marksizme ilişkin bu en son büyük tartışma üzerine düşünmek gerekir.[41]

Gerçekten de Althusser'in eleştirisinin ortaya çıkardığı düşünceler ve onun Gramsci'ye atfettiği şeyler, güncel Marksist kuramsal araştırmalar için önemli referans noktaları olmayı sürdüren ve Althusserci ya da Gramsici bilgi alanlarından çok daha fazlası olan iki ayrı paradigmayı oluşturdu. 1970'lerde ve 1980'lerde İngilizce konuşulan ülkelerde yapılan kültürel çalış-

---

[40] Bu motto, elbette, Pierre Macherey'in 1979 tarihli temel eseri *Hegel ou Spinoza*'ya -ki bu Althuserci uğraktan doğan felsefi açıdan belki de en incelikli ifadelerden birisisidir- gönderme yapmaktadır.

[41] Tosel 1995a, s. 9.

malarda son derece gözde olan 'yapıya karşı özne' karşılaştırması, bu paradigmaları birleştiren ve bölen bütün çeşitlemeleri ve çelişkileri yeterli bir biçimde aktarmamaktadır. Yine de konudan konuya yaptığı keskin geçişlerle, bunların kuramsal formülasyonlarını bu tartışmaya dayanarak kuran (Raymond Williams'ın bir kavramını kullanacak olursak) 'duygu yapıları'na ilişkin bir şey yakalamaktadır.[42]

Althussercilik

Althusser'in Gramsci'nin praksis felsefesine yönelik eleştirisi, daha sonradan 'Althussercilik' olarak bilinecek olan akımın pek çok özelliğinin ilk kez sistematik bir biçimde dile getirildiği önemli bir polemik uğrağıydı. Gramsci'nin 'dünyaya ilişkin düşünceler' nosyonunun eleştirisi, Althusser'i meşhur bilim-ideoloji ayrımını formüle etmeye götürdü. Bu, onun kendi 'tarihselleşmiş' Platoncu *doxa-episteme* karşıtlığı versiyonuydu. Gramsci'nin felsefe ile tarihi eş tutması, Althusser'e, Spinoza'nın idea ile ideatum arasında yaptığı ayrımı kendi 'bilginin nesnesi'-'gerçek nesne'[43] kategorilerinde ayrıntılı olarak inceleme fırsatı sağladı ve sırası geldiğinde bunu 'tarih kuramı'-'gerçek tarih' ayrımına dönüştürdü.[44] Althusser'in her biri kendi farklı zamanına, içsel geçerlilik süreçlerine sahip olan ve 'geçişli veya 'dışavurumcu' bir kökenden çok 'yapısal' bir nedensellik tarafından üst-belirlenen nispe-

---

[42] Önemli bir tartışma olan 'yapıya karşı özne'nin (veya sıklıkla adlandırıldığı gibi kültür) klasik ifadesi Hall 1980'de bulunabilir.

[43] Althusser ve Balibar 1970, s. 107 ve devamı.

[44] Bu önerme, genç Althusser'in projesinin epistemolojisinde merkezi bir yere sahipti. 'Çağdaş tarihsiciliğin temeli ve bilginin nesnesine, bilgisi olduğu gerçek nesneyle aynı "nitelikleri" atfederek bilginin nesnesiyle gerçek nesneyi birbirine karıştırmamızın nedeni olan, bize halen hükmeden bu önyargının inanılmaz gücü hakkında yanılsamalarımızın olmaması gerekiyor. Tarihin bilgisi, şekerin tatlı olduğu bilgisinden daha tarihsel değildir.' (Althusser ve Balibar 1970, s. 107.)

ten otonom öğeleri içeren hakim yapıların merkezsizleştirilmiş yapısı olarak gördüğü Marksist bütüne ilişkin kendi düşüncesi, Gramsci'nin Hegelci 'Mutlak Bilgi' uğrağını tarihselleştirmesinin sonucunda ortaya çıktığını iddia ettiği Hegelci bütünsellik eleştirisinden doğmuştur. Althusserciliğin katı biçimde kuramsal (kötü şöhretli) anti-hümanizmi ve öz-bilinçliliğe ilişkin tüm felsefeleri reddetmesi; Althusser'in, Gramsci'nin praksis felsefesini hümanist projenin mirası ve dönüşümü olarak betimlemesi konusunda yaptığı eleştiride daha net bir biçimde ortaya konulmuştur.

Şu anda vadesi dolmuş olan 'Althusser uğrağı', ilk önce ve en radikal biçimde atası tarafından terk edilmiştir.[45] Bununla birlikte, 'klasik' Althussercilik, kendi uğrağında, Marksist kuramın yenilenmesi ve yeniden canlandırılması konusunda yoğun bir etkide bulunmuştur. (Komünist Partilerde yaşanan Stalincilikten uzaklaşma girişimlerinde oynadığı karmaşık siyasal rol bir yana) farklı ulusal kültürler ve geniş bir yelpazedeki akademik disiplinler üzerinde etki yaratmıştır. Gregory Elliott'un 1987 tarihli yeni ufuklar açan çalışmasında belirttiği gibi, Althusser'in Fransa'daki etkisi muazzamdır:

> Althussercilik felsefeden siyaset bilimine, tarihyazımından edebi eleştiriye, dilbiliminden kültürel çalışmalara, ekonomiden antropolojiye, toplumsal kuramdan hukuk araştırmalarına, 'soyut' ve 'somut' araştırmalarda ve bunların sentezlerinde bol ve bereketli semere verdi.[46]

---

[45] Althusser, en sonunda, ilk kez Gramsci tarafından araştırılmış olan temalarla tamamen uyuşmayan temaları araştıran *Marx İçin* ve *'Kapital'i Okumak*'ta sahiplenmiş olduğu tezlerin aleyhine dönmüştür. Daha sonradan ortaya attığı 'karşılaşma materyalizmi' veya belki de daha kesin olarak 'karşılaşma felsefesi'nde, *Marx İçin*'in ve *'Kapital'i Okumak*'ın tek taraflı olarak reddettiği düşüncelere esrarengiz bir biçimde benzeyen görüşlere ulaşmıştır. Bu 'bastırılmışın geri dönüşü' elinizdeki çalışmada sistematik bir biçimde incelenmemiştir, ancak yine de bu kitabın gerekçelerinden birisini sağlamaktadır.

[46] Elliott 2006, s. 308.

Althusser'in eski öğrencileri ve beraber çalıştığı kişilerin bazılarına (Balibar, Macherey vd.) ek olarak Althuserci perspektifler ve yöntem de 1982 tarihli *Dictionnaire critique du Marksizme*'in ortaya çıkmasına son derece önemli katkıda bulunmuştur. 1980'lerin başının post ve anti-Marksist günbatımında solmakta olan günlerin emeklerini araştırmak için ortaya çıkmış olan bu anıtsal çalışma, adilane bir biçimde Marksist kuramın Fransa'da yaşadığı Rönesans için bir 'Minerva'nın baykuşu' olarak tanımlanmıştır. Althusserciliğin uluslararası alandaki nüfuzu da benzer derecede etkileyici ve belki daha da kalımlı olmuştur. Belirli bir Althusser yorumunun güncel disiplinlerarası 'Kuram'ın atası olarak azizleştirildiği Anglofon bilim çevrelerindeki durum bilhassa budur. Elliott'un da onayladığı gibi 'artık hepimiz Althuserciyiz'[47] diyemesek de, 'ılımlı' Althusercilik –teleolojiye yönelik bir şüphe, toplumsal ve siyasal özne ve öznellik oluşumu süreçlerine yönelik bir özen, toplumsal bütünsellik içerisindeki çeşitli örneklerin göreli otonomluğuna yönelik bir saygı– olarak tanımlayabileceğimiz bir form genel Marksist kültüre yine de girmiştir.

Gramscicilik

Diğer yandan, Althusser'in eleştirisinin Gramsci'nin düşüncesinde var olduğunu ileri sürdüğü görüşler de alternatif bir Marksist (giderek daha fazla *Marksizan* veya hatta post-Marksist) kuramsal araştırma paradigmasının belirleyici öğeleri olmuşlardır. Aşağıdakileri bunlar arasında sayabiliriz: insan eyleminin neredeyse iradeci bir [biçimde] değerlemeye (*valorisation*) tabi tutulması; dünyaya ilişkin düşünceler, ideolojiler ve felsefeler arasındaki niteliksel ayrımların yadsınması ve böylece Marksizmin 'bilimsel' ve 'belirlenimci' versiyonlarının bir arada reddedilmesi; en geniş anlamda kültürün önemine odaklanılması; maduniyet çalışmaları; toplumsal ve siyasal gücün 'mikrofiziğinin' araştırılması. Bu

[47] Elliott 2006, s. 316.

paradigmanın etkisi, Avro-Komünizmin 'ılımlı' Gramscicilik biçimindeki kuramsal yansımasının ötesine uzanır. Bunu yani 'ılımlı' Gramsciciliği Anglofon Marksizmi için en mükemmel biçimde somutlaştırmış olan belki de Laclau ile Mouffe'nin post-Marksist radikal demokrasi siyasetidir.[48] Bu paradigma da Althusercilikten daha az üretken olmamış, pek çoğunda halen önemli bir rol oynamayı sürdürdüğü kültürel çalışmalardan maduniyet çalışmaları ile post–kolonyal çalışmalara, antropolojiye, sosyolojiye, siyaset kuramına ve uluslararası ilişkilere değin geniş bir yelpazeye yayılan akademik disiplinlerde kendisini adım adım kabul ettirmiştir.[49]

Öğreti açısından her zaman Althusercilikten daha gevşek biçimde tanımlanmış olan 1970'lerin ve 1980'lerin belirgin Gramscicilği sessizce sona ermiş, tarihin çöp sepetine gönderilmektense dipnotlarda evcilleştirilmiştir. Buttigieg'in belirttiği gibi,

> Gramsci'nin İngilizce konuşan ülkelerde yaygın bir biçimde var olduğunu gösteren yalnızca Gramsci'nin düşüncesinin çeşitli yönlerini ele alan basılı kitap ve deneme sayısı değil, ayrıca onun etkisinin

---

[48] Mouffe, Althusercilliğin ayrı dönemde azalan şansına bir yanıt olarak, 1970'lerde bu türden bir 'Gramscicilik'e doğru kayışı açıkça formüle etmiştir. 'Marksist kuramın 1960'lardaki tarihini "Althusercilik"in saltanatıyla niteleyeceksek, şimdi şüpheye yer bırakmayacak biçimde yeni bir aşamaya geçmiş bulunmaktayız: "Gramscicilik" dönemine' (Mouffe 1979, s. 1). Mouffe ile Laclau birlikte çalışarak *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokrat bir Siyasete Doğru* (1985) adlı eserlerini ortaya çıkarmışlardır. Bu eser, hem Althusserci hem de Gramscici paradigmalardan aldığı öğeleri, ikincinin belirli bir yorumuna vurgu yaparak birleştirmiştir. Bu tartışmalı çalışmanın keskin ama dengeli bir eleştirisi için bkz. Badaloni 1988. *-Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin, *Hapishane Defterleri*'nin eleştirel baskısına sadece üç *bağlamdan* bağımsız referans vermiş olmasına rağmen- Laclau ile Mouffe'nin müdahalesi, etkinliğini günümüzde de sürdüren 'karmaşık' hegemonya kavramını temel alan 'post-Marksist' bir Gramsci imajının oluşturulmasında belirleyici olmuştur (Laclau ve Mouffe 1985, s. 89).

[49] Bu akımlara ilişkin genel bir bakış için krş. Forgacs 1989. Ayrıca krş. Harris 1992.

beşeri ve sosyal bilimler içerisindeki tüm disiplinlerde görülmesidir de.[50]

Bu bakımdan, Gramscici 'özne'nin, Althuserci 'yapı'dan çok farklı bir akıbeti olmuştur. İkincisi uzun bir dönem için güçlü akademik araştırma programları için bir lanetken, ilki sol-kanat kuram için bir slogan haline gelmiştir. Gramsci de muhtemelen her klasik eserin nasiplenmiş olduğu belirsiz övgüden musdariptir: kendisine fiilen okunduğundan daha fazla göndermede bulunulmuştur, her yerde var olması da fazla derinlemesine araştırılmamasına yol açmıştır.[51] Böylesi bir Gramsciciliğin temel temaları, genel Marksist ve Marksizmden esinlenmiş kuramsal kültür içerisinde erimiş olduğundan, günümüzde belirli bir zayıf kuramsal hegemonya sürdürenin Althusercilik değil, bu paradigma olduğunu ileri sürmek belki de hatalı olmayacaktır.

Marksist Felsefe

Bununla birlikte, Gramsci'yi ölümünden sonra yaşadığı inkara karşı savunan bir araştırma alanı vardı (Marksist felsefe) ve bu alanda, tarih, Althusser'in eleştirisinin bir *Holzweg* olduğu için önemsenmemesi düşüncesini uygun bulmuyordu. Bu, Althusser'e göre, Gramsci'nin en büyük zayıflıklarının bulunacağı alandı. Bu yüzden, Gramscici paradigmanın genel olarak sahip olduğu saygınlığa bakmadan, Althusserci eylemin başlıca amaçlarını gerçekleştirdiğini kabul etmek durumundayız. Althuserciliğin başarısı, (en sonunda pek çoğu düzeltilen, köklü bir biçimde değiştirilen ve hatta Althusser tarafından terk edilen)

---

[50] Buttigieg 1992, s. xiii.

[51] Michel Foucault, Buttigieg'e yazdığı özel bir mektupta, Gramsci'ye göndermede bulunarak, şu keskin gözlemde bulunmuştur (20 Nisan 1984): 'c'est un auteur plus souvent cite que reellement connu' ([Gramsci] kimsenin doğru dürüst okumadığı, ama herkesin atıfta bulunduğu bir yazardır) (Buttigieg 1992, s. xix).

spesifik 'klasik' Althusserci tezlerin sürmekte olan hakimiyeti açısından ölçülemez; daha ziyade, Althusser'in Gramsci'nin görüşüne ilişkin nitelendirmelerinin ve değerlendirmelerinin yaygın olarak kabul görmüş olmasından ve bunun beraberinde Gramsciciliğin güncel felsefi tartışmalarda yaşadığı marjinalleşmeden anlaşılabilir. Başka bir deyişle, Althusser'in Marksizmin felsefi statüsüne ve felsefenin Marksizm içerisindeki statüsüne ilişkin olarak önerdiği perspektifler kabul görmemiştir: bugün pek az kişi *'Kapital'i Okumak*'ın aşırı rasyonalizmini ve Marksizmi şüphe duymadan bir bilim olarak değerlendirmesini uygun bulacak veya içinde bulunduğumuz 'öznenin dönüşü' çağında eserin kuramsal anti-hümanizminden rahatsızlık duymayacaktır. Bununla birlikte, aynı zamanda, bu sorulara verilen ve Althusser'in Gramsci'ye atfettiği yanıtlar da benzer biçimde güncel kaygılarda karşılık bulmakta başarısız olmaktadırlar: Gramsci'nin gerçekten de Althusser'in bu terimleri kullandığı anlamda bir 'tarihsici' ve bir 'hümanist' olduğuna veya belirli bir Hegelcilik tipiyle uyumlu bir 'dışavurumcu' toplumsal bütünsellik yorumu önerdiğine az sayıda kişi itiraz edecektir. Avrupa'nın en önemli ulusal Marksist kültürlerinin bazılarında yapılan son Marksist felsefi araştırmaların önemli yönleri, Gramscici paradigmadan çok, Althuserci paradigmadan kaynaklanan temalar tarafından belirlenmiştir.[52] Bu olumsuz zafer-

[52] Çağdaş Fransız Marksist, post-Marksist veya *Marksizan* filozofları araştırmak, Althusser'in öğrencilerinden veya onun çalışmalarından derinden etkilenenlerden 'Kim Kimdir' listesini okumak gibidir. Balibar, Macherey, Badiou, Ranciere, Seve, Tosel ve Bidet'nin tamamının Althusser'le yakın ilişkileri olmuştur. Althusser'le olan yakınlıkları, sonradan bıraktıkları etkiler veya sonraki evrimleri ne olmuş olursa olsun, bu filozofların şu andaki çalışmalarında izler bırakmıştır. Çok farklı bir entelektüel ve siyasal gelenekten gelmiş olmasına rağmen Negri de, Fransa'daki ilk sürgün döneminden itibaren, kısmen de Althusser'in bu dönemde onun için kurumsal bağlantılar sağlamak için göstermiş olduğu kişisel cömertlik nedeniyle, Althusserci temalarla verimli bir biçimde yakın ilişkiler kurmuştur. Daha da ötesine bakıldığında,

de bu temaların *kendiliklerinden* sahip oldukları doğurganlık kadar Althusser'in yorumunun genel hatlarının başarılı bir şekilde dayatılmasıyla Gramsci'nin daha en baştan oyun dışı bırakılmasının da payı vardır.

Bu durum, hiçbir yerde, Gramsci'nin alımlanmasının ve etkisinin felsefi olmayan araştırma alanlarında daha ağırlıklı olduğu İngilizce konuşulan ülkelerin Marksizminde olduğu kadar geçerli değildir. Althusser'in, Gramsci'nin mirasını, tarihsel materyalizme yapılan takdire şayan bir katkı ve Marksist felsefeye ilişkin görevlerin daha zayıf bir biçimde kavranması biçiminde ikiye ayırması, pekala, Gramsci'nin Anglofon Marksist kuramdaki varlığının kısa ama öz bir özeti olarak kabul edilebilir. Tarihsel materyalizm alanında yapılmış ve Althusser tarafından methedilmiş olan araştırmalar, verimli bir biçimde kendi *senso comune*'ümüze 'aktarılmıştır'. Bununla beraber, Gramsci'nin felsefenin Marksizm içerisinde yeniden tanımlanması yönündeki önerileri ise daha az başarılı olmuştur. 'Praksis felsefesi' ve bununla ilişkili tabirlerin (sıklıkla Gramsci'ninkilerden farklı vurgularla) Anglofon Marksizmin standart sözlüklerine girmiş bulunmasına, felsefenin Gramsci'nin düşüncesindeki anlamına ve önemine ilişkin farklı yorumlar sunan çok sayıda önemli uzmanlık çalışmasının olmasına[53] rağmen, Gramsci, genel olarak, yakın tarihli araştırma projelerinin felsefi bilincinde etkin bir biçimde görünmemiştir.

Žižek, temel Althusserci kategorilere, özellikle de Lacancı formasyonuyla ilişkili olanlara yönelik minnettarlığını defalarca göstermiştir. İtalya'da Associazione Louis Althusser etrafında toplanmış olan Maria Turchetto ve Vittorio Morfino gibi bilim insanları bir dizi önemli müdahale geliştirmiştir. Almanya'daki Marksist felsefi araştırmalarda, özellikle de Wolfgang Fritz Haug, Jan Rehmann ve Projekt Ideologietheorie ile ilişki içerisinde bulunan diğer kişilerin çalışmalarında daha Gramscici eğilimler gözlemlenmektedir; bununla birlikte, bu akım, anlamlı bir biçimde, Althusserci temalarla da geniş ölçüde ilgilenmiştir.

[53] Krş. örneğin Nemeth 1980, Fontana 1993, Finocchiaro 1988.

Bu, Anglofon Marksizmdeki yeni felsefi girişimler için bir referans ve esin noktası işlevi gören rakamlardan fazlasıyla anlaşılmaktadır. Örneğin Elliott, Goshgarian, Levine ve Montag tarafından yapılan bir dizi önemli müdahale, Marksist geleneğin felsefi potansiyelini yeniden düşünmek için hareket noktası olarak açıkça Althusser'i almaktadır.[54] Benzer bir biçimde, Frankfurt Okulu'ndan arta kalan çeşitli konuların keşfi; Hegel'in yeniden yorumlanmasının, değer kuramının ve eleştirel gerçekçilik üzerindeki Marksist etkilerin felsefi açıdan yakından ele alınmalarının da yapmış olduğu gibi, güçlü bir eğilim oluşturmuştur.[55] Şimdi büyük olasılıkla eskimiş olsa da geçen dönemde Anglofon Marksizm için en önemlisi, elbette, analitik Marksizm uğrağıydı.[56] Bu araştırma projeleriyle Gramscici temalar arasında üretken bir bağ kurma olanağı olmasına rağmen, diyalog, bunlar arasında kuraldan çok istisna olmuştur. Bu suretle, Marksist felsefeye ilişkin en ciddi yeni tartışmalarda Gramsci'nin geniş bir değerlendirmesinin olmaması, Althusser'in Marksizm ve felsefe konusunda iki kez elde ettiği zaferi olumsuz anlamda tasdik etmiştir.[57] Bu yokluk, Gramsci'nin neredeyse tüm beşeri ve sosyal bilimlerdeki daha önceden bahsedilmiş yaygın varlığı akılda tutulduğunda daha da dikkate değerdir.

Günümüzde muhtemelen uluslararası Marksist tartışmaların merkezi olan dilbilimi alanda Gramsci'nin felsefi mirasının böyle bir ihmal edilmişlik yaşaması, Tosel'in bu karşılaşmaya ilişkin çözümlemesinin koşullarına bir kez daha döndüğümüz-

---

[54] Elliott 2006, Goshgarian 2003 ve 2006, Levine 2003, Montag 2002. Ayrıca krş. Callari ve Ruccio (haz.) 1996.

[55] Krş. örneğin Osborne 2001, Arthur 2004, Bhaskar 1993.

[56] Kuruluş metni Cohen 2000'dir. Bu okulun gelişimine genel bir bakış için bkz. Edwards 2007.

[57] Althuserci ve Gramscici uğraklar arasında denge kuran Callinicos (1983), bir kuralın var olduğunu ispatlayan istisnayı temsil etmektedir.

de daha da önemli hale gelmektedir.[58] Althusser ile Gramsci'nin Marksizmin felsefeyle ilişkisi ve felsefenin Marksizmin sürmekte olan gelişiminde oynayabileceği rol konusundaki farklı düşüncelere sahip olmaları, Tosel'in onları 'Marksizmin 20. yüzyıldaki iki tipi veya kutbu'nun[59] temsilcileri olarak göstermesinin nedenidir. Hem Gramsci hem de Althusser felsefenin Marksizm için önemini koruduğunu kendi yöntemleriyle kabul etmişlerdir. Böylelikle kendilerini, sorunun, Engels'in *Feuerbach Üzerine Tezler*'in kapanış cümlesine hatalı bir editöryal müdahaleyle bir bağlaç eklemiş olmasıyla çözüleceğine inanmış olan akımların dışına ve karşısına yerleştirmişlerdir. Buna rağmen, daha önceden görmüş olduğumuz gibi, felsefenin, işçi sınıfı hareketinin siyasi emelleriyle hangi yoldan bütünleştirilmesi gerektiği konusunda ciddi bir anlaşmazlığa düşmüşlerdir.

---

[58] Perry Anderson'ın 1983 yılında Marksizmin Eski Kıta'daki anavatanından Atlantik'in öbür yakasına göçü hakkındaki tahmini tümüyle doğru çıkmamış olsa da (önemli Marksist kuramsal kültürler, Kıta Avrupası'nda gelişmeye devam etmektedir) bu tezin ana hatları doğrulanmıştır. Anglofon Marksizm, günümüzde, daha önceki dönemlerde muhtemelen Alman ve Rus (ve daha küçük boyutlarda olsa da, 1960'larda, Fransız) Marksizminin oynadığı role benzer bir başat pozisyondadır: şöyle ki, önemli kuramsal tartışmalar başka dillerde başlasa da *lingua franca*'ya çevrilmeleri, bunların uluslararasılaşmaları ve ardından diğer ulusal-dilbilimsel Marksist kültürlerde alımlanmaları için çoğunlukla önkoşuldur. Hardt ile Negri'nin *İmparatorluk*'u belki de bunun en çarpıcı örneğidir: Yazarlarından biri savaş sonrası İtalyan Marksizminin en önemli şahsiyetlerinden olan bu çalışma İngilizce olarak kaleme alınmış ve ancak uluslararası tartışmanın başlamasının ardından İtalyanca'ya çevrilmiştir. Bundan dolayı, elinizdeki çalışmanın ikincil amaçlarından biri de, bu merkezi konumunu göz önünde bulundurarak, Gramsci'nin felsefi tezlerinin Anglofon Marksizm ve dolayısıyla da uluslarası tartışma içerisinde yeniden gözden geçirilmesini teşvik etmektir.

[59] Tosel 1995a, s. 9.

Yeni bir praksis felsefesi

Tosel, Gramsci'nin 'herhangi bir düşünceyi kendi gerçekleşiminin, kendi siyasal oluşumunun [*politicità*] kendiliğinden tanınması marifetiyle tanımlamayı, bu suretle ekonomi politikle kendi eleştirisi arasındaki ilişkiyi bu biçimde düşünmüş olan Marx'ı izlemeyi' amaçladığını ileri sürmüştür.[60] Bu düşüncede, praksis felsefesi,

> en başta yeni bir dünya düşüncesine gebe olan unsurları olmak üzere, *senso comune* ile bağlantılı olarak konumlandırılmıştır. Yeni bir dünya deneyimi inşa etmek ve 'aktörler' haline gelmek üzere *senso comune*de entelektüel ve moral bir reform yapmayı, böylelikle madun kitlelere edilgenliklerinden kurtulma fırsatı vermeyi amaçlıyordu.[61]

---

[60] Tosel 1995a, s. 11.

[61] Ibid. *Senso comune* [tam olarak ortak duyu] terimi, Gramsci'nin kelime dağarcığındaki İngilizceye çevrilmesi en zor sözcüklerden bir tanesidir. *Hapishane Defterlerinden Seçmeler*'in editörleri ile çevirmenleri olan Hoare ile Nowell-Smith, *senso comune*'nün 'Gramsci tarafından, herhangi bir verili dönemde dünyayı kavramanın ve anlamanın "müşterek" hale gelmiş, eleştirel olmayan ve büyük ölçüde bilinçsiz yolunu anlatmak için kullanıldığını' (buna uygun bir biçimde, İngilizcede çoğunlukla *common sense* olarak adlandırılan ve pratik olan ancak rasyonel ve bilimsel olması gerekmeyen şeyleri anlatmak için de "*good sense*" deyişini kullanır) belirtmişlerdir (*SPN*, s. 322). Ben, bu çalışmada, diğer yazarlar tarafından İngilizcesi tırnak işaretleri içerisine alınmış olmadıkça, terimin İtalyancasını kullandım. Terminolojiye ilişkin bu kararımın (kuşkusuz var olan İngilizce tercümelerden hiçbirisi tarafından uygun bulunmamıştır, bkz. *SPN*, *FSPN*, ile Buttigieg'in eleştirel baskısı) nedenleri şunlardır: birincisi, Hoare ile Nowell-Smith'in zaten fark etmiş oldukları gibi, terimin İtalyancası ile İngilizcesi birbirlerini tam olarak karşılamamaktadır. 'Common sense' küçültücü çağrışımlar da içerebilir, ancak olağan anlamı bir öznenin kendi verili kültürünün 'kurallarını' bir kez anladıktan sonra bireysel bakımdan başarılı bir şekilde davranabilme becerisi ve yeteneği kazanmasıdır. Diğer yandan, İtalyanca'daki *senso comune* ise, Gramsci'nin zamanında da günümüzde de çoğu kez olumsuz çağrışımlar yapan ve bireyleşme süreçlerini değersizleştirme eğilimi göstererek 'müşterek' olan öğelere, yani bireyin

Kısacası, felsefe –veya daha kesin bir ifadeyle önceki felsefi gelenek–, tam Hegelci anlamda, yeni (*Weltanschauung*) tarafından 'içererek aşılmıştır', [*aufgehoben*]: yani ne basitçe devam ettirilmiş ne de tümüyle inkar edilmiştir, dönüştürülmüş veya tarihsel ve siyasal bir kayda çevrilmiştir'. 'Felsefe' sözcüğü kalmış, ancak felsefenin *biçimi* büyük bir değişiklik geçirmiştir; Engels'in deyişiyle 'eleştiri yoluyla tamamen yok edilmiştir'.[62]

Yeni bir felsefe pratiği

Diğer yandan, *Marx İçin* ve *'Kapital'i Okumak'*ın Althusser'i için felsefe, tam olarak 'modern kitlelere içkin olan bir dünya düşüncesi değildir [...] "ideolojik" ve "bilimsel"in sınırını sonsuza dek takip ettikçe sistematik bir tarihdışı disiplin olarak kalacaktır'.

---

var olan bir kültürel referans ve anlam sistemiyle bütünleşmesine daha güçlü vurgu yapan bir anlamda kullanılmaktadır. Dilbilimsel kayıtlar ile kültürel sistemler arasındaki bu uyuşmazlık, geçmişte de yapıldığı gibi, kabul görmüş İngilizce tercümeyi kullanmayı sürdürüp, kavramın Gramsci için taşıdığı özel anlamı da bir not ekleyerek belirtmek yöntemiyle kuşkusuz aşılabilir. Bununla birlikte, terimin İtalyancasını kullanma kararının ikinci nedeni bu çözümün kavramsal açıdan tatmin edici olmamasına dayanmaktadır. *Senso comune*, *Hapishane Defterleri*'nde, Gramsci'nin bizzat felsefenin doğasını yeniden tanımlamak için kullandığı temel bir felsefi kavram statüsüne bürünmüştür. Göreceğimiz gibi, bu, Batı felsefi geleneğinin kendi 'göreli' özerkliğine ilişkin anlayışına bir meydan okumayı ve bunun köklü bir şekilde yenilenmesini ifade eder. Bu çalışmada, Gramsci'nin felsefi kelime dağarcığımıza katkısının önemini vurgulamak amacıyla, gerçekten yeni olan bir kavramı göstermek için terimin İtalyancasını kullanmak daha uygun gibidir (ana dilleri İngilizce olmayan diğer filozofların temel kavramları İngilizce felsefi kelime dağarcığına kısmen veya tamamen alınırken ya özgün terimin çevrilmeden kullanılmasıyla var olan bir İngilizce felsefi terimin yenilenmesiyle ya da Derrida'nın *différance*', Hegel'in 'yürürlükten kaldırma [*Aufhebung*]' veya Heidegger'in 'atılmışlık [*Geworfenheit*]' örneklerinde olduğu gibi yeni bir terimin türetilmesiyle benzer biçimde).

[62] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 26, s. 364.

Marksist felsefe (veya Althusser'in formülasyonuyla 'diyalektik materyalizm'),

> tarihsel materyalizme uygun bir bilimselliğin savunulmasını ve örneklenmesini garanti eder ve sınıf mücadelesinin sürdürülmesi için gerekli olan yeni bilgilerin üretilmesi amacıyla müdahalede bulunur. Bilim ile ideoloji arasındaki ayrımı tekrar teyit edip, tekrar ortaya çıkan ve partiyle kitleyi kesin amaçlar belirlemekten alıkoyan ideolojik yanılsamalara set çekerek tarihsel harekete yardımcı olur. Kısacası, sonsuz bir düzeltme işlevine sahiptir.[63]

Althusser'e göre, Marksizm bu yüzden *'(yeni) bir praksis felsefesi'* olamaz, daha çok *'(yeni) bir felsefe pratiğidir'*.[64] Şimdiye dek yapılmış tüm felsefeyle bu yeni felsefe pratiği arasında bir Rubicon[65] olsaydı, bu türden felsefe veya otonom bir disiplin olarak felsefe biçimi her şeye rağmen bilimsel bilginin elde edilmesi için –ve onun ötesinde 'bilimsel sosyalizm'in siyasal uygulaması için– bir teminat olarak geleneksel rollerinden birini sürdürmeye devam eden yeni *Dünya Görüşü*'nün (*Weltanschauung*) temel bir bileşeni olarak kalırdı.

Bu farklı düşünceler, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu* adlı eserinin son cümlesinin almaşık okumaları olarak özetlenebilir: 'Alman işçi sınıfı, Alman klasik felsefesinin mirasçısıdır'.[66] Gramsci'nin yorumu, miras bırakma eyleminin dönüştürücü boyutunu vurgulamıştır. Felsefenin eski 'biçimi'nin modası geçmiş ve yerini sosyalist hareketin yeni uygulamaları almıştır. Althusser'in okuması ise; bilimsel sosyalizmi, Batı felsefesinin tarihinin halen geçerli olan öğelerinin çağdaş taşıyıcısı olarak varsayarak ('kırılma'ların ve 'kopuşlar'ın düşünü-

---

[63] Tosel 1995a, s. 11.

[64] Althusser 1971a, s. 68.

[65] İtalyan'ın kuzeydoğusunda bir nehir. "Rubicon'u geçmek" deyimi, dönüşü olmayan bir yerden geçmek anlamına gelir. Deyim, Sezar'ın nehri lejyonuyla birlikte M.Ö. 49 yılında geçmesine ve bunun bir başkaldırı olarak değerlendirilmesine gönderme yapmaktadır (ç.n.).

[66] Marx ve Engels 1975-2005, Cilt 26, s. 397.

rü için paradoksal olacak bir biçimde) süreklilik öğelerini vurgulamıştır.

Marksizm ve felsefe

Bu, elbette, Marksizmin felsefeyle ilişkisi temasının, Marksist kuramcılar arasında hararetle tartışıldığı ilk örnek değildi. Tosel'in bunu 'Marksizmin son büyük kuramsal tartışması' olarak sunmasının nedenleri, belki de sadece bu *uzun süreli Marksist* perspektifte açıkça ortadadır.[67] Çünkü Marksizm-felsefe ilişkisi sorunu, Marksist kuramın Stalinci yapısal deformasyonundan önceki geleneğe hayat veren en önemli tartışmalardan biriydi. Çözüme kavuşturulmamış olması ve bu yüzden sürekli olarak bu tartışmaya geri dönülmesi, yeni düşünce biçiminin ve dünya görüşünün gelişimindeki (nesnel sınırlara karşılık gelen) gerçek bir boşluğu göstermektedir. Kendi tarih-öncesinden ayrı olarak gerektiği gibi kavranmış bir materyalist tarih düşüncesinin erken evriminin izlerinin esasen siyasal ve ekonomik tartışmalarda aranması gerektiğini ileri süren görüşlere karşı, felsefenin bu ilk tartışmalardaki merkeziliğini ve önemini vurgulamak elzemdir. Felsefi uyuşmazlıklar, *Die Neue Zeit* gibi Marksizmin gelişiminin 'klasik' aşamasına değgin dergilerin çoğunun seve seve kabul ettikleri gibi, yalnızca daha yetkin 'Marksist' girişimlerin başına yazılan marjinal yöntemsel öndeyişler değildi. Bunlar, daha çok, kuramsal inisiyatifleri kendisine çeken bir (olmayan) merkez veya bunlara zımnen ya da açıkça eşlik eden bir alt-metin işlevi görmüşlerdir. Bu önemli felsefi boyutu çıkardığınızda, bu tartışmaların pek çoğu, yalnızca organik ara bağlantısı olmayan ayrı alanlardaki teknik sorunlar haline indirgenmiş olur. Bunların dünya-tarihsel anlamları –yani bunların siyasal ve kuramsal bağlamları ile itici güçleri ve her şeyden öte bir kitle temelinde bütünleyici bir dünya görüşü sağlamaya muktedir yeni ve kapsamlı

[67] Tosel 1995a, s. 9.

bir *Weltanschauung*'da sahip oldukları geniş siyasal işlev– belirsizleşmiştir.

Önceki felsefeyle yeterli bir ilişki kurmak ve kendi çalışmalarını modern felsefi çabaların niteliksel olarak karşısına koyarak tanımlamak, Marx ile Engels'in düşüncesinin oluşumunda temel bir yere sahip olmuştur.[68] Bu sorunlara yönelik çoklu ve çelişik yaklaşımları, bir gözü bunların reddedilmiş felsefi formasyonlarının, diğeri ise üstün bir düşünce biçiminin olgunlaştırılmasının üzerinde olan Janus* yüzlü çalışmalarının hem geçmiş başarısızlıklarını hem de gelecekteki başarı beklentilerini anımsatan 'kuramsal konjonktürünü' tanımlayan üretken bir gerilimin belirtisidir. (Marx'ın doktora tezinden alınmış temaları yansıtan) 1843-4 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş* başlıklı eser, önceki felsefenin hırçın bir ilerlemeci hareket tarafından *olumsuzlanması* (*Aufhebung*) olarak anlaşılan bir felsefenin *ortaya konulmasına* [*Verwirklichung*] yönelik gereksinimi kışkırtmıştır.[69] Bununla birlikte, çok geçmeden, *Alman İdeolojisi*, felsefeyi, iflah olmaz biçimde ideolojik olmakla itham etmiş ve bunun, bundan ötürü materyalist tarih görüşünden dışlanacağını ifade etmiştir. 'Felsefenin saltanatını sona erdiren'[70] böylesi bir düşünce, 'yeryüzünden göklere yükselecektir'.[71] Marx'ın, *Kapital*'deki çalışmasını kuşatan diyalektik hakkında daha sonradan verdiği yönteme ilişkin beyanatlar, önceki felsefi gelenekten gelen öğelerin örgütlü işçi sınıfı hareketinin siyasal amaçlarıyla sınırlı bir biçimde bütünleşmesine izin verir gibidir. Bu, en azından, Engels'in, Marx'la uzun yıllar süren çalışma ortaklığından çıkardığı sonuçtur. En-

---

[68] Marx ve Engels'te 'Felsefenin olumsuzlanması [*Aufhebung*]' teması için krş. Koivisto and Mehtonen 1994.

* Roma mitolojisinde karşıt yönlere bakan iki ayrı yüze sahip Tanrı. (ç.n.).

[69] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 1, s. 491; Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 3, s. 181 ve devamı.

[70] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 28.

[71] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 36.

gels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu*'nda (sırası geldiğinde Hegel'in çalışmasını izleyen) Marx'ın çalışmasıyla, felsefenin yerini bilime ve 'dünyanın gerçek pozitif bilgisi'ne[72] bıraktığını ileri sürmüştür. Felsefeye bırakılan tek görev, 'saf düşünce alanının, bırakılmış olduğu kadarıyla denetimidir: düşünme sürecinin kanunlarının kuramı, mantık ve diyalektik'.[73] Bununla birlikte, diğer meselelerle meşgul olan Marx ile Engels, gençliklerinde kendilerini 'önceki felsefi bilinç'leriyle kozlarını paylaşmaya ve kendi olgun kuramsal paradigmalarının felsefi statüsüne ilişkin bir perspektifi olgunlaştırmaya yönelten sorunlar üzerinde açıkça yeniden düşünme konumuna geri dönmemişlerdir.[74]

Marksist felsefenin evrimi elbette sadece 'filolojik' kayıtlar üzerinden takip edilemez. Felsefenin yeni *Weltanschauung* içerisindeki eşitsiz gelişimi, gerçek toplumsal ve siyasal sınırlara ve hepsinden de önemlisi, yalnızca sınırlı entelektüel çevrelerin kaygılarına değil, popüler girişimlere de yanıt verme gereksinimine karşılık gelmiştir.[75] Yine de kurucuların açık biçimde rehberlik etmemiş olmaları, artan siyasal sorumluluklarını karşılamak için kendilerini kuramsal kaynaklarla donatmaya çabalayan Sosyal Demokrasi'nin erken dönemini izleyen kuşaklar üzerinde üst-belirlenmiş etkiler yaratmıştır. Birbirleriyle ilişkili birkaç nedenden ötürü, işçi hareketinin felsefi perspektifinin, işçi hareketi için ve işçilerin hareketi içinde olgunlaştırılması görevinden kaçınılamazdı. Birincisi ekonomi politiğin eleştirisi, ideolojik mücadelenin bir öğesi olarak, burjuva entelektüel pratiğinin kurumlarıy-

---

[72] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 26, s. 362.

[73] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 26, s. 397. Bu, Engels'in ölümünden sonra basılan *Doğanın Diyalektiği*'nde (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 25) felsefeye ilişkin olarak önerdiği perspektifin esas olarak aynıdır.

[74] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 29, s. 264.

[75] Marksist felsefenin gelişimine ilişkin genel açıklamalar için krş. Labica 1980, Callinicos 1983 ve Hobsbawm vd. 1978–82, özellikle Cilt 2.

la yüzleşme gereksinimi duymaktaydı. Felsefe, Marksizmin ilk yerleştiği kültürlerde, uzun bir dönem boyunca bilimlerin 'kraliçesi' olmuştu. Bundan dolayı, Marx'ın çalışmalarının felsefi sonuçlarının açıkça dile getirilmesi; Marksizmin, rakip düşünce sistemlerine karşı kendi zeminlerinde sahip olduğu üstünlüğünü gösteren ve karşıt kampların önde gelen entelektüel kadrolarının asimile edilmesini kolaylaştıracak vazgeçilmez bir ideolojik mücadele silahıydı.

İkincisi ve daha önemlisi, (yaşları ilerlediğinde, Hegel'i, 'boş eklektizmleriyle ve kariyer ve gelir için duydukları endişeyle', 'şimdinin aydınlanmış Almanya'sında atıp tutan sinirli, kibirli, vasat *Epigonoi*'ye' karşı savunan Marx ile Engels tarafından hiçbir zaman onaylanmayan) *bu türden* felsefenin tamamının reddedilmesi, felsefenin hem tahrip edici hem de tutucu olan 'ideolojik güçleri'ni ve ancak şaşırtıcı ve tuhaf biçimlere dönmesi pahasına baskılanabileği boyutu kuşkusuz hafife almaktadır.[76] Örneğin İkinci Enternasyonal içerisindeki önemli eğilimlerin görünürdeki felsefi eklektikleri bunun tipik bir örneğiydi. Sorunlar 'felsefileştiğinde', Alman Sosyal Demokrasisinin henüz olgunlaşmamış olan kuramcıları, bir dizi az çok tutarsız almaşıkla karşılık verir gibidir: tümü az çok klasik Alman felsefesinin 'mirası' olan spesifik bir konjonktürel yargının bir slogan biçiminde genelleştirilmesi (post-Hegelci Alman felsefesinin iflası kısaca felsefenin iflası olmuştu); Hegelciliğin, Marx ile Engels'in tam anlamıyla koptukları varyantlarına dönüş; siyasal pratikleri için başka felsefi temeller (hepsinden önemlisi neo-Kantçılık) arayışı veya bu 'bağdaştırıcı' (*syncretic*) formlarla ilişkisi tarafından üst-belirlenmiş bir 'ortodoksi'nin dogmatik bir biçimde öne sürülmesi gibi perspektifler. Marx'ın araştırmalarına rehberlik etmiş olan ve bunların sürmekte olan kuramsal olgunlaştırılmalarına izin verecek 'uygu-

[76] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 35, s. 19; Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 26, s. 397.

lanabilir durumda' bir felsefe için yeterli bir almaşık felsefe 'formunun' geliştirilmesi gerekiyordu.

Risorgimento sonrası İtalya'da Hegelciliğin alımlanması tam olarak böyle bir girişime şahit olmuş, Marx'ın entelektüel formasyonunun koordinatlarının Antonio Labriola'nın şahsında hayret verici biçimde yeniden canlanması da buna eşlik etmiştir. "Eleştirel komünizm" görüşünü benimsemeden önce (Napoli'de yaşayan Spaventa kardeşlerin etkisiyle) Hegelcilik ve Herbartçılık aşamalarından geçen Labriola, Marx'ın çalışmasının felsefi değerini takdir etmiştir.[77] Bunun felsefenin sonunu değil, tüm felsefi projenin yeniden kuruluşunu temsil ettiği görüşünde diretmiştir. Bundan başka, Labriola için felsefe, Marksizmin belirli bir 'ayrılmaz parçası' değil, sürmekte olan bir araştırma projesinin 'çekirdeğiydi'. Labriola'ya göre praksis felsefesi,

> tarihsel materyalizmin kalbi ve ruhuydu. *Bu felsefe, üzerinde felsefe yaptığı şeylere içkindi.* Yaşamdan düşünceye, düşünceden yaşama değil; gerçeğe uygun olan süreç buydu. İşlemsel bir bilgi olan emekten soyut bir kuram olarak bilgiye. Son olarak tarihsel materyalizm veya *praksis felsefesi*, tarihsel ve toplumsal insana yatırım yaptığı ölçüde, tıpkı tüm idealizm biçimlerinin sona erişini ilan etmesi gibi [...] doğacı materyalizmin de sonunu oluşturur.[78]

Gramsci, 'Marksizm felsefesinin bizzat Marksizmin içerisinde yer aldığını düşünen Labriola'nın tarihsel materyalizme bilimsel bir temel bulmaya çabalayan tek kişi olduğunu'[79] ileri sürmüştür. Labriola, Marksizmin tabi tutulduğu 'ikili revizyona karşılık olarak –bir yandan Marx'ın düşüncesinin belirli yönlerinin 'idealist akımlar' (Croce, Gentile, Sorel, Bergson, vd) tarafından az çok

---

[77] Labriola'nın görüşleri ve bunların biçimlendikleri entelektüel ve siyasal ortam için bkz. Losurdo 1987, Poggi 1982, Gerratana 1973a ile 1973b ve Dal Pane 1975. Yakın zamanlarda yapılan değerlendirmeler için bkz. Labica ve Texier 1988 ve Burgio 2005. Piccone'nin *Introduction to Labriola* adlı eseri (1980) bu konuya ilişkin genel bir bakış sunan yararlı bir İngilizce kaynaktır.

[78] Labriola 1965, s. 216.

[79] *Q* 3, §31.

zımnen veya açıkça massedilmesi ve deformasyonu; diğer yandan güya Marksizm için Marksçılık öncesi metafiziğin bir varyantında '"basit" bir tarih yorumundan [...] daha kapsamlı' bir felsefe arayan İkinci Enternasyonal 'ortodoksisi'–,

> praksis felsefesinin, bir tarih yorumundan genel bir felsefeye dönüşmeye doğru daha ileri bir gelişme için gerekli öğeleri kendi bünyesinde içeren bağımsız ve orijinal bir felsefe olduğu düşturunu kullanarak bunları birbirlerinden ayırmıştır.[80]

Ancak Labriola, Tosel'in son derece yerinde ifade etmiş olduğu gibi, 'İkinci Enternasyonal Marksizminin güzel istisnası' olarak kalmıştır. Bir zamanlar onun öğrencileri olanlar, İtalya'da, liberal (Croce) veya faşist (Gentile) kamplara katılırlarken; yaklaşımı da dönemin diğer ulusal Marksist kültürlerinde pek az anlaşılmıştır.[81] Lenin, Labriola'nın Napoli'sinin görüş alanı içerisindeki Capri'de, Gorki'nin bir grup Bolşevikle birlikte metafizik olmayan bir Marksist felsefeye ilişkin felsefi bir tartışma yapma davetini bir kahkaha atarak reddetmiştir. Bu hareket, daha sonradan, 1968'de Althusser tarafından 'başlı başına bir tez' olarak övül-

---

[80] *Q* 16, §9; *SPN*, s. 390.

[81] *Hayatım* adlı eserinde genç bir siyasal tutuklunun bu 'yaşlı İtalyan Hegelci-Marksist' ile karşılaşmasını hatırlatan Trotskiy bunun bir istisnasıdır. Labriola'nın 'düşünceler gökten düşmezler' düsturunun Trotskiy'i özel olarak etkilediği görülmektedir. Trotskiy yine de nihayetinde Labriola'nın 'amatörlüğünü' reddetmiştir (Trotskiy 1970, s. 119). Gramsci, daha sonradan 'bu yargının, Rusya'da son derece etkili olan Alman entelektüel grubunun sözde-bilimsel bilgiçliğinin bilinçsiz bir yansıması değilse (kuramla pratik arasındaki boşluğa bir insan olarak Labriola'da bir gönderme yapılmadıkça) anlaşılmaz olduğu' karşılığını vermiştir (*Q* 3, §31; *SPN*, s. 386). Daha sonradan kendisini Moskova'dayken uç-solculuğu nedeniyle ciddi bir biçimde azarlamış olan Bolşevik lideri, 'pratik niteliğin göstergelerini' vermekte başarısız olarak niteleyerek 'amatörlük' suçlamasını Trotskiy'ye iade edecektir (*Q* 13, §24; *SPN*, i. 236). Trotskiy'nin felsefi düşünceleri, İkinci Enternasyonal'in ana akımlarına veya başka bir deyişle *Felsefe Defterleri*'ninkinden çok *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in Lenin'ine daha yakın kalmaya devam etmiştir.

müştür.[82] Tartışma ancak Rus Devrimi'nden esinlenen ve ölümlerinin ardından Bolşevik gelenekten giderek uzaklaşan 'Batı Marksizmi'nin kurucu babaları olarak görülen nesille birlikte gündemde kendisine kararlı bir biçimde yer bulmuştur. Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* adlı eserlerinin her biri kendi yöntemleriyle Marksizm içindeki 'felsefi sorun'un önemi lehinde tavır almışlardır. Bu üç eser, aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, Marksist felsefi ve siyasal pratik ile Marksist felsefenin olgunlaştırılmasının siyasal önemi arasında bütünleyici bir ilişki olduğunu kabul etme noktasında hemfikirdirler. Komintern'in başındakilerin bu 'Batılı Profesörleri' kınamasına rağmen, bunların başlattıkları felsefi tartışmalar Sovyetler Birliği'nin ilk birkaç on yılına da damgasını vurmuştur: diyalektikçiler ile mekanikçiler, giderek çarpıklaşan ve bürokratikleşen biçimlerde de olsa, Marksist felsefeyi olgunlaştırmak için gayret göstermişlerdir.[83]

Ne var ki, Marksizmi önceki (metafizik) felsefi gelenekten bir kopuş olarak tersten onaylayan ve bununla aynı anda yozlaşmış siyasal pratiği için kuramsal bir özür olarak kendi metafizik sistemi 'Dimat'ı geliştiren Stalinizmin pekişmesi; bu perspektifleri bozmayı (Lukacs, kınanmasının ardından yaptığı çeşitli 'öz-eleştiriler'de), uluslararası komünist hareketin ana akımlarından

---

[82] Althusser 1971a, s. 26. Bkz. Haug 2005, s. 230. Sosyal Demokrat ihanetin ve I. Dünya Savaşı'nın neden olduğu sarsıntı, Lenin'i, ölümünden sonra *Felsefe Defterleri* adıyla basılacak Hegel okumalarında, felsefenin Marksizm için taşıdığı önemi daha fazla takdir etmeye yöneltmiştir. Bkz. Balibar 2007 ve Kouvelakis 2007. Gramsci'nin bu metinler hakkında çok az bilgisi vardı; ancak bu çalışmada incelecek nedenlerden ötürü, Lenin'in 'hakiki felsefesi'nin onun açık bir biçimde 'felsefi' olan metinlerinden çok siyasal kuramında ve pratiğinde bulunacağı yönündeki değerlendirmesini değiştirmesi olası değilmiş veya daha doğrusu imkansızmış gibi gözükmektedir. Krş. *Q* 4, §46; *SPN*, s. 403.

[83] Sovyetler Birliği'nin ilk yıllarındaki felsefi tartışmalara ilişkin olarak krş. Zapata 1983.

yalıtmayı (Korsch ve daha karmaşık bir bakımdan Gramsci) ya da mecazi olmayan bir anlamda süratle tasfiye etmeyi (Buharin'in en sonunda bir zamanlarki hasımlarının kötü kaderiyle yüzleşmesi trajik bir ironidir) başarmıştır. Bu kuramsal 'korsanlığın' başarısı sadece Stalinist ortodoksinin kutsallaştırdığı felsefi düşüncelerin neredeyse (şimdi 'diyalektik materyalizm' olarak tanımlanan) 'Marksist felsefe'yle eşanlamlı olarak görülmesinin vardığı boyutla değil, aynı zamanda bunun Marksist kuramın tarihini kendi suretinde etkin bir biçimde yeniden yazmasıyla da ölçülebilmektedir. Marksist felsefi araştırma, bütün bir tarihsel dönem boyunca, kendi tarihinin hakiki karmaşıklığının ve çeşitliliğinin tamamen görmezden gelinmesinin yükünü taşımıştır. Tüm ineklerin kara ve tüm 'gerçek' Marksist felsefelerin 'diyalektik-materyalist' olduğu bir gece yaşanmıştı. Azımsanmayacak sayıda önemli kuramcı, (gençliklerinde sıklıkla biraz sempati besledikleri) 'resmi' versiyonun gerçekten de Marx'ın düşüncesinin tek olası felsefi sonucu olduğunu kabul ederek, kaybedilmiş fırsatları veya izlenmemiş yolları daha fazla incelemeden geleneğe elveda demişlerdir. Althusser'in eseri, ortodoks 'Diamat' düşünceleri içerden genişletmek amacıyla bunları onaylamak biçiminde karmaşık bir felsefi stratejiyle de olsa, bu temel tartışmayı gündeme kararlı bir biçimde tekrar sokmuştur. En önemlisi, Althusser'in felsefi sorunlara atfettiği önem, Marksist gelenek için Stalinist 'normalleşme'den veya 'karantina'dan –(post) Stalinist Komünist Partilerin en Stalinistlerinden birinin 'içerisinden' geldiğinden daha da– açık bir kopuşu temsil ediyordu. Althusser, felsefi tartışmaların, marjinalleşmelerine veya 'teknik' sorunlara indirgenmelerine karşı, bunların Marksist gelenek içerisinde sahip oldukları merkeziliği ve (hem doğrudan hem de dolayımlı) siyasal önemi savunmuştur. Althusser'in, kişisel gelişiminin farklı uğraklarında, Marksizm ile felsefe arasındaki ilişki ve Marksist felsefenin statüsü hakkında ortaya atmış olduğu çeşitli tezlerin geçerlilikleri hakkında pek çok kişide ciddi şüpheler oluşmuştur

ve halen de oluşmaktadır. Ancak Althusser'in yapmış olduğu müdahalenin son derece teşvik edici ve üretken olan etkisini, bunun uluslararası yankılarının Marksist felsefenin algılanan resminin ve araştırma projelerinde uygulanma ve somutlaştırılma biçimlerinin yeniden tanımlanmasında oynadığı rolün boyutunu pek az kişi sorgulayacaktır.

Althuserci ve Gramscici Uğraklar

Althusser ve Gramsci'nin kuramsal konjonktürünün, bugün bile, (tam da Tosel'in bu ifadeyi kullanırken kastettiği anlamda) 'Marksizm'in son büyük tartışması' olarak kalmaya devam ettiği ileri sürülebilir. Burada sadece bu tartışmanın, üzerinden geçen kırk yıla rağmen, fırsatını bulduğunda tartışmaya neden olabilen ve üzerinde yeniden düşünülebilen tamamlanmamış statüsüne gönderme yapmıyorum.[84] Bundan daha da önemlisi, aradan geçen zaman içinde, hiçbir girişim, Marksizmin felsefi statüsü sorununu, Althusser'in Gramsci eleştirisi gibi güçlü ve etkili bir şekilde ortaya koyamamıştır. Post-Marksist komedi korosu tarafından tekrarlanıp duran 'Marksizmin öldüğü' yolundaki iddialara *karşı*, çeşitli eğilimlerdeki ve nitelikteki Marksist kuramsal üretim, son birkaç on yılda, elverişsiz koşullar altında, eski çalışmaları sağlamlaştırarak ve yeni araştırma alanları açarak sabit bir hızla devam etmiştir. Bununla birlikte, bu projeler, çoğunlukla diğer alanlarda ortaya çıkmıştır: esas olarak tarih, siyaset ve siyasal kuram. Diğer yandan, yeni felsefi araştırma projeleri, tamamıyla *Marx İçin*'de ve *'Kapital'i Okumak*'ta yer almasalar veya bu eserlerden türetilmiş olmasalar da Marksizme ve felsefeye ilişkin olarak bu eserlerde belirtilen görüşlerden güçlü bir şekilde etkilenmişlerdir. Dolayısıyla Althusser'in Gramsci eleştirisi yalnızca güncel tartışmaların atası olarak bir 'tarihi ilgi' alanı olmaktan ibaret değildir; eleştirinin koşulları halen geçerlidir. Althusser'in

[84] Krş. örneğin Robelin 1992; Macherey 2005.

kendisinin bir kez Marksist felsefeye ilişkin olarak söylemiş olduğu gibi, 'köprünün altından çok sular aktığını ve sorunlarımızın aynı olmadığını' söylemek yeterli değildir. 'Henüz akmamış olan hareketli bir sudan bahsediyoruz'.[85] Yani bu eleştiri tarafından oluşturulmuş olan konjonktür, büyük bir ölçüde günümüzün de kuramsal konjonktürüdür. Marksist felsefenin statüsüne ilişkin tartışmaları tekrar canlandırmaya yönelik herhangi bir girişim, ilk başta zorunlu olarak bu görüşlere yer verecek ve Marksist kuramın sadece geçmişi için değil bugünü için de yeterli olmak adına bunları bir hareket noktası olarak alacaktır.

Bu daha genel ve uzun ömürlü kuramsal anlamı vurgulamak için, çalışmamda, bu 'iki tipi veya kutbu', Marksizmin Althusserci ve Gramscici uğrakları olarak adlandıracağım. Bu formülasyon, ilk anda, Gregory Elliott'ın 1956 olaylarından (Kruşçev'in gizli söylevi, uluslararası Komünist harekette kriz) doğan, ancak 1960'ların başlarında yaşanan Çin-Sovyet ayrılığının değişime uğramış konjonktüründe kesin ve geri dönülmez biçimde belirginleşen 'Althusser uğrağı'na ilişkin daha önceden anılmış olan çalışmasını yansıtıyor ve genişletiyor gibi görülebilir: ayrı bir entelektüel-siyasal projenin, kendiliğinden, farklı bir zaman diliminde vuku bulmuş uğrağı. 'Gramsci uğrağını' da benzer ertelemeler karakterize etmiştir. Gramsci, 1926 yılının sonunda hapse atıldığında, (I. Dünya Savaşı'nın ardından yükselen devrimci dalga ve bunun Faşizm tarafından yenilgiye uğratılması deneyiminden doğan) *Güney Sorununun Kimi Yönleri*'nde anahatlarını belirlediği araştırma projesini sürdürmeyi ummuştur. Bununla birlikte, aynı zamanda, 'güncel' kalmak, yani uluslararası Komünist hareketin onun kendi zamanıyla eşzamanlı kalmasına engel olabilecek kızgın tartışmalarından yalıtılmışlığını azaltacak yollar bulmak için mücadele etmesi de gerekmiştir.

Ancak, daha önceki yorumlarımın göstereceği gibi, bu iki Marksizm tipinin devam eden ilintisine ilişkin nitelemem,

[85] Althusser ve Balibar 1970, s. 31.

Gramsci'nin ve Althusser'in müdahalelerinin kendi tarihsel uğraklarının belirlemelerinden ayrılamaz kaldığı gerçeğinden biraz daha fazlasını vurgulamayı amaçlamaktadır veya daha doğrusu, Marksist tarihyazımının, Marksizm tarihine ilişkin değerlendirmelerde farkına varılandan belki de daha yaygın olan bu temel yöneliminin belirli bir idealist vülgerleştirmesinden sakınmayı amaçlamaktadır. Bu türden bir teleolojik bakışa göre, Althusser'in görüşüyle Gramsci'ninki arasındaki farklılık yalnızca Marksist felsefenin artzamanlı gelişimindeki iki 'aşama' arasındaki geçici ayrımı gösterecek; önceki uğrak sonrakinin daha özgün bir 'kökeni' veya ikincisi ilkinin birikimli ve doğrusal 'hakikati' gibi düşünülecektir. Bunun yerine, bir 'uğrağın' Hegelci motifini benimsemem, aynı zamanda, Althusser'in ve Gramsci'nin düşünceleri arasında bunların eşzamanlı olmayışlıkları içerisinde bile belirli (olası) bir eşzamanlılık olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, 'senkronik' bir anlamda bakıldığında veya (tam Spinozacı anlamında yani bu deyimin metafizik karşıtı anlamında) *sonsuzluğun bakış açısından* kavrandığında, Althusserci ve Gramscici uğraklar bugün *Kampfplatz*'ta, yani çağdaş Marksist kuramda benzer etki yapan şeyler olarak düşünülmektedirler. Bunlar, Marksizm ve felsefe sorunu konusunda, geleneğe tarihi boyunca eşlik etmiş ve şimdi (çağdaş Marksistler için) ayrılmaz ilişkileri vasıtasıyla bu uygun isimler altında yeniden tanımlanmış olan iki önemli eğilimi veya yaklaşımı işaret eder gibi anlaşılmalıdır. Bu tartışma, kelimenin tam anlamıyla 'temsil edici' bir güce sahip olmuştur ve halen de öyledir.

Gramsci'nin organik kavramları

Yukarıda da ileri sürmüş olduğum gibi, Marksist felsefede şu anda Gramscici uğraktan çok Althusserci uğrağın hakim olmasına rağmen, bu kuramsal konjonktürü kuran eleştirinin ciddiyetle yeniden incelenmesi için en azından üç sağlam neden vardır. Birincisi, çok sayıda uyarıya ve övücü söze rağmen, Althusser'in

eleştirisi, Gramsci'nin görüşlerine ilişkin ciddi sınırlılıklar ve temel yanlış anlamalarla maluldür. Althusser'in görünürdeki niyeti, Gramsci'nin 'sözlerini' ancak 'gerçekten onun en derin felsefi sorunsalına ait olan 'organik' kavramlar olma işlevine sahip olduklarını onayladıktan'[86] sonra eleştirmekti. Bununla beraber Althusser, eleştirisini yazdığında (1965) Valentino Gerratana'nın anıtsal eserinin (1975) henüz basılmamış olması, onun Gramsci'nin kavramlarının diyalektik olarak ortaya çıkışlarına ve spesifikliğine ilişkin bir analiz sunamadığı anlamı taşımaktadır. Çalışmasını yaparken, en iyi olasılıkla *Hapishane Defterleri*'nin daha önceki tematik baskısından ve bunun ardından ortaya çıkan (büyük ölçüde İtalyanca olan ve daha önceden belirtilmiş olan kuramsal ve siyasal konjonktürler tarafından üst-belirlenmiş olan) bilimsel çalışmalardan yaptığı dikkatli okumalara dayanması gerekmiştir.[87] Bununla beraber, *Hapishane Defterleri*'ni, Gramsci'nin onları yazdığı biçimiyle çalışması olanaklı olmamıştır ve böylelikle bu metinlerin ayırt edici edebi biçimlerinden kaynaklanan spesifik yorumsal sorunları ele alamamıştır. Böyle 'aksak' bir okumadan kaynaklanan kaçınılmaz yanlış yorumlamalar, o dönem için anlaşılabilir ve kaçınılmazdır; ancak bunların eleştirel basımın kaynaklarının ve detaylı filolojik araştırmaların herkesin kullanımına açık olduğu günümüzde geniş anlamda Marksist kültürde halen kabul görmeleri ve etkili olmaları mazur görülemez.

---

[86] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

[87] Althusser, *'Kapital'i Okumak*'ın İtalyanca basımına yazdığı ekte, bu okumaların bazılarından güçlü bir biçimde etkilendiğini kabul etmiştir; aktaran Althusser 1971b. İtalyanca çevirmenine yazdığı bir mektupta, kendi uzmanlığının kusursuzluğu konusunda taşıdığı endişeleri de ifade etmiştir; aktaran Althusser ile Madonia 1998, s. 623-4'teki 2 Temmuz 1964 tarihli mektup. Franca Madonia'ya yazdığı diğer mektuplarda da, yaptığı Gramsci okumalarına damgasını vuran şeyin İtalyan ve Fransız komünist partilerinin aynı dönemde yaptıklarını ileri sürdüğü sosyal demokrat dönüşü reddetmesi olduğunu kabul ederek, 'felsefi' eleştirisinin esas olarak 'siyasal' olan güdülenmelerini de itiraf etmiştir. Aktaran Althusser ve Madonia 1998, s. 655.

Diğer sınırlamalar ve yanlış anlaşılmalar, genç Althusser'in 'Marksizm-Leninizmin formel yapısını'[88] muhafaza ederek Stalinist ortodoksinin içkin kritiğini yapma stratejisinden türemektedir. Bu, onun Gramsci'nin tezlerinin tam felsefi anlamını –farklı ve bu sefer kasti bir biçimde– görmesini engellemiştir. Örnek vermek gerekirse, bu şekilde hareket ederek, Diamat'ın Marksizmi iki bileşene ayırmasının özüne değilse de biçimine uymak suretiyle Gramsci'nin (elbette Althusser'in 'Marksist felsefe' ile eşanlamlı olarak anladığı) '*diyalektik materyalizm* yorumu' ile ilgili belirli 'kuramsal çekinceler' formüle etmek istediğini ilan edebilmiştir.[89] Ancak *Hapishane Defterleri*'nin iki baskısıyla (yani sadece Gerratana'nın eleştirel baskısıyla değil, aynı zamanda Althusser eleştirisini yazarken halihazırda tematik olarak düzenlenmiş baskıyla da) en üstünkörü biçimde tanışık olmanın dahi açıkça gösterdiği gibi, Gramsci, ister Stalin öncesi ister Stalin sonrası biçimlerde olsun, herhangi bir 'diyalektik materyalizm' yorumu önermemiştir. O, daha ziyade, Marx'ın çalışmasının felsefi anlamının yetersiz bir formülasyonu olarak gördüğü ve proletarya hegemonyasının oluşturulması için zararlı bulduğu ve daha sonradan tek ülkede sosyalizm felsefesi olarak dondurulan felsefi perspektifleri tek taraflı olarak *reddetmektedir*.[90] Ancak praksis felsefesi, Althusser'in eleştirisinde, yalnızca diyalektik materyalizm anakarası üzerinde yer alan ve en son tektonik kaymaları hayasızca görmezden gelen bir bölge gibi sunulmuştur. Böylelikle Gramsci'nin Marksizm ve felsefe sorunu hakkında, doğmakta olan ortodoksiye karşı öz-bilinçli bir biçimde şekillendirdiği

---

[88] Tosel 1995a, s. 9.

[89] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

[90] Labica'nın belirtmiş olduğu gibi, Stalin'in diyalektik materyalizmle tarihsel materyalizm arasındaki biçimsel ayrımı taşlara kazıyan ve diyalektik materyalizmi tek olası Marksist felsefe biçimi olarak yücelten *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* adlı eserinin yayımlandığı yılda (1937) ölen Gramsci 'Diamat-öncesi bir referans sisteminde düşünmüştür'. Krş. Labica 1995, s. 52.

perspektifin son derece farklı niteliği belirsizleştirilmiş ve tartışma, daha en başından, Althusser'in iddialarını 'ispatlamak'tan başka bir seçeneği olmayan bir hale sokulmuştur. Benzer biçimde, Althusser'in, Gramsci'nin 'Marksizmin "tarihsiciliği" üzerine yaptığı vurgunun *gerçekte* Marx'ın düşüncesinin (hem tarihsel hem de diyalektik materyalizmdeki) tereddütsüz *materyalist* niteliğine ilişkin bir anıştırma'[91] olduğu yönündeki iddiası, muhalifinin düşüncelerinin adeta yanıltıcı bir çarpıtmasından biraz daha fazlası olarak görülebilir. Göreceğimiz gibi, Gramsci'nin (sorunu metafizik bir kategoriden ziyade, 'bir insani ilişki'[92] olarak tarihsici biçimde yeniden tanımlaması da dahil) Marksizmin tarihsiciliğine ilişkin vurgusu tam olarak sadece bu anlamdadır ve bu tip alegorik bir 'anahtar'ın uygulanmasıyla faydalı bir biçimde açıklığa kavuşturulamaz.

Diğer yanlış anlamalar, Althusser'in içinde olduğu siyasal ve kuramsal konjonktürlerin özel doğasından ve onun bu konjonktürler içerisinde, diğer düşünürlerle eğilimlere ilişkin olarak benimsediği düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Örneğin Gramsci'nin 'mutlak hümanizmi' hakkındaki nitelemesi, 1956 olaylarının ardından yükselen anti-Stalinist niteliğe sahip olma iddiasındaki bir 'sosyalist hümanizm'in yükselişi, bunun Althusser'in çalışmasının belirgin bir hal almaya başladığı zaman parti önderlikleri tarafından 'insani yüze sahip bir Stalinizm' türü olarak ıslah edilmesi ve daha sonra PCF (Fransız Komünist Partisi) içinde yaşanan, Althusser'in güçlü 'kuramsal anti-hüma-nizmi'nin alevlenmesine katkıda bulunduğu 'hümanist tartışma' tarafından üstbelirlenmiştir. Dolayısıyla Gramsci, Marksizmin hümanizminden söz ettiğinde, Althusser, bunda, aydınların toplumsal ve siyasal etkinliğini inceleyen bir araştırma programından ziyade, 1960'lı yılların ortasında kendisinin de kuşatılmış hissettiğine benzer bir

[91] Althusser ve Balibar 1970, s. 129.

[92] Q 11, §30.

biçimde '1917 Devrimi'nin yansımalarının devrimci hümanizmi'nden[93] ancak biraz daha fazlasını görebiliyordu.

Başka hatalar da, benzer biçimde, onun görünürdeki hedefinin açıkça görülmesini engelleyen diğer polemiklerin neden olduğu toz dumana bağlanabilir. Böylelikle Althusser'in Gramsci'nin tarihsiciliğine ilişkin değerlendirmesinin çoğu, özellikle de bunun sözde 'Marksist bütünselliği Hegelci bütünselliğin türetilmiş bir biçimine dönüştürmesi',[94] Tosel'in belirttiği gibi, Gramsci'nin 'mutlak tarihsiciliği'nden ziyade Sartre'ınki gibi 'tarihsiciliğin yumuşak biçimlerine' daha uygundur.[95] Benzer biçimde, Althusser'in, Gramsci'nin bir ('bilimin belirli bir ideolojisinden pek fazla aktarma yapmadığı gibi modern bilimin gerçekliğinden de yapmayan')[96] *'deneysel* pratik' modeli üzerine kurulmuş olan praksis nosyonunun aşırı kapsayıcı olduğu yönündeki iddiası, şüphesiz kendisinin *Hapishane Defterleri* okumalarından çok, Colletti okumalarından türemiştir (ve işin doğrusu, Althusser'e istediğinden de yakın olan görüşlerin savunucuları olan, katı bir biçimde anti-tarihsici ve bilim yönelimli Della-Volpe okulundan türeyen bu ve diğer praksis nosyonları için daha uygundur). Gramsci, bu eleştilerin hedef tahtasına oturtulmaktan, beklenenden daha fazla musdarip olmuştur. Bu farklı görüşlerin birleştirilmesiyle elde edilen bütünle çelişik bulgular, Althusser tarafından bunların ortak 'sorunsalın' 'çeşitlemeleri' oldukları söylemiyle bertaraf edilmiştir (aynı 'alanı' 'çok farklı yollar kullanarak' geçmek). [97] Sorunsal kavramının Althusser'in çalışmasındaki muazzam üretkenliği ne olursa olsun (en belirgin biçimde genç Marx'la ilgili olarak), bu, incelenen durumda, açıklık getirmekten çok karışıklık yaratmıştır.

---

[93] Althusser ve Balibar 1970, s. 142.

[94] Althusser ve Balibar 1970, s. 136.

[95] Tosel 1995a, s.11.

[96] Althusser ve Balibar 1970, s. 135.

[97] Ibid.

Bu sınırlamaların ve yanlış anlamaların doğurduğu sonuç, paradoksal bir biçimde, hedefini ıskaladıkça eşzamanlı olarak bu hedefi vuran bir eleştirinin ortaya çıkması olmuştur. Bana göre, Althusser, tarihsel süreci, sabit bir 'ilerleme' anlatısı olarak gören spiritüalist bir tarihsiciliğin zayıflatıcı siyasal etkilerine işaret etmekte haklıydı; Marksist toplumsal bütünsellik kavramının, çelişkili öğelerin birleştirilmesi nosyonuna ve kendi kendisini destekleyen ve (potansiyel olarak) kendiliğinden anlaşılır uzlaştırmacı bütünleştirme uğrağına dayanan toplumsal kuramlardan niteliksel olarak ayrı olduğunu ileri sürmekte haklıydı; naif bir hümanizmin ve kapitalist toplum yapılarının bilimsel bir analizinin yapılması uğruna insan iradesine soyut biçimde seslenmenin siyasal güçsüzlüklerini doğru bir biçimde göstermişti; bu isme layık her tür Marksizmin yalnızca bir ideolojiye veya tarihsel sürecin doğrudan bir ifadesine indirgenemeyeceğinde ve insan tarihinde daha önce hiç görülmemiş tipte ayrık bir 'kuramsal artık' tarafından oluşturulduğunda ısrar etmekte elbette haklıydı. Ancak bu görüşlerin, anti-Althuserci ve sözde Gramsci yanlısı diğer eleştirmenler nasıl varsaymış olurlarsa olsunlar, *Hapishane Defterleri*'nde bulunabileceğini iddia etmekte haksızdı.

Elinizdeki çalışma, bu bakımdan, 'Gramsci'yi, gerçek veya hayali belirli sözde düşmanlara karşı bir silah' yapmaya niyetlenmemektedir. (Buci-Glucksmann bu eğilime karşı oldukça yerinde uyarılarda bulunmuştur).[98] Bugün hiçbir şey, 1970'lerin 'yapısalcı Marksizme karşı hümanist Marksizm' tartışmasının güncel bir yeniden gösteriminden daha beyhude olamaz. Buci-Glucksmann'ın da öne sürdüğü gibi, 'Althusser'in şiddetli ve bazen de adil olmayan eleştirisinin', 'Gramsci'nin çalışmasının küçümsenmiş ve hatta baskılanmış yönlerini aydınlatarak', 'bunun keşfedilmemiş ve sömürülmemiş yönlerini açığa çıkarıp çıkarmadığını sormak daha önemlidir'.[99] Bundan dolayı, Althusser'in

[98] Buci-Glucksmann 1980, s. 411.

[99] Buci-Glucksmann 1980, s. 68.

eleştirisinin kavramsal açıklığı ve kesinliği, nihayetinde kendi bağımsız tezlerindeki hatalar yüzünden geçersiz hale getirilmiştir; ancak bu eleştiri, yine de dikkatleri Gramsci'nin metninin lafzına –ve ruhuna– yeniden çekmeye, negatif bir biçimde de olsa, yardımcı olmaktadır. Göreceğimiz gibi, Althusser'in Gramsci'nin görüşlerine yönelttiği itirazların çoğu esasında kullanabileceği basılı metinlerden toplayabildiği alıntılardan ve pasajlardan meşru bir biçimde türetilmiş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, aynı pasajlar, defterlerde ait oldukları yerde ve Gramsci'nin hapishanede yürüttüğü kuramsal projenin genel yapısı içerisinde kendi bağlamlarına oturtulduklarında, Althusser'in yargılarının Gramsci'nin metniyle ilgisiz oldukları ortaya çıkmakta ve bunlar kati bir surette çürütülmektedir. Bu çalışmanın *'Kapital'i Okumak'*ta sunulan yorumun, eleştirel basımın ve 1960'ların ortasından sonra gerçekleştirilmiş Gramsci çalışmalarının kazanımlarının ışığında derinlemesine bir analizinin yapılmasıyla ilerleyen *yaklaşımı*, Althusser'in Gramsci'nin 'en derin felsefi sorunsalını'[100] belirlemek olarak ifade etmiş olduğu takdire şayan amacından esinlenmiştir. Ancak çalışma Althusser'in sakınmayı başaramadığı ve nihayetinde yaptığı eleştiriye gölge düşüren, bunun sürekli bir kabul görmesini engelleyen, etkisini azaltan kör noktalardan sakınmaya çalışarak ondan ayrılmaktadır. Bundan dolayı, bu çalışmadaki her bir incelemenin ön görevi, Gramsci'ye atfedilen görüşlerle onun fiilen yazmış olduklarını, bunu bir Marksist-Leninist 'heteredoksinin' iğne deliğinden geçirmeye çalışmadan veya bir aynalı labirentte tahrif etmeden, açık bir biçimde birbirinden ayırmaktır.

Kalıcı bir hesaplaşma

Genç Althusser'in Gramsci'ye ilişkin yargısını yeniden değerlendirmek için ikinci bir neden, bunlara dayanarak Gramsci'ye yap-

[100] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

tığı suçlamayı açıkça geri almasa da bizzat Althusser'in de kendi eleştirisinin kuramsal ön-varsayımlardan şüpheye düşmüş gibi gözükmesidir. Althusser, *'Kapital'i Okumak*'ta, kendi düşüncesini hiç karşılaşmadığı bir kişi karşısında tartmaya ilk ve son kez çabalamıştır. Althusser, kendi felsefi pratiği ve ortaya çıkardığı ihtilaf üzerinde derinlemesine düşünerek, bir felsefenin

> ancak, benzerlikler veya zıtlıklar kurarak, kendisini hissetmesine, algılamasına ve kavramasına yardım eden diğer felsefelerden farklı olduğu noktaları 'hesaplayarak' var olabileceğini ve böylece kendi *tavrını* ortaya koyabileceğini ileri sürmüştür.[101]

Kendi düşüncesi, düşüncelerin bu şekilde ele alınmasıyla ve sınanmasıyla veya –Althusser'in başka bir yerde belirttiği gibi, Marx'ın sadece Hegel'e değil aynı zamanda Aristoteles'e de sürekli bir biçimde geri dönmesinden örnek alarak– 'dolambaçlı bir yoldan gitme'[102] ile oluşturulmuştur. Althusser böylelikle seçici yakınlıklarını (*elective affinities*) veya Gramsci'nin Bruno'dan ödünç aldığı deyimle kendi *destansı öfke*sini belirlemiştir: Spinoza, Machiavelli, Epikuros ve sonradan giderek Heidegger, Deleuze ve Derrida.[103] Althusser'in ayrıcalıklı 'felsefi' muhatabı olarak dü-

---

[101] Althusser 1976, s. 133.

[102] 'Kendi öznel tarihimizde ve var olan ideolojik ve kuramsal konjonktürde, bu dolambaçlı yoldan gitme bir zorunluluk haline gelmiştir. [...] Marx'ın felsefesine ilişkin anlayışımızı geliştirmek için Spinoza üzerinden gideriz. Kesin olarak ifade etmek gerekirse: Marx'ın materyalizmi bizi Hegel üzerinden gitmenin anlamını düşünmeye zorladığı için, Marx'ın Hegel üzerinden gitmiş olmasını açıklığa kavuşturmak için biz de Spinoza üzerinden gittik. Dolayısıyla dolambaçlı bir yoldur bu, fakat bir başka dolambaçlı yola göre dolambaçlı. (Althusser 1976, s. 134.)

[103] Gramsci, 'destansı öfke' kavramını Giordano Bruno'dan almıştır: 'Belirli bir zaman boyunca "destansı öfke" ile (yani yalnızca dışsal merakla değil, aynı zamanda derin ilgiden kaynaklanan nedenlerle) çalışılan herhangi bir yeni kuramın, özellikle de insan gençken, çalışan kişiyi kendiliğinden cezbettiği ve onun tüm kişiliğini, yeni bir kuramı çalışmaya başlayana dek ele geçirdiği, bilim adamlarının kendi deneyimlerinden bildikleri bir konudur. Bu, kritik bir dengenin yaratılacağı ve söz konusu kişinin, sistemin ve incelediği

şünülen kişi herkesten önce Spinoza'ydı.[104] Althusser, yıllar geçtikçe, Spinoza'nın 'felsefi stratejisi'ne ve 'eşsiz cesaretine' duyduğu hayranlığı çeşitli vesilelerle ve giderek artan bir sıklıkla dile getirmiştir.[105] Gerçekten de günümüzde, klasik Althusserci paradigmanın çözülmesinden kaynaklanan hakiki Spinoza rönesansının da kanıtladığı gibi, Althuserci Marksizmin itici güçlerinden ve ayırt edici özellikleri arasında en güçlü biçimde belirlenenlerden biri de Spinoza'nın adıdır.[106] Hegel'in Spinoza hakkında söylemiş olduğu ünlü bir sözü duruma uyarlayabiliriz: Spinozacı olmaya başlayabilmek için önce Althusserci Marksist olmak gerekir.

Ancak daha önceden de belirtmiş olduğum gibi, Gramsci'yle hesaplaşmasının, Althusser'in projesinin ayırt edici bir biçimde Marksist olan boyutları (yani Althusserci uğrak, Marksist gelenek içerisindeki bir uğrak olarak değerlendiriliyor) için daha (Freudyen anlamda) 'birincil' (primal) görülmesinin çok haklı nedenleri vardır. Sadece *'Kapital'i Okumak*'ın eleştirisinin bu projenin kavramsal özelliklerinin tanımlanması için temel oluşturduğunu söylemek yeterli değildir, Althusser değişen konjonktüre ilişkin yeni kaynaklar ve perspektifler edinmek için sayısız vesileyle

---

yazarın büyüsüne yenik düşmeden derinlemesine çalışmayı öğreneceği zamana dek böyle devam eder' (Q 16, §2.) Bkz. SPN, s. 383.

[104] Althusser'in çalışmalarının giderek önem kazanan bir diğer mihenk taşı da Machiavelli'ydi; ancak Althusser'e göre, bir konjonktür kuramcısı olarak Machiavelli'nin düşüncesinin felsefi anlamına, onun siyasal kuramı üzerinden gidilerek ulaşılmıştı. Diğer yandan, Spinoza ile olan bağlantısı, ilk başta, daha sonradan Spinoza'nın düşüncesinin 'siyasal' boyutunu ele almakta kullanacağı klasik 'felsefi' tezlerle ilgiliydi. Gramsci'nin sözleriyle ifade edilecek olursa Althusser, Machiavelli'nin felsefi önemini onun siyasi görüşünde bulmuşken, Spinoza'nın siyasal önemini de onun felsefesini incelerken fark etmiştir. Althusser'in Machiavelli okumasına ve bu konuda, Gramsci'ye duyduğu minnettarlığa ilişkin olarak bkz. Lahtinen 2009.

[105] Althusser 1997, s. 10.

[106] Çoğu henüz çevrilmemiş olan bu çalışmalardan yapılmış bir seçki İngilizce olarak Montag ve Stolze (haz.) 1997'de bulunabilir.

Gramsci'ye geri dönmüştür. Marx'ın diğer bir önemli muhatabı olan ve Althusser'in diğer herkesten önce tekrar tekrar 'hesaplaşmak' gereği duyduğu Gramsci, onun için, Marksist geleneğin kurucular dışındaki (ve muhtemelen Engels'ten de) herhangi bir diğer figüründen daha daimi bir rakipti. Böylelikle Mayıs 68'in ardından gelen ve 'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları' adıyla kısmen İngilizce basılmış olan ünlü makalesi, Gramsci'nin 'hegemonik araç' nosyonunun Althusserci bir 'tercümesini' sunmuştur; Gramsci ve Gramsci'nin hegemonya kavramının belirli bir yorumu, 1970'lerin ortalarında PCF içerisinde proletarya diktatörlüğü tezi konusunda yaşanan tartışmalar esnasında, Althusser tarafından yazılan bir dizi metinde sürekli olarak sorgulanmıştır.[107]

Althusser, 1978'de, (kendi ilan ettiği) 'Marksizmin krizde' olduğu görüşünden hareketle çok sayıda esere imza attığı delişmen yıllarına bakarak, bir arkadaşına şöyle bir itirafta bulunmuştur:

> Bu serüvene ilişkin her şey boş ve değersiz değil. [...] Ancak sorun, bu varsayımsal geçmişin, bugünkü gibi yüklenmek zorunda kaldığımız zor bir durumda nasıl 'yönetileceğidir'. Şu an için bulabildiğim tek yanıt, sessizlik. [...] Daimi olabilecek bir sessizlik; neden olmasın? Veya Machiavelli, Gramsci ve diğerleri hakkında birkaç ufak şey veya uzun zamandır düşündüğüm gibi felsefeye ilişkin birkaç cüretkar yorum, [...] veya kimbilir belki de Epikürcü gelenek hakkında bir şeyler yayınlamak için bir adım geri çekilmek.[108]

1980'de karısını öldürmesinin hemen ardından 'Althusser'in yalnızlığı' başlamıştır. Bu, kendisinin on yıl sonraki ölümüne (bir 'ikinci ölüm') dek sürecektir. Gregory Elliott'un belirttiği gibi,

---

[107] Bu tezlerin en dikkate değeri, Althusser'in siyasal 'son arzusu ve vasiyeti' olarak görülebilecek olan 'Marx in His Limits (Kendi Sınırları İçinde Marx)'tir. Gramsci'nin devlet ve 'siyasetin otonomisi' kuramına ilişkin bir tartışmanın ortasında çarpıcı bir biçimde bitivermektedir. Aktaran Althusser 2006, s. 7-162.

[108] Althusser 2006, s. 4.

Althusser elbette 'aradaki bu dönemde düşünmeyi ve yazmayı bırakmamıştır'. 'Merab Mamardashvili'ye yazdığı mektupta öngördüğü gibi geri çekilerek gerçekten de –bir– "Epikürcü geleneğe" ve Machiavelli'ye geri dönmüştür.'[109] Bir süredir üzerinde çalıştığı konuyla ilgili materyalleri bir araya toplayarak 'karşılaşma materyalizmi' ya da 'rastlaşma materyalizmi' olarak bilinen son 'macerasına' atılmıştır.

Bu yeni düşüncelerin (pek çok ciddi eleştirmenin zaten gözlemlemiş olduğu gibi)[110] izleri Althusser'in ilk yazılarına kadar sürülebilse de, bunlar yine de *Marx İçin* ile *'Kapital'i Okumak'*ta ayrıntılarıyla açıklanan kuramsal yapıdan önemli bir kopuşu temsil ederler. Bu durum, özellikle ve en çarpıcı biçimde, Marksizm ile felsefe arasındaki ilişki sorununda gözlemlenebilir. Althusser, 1960'ların sonlarıyla 1970'lerin başlarında Marksist felsefenin bilimselliğin bekçisi olarak değil de kuram alanında sınıf mücadelesi olarak kavranması gerektiğini söylerken, önceki çalışmasından daha sonraki gelişimi için belirleyici olduğu kadar mutlak da olan bir kopuşu hayata geçiriyordu. Bu yeni siyasal veya hatta 'siyasalcı' yönelim 1970'ler boyunca pekişmiş, 1978'de 'Marx in His Limits' yayınlandığında ve 1980 sonrası metinlerde daha da belirgin olarak tümüyle yeni bir projede somutlaşmıştır. Formel olarak şöyle ifade edilebilir: *Marx İçin* ile *'Kapital'i Okumak*, 'Marx'ın eserinde gömülü olan 'uygulanabilir bir durumdaki' bir Marksizm felsefesini izah etmeye girişmişlerdir. Diğer yandan karşılaşma felsefesi ise, Marksizm'in bir felsefesi değil de çok çok Marksizm *için* bir felsefe olmaya çabalamaktadır. Althusser'in daha ılımlı 'militan' tavır takınmasıyla birlikte diamatı Marksizm'in 'hakiki' felsefesi konumuna geçirme yönündeki ilk tutku tümüyle terk edilmiştir: bu 'felsefe–olmayan' sistem yalnızca Marx'm Kapital'de kullandığı 'kavramsal keşiflerin açıklama-

[109] Elliott 2006, s. 354.

[110] Aktaran Lahtinen 2009 [1997]; Morfino 2002; Turchetto, 2003; Goshgarian 2006.

sını yapabilir durumda olmak için 'Marx'ın *Kapital*'de yazmış olduklarına karşılık vermeye' çabalayacaktır.[111] Althusser'in yeni projesi, Rasyonalizmi ve bilimsellik iddiaları bakımından öncülünden daha ılımlı olsa da, felsefeye ya da daha ziyade 'felsefe-olmayan'a atfettiği siyasal statü ve etkinlik konusunda daha bir tutkuluydu.

Althusser'in sonraki dönemlerde geliştirdiği düşüncelerin pek çoğu, ironik bir biçimde, Gramsci'nin kendisi tarafından yirmi yıl önce insafsızca eleştirilmiş olan düşünceleriyle göze çarpan bir benzerlik taşımaktadırlar. Bu benzerlik öyle bir boyuttadır ki Gramsci, Althusser'in sürekli muhataplarından biri olmasa da Althusser'in Gramscici *dönüşünden (Kehre)*[112] söz etmek bile uygun olacaktır. Bununla birlikte, Althusser'in çoğu kısaltılmış olan Gramsci göndermeleriyle dolu olan 1980'lerdeki yazıları, *'Kapital'i Okumak*'ta yapılan eleştirileri açık bir biçimde geri almamakta veya Gramsci'yi önerdikleri gizli rastlaşma materyalizmi akımına kazımamaktadır. Althusser, Marksizm ve felsefe sorunu bakımından, gerçekten de 'bir Epikürcü geleneğe ve Machiavelli'ye' dönmüştür; ancak kendisini bu 'serüvenler' dizisine kalkışma konusunda harekete geçirmiş olan Gramsci hakkında gözle görülür bir biçimde sessiz kalmıştır. Dolayısıyla bu son yazıları ele almanın bir yolu, bunları, Gramsci'yle yakınlaşan sahnelermiş gibi görmektir; ancak bunun yine de 'yadsımanın yadsınmasının' gerektireceği bir 'kalıcı sessizliğe' sürüklenmekten kurtulmak için bir olasılık koşulu olarak ister istemez açıklanmamış biçimde kalması gerekmektedir. Elinizdeki çalışma, Althusser'in sonraki yazılarının genel bir değerlendirmesini veya bunların, Gramsici praksis felsefesiyle aralarındaki seçici yakınlıkları sunmamaktadır. Bununla birlikte, geç Althusser'in, Gramsci'yle 'ebedi karşılaşması'nın boyutunu ve gücünü gösteren bilhassa derin kavra-

---

[111] Althusser 2006, s. 259 ve sonrası.

[112] Diğer eleştirmenlerinkilerden çok farklı türde bir *Kehre* öneren Negri'ninkinin aksine. Krş. Negri 1996, s. 58-60.

yışlı formülasyonlarına gönderme yapmaktadır. Gerçekten de 1960'ların Spinozacı-yapısalcı Marksisti ile 1980'lerin karşılaşmacı materyalisti arasında bütünleyici bir ilişki varsa; ikincinin düşüncelerinin tedbirli bir kullanımı, ilkinin Gramsci okumalarına bela olan çelişkileri, zımni bir 'eleştirinin özeleştirisi' biçiminde, aydınlatabilir.

Günümüzde Marksist felsefe

En kültürlü çevrelerde demode olarak görülen bir *Weltanschauung*'un iki taraftarı arasındaki bu çatışmanın yeniden gözden geçirilmesinin üçüncü nedeni ise, bu araştırma programıyla siyasal hareketin günümüzde yaşadığı canlanmayla ilgilidir. Marksizmin, başka dönemlerde Spinoza ile Hegel'e de yapılmış olduğu gibi, 'demode' olarak görüldüğü dönemin sona ermekte olduğu göstergelerden anlaşılmaktadır. Marksist gelenek için merkezi olan ve çok da uzun olmayan bir süre önce 'tarihin çöp sepetine' gönderilmiş olan bir dizi kavram, kısmen siyasal konjonktürün dikte etmesiyle kısmen de Marksizmi emekli etmeye çabalayan kuramsal girişimlerin iflas etmesi sebebiyle, güncel olayları çözümlemek konusundaki üretkenliklerini bir kez daha kanıtlamaktadırlar: emperyalizm, krizler, devlet, sermaye ve bir dizi ilişkili kavramın ve tartışmanın küreselleşen boyutları bir yeniden doğuş ve daha da yaratıcı bir gelişme süreci yaşamaktadırlar. Althusser'le Gramsci arasındaki görünüşte sonuçlanmış tartışmanın da benzer bir biçimde yeniden incelenmeye hazır olduğu önermesini ileri sürüyorum. Bu tartışmaya geri dönmek, bize, spesifik olarak, ayırt edici bir biçimde Marksist bir felsefi araştırma programını, yaşanmakta olan geniş güncel yenilenme sürecinin içerisindeki zorunlu bir unsur olarak yeniden ortaya koyma fırsatı sunmaktadır.

Açıkçası 'Marksist felsefi araştırma programı' ifadesini kullanarak bir zamanlar 'Marksist felsefe' yani diyalektik materyalizm olarak ortaya atılan şeyin yeniden öne sürülmesinden çok daha

farklı bir şeye işaret etmeyi amaçlıyorum. Bu, yine aynı şekilde, çağdaş filozofların en önemlilerinden bazıları (örneğin Badiou, Negri, Balibar) tarafından Marx'ın adının yaygın olarak anılmasından ve onun tezleriyle derinlemesine bir ilişki kurulmasından da fazlası anlamına gelmekte ve daha çok, Gramsci'nin şunu savunduğu sırada taslağını çizdiği bir araştırma programına işaret etmektedir:

> Praksis felsefesi, kuram düzeyinde, herhangi bir başka felsefeyle karıştırılamaz veya böyle bir diğer felsefeye indirgenemez. Özgünlüğü sadece kendinden önceki felsefeleri aşmasında değil; aynı zamanda ve her şeyden önemlisi, bizzat felsefenin kendisinin tüm kavranma biçimini tepeden tırnağa yenileyerek tamamen yeni bir yol açmasındadır.[113]

Başka bir deyişle, ayırt edici bir biçimde Marksist bir felsefi araştırma programı nosyonu yalnızca 'felsefi' bir Marx okumasına bağlı kalınarak elde edilemezdi. Bunun için, aynı zamanda, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de başlatılan ve sonraki Marksist geleneklerde hem 'kuramsal' hem de 'siyasal' olmak üzere değişik biçimlerde sürdürülen 'Kopernik Devrimi'nin (Althusser) ya da 'tarihsel dönem'in (Gramsci) felsefi boyutlarının olgunlaştırılması da gerekliydi. O halde, bu çalışmayı şekillendiren anlayış, yalnızca bir Marx felsefesi veya hatta bir Marksizm *için* (geçmiş veya gelecek) felsefe değil,

> bütünleyici pratik bir toplum örgütlenmesine [hayat vermeyi sürdürecek], yani topyekün bütünleyici bir medeniyet haline gelecek tüm ve bütüncül bir dünya düşüncesi inşa etmek için gerekli tüm temel öğeleri kendi içerisinde ihtiva eden[114]

yenilenebilir eleştirel ve özdönüşümsel bir *Weltanschauung* olarak değerlendirilen gelecekteki bir Marksizm felsefesinin olası biçimleridir.

---

[113] *Q* 4, §11; *Q* 11, §27; *SPN*, s. 464.
[114] *Q* 4, §11; *Q* 11, §27; *SPN*, s. 462.

Günümüzde böylesi bir Marksist felsefeyi yeniden canlandırmaya yönelik herhangi bir girişim, Althusser'in ve Gramsci'nin düşünceleri arasında ve içerisinde hakemlik ederek ve ayrıca Althusser'in eleştirisinin polemikçi gücünün tesis ettiği yapay yakınlığın temelini teşkil edebilecek temel anlaşma noktaları bulmak için bu düşünceleri sorgulayarak, bunlarla zorunlu olarak yakın ilişkiler kurmak durumundadır. Marksizm ve felsefe sorununun böyle bir dönüş yapması, Marksist geleneğin yeniden formüle edilişi ve yeniden düzenlenmesi konusunda önemli güçlüklerin ve fırsatların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu, güncel çabalarımızı kelimenin tam anlamıyla bir geleneğin mirası olarak konumlandırarak, bizi, Althusserci ve Gramscici uğraklar biçiminde, Marksizm tarihini derinlemesine inceleyen ve tanımlayan tartışmaların tam kalbine götürür: yani hem süreklilik hem de dönüşüm olarak sadakat ve yenilenmeye.

Felsefe, Hegemonya ve Devlet: 'Metafizik Olay' ve 'Felsefi Olgu'

Elinizdeki çalışma bundan dolayı Althusser'in Gramsci'yi eleştirdiği ve yetersiz bir Marksizm felsefesi olduğu gerekçesiyle 'praksis felsefesi'ni reddettiği uğrağa geri dönecektir. Daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse, *Hapishane Defterleri*'nde Althusser'in en fazla itiraz ettiği üç temel Gramscici kavramın bir analizini sunacaktır: 'mutlak tarihsicilik', 'mutlak sekülerleşme ve düşüncenin dünyeviliği' ile 'tarihin mutlak hümanizmi'.[115] Bun-

[115] Althusser'in eleştirisi büyük ölçüde *Hapishane Defterleri* ile sınırlı olduğundan, elinizdeki çalışma da argümana ışık tutmadığı müddetçe Gramsci'nin hapishaneye girmeden önce yazmış olduğu yazılarla ilgilenmeyecektir. Bu, Gramsci'nin erken dönem yazılarıyla Hapishane Defterleri arasında 'epistemolojik bir kopuş' olduğu anlamına gelmez. Frosini'nin de ileri sürdüğü gibi, bu tür bir zorlama zıtlık, bir şekilde, özellikle hayal ürünü bir pişmanlıkla onaylanmıştır. 'Tutuklanma ve "yenilgi" sanki İtalyan Komünist Partisi'nin Sekreteri'nin bazı kuramsal ve siyasal görüşlerini köklü bir şekilde gözden

lar, Gramsci'nin, Marksist felsefenin, çeşitli boyutlarıyla ele alınan praksis felsefesine ilişkin kaleydoskopik bir perspektif sunan bir biçimde yenilenmesine yönelik önerisinin 'üç bileşeni' olarak değerlendirilebilir. Bu kavramlar, aynı zamanda, Gramsci'nin düşüncesini somutlaştırmaya çalışırken ve belirlenmiş bir siyasal konjonktürde siyasal kararlarını en son haline getirirken kullandığı bir muhakeme düzenini temsil ederler.

Bu nedenle, bu kategorilerin *Hapishane Defterleri* içerisinde ortaya çıkışlarını, oluşumlarını ve taşıdıkları anlamları analiz etmeye başlamadan önce, ilk olarak bu felsefi argümanların yazıldıkları siyasal çevreyi belirlemek gereklidir. Bu, en etkili olmuş 'Gramsci imgeleri'nin bazılarının, özellikle Perry Anderson'ın 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' adlı çalışmasında sunuldukları biçimleriyle derinden incelenmeleri suretiyle gerçekleştirilecektir. Bu analiz, Gramsci'nin dar anlamda algılanmış 'felsefi' önermelerinin dışındaki bir 'siyasal' veya 'tarihsel' dolambaçlı yol olarak görülmemelidir. Tam tersine, Gramsci'nin felsefi perspektiflerine bütünleyici anlamlarını ve patlayıcı gücünü veren tam olarak bu siyasal çevredir –hatta ve özellikle bugün bile.

Göreceğimiz gibi, *Hapishane Defterleri*'nde, felsefe, siyaset ve tarih, bu alanların tabi oldukları geleneksel ayrımın allak bullak

---

geçirmesine neden olacakmış gibi, sıklıkla *Hapishane Defterleri* ile daha önceki yazılar arasında kurgusal zıtlıklar inşa edilmektedir' (Frosini 2003, s. 18). Eskiden beri gündemde olan bu efsaneye rağmen, Gramsci'nin hapse girmeden önceki düşüncelerini 'gözden geçirdiğine' dair çok az çok az kanıt vardır. Bulguların çoğu, Gramsci'nin görüşlerini gözden geçirmek yerine derinleştirmenin yollarını aradığı yönündedir. Bu çalışma, Althusser'in merkeze aldığı terimlere ek olarak, büyük ölçüde bizzat *Hapishane Defterleri*'ni ele almaktadır; çünkü bunlar özel olarak güçlü bir felsefi deneyim veya 'olay', Gramsci'nin içerisinde eski silahlarını yeniden eritip biçimlendirdiği hakiki bir kavramsal fırın oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, bu defterler, bu çalışmanın amaçları için, kendilerine özel olarak odaklanılmasını meşru kılan ve bunun karşılığını da veren kuvvetli bir felsefi statüye sahiptirler.

olduğu bir biçimde, bir eşanlı ayrım ve özdeşlik diyalektik ilişkisi içerisinde yer alırlar. Bu basitçe, Gramsci'nin, Marksist geleneğe uygun olarak, şimdiye kadar yapılmış tüm felsefenin 'varolan durumun' bir parçası olduğunu savunması veya çok daha güç bir biçimde, devletin bizzat kendisinin tamamen felsefi bir olay olduğunu, spekülasyonun bir toplumsal örgüt biçimi olarak tamamlandığını ileri sürmesi demek değildir. Bilakis, *Hapishane Defterleri*'nin felsefi açıdan olgunlaştırılmasındaki esas güçlük, Gramsci'nin, proleter hegemonya pratiğinin, böyle bir yeni felsefe düşüncesini ön-varsaydığı, gerektirdiği ve ürettiği yönündeki iddiasından kaynaklanmaktadır. Buci-Glucks-mann'a göre,

> *Hapishane Defterleri* geleneksel olarak oldukça farklı iki projenin [...] hayret verici bir bileşimi etrafında döner: devletin incelenmesi ve Marksist felsefenin kitlelerle ilişkisinin incelenmesi. Bunların her ikisi de devlet kavramının toplumla ilişkili bir yeniden formülasyonunda birleşmektedirler.[116]

Bu gerçekten de doğrudur. Ancak en az bunun kadar önemli olan bir başka şey de Gramsci'nin devlet kavramını yeniden formüle etmesinin, düşünürü devletin 'ötesinde' bir felsefenin olabilme olasılığının koşullarını da yeniden formüle etmeye yönlendirmiş olmasıdır. Felsefe –tamamen yeni tip bir felsefe–, devletin bir işlevi olmaktan çok bir *hegemonya ilişkisi* olarak yeniden tanımlanmaktadır. Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nin 1931'de yazılmış en muammalı pasajlarından birinde şöyle der:

> Böylelikle 'felsefe ile siyasetin', düşünce ile eylemin eşitliğine veya denkliğine, yani praksis felsefesine ulaşıyoruz. Her şey siyasaldır, felsefe veya felsefeler bile [...] ve tek 'felsefe' eylem halindeki tarihin, yani yaşamın bizzat kendisidir. Bu bağlamda, Alman proletaryasının tezinin, klasik Alman felsefesinin mirasçısı olarak yorumlanabilmesi –ve İlyiç [yani Lenin] tarafından hegemonyanın kuramlaştırılması ve gerçekleştirilmesinin aynı zamanda büyük bir 'meta-

[116] Buci-Glucksmann 1980, s. 13.

> fizik' olay olduğunun onanması– bu bağlamda söz konusu olmaktadır.[117]

Bununla birlikte, Gramsci, Mayıs 1932'nin sonlarına denk gelen sonraki bir tarihte, bu olumsuz eleştiri uğrağını genişletir ve olumlu anlamda olgunlaştırır.

> İlyiç, siyasal doktrin ve uygulamayı geliştirdiği kadar felsefe olarak felsefeyi de geliştirmiştir. Hegemonik aygıtın hayata geçirilmesi, yeni bir ideolojik zemin yarattığı ölçüde, bir bilinçlilik ve bilgi yöntemleri devrimini belirlemiştir: bu bilgisel bir olgudur, felsefi bir olgudur.[118]

'Gramsciyen uğrak', bu iki uğrak –1931 ile 1932 arasında, hegemonyanın bir '"metafizik olay"' olarak tanımlanması ile bir 'felsefi olgu' olabilecek bir hegemonya tipinin keşfi– arasında alınan mesafeden ibarettir. Tıpkı Marx'ın Komün'ün 'geniş siyasal biçiminin', 'Emeğin ekonomik özgürleşmesinin olumlu bir sonuca bağlanacağı siyasal biçimlerin en sonunda keşfedilmesi'[119] veya bir 'devletsiz Devlet' olduğu önermesini ortaya atması gibi, Gramsci de praksis felsefesinin 'bizzat felsefenin tüm kavranış biçimini tepeden tırnağa yenileyerek' özgün bir proleter hegemonyayı en sonunda keşfeden geniş bir felsefe formu olduğunu ileri sürmüştür.[120]

---

[117] *Q* 7, §35; *SPN*, s. 356–7.

[118] *Q* 10ii, §12; *SPN*, s. 365–6.

[119] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 22, s. 334.

[120] *Q* 4, §11; *Q* 11, §27; *SPN*, s. 464.

İkinci Bölüm

ANTONİO GRAMSCİ'NİN ÇATIŞKILARI?

Tamamlanmamışlık ve Yeniden İnşa

> Zar zor geliştirilmiş düşünceler [...] salt kendisiyle ilgili sorular [...] çoğun altı doldurulmamış varsayımlar.[1]

Croce'nin, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin tematik olarak düzenlenmiş (Platone'nin 1948–1951 yılları arasında Togliatti'nin talimatıyla yayına hazırladığı) özgün baskısına ilişkin değerlendirmesi, Valentino Gerratana tarafından yayına hazırlanan eleştirel basımın 1975 yılında yayınlanmasından bu yana uzun uzadıya ele alınmıştır. İlk bakışta 'geçici ve tamamlanmamış olmanın uygun olduğu büyük bir şantiye gibi'[2] görünse de, derinlemesine bir incelemesinin yapılmasıyla *Hapishane Def-*

[1] Croce 1947.

[2] Gerratana 1997, s. xii.

terleri'nin kuramsal bir 'çalışma'dan ziyade karışık, merak uyandıran (ve bazen anlaşılması güç ve asap bozucu) bir 'metinsel labirent'[3] olduğu ortaya çıkacaktır. Bu, her denemede sayıları daha da artan çok sayıda girişi olan ve okuru neredeyse döngüsel bir patikaya yönlendiren bir labirenttir. 'Nereye gittiğini bilen' kuramsal bir sistemin sabit anlatısal ilerleyişi, başlangıçtaki formların aralıksız bir kavramsal yoğunlaşma döngüselliği yaşamasına yol açmaktadır. Bu labirentte dolaşan kişi, tamamen yeni olanın zaten görülmüş olanın hemen ardından gelmesiyle birlikte, uyarıldığı kadar hızlı dağılan sürekli bir *dejavu* duygusu yaşamaktadır. *Hapishane Defterleri* okuyucularını büyülemekte, boşuna ümitlendirmekte, baştan çıkarmakta ve en sonunda sonsuz görünen bu labirentin karışık dolambaçlı geçitlerinin haritasını yapmalarına izin verecek bir merkeze ulaşma arayışına daha fazla çekmektedir. Ancak böyle bir merkez yoktur, hiçbir zaman da olmamıştır. Okur, bütünü rasyonel bir biçimde yeniden inşa edebileceği elverişli bir gözlem noktası bulduğuna inanır inanmaz, Gramsci'nin düşüncesinin gizli kalmış koridorları önüne serilmektedir: *Hapishane Defterleri*'nin sayıları artan yolları, ikinci kez ziyaret edildiklerinde beklenmedik bir biçimde parlak bir geçide doğru giden yollara dönüşen ve en sonunda yerini yarı-saydam bir yapısal kanopinin loş ışığına bırakan çok sayıda patikadan oluşuyordu.

Bundan dolayı, okuyucunun ilk görevi, Althusser'in önerdiği kavramsal çalışmadan önce –yani Gramsci'nin 'gerçek organik kavramları'nı belirlemek–, esasında yazınsal-eleştirel bir görev olacak gibi gözükmektedir: *Hapishane Defterleri*'ne uygun okuma protokollerini belirlemek amacıyla bunların yazınsal biçiminin ayırt edici niteliğini ve statüsünü belirlemek. Fabio Frosini, 'bu münferit çalışmanın maddi niteliği'ni, Benjamin'in hemen hemen bu çalışmanın çağdaşı olan *Passagenwerk*'ine veya belki anakronik ancak yine de fikir verici bir biçimde Leonardo

[3] Buttigieg 1992, s. ix.

da Vinci'nin el yazmalarına benzetmiştir.[4] Seçici yakınlık kurulabilecek bir diğer eser de James Joyce'unki olabilir. Joyce, Gramsci'yle hemen hemen aynı dönemde yaşamış, bir dönem İtalya'da ikamet etmiş ve 'uyruk, dil, din' ağlarının mahkumu olmuştur. Joyce, eserlerine, profesörleri üç yüzyıl boyunca meşgul edecek kadar çok bulmaca koyduğunu ifade etmiştir. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri,* bugünün çok sayıda büyük İtalyan günlük gazetesinin aldatıcı retoriğini utandıracak kadar sade ve açık bir düzyazıyla yazılmış olsa da kaynaklar, yorumlar ve açıklamalar için benzer bir arayışa girişilmesini özendirmektedir. Dolayısıyla okuyucu, aynı Joyce'un *Ulysses*'inde olduğu gibi, *Hapishane Defterleri*'ni okumaktan ziyade onları deşifre etmeye, bunların biçimsel yabancılıklarını bilinen bir yazınsal geleneğe 'tercüme etme'ye davet edilmektedir. Buttigieg'in belirttiği gibi,

> Gramsci'nin metinleri hakkındaki nerdeyse tüm açıklamalar ve tartışmalar, bunların parçalardan oluşan ve tamamlanmamış karakterine ilişkin bir gözlemi içermektedirler. Bu parçalardan yeniden tutarlı bir bütün inşa etmenin Gramsci'yle ilgilenen bilim insanlarının görevi olduğu varsayımı da çoğu kez bu gözlemlere eşlik etmektedir. Defterlerin parçalardan oluşan niteliği de gelenekselleşmiş bir biçimde bunların yazılmış oldukları acımasız koşullarla zımnen veya açıkça ilişkilendirilmektedir. Diğer bir deyişle, parçalardan oluşma, Gramsci'nin söylemeye niyetlendiği ya da 'normal' bir kitap veya kitaplar dizisi üretmek için gerekli zamana ve araçlara sahip olsaydı söylemiş olacağı şeyleri anlamanın önünde duran talihsiz bir engel olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden, defterler 'düzenlemeye', parçalar belirli temalar etrafında veya bölüm başlıkları altında toplamaya çalışılmaktadır.[5]

---

[4] Frosini 2003, s. 15.

[5] Buttigieg 1992, s. 62.

Bununla birlikte, belki de en etkileyici olacak benzerlik Marx'ın kendi çalışmasıyla kurulabilir. Marx ömrünün sonuna geldiğinde sadece sürgündeyken tuttuğu defterler değil, *Kapital* de bir parçalar, açıklama notları, çalışma planları ve referanslar kütlesi halinde tamamlanmamış bir haldedir. Eserin Marx'ın kendi elleriyle basımını yönlendirdiği ilk cildi bile, 'nihai' metnin herhangi bir nosyonunu gerçeklikten çok yorumlayıcı bir dilek haline getirecek biçimde ön revizyonlara, eklemelere ve kesip atmalara maruz kalmıştır. Üstelik ikinci *Marx Engels Külliyatı (Gesamtausgabe)* (MEGA2) çalışmasının da ortaya koymuş olduğu gibi, tamamlanmamışlık, Marx'ın günümüze kadar ulaşmış kitaplarının ana motifidir. Bu eserler, henüz bitmemiş metinler için yazılmış gibi duran bolca *Rohfassungen*'den [taslaklar] oluşmaktadır. En önemlisi, MEGA2'nin filolojik açıdan özenli çalışmasının, şimdiye dek tam olarak kabul edilmemiş olan tamamlanmamışlığı, daha güçlü bir biçimde açığa çıkarmış olmasıdır: Marksizmin 'klasik' metinlerinin pek çoğu, –yalnızca uzun zamandır 'yapay' olarak kabul edilen *Doğanın Diyalektiği*, *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri ile *Kapital*'in dördüncü cildi olarak anılan *Artı Değer Teorileri* gibi metinler değil, aynı zamanda *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* gibi daha 'organik' olarak ele alınan çalışmalar da– eğer terimi yazarın adıyla yazılmış bir metin olarak geleneksel anlamında anlarsak, esasında hiçbir şekilde 'eser' değildir. Bunlar, daha ziyade, Marx ile Engels'in ölümünün üzerinden uzun bir süre geçtikten sonra, editörlerin bazen biçimsel organizasyon değerlendirmelerinin ve metinlerin gerçek içeriklerinin sunulmasının ötesine geçen müdahaleleriyle elyazmalarından inşa edilmişlerdir.[6] Bunun ışığında bakıldığında, *Hapishane Defterleri* paradigmatik olarak 'Marksist' bir metindir.

---

[6] Bunun paradigmatik örneği elbette Engels'in *Feuerbach Üzerine Tezler*'e yaptığı ve sonradan gelen Marksist geleneklerde derin karışıklıklar yaratan müdahalelerdir. Bkz. Labica 1987.

Marx'ın projesini kuramsal ya da pratik olarak 'tamamlama' girişimi elbette Marksist gelenekle ilişkilendirilen projelerdeki (ve hatta onu açıkça inkar eden bazı projelerdeki) en başat eğilimlerden biri olmuştur. Gramsci örneğinde, defterleri 'otantik' veya en azından 'tipik' Gramsci'yi bulmak amacıyla düzenleme çabaları, 'Gramsciciliğin çeşitli ve çelişkili biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu çabalar, Gramsci'yi kendi taahhütlerine az çok sadık kalacak bir biçimde az çok tutarlı bir yolla bir başka siyasal projeye bağlamaya çalışarak, çoğunlukla totalleştirici bir yorumun 'yeniden inşacı' stratejisini benimsemişlerdir: sonuçta ortaya 'Leninist', anti-Stalinci, post-Marksist ve aradaki olası tüm dizilimlerin taraftarı olarak görülebilecek Gramsci yorumları çıkmıştır. Örneğin Stuart Hall'un Gramsci yorumu ilk 'New-Left' yorumlarına dayanmakta ve Gramsci'yi kültürel çalışmaların o dönemde başlangıç aşamasında olan inşasında hegemonya kurmak için mücadele eden belirli bir akıma mal etmektedir. Laclau ile Mouffe'nin Gramsci'si, Marksist geleneğin miyopluğunu aşan radikal demokratik bir siyasetin bir öncüsü gibidir. Diğer stratejiler, akademik araştırma programlarının ve bölümlerin ölçütlerine göre yapılmış daha sınırlı seçme tarzlarını benimsemişlerdir: Gramsci'yi siyasal teorisyen, sosyolog, filozof, yazın eleştirmeni vb. olarak kabul etmişlerdir. Bir diğer yaklaşım, önemli temel Gramscici kategorileri ve düşünceleri, Gramsci tarafından son derece kısaca gözlenen alanlara doğru genişletmeye veya onun düşüncelerini günümüz amaçları doğrultusunda 'güncelleme'ye çabalamıştır: neo-Gramscici perspektiflerin uluslararası ilişkiler alanındaki başarısı bu yaklaşımların belki de en görünürüdür. Bu bağlantıların seçici ve hatta bazen de partizan doğaları, Gramsci'nin düşüncesinin şimdiye dek göze çarpmamış boyutlarını açığa çıkararak bazen özgün projede üretken ve yaratıcı gelişmeler elde edilmesini sağlamışlardır. Örneğin Alberto Burgio'nun *Hapishane Defterleri*'nin tarihyazımına ilişkin yakın tarihli çalışması, '[burjuva modernliğinin krizinin tarihinin] bu kitabını', hem ha-

pishane koşullarının hem de Gramsci'nin araştırma projesinin disiplinlerarası niteliğinin onu göndermiş olduğu 'notlar hapishanesinden kurtarma' amacını başarıyla gerçekleştirmiştir.[7] Bununla birlikte, Gramsci için ikinci bir mahkumiyetten daha fazlası anlamına gelen başka girişimler de olmuştur: eski PCI'nın özellikle de Avrokomünist kisve altındaki PCI'nın kültürüyle ilişkili belirli bir yorumlama geleneği, Gramsci'nin ölümünden sonra ortaya çıkan bu olumsuzluktan en az çağdaş anaakım Anglofon toplumsal ve beşeri bilimler tarafından servis edilen en bayağı 'post-Marksist' yorumlar kadar sorumludur.

Gramsci'nin yakın zamanlardaki okuyucularının pek çoğunun örtük uygulamasına tercüman olan Frank Jablonka'ya göre, *Hapishane Defterleri*'nin yazınsal biçiminin parçalardan oluşan karakteri, bunlara sürekli bir üretkenlik ve ilintililik kazandıran öğenin ta kendisidir. Jablonka'ya göre bu durum, 'kendini saf ve hakiki doktrinin özünü sorgulamaya zorlanmış hissetmeden, yaratıcı ve eleştirel yeniden düşünme ve konuşlanma, bir yeniden inşa ve yapısöküm için alan'[8] vererek bir 'okuma açıklığına' ve 'yorum çoğulluğuna' izin verir. Jablonka, Gramsci'nin 'hapishanedeki yazma sürecinin', istemeyerek de olsa, bizi *Hapishane Defterleri*'nin rizomatik bir okumasını yapmaya' davet eden bir 'post-yapısalcılığı [...] *daha adı konmadan önce*' ürettiğini ileri sürecek kadar ileri gitmiştir.[9] Gramsci'nin derin düşüncelerinin ürünü olan yazıların açıkça birbirleriyle bağlantısız oluşları, Gramsci'nin kendi harabesine destek olarak kullandığı bir parçalar dizisi veya hatta post-yapısalcı ileri metinsellik ve anlam belirsizliği kuramlarının paradigmatik bir uygulaması olarak geriye dönük bir biçimde okunabilir. *Hapishane Defterleri* böylelikle Foucault, Deleuze ve Guattari'yi izleyerek, 'bir alet çantası', her bir okurun kendi yaradılışına veya konjonktür tara-

[7] Burgio 2002, s. 3.

[8] Jablonka 1998, s. 24.

[9] Jablonka 1998, s. 27–8.

fından dayatılan gereksinimlere göre inşa edebileceği bir 'rizom'un bir 'yayla'sı haline gelecektir. Marx, Engels, Lenin, Croce ve Machiavelli'nin belirli temel formülasyonlarına ilişkin derin düşüncelerin Gramsci'nin hapishanedeki 'ruhsal alıştırmalarının' en üretken özelliklerinden birisi olması gibi, çağdaş okuyucu da *Hapishane Defterleri*'nden belirli maksimler seçmeye ve bunların perspektiflerini belki de tamamen değişik ve bazen de tamamen ilişkisiz bağlamlarda ve yönlerde olgunlaştırmaya davet edilmektedir.

Bir Kuramsal Alet Çantası mı?

Bu yorum Gramsci'nin entelektüel pratiğinin olağandışı üretkenliğine, kavramların kat kat yığılmasına ve bunların ilk olgunlaştırıldıklarından farklı bağlamlarda ortaya çıkmalarına ve gelişmelerine ilişkin bir şeyler yakalarken, nihayetinde bütüncül bir proje olarak değerlendirilen Gramsci'nin düşüncesinin ilerleyişini ve gelişimini kavramakta yetersiz kalmaktaydı. Çünkü *Hapishane Defterleri,* Wittgenstein'ın son dönemlerinin derin düşüncelerine veya Nietzsche'nin göz alıcı şekilde muammalı Heraklitos taklitlerine benzer bağlantısız bir aforizmalar derlemesi değildir. Verdikleri ilk izlenim böyle olmasa da bunların temel bir tutarlılıkları vardır ve belirli bir konjonktürde ortaya atılan spesifik sorulara yanıt verirler. Bu 'konumlandırılmışlık', *Hapishane Defterleri*'nin yazınsal biçiminde ve yapısında iz bırakmış, böylelikle bunların kendi özgüllükleri içinde kavranmaları zorunlu hale gelmiştir. Bu durum, Gramsci'nin formülasyonlarının birine veya diğerine odaklanmış pek çok üretken ve yararlı araştırma alanının *önsel (a priori)* olarak reddedilmesi anlamına gelmez. Bu, Gramsci'nin alımlanmasında önemli bir rol oynamayı sürdürecek ve böylelikle onun 'güncelliğinin' işaretlerinden birisini oluşturacaktır. Ancak bu, böyle bir bağlamından kopuk yorumun, Gramsci'nin 'organik kavramları'nı tespit etme arayışını pek çok belirsiz postmodern *jouissance*'a dağıtmayı göze almak veya bunla aynı şey

demek olan, tamamen başka ve bazen de onun entelektüel ve siyasal pratiğinin temel gereklerine doğrudan karşıt amaçlar doğrultusunda araçsallaştırdığını ileri sürmek demektir.[10]

Çünkü böyle bir 'gevşek' yorum yöntemi, hiçbir surette postmodernite uğrağıyla sınırlı değildir. Gerçekten de *Hapishane Defterleri*'nin yorumlanmasının tarihi; tarihsel belirlenmişlik ve metnin özgüllüğü tarafından dayatılan disipline aldırmayan yorumsamacı naif okuma stratejilerinin çoğunlukla kişinin ancak zaten bildiği şeyleri fark edebileceğini zımnen ya da kuramsal olarak kabul ederek sonuçlandığını anımsatır. Gramsci'nin mirası; *Hapishane Defterleri*'nin ilk baskısıyla ortaya çıkan ve PCI'nın 1950'lerden itibaren benimsediği belirgin biçimde ulusal karakterli 'sosyalizme giden İtalyan yolu' stratejisi vasıtasıyla onun 'Praksis Felsefesi' ile o dönem uluslararası komünist harekette hegemonik olan 'Diamat' ortodoksisi arasındaki mesafeyi azaltma çabalarından başlayarak 1970'lerdeki kısa Avrokomünizm dönemine ve oradan da Gramsci'yi çağdaş post-komünizm ve post-Marksizm retoriklerinin bir öncüsü olarak betimleyen yeni girişimlere kadar sürekli olarak *daha adı konmadan önce* yapılmış rizomatik okumalara tabi tutulmuştur. Gramsci'nin deforme olan, tahrif edilen ve belirli siyasal konjonktürlerin algılanan gereksinimleri tarafından 'üst-belir-lenmiş olan' çalışmasına, farklı ve hatta kendisiyle taban tabana zıt siyasal stratejileri haklı çıkarmak için başvurulmuştur.[11] Bu araçsallaştırıcı okumaların yapılmasını olanaklı kılan, tam da duraksamalarını, yeniden formüle edilmelerini, eşanlı birlikleriyle zıtlıklarını ve tamamlanmamışlığını dikkate alarak 'Gramsci'nin hapisteki düşüncelerinin art zamanlı bir yeniden inşası'nı içeren zorlu görev yerine, tek tek

[10] Krş. Mordenti 2007.

[11] Gramsci'nin İtalya'daki alımlanmasına ilişkin en kapsamlı görüş Liguori 1996 ile 2005'tir; Frosini 2007 de Gramsci'yi konu alan bilimsel çalışmaların son otuz yılına ilişkin bir eleştirel inceleme sunar.

eşzamanlı 'eşiklere' veya doğurgan formülasyonlara odaklanmak yönünde yapılmış olan seçimdir.[12]

'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'

Perry Anderson'ın Gramsci'nin mirasının bu travestisiyle mücadele etmeyi amaçlayan 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' adlı eseri, Anglofon Marksizm içerisinde Gerratana'nın eleştirel baskısıyla kapsamlı bir biçimde ilgilenen ilk çalışmadır. İlk başta (Anderson'ın o zaman editörlüğünü yaptığı) *New Left Review*'un yüzüncü sayısının baş makalesi olarak basılmış olan yazı, günümüzde halen İngilizcedeki en tanınmış ve en etkili Gramsci çalışmalarından biri olmayı sürdürmektedir. Gramsci'nin solcu Anglofon akademide yoğun biçimde alımlandığı bir zamanda yayımlanan bu makale, *Hapishane Defterleri*'nin siyasal önemine ilişkin daha sonraki çalışmaları –bu çalışmalar, Anderson tarafından 1970'lerde icra edilenlerden farklı siyasal görüşleri değerlendiklerinde bile– güçlü bir şekilde etkileyen belirli bir 'ton' oluşturmuştur. Örneğin Paul Blackledge, Anderson'ın ulaşmış olduğu sonuçlara muhalefet şerhi düşerken yine de bu çalışmayı '*Hapishane Defterleri*'nin halihazırda muhtemelen en sofistike siyasal eleştirisi'[13] olarak göstermektedir. Bunu yaparken de Gregory Elliott'ın farklı bir siyasal açıdan hareketle '*Hapishane Defterleri*'ni parçalara ayırmaktaki dehası' ve 'bunun entelektüel tarihteki bir deneme olarak sıra dışı nitelikleri' değerlendirmelerinin de kanıtladığı gibi yalnızca yaygın bir yargıya uymuştur.[14] Anderson'ın, genelde referanslarının ve tartışmalarının kozmopolitliğiyle tanınmayan dar görüşlü bir teorik kültürde orijinal kaynakları ve yeni piyasaya sürülmüş olan eleştirel basımı kullanmış olması çalışmanın nefes

[12] Frosini ve Liguori 2004, s. 9.

[13] Blackledge 2004, s. x.

[14] Elliott 1998, s. 31, 118.

kesici genişliğiyle birleşerek, bu denemeye, çabucak küçümsenemeyecek belirli bir otorite konumu veya 'kültürel sermaye' kazandırmıştır. Üstelik analizinin siyasal odağı ve ulaştığı sonuçların devrimci ruhu, 'akademik' yoldaşlarından farklı olarak kısaca 'siyasal' veya 'aktivist' Marksistler olarak adlandırılabilecek kişiler arasında da bir yankı yaratmıştır. 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'; Anderson'ın siyasal evrimi ve özellikle de şu andaki heybetli realizmi hakkında aksi yönde ifade edilen şüphelere rağmen, Anglofon uç-solunda halen büyük bir itibar görmektedir. Sonuç olarak, tüm spesifik detaylarının değilse de en azından Gramsci'nin düşüncesine ve *Hapishane Defterleri*'nin bir proje olarak doğasına ilişkin temel sonuçlarının ve varsayımlarının bir bütün olarak Anglofon Marksizm içerisinde yaygın bir kabul gördüğü söylenebilir.

Anderson'un ön-varsayımlarının ve sonuçlarının pek çoğu, Althusser'in *'Kapital'i Okumak*'taki eleştirisinde sunduklarına son derece yakındır. Gerçekten de bu iki yorum, belirli bir bakıma birbirlerini tamamlar –ancak bu, bunların ön varsayımlarının özdeş olduklarını anlamına gelmez. Daha çok, birisinin, diğerinde daha katı bir biçimde siyasal açıdan ifade edilmiş olan kaygıları daha felsefi bir tavırla ifade ettiği söylenebilir: yani her iki eleştiri de Gramsci'nin düşüncesinin tutarlı bir devrimci siyasete katkı yapabilme kapasitesine odaklanmıştır. Bununla birlikte, Gramsci'nin düşüncesinin her iki yorumu da, sürmekte olan etkilerine rağmen, eleştirel basımdaki metinle, bu metnin 'üretken tamamlanmamışlığını' da içerecek yakın ve kapsamlı bir bağlantı kurulmasının ardından daha sorunlu olarak görülmeye başlanabilirler. Bu nedenle tıpkı Althusser'in etkili tezi gibi, Anderson'ın etkili çalışmasının da yeniden değerlendirilme vakti çoktan gelmiştir. Etkisi ve itibarı nedeniyle 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin kapsamlı ve ayrıntılı bir yeniden inşa edici analize tabi tutulması, Gramsci'nin alımlanan başat imgelerinin bazılarına ilişkin daha

anlamlı sorular sormamıza da imkan tanıyacaktır. Göreceğimiz gibi, bu imgeler, çoğunlukla Gramsci'den çok onun mirasını deforme eden araçsallaştırmaların tarihiyle ilgilidir.

Anderson; uluslararası siyasal konjonktür ve ulusal kuramsal modalar tarafından üst-belirlenmiş olan ve kendi siyasal-kuramsal geçmişindeki görüşlerle hesaplaşmasından da hiç de az etkilenmemiş olan yorumuna 'tüm yüzeysel ve kayıtsız Gramsci okumalarına karşı açık bir uyarı' yaparak başlamıştır.[15] 'Yazılımının kendine özgü koşullarından dolayı, hiçbir Marksist çalışmanın doğru ve sistematik biçimde okunmasının *Hapishane Defterleri*'ninki kadar güç olmadığını'[16] belirtmiştir. Gramsci, bir yandan 'eski bir kelime dağarcığındaki tamamen yeni kavram-

---

[15] Anderson 1976a, s. 6. Anderson'ın Gramsci yorumu, çabucak belli olduğu üzere, bir yandan da 'Avrokomünizm'in (Berlinguer, aynı yılın daha önceki bir tarihinde, 3 Haziran 1976'da, yeni stratejiyi ilan etmiştir) pek de şifreli olmayan bir eleştirisini de temel bir öğe olarak içermiştir. *NLR*'nin aynı sayısı, Mandel ile yeni girişim hakkında yapılan hayli eleştirel bir görüşmeye de yer vermiştir (Mandel 1976). 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji', diğer yandan, Anderson'ın, 1960'ların başlarında henüz bu on yılın ikinci yarısının radikalleştirici etkileri görülmemişken, İngiliz toplumsal formasyonu içerisinde uygun ve olası olduğunu ileri sürdüğü 'reformcu strateji'nin –aslında şimdi suçladığı sosyalist ajitasyonun belirleyici yeri olarak sivil topluma odaklanmasının bir değişik biçimidir– mutlak bir reddini de temsil etmektedir (bkz. Anderson 1965). Bizzat Anderson'ın kendisi de gözden geçirdiği bir denemede yer verdiği bir dipnotta gençliğinin hatalarını kabul etmiştir (Anderson 1976a, s. 27). Apaçık ortada olan başka bir üst-belirlenim daha vardır: burjuva demokrasisinin doğasına ilişkin olan, Solun (Avrupa Solu'nun, ancak sadece bunla sınırlamayarak) tüm spektrumunda süren ateşli tartışmalarla kesişen ve çoğunlukla *NLR*'de yayımlanmış kolektif bir araştırma programı. Paul Blackledge'in belirttiği gibi, 'Anderson ve arkadaşları, bu denemelerde, devrilmesine yardım etmek için daha iyi konumlanmak amacıyla burjuva demokrasisinin yapısını araştırmaya çabalamışlardır. Ayrıca burjuva demokrasisinin yapısını kavramak yönündeki bu çabalar, bu sorun hakkında devrimci Solda gerçekleşen geniş bir tartışma bağlamında yazılmıştır.' (Blackledge 2004, s. 76.)

[16] Anderson 1976a, s. 6.

lar [özellikle de Croce'ye ve Machiavelli'ye ait olanlarla] doğrultusunda çalışmak durumunda kalmış, bunların başka amaçlar ve dönemler için tasarlanmış olması da bu kavramların anlamlarının üzerlerini örtmüş ve çarpıtmıştır'.[17] Anderson; diğer yandan da 'ürettiği her şeyi dikkatlice inceleyen Faşist denetimin dayattığı acımasız koşulların' Gramsci'yi 'gardiyanlarından sakınmak' için kısaltmalar, şifreler ve örtmeceler biçiminde 'gönüllü bir maske' edinmeye teşvik ettiğini ileri sürmüştür. 'Sonuçta ortaya çıkan iki kere sansürlenmiş bir çalışmadır: eserdeki boşluklar, cümle çıkarmalar, çelişkiler, düzensizlikler, dokundurmalar, yinelemeler bu eşi görülmemiş elverişsiz yazım sürecinin sonuçlarıdır'. Anderson, açıkça Althusserci bulgusal yorumun ilkelerine başvurarak, 'bu hiyerogliflerdeki gizli düzenin yeniden inşa edilmeyi beklediğini [...] Gramsci'nin düşüncesinin hakiki, yok olmuş metninde ne yazdığını keşfetmek için sistematik bir kurtarma çalışmasma gerek duyulduğunu' ileri sürmeye devam etmiştir.[18]

O halde, eleştirel basımın filolojik kazanımlarına kendisi için temel ve olasılık koşulu olarak başvuran 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin amacı, *Hapishane Defterleri*'nin temel kategorilerinden birisi olarak değerlendirilen 'Gramsci'nin hegemonya kavramının kesin biçimlerini ve işlevlerini analiz etmek' 've defterlerin, birleşik bir söylem olarak sahip oldukları içsel tutarlılığı değerlendirmek'ti. Bu, 'Gramsci'nin esaret halindeyken ne söylediğini ve kastettiğini daha büyük bir kesinlikle saptamaya' ve 'çalışmasının hakiki teorik bağlamını' yeniden inşa etmeye yönelik bir girişimdi.[19] Anderson'ın hareket noktası, Gramsci'nin hegemonya kavramının yanıt vermek üzere tasarlandığını düşündüğü siyasal konjonktürü ana hatlarıyla anlatan iki metindi: Doğu'yla Batı'daki farklı siyasal yapı-

[17] Ibid.

[18] Ibid.

[19] Anderson 1976a, s. 7.

larla Doğu'da 'manevra savaşı', Batı'da ise 'mevzi savaşı'na uygun düşen devrimci stratejilere ilişkin düşünceleri. Anderson, 'bu metinler, Gramsci'nin Defterler'de dağınık halde bulunan teorik evreninin asli terimlerinin en geçerli sentezini sunarlar'[20] demiştir. 'Hegemonya sorununu doğrudan ortaya koymamalarına' rağmen, 'bunun, Gramsci'nin söyleminde denetleyici bir konuma yükselmesi için gereken tüm öğeleri bir araya toplamışlardır'.[21]

1 + 1 = 3

Anderson, *Hapishane Defterleri*'nde sivil toplumla devletin Batı–Avrupa kapitalist toplumsal formasyonlarındaki ilişkisi hakkında iki farklı nitelendirmeye yer verildiğini tespit etmiş ve bunları birbirlerinden ayırmıştır. Belirlenen farklı durumlar, Doğu'da hakim olan yapılarla bir karşılaştırma yapılarak ortaya konulmuştur. Gramsci, ilk uğrakta, Devlet ile sivil toplumun 'gelişmiş ülkelerdeki' ilişkisinin ayırıcı niteliğini ortaya koymuştur. Anderson, sonradan bunu bir 'dengeli ilişki' olarak adlandırmıştır:[22] Devleti dolaysız saldırılardan koruyan 'sivil toplumun üst-yapıları modern savaşın siper sistemlerine benzer', 'dolaysız ekonomik unsurun (krizler, depresyonlar ve benzeri) yıkıcı "akınlarına" karşı dirençlidir'.[23] Gramsci, ikinci bir hamleyle, terimlerin dizilişini tersine çevirmiştir: Batı'daki devlet şimdi sivil toplumun siperleriyle çevrelenmiş bir üst karargah olmak yerine, arkasında bir iç çekirdeğin olduğu bir dış tampon bölge olarak sivil toplumun ilk versiyondaki yerini almıştır.

> Doğu'da devlet her şeydi, sivil toplum ilkeldi ve pelte kıvamındaydı; Batı'da Devletle sivil toplum arasında daha düzgün bir ilişki vardı ve Devlet sarsıldığında, sivil toplumun sağlam yapısı

---

[20] Anderson 1976a, s. 7-8.

[21] Anderson 1976a, s. 8.

[22] Anderson 1976a, s. 12.

[23] *Q* 13, §24; *SPN*, s. 235; 1932–33 yıllarında yazılmıştır.

derhal açığa çıkıyordu. Devlet, arkasında güçlü bir istihkam ve siper sistemi olan bir dış hendekten ibarettir.[24]

Anderson, bu nitelendirmelerden hareket ederek, Batı'daki toplumsal formasyonlarda ortak olan öğeleri belirlemiştir. Kendi içlerinde önemli derecede farklılık gösteren bu formasyonlar, Doğu'daki yapılardan farklı olmaları nedeniyle bir arada ele alınmışlardır.

	Doğu	**Batı**
Sivil Toplum	İlkel/Pelte kıvamında	Gelişmiş/Sağlam
Devlet	Ağır basan	Dengeli
Strateji	Manevra	Mevzi
Tempo	Hızlı	Uzatmalı

Anderson, en sonunda, bu görüşlerin bir uzantısı olarak –ya da onun tanımladığı gibi bir 'semantik kayma'[25]–, üçüncü bir versiyon belirlemiştir. Bu versiyonda, ikinci modelin eşmerkezli halkalar metaforu mantıki sonucuna ulaştırılmıştır. 'Devletin on dokuzuncu yüzyıldan bu yana yaşadığı muazzam genişleme'ye[26] ilişkin tarihsel bir anlatıyla başlayan bu versiyonda devlet –ya da daha ziyade 'siyasal toplum'–, Gramsci'nin 'Devletin genel nosyonu' olarak nitelendirdiği şey içerisinde sivil toplum-

[24] *Q7*, §16; *SPN*, s. 238; Kasım-Aralık 1930'da yazılmıştır. Anderson, böyle bir düşüncede, 'sivil toplumun temel çekirdek veya iç tabya, Devletin ise yalnızca dışsal ve vazgeçilebilir bir yüzey haline geldiğini' ileri sürmüştür (Anderson 1976a, s. 10). Gramsci'nin metaforu böyle bir aşırılık telkin etmemektedir: bir iç çekirdek sadece dış sınırıyla ilişkisi aracılığıyla bu hale gelebilmektedir; bir sınır sadece en kutsal olan yeri *savunmak* için değil, aynı zamanda iç çekirdeği bu şekilde *tanımlayabilmek* için de gereklidir. Gramsci'nin bu ikinci versiyonda yer alan metafor layıkıyla anlaşıldığında, devletin, merkezi sivil toplum olan eklemlenmiş bir yapının *gerekli* dış yüzü olduğunu ileri sürer. Bu da Anderson'ın Gramsci'nin ilk versiyonu olduğunu ileri sürdüğü düşüncenin simetrik tersidir.

[25] Anderson 1976a, s. 13.

[26] Anderson 1976a, s. 12.

la birlikte sınıflandırılmıştır. Bu, 'sivil toplum nosyonuna geri dönülmesini gerektiren'[27] (Devlet = siyasal toplum + sivil toplum, başka bir deyişle zor zırhı giydirilmiş hegemonya) öğeleri içerir. Anderson'a göre, bu tanım, nihayetinde Gramsci'nin 'güncel gerçeklikte sivil toplumla Devlet birdir ve aynı şeydir'[28] iddiasında somutlaşan devletle sivil toplumu özdeşleştirmeye yönelik bir eğilim göstermiştir.

Doğrusu, gelişmiş kapitalist devlete ilişkin bu üç nitelendirme –devletten ayrı ve onun tarafından çevrelenen sivil toplum, sivil toplumdan ayrı ve onun tarafından çevrelenen devlet, genel bir devlet nosyonunda birleştirilmiş siyasal toplumla sivil toplum– birbirleriyle bağdaşmazlar. Bununla birlikte, bunların her üçünün de, değişik yollardan da olsa, sivil toplumda verilecek 'mevzi savaşının' gelişmiş kapitalist Batı'da işçi sınıfı siyasetine en uygun strateji olduğu yönünde mantıki bir sonucu vardır. Doğu'da Rus Devrimi'nden önce halen meşruiyetini korusa da Batı'da geçmiş bir dönemden artakalan bir şey olarak görülmekte olan 'manevra savaşı' ise yeni perspektifte taktik bir role indirgenmiştir. Dahası Gramsci, Anderson tarafından üçüncü paradigmayla ilişkilendirilen pasajlardan bir tanesinde, 1870'ten sonra 'Devletin iç ve uluslararası örgütsel ilişkileri daha karmaşık ve muazzam hale geldikçe', askerlik biliminde 'manevra savaşının giderek mevzi savaşı haline gelmesi' gibi '"sivil toplum" formülünün' de 'Kırk-Sekizin "Sürekli Devrim" formülünün' yerini aldığını ileri sürmüştür.[29] Gramsci şöyle devam etmiştir: 'Bu, diğer yerlerde aşılmış ve anakronik hale gelmiş formların halen yürürlükte olduğu geri kalmış ülkeler veya

---

[27] *Q* 6, §88; *SPN*, s. 263; Aralık 1931'de yazılmıştır.

[28] *Q* 13, §18; *SPN*, s. 160; 1932–33 yıllarında yazılmıştır. Anderson tarafından alıntılanan İtalyanca metin aynen şöyledir: 'nella realta effettuale societa civile e Stato si identificano' (gerçeklikte sivil toplum ile Devlet özdeştir). Bu paragrafın anlamına daha sonra kısaca değineceğim.

[29] *Q* 13, § 7; *SPN*, s. 243.

koloniler için değil, modern Devletler için söz konusu olan bir sorundur'.[30] Çemberi tamamlayan, Gramsci'nin, ikinci paradigmayla ilgili bir metinde, mevzi savaşını, Lenin'in 'Doğu'da 1917'de başarıyla uygulanmış olan manevra savaşından Batı'daki tek olası biçim olan mevzi savaşına doğru bir değişimin şart olduğu'[31] yönündeki kabulüne dayalı olarak anladığı birleşik cephe 'formülüyle' özdeşleştirmesi olmuştur. Anderson böylelikle 'bir döngü' olduğunu ileri sürebilmiştir: 'Sivil Hegemonya = Mevzi Savaşı = Birleşik Cephe'[32]; burada ortadaki terim, özdeşleştirmeye izin veren aracı rolünü oynamaktadır. Batılı kapitalist devlete ilişkin bu son derece farklı üç nitelendirme, bunun devrimci yoldan yıkılmasına yönelik aynı 'sivil' hegemonya stratejisinde nasıl yer bulabiliyordu?

Dolambaçlı Yollardan Gidilen Dolambaçlı Yollar

Anderson, bu çelişkileri açıklığa kavuşturmak için, siyasal-kuramsal üretimin saklı mekânına inilmesini önermiştir. Kendi çalışmasının temel terimlerinin Gramsci'nin tamamlanmamış kavramsal yapısınca dayatıldığını pek çok kere vurgulamış olsa da (filolojiye açıkça metinsel sınırlama anlamında başvurulmuştur), 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' gerçekte daha genişlemeci bir tarzda ilerlemiştir. Hegemonya kavramının ve bununla ilişkili terimlerin gelişiminin tanıkları olarak değişik vesilelerle Kautsky, Lenin, Luxemburg, Trotskiy, Bordiga, Althusser, Poulantzas, Miliband ve Mandel'e başvurulmuştur. Gramsci'nin kısaltılmış formülasyonlarında yer verilmiş çelişkilerin analizi, böylelikle yerini (filolojik açıklama görevini sürdürmek için bu şekilde edinilmiş kaynaklarla geri

---

[30] Ibid.

[31] *Q* 7, § 16; *SPN*, s. 237; Kasım-Aralık 1930'da yazılmıştır.

[32] Anderson 1976a, s. 13.

dönmeden önce) bunların kuramsal ve siyasal emsallerinin ve güncel yansımalarının bulunmasına yönelik bir kazı çalışmasına bırakmıştır. Anderson'ın denemesi, bu anlamda, tam da analiz edilmesi önerilen metnin parçalardan oluşan yapısına ilişkin bir şeyi yeniden üretmiştir: dolambaçlı yollardan gidilen dolambaçlı yollar, labirent içinde labirent.

Bu aynalı labirentte gözleri kamaşan, hatta referansların derinliğinden ve genişliğinden yılan sadece birkaç okuyucu değildir. 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin Gianni Francioni tarafından yazılmış en kapsamlı eleştirisi (maalesef İngilizce'ye hiç çevrilmemiştir), Anderson'ın yeniden inşacı stratejisinin 'bir adım ileri, iki adım geri' mantığından duyduğu hüsranı belirtmiştir. Francioni, 'Anderson'ın denemesinde seçmiş olduğu iki notu hareket noktası olarak kabul etmenin olanaklı olmadığını, dolayısıyla Anderson'ın söyleminin düzenini takip etmenin de olanaklı olmadığını'[33] savunarak Anderson'ın savlarının düzenini takip etmeyi reddedecek kadar ileriye gitmiştir. Yerinde bir müdahalede bulunarak, dikkatleri, Anderson tarafından alıntılanmış olan iki metnin[34] Gramsci'nin kuramının 'olgunlaştırılmasının ileri bir aşamasına işaret ettiklerine'[35] çekmiştir. Anderson, görmüş olduğumuz gibi, bu metinlerin Gramsci'nin hareket noktası olduğunu ileri sürmek yerine, bunları 'Gramsci'nin kuramsal evreninin asli terimlerinin en geçerli sentezi'[36] olarak göstermiştir. Bununla birlikte, Francioni'ye göre, sorun tam olarak budur: bunlar, Gramsci'nin projesindeki ileri aşamalar olarak buzdağının ucuna benzerler. Gösterdiklerinde gizledikleri kadar yanıltıcı değillerdir. O halde, içinde ortaya çıktıkları ve tam anlamlarını buldukları söylemin düzenini yeniden kurmak için 'kronolojik açıdan önde

---

[33] Francioni 1984, s. 154.

[34] Yani *Q* 13, § 24 ile *Q* 7, § 16.

[35] Ibid.

[36] Anderson 1976a, s. 7-8.

olan notlarla başlayarak bunların sentetik niteliğini vurgulamak gereklidir'.[37] Aksi halde, Gramsci'nin kavramlarının sonraki aşamalara doğru yaptıkları yolculukta içinden geçtikleri belirli anlam ve referans kümelenmeleri belirtilmediği takdirde, bunların yanlış yorumlanma olasılıkları artar. Esasında marjinal formülasyonlar olan şeylere temel önem atfetmek veya gerçekte bir diğer (gözden kaçmış) kuramsal perspektif tarafından birleştirilmiş iki ifade arasında bir çelişki göstermek olanaklı hale gelir. En tehlikelisi, Anderson'ın bu sonraki görüşleri Gramsci'nin düşüncesinin 'asli terimlerinin en geçerli sentezi' olarak adlandırması ile, alışılmış bir Hegelci mantığa dayanarak bunların daha önceden yapılmış olan araştırmaların en sonunda açıklanan 'özünü' temsil ettiklerini ileri süren bir yorum arasında çok da büyük bir fark yoktur. Göreceğimiz gibi bu, tam da Anderson'ın, bu metinlere (bunlar sanki bir sorunsalın çekirdeğiymiş ya da daha sonradan yapılacak çalışmaların dikkate alabilecekleri bir ölçütmüş gibi) sentetik öncelikten ziyade belirleyici bir statü atfediyormuş gibi yanlış değerlendirilebilecek durumda olan yeniden inşacı stratejisinin içinde barındırdığı risklerden bir tanesidir.

Bu filolojik perspektif, titiz bir metinsel inşa olasılığını, hafife alınmaması gereken bir boyutta sorunsallaştırır.[38] 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji', Gramsci'nin fiilen yazmış olduğu metne alışılmadık bir saygı göstererek ilerlemeyi denemiş olsa da, çalışmanın kullandığı yeniden inşacı yöntemin koşulları *Hapishane Defterleri*'nin rizomatik bir yorumu-

---

[37] Ibid.

[38] Francioni'nin eleştirisi, Anderson'ın, denemesinin yöntemsel geçerliliğine ve geçici olmayan doğruluğuna duyduğu güveni azaltmış gibi gözükmemektedir. Denemesini yazmasının üzerinden hayli zaman geçtikten sonra bile, 1992'de, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*'nın önsözünde 'bana, bu denemenin tarihsel yöntemi ve bulguları geçerliliklerinden hiçbir şey kaybetmediler gibi geliyor' diye yazmıştır (Anderson 1992, s. xi).

nun ortaya çıkması riskini doğurmuştur. Anderson, ilk başta, kendisinin o dönem ilgi duyduğu araştırma konularıyla hemen hemen bağdaşan temalara sahip tikel bir 'bölge'ye odaklanmıştır: yani Doğu'dan farklı bir bölge olarak ele alınan Batı'nın özgüllüğü perspektifinden devlet biçimlerinin kökenine.[39] Bununla birlikte, birincinin hemen ardından gelen ikinci uğrakta, bunların aynı zamanda 'Gramsci'nin kuramsal evreninin asli terimlerini' de temsil ettiklerini ileri sürmüştür. İddia, ilk bakışta açık ve ihtilafsız gibi gözükmektedir: Rus Devrimi'nden sonra, proletaryanın iktidara gelmiş olduğu ülkelerle geri püskürtüldüğü ülkeler arasındaki farklılıkları saymak Doğulu ve Batılı Marksistlerin temel ilgi konularından birisi olmuş; hatta bu ilgi, Almanya'daki ve Orta Avrupa'daki devrimci dalganın yenilgiye uğramasının ardından daha da büyümüştür.

Bu, özellikle de Lenin'in 'son dönemi'nde öncelikle ilgi duyduğu konulardan biri olmuştur. Gramsci'nin, *Hapishane Defterleri*'nde muhtelif vesilelerle andığı gibi,

> örgütlenme sorunlarından söz eden İlyiç [yani Lenin], 1921'de (aşağı yukarı) şöyle yazmış ve söylemiştir: dilimizi Avrupa dillerine nasıl 'tercüme edeceğimizi' bilmiyorduk.[40]

Gramsci'nin kendisi için ise, Doğu'yla Batı'nın yan yana getirilmesi, hapse girmesinden uzun yıllar önce bile belirleyici bir perspektif olmuştur. 1920'lerin başında, İtalyan topraklarında benimsenmeyecek yabancı bir dayatma olduğu gerekçesiyle Komintern'in birleşik cephe siyaseti izlenmesi önerisini kabul etmekte İtalyan liderliğinin geri kalanıyla birlikte tereddüt etmiştir. Bununla birlikte, *Hapishane Defterleri*'nin yazılmaya başladığı dönemde, Gramsci'nin araştırmalarında egemen olan ta-

---

[39] Bkz. Anderson 1974a ve 1974b.

[40] *Q* 11, § 46; *FSPN*, s. 306. Esasında Lenin bu beyanatı, Komünist Enternasyonal'in Dördüncü Kongresi sırasında, 1921'de birleşik cephe konusunda ileri sürülmüş olan tezlerin formüle edilmelerine atıfta bulunarak yapmıştır. Bkz. Lenin 1964, Cilt 33, s. 430; Kommunistische Internationale 1923, s. 229.

mamen farklı bir sorunsaldı. Bu dönemde, Leninist araştırma programını belirli bir anlamda tamamen kabul etmiş, bunun ortaya çıkmasına neden olmuş olan konjonktürel anlayışı ise bir kenara bırakmıştı. Anderson tarafından alıntılanan metinler, Gramsci'nin projesinin 'en geçerli sentezi' değil, daha çok onu hapishanedeki araştırmalarına başlatan ancak nihayetinde kavramsal açıdan yerini kaybeden güdüyü anımsatan geçmiş şeylerin bir yadigarıydı.[41] Bunlara dayanılarak girişilecek bir yeniden inşanın; Gramsci'nin araştırmalarını, aralarındaki ayrımları da hesaba katarak bir arada ele alınan Batılı toplumsal formasyonların özgüllüğüne yöneltmiş olan belirleyici yeni uluslararasıcı perspektifi fark etmekte başarılı olması olanaksızdı.

Francioni tarafından ifade edilen hüsrana rağmen, Anderson'ın 'yeniden inşayı yeniden inşa etmek' savını etraflıca anlamak yine de önemlidir. Böyle bir yaklaşım, bu yorumu etkisine yaraşır ayrıntılı bir eleştirel incelemeye tabi tutmamıza izin verecektir. Ayrıca Gramsci'nin en önemli yöntemsel ve asli ön varsayımları ile bulgularının bazılarını sorunsallaştırmamızı da olanak tanıyacaktır. 1975 tarihli eleştirel baskının yayınlanmasından kısa bir süre sonra yazılan 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji', zorunlu olarak, tematik baskıya daya-

---

[41] Bu hipotez, en kolay, Gramsci'nin defterleri yazmaya başlamasıyla Doğu ile Batı arasındaki ayrımın Kasım-Aralık 1930'da yazılan *Q* 7, § 16'da tekrar ortaya çıkması arasında geçen zaman kaydedilerek ispatlanabilir: Gramsci'nin 9 Şubat 1929'da ilk defterin yazmaya başlamasının üzerinden yirmi bir aydan fazla zaman geçmiştir. 'Olgun' Gramsci, 1920'lerin başlarının bu motifine geri dönmeden önce, Batılı devletlerin, İtalya'nın ve özellikle de Fransa'nın tarihleri hakkında kapsamlı araştırmalar yapmıştır. Beşinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, Gramsci, Üçüncü Enternasyonal'in Üçüncü ve Dördüncü Kongrelerinde ana hatları belirlenmiş olan bir araştırma programı içerisinde uluslararası bir perspektiften yürüttüğü somut ampirik araştırmalar nedeniyle, sivil toplumun Batı toplumsal formasyonlarında oynadığı rolün ayrıklığı – ve bunu kavramak için yeni kategoriler oluşturulmasının gerekliliği– konusunda ikna olmuştur.

nan önceki yorumlardan 'etkilenme endişesi' altında kaleme alınmıştır.[42] Muhtemelen, böylesi yorumlar, Anderson'ın 'Gramsci'nin, düşüncesinin hakiki, yok olmuş metninde ne yazdığını' yeniden inşa etmeye yönelik çabalarını halen göründüğünden çok daha fazla üst-belirlemektedir.[43] Bugün daha az üst-belirlenmiş bir okuma (veya daha doğrusu güncel konjonktürün son derece farklı olan kuramsal-siyasal koordinatlarına ilişkin bir bilinçlilik tarafından üst-belirlenmiş bir okuma) yapmak, bu tür sınırlamalardan kaçınmamıza yardımcı olabilir. Ayrıca *Hapishane Defterleri*'ne ilişkin yeni filolojik çalışmalar şu anda Gramsci'nin belirli kavramlar hakkındaki çalışmasının 'mimarisi içerisindeki belirlenmiş anlamı' daha büyük bir kesinlikle kavramaya çabalamamıza olanak tanımaktadır.[44] Hepsinden de önemlisi, müdahaleci dönemde Gramsci hakkında yapılan bilimsel çalışmalardan elde edinilen kazanımlar, Anderson'ın bireysel analizinin bir bölümünü onaylayıp genel değerlendirmesinin ise gözden geçirilmesini gerekli kılarak, bugün bize Gramsci'nin hapishanede yürüttüğü projenin gelişiminin daha canlı bir resmini vermektedir.

Hegemonyanın Ortaya Çıkışı...

Anderson'ın analizlerinin en önemlisi şüphesiz *gegemoniya* kavramının devrimden önce Rus Sosyal Demokrasisi içinde yapılan tartışmalardaki gelişimine ilişkindir. Burada 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin en önemli esaslarından biri yatmaktadır: Eser, Gramsci'nin hegemonya kavramının

---

[42] Gregory Elliott, kaynakların tartışılmalarına ve değişik el yazmalarının gözden geçirilmelerine ilişkin bir tartışma sunmamış olmasına rağmen, 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin, 'Batı'da Devlet ve Devrim' başlıklı basılmamış bir elyazmasına dayandığını iddia etmektedir (Elliott 1998, s. 31, s. 77).

[43] Anderson 1976a, s. 6.

[44] Anderson 1976a, s. 13.

devrimci-Marksist kökenini, tam da Avrokomünist hareketin kavramı kendine mal etmesinin ve Anglofon akademinin (basitleştirilerek) asimile etmesinin bunu gizlediği bir anda vurgulamıştır. Anderson, kavramın klasik Marksist şeceresini göstermeden önce, adilane bir biçimde 'hiçbir şey, Gramsci'nin mirasının musdarip olduğu genel geçer bilimsel araştırma eksikliğini, [hegemonya kavramının bizzat Gramsci'nin buluşu olduğu yönündeki] yaygın yanılsamadan daha fazla açığa vuramaz'[45] demiştir. Bu seçici odaklanma diğer kaynakların, en azından Gramsci'nin terimi ayırt edici bir biçimde kullanımının aynı ölçüde önemli kökenlerinin araştırılmasını engellemiş olsa da, Gramsci'nin mirasının Üçüncü Enternasyonal'in ilk zamanlarının '(sivil) hegemonya' ile 'proletarya diktatörlüğü' arasında 'biri ya da diğeri' nosyonunda özetlenmiş mirasıyla yan yana konmasına karşı güçlü bir panzehir sunmuştur. Bu görüş, kıtadaki belirli Avrokomünist toplumsal çevrelerde tıpkı Anglofon alımlamada olduğu gibi revaçtaydı.[46] Anderson'ın da vurgulamış olduğu gibi, bu iki kavram, özgün olarak karşıt değil de birbirlerini tamamlayıcı olarak kullanılmışlardı; farklı konjonktürlerde farklı biçimlerde ifade ettikleri aynı kuramsal ve siyasal kültürdeki bir deneyimler süreminde konumlanmışlardı.[47]

Bununla birlikte, Anderson, Gramsci'nin kavramını, kökenine indirgemedi veya onun Rusya'daki tartışmalarının sonuçlarına kattığı belirleyici yeni öğeleri yadsımadı. Anderson'ın daha sonraki argümanının da gösterdiği gibi, Gramsci'nin Üçüncü

---

[45] Anderson 1976a, s. 15.

[46] Bu eğilim, daha sonradan radikalleşerek, Gramsci'nin post-Marksizmin habercisi olduğu ve onun hegemonya kavramının da liberalizme doğru radikal-demokrat bir kayma için bir hareket noktası oluşturduğu yönündeki teze dönüşmüştür. Faşist yönetimin hapishanelerinde ölmüş iflah olmaz bir komünist militanın zararsız bir at sineğine dönüşmesi muhakkak yeni entelektüel modanın en tuhaf ve tatsız bölümleri arasındadır. Harman 2007, bu eğilimin keskin bir tarihsel ve siyasal eleştirisini yapmıştır; ayrıca bkz. Ives 2005.

[47] Anderson 1976a, s. 15-18.

Enternasyonal'in ilk yıllarındaki tartışmalara katıldığı sırada devraldığı kavram zaten Devrim öncesi tartışmalarda düşünülemeyecek biçimlerde önemli ölçüde yenilenmişti. Anderson'a göre,

> [hegemonya terimi], devrimin ardından Bolşevik Parti'de -çok haklı bir nedenle- nispeten daha az kullanılır olmuştu. İşçi sınıfının burjuva devrimindeki rolünü kuramsallaştırmak için ortaya atılmış bir kavram olduğundan, sosyalist devrimin ardından işlevsizleşmişti.[48]

Bu anlatıya göre, kavram, Üçüncü Enternasyonal'in 1922 yılında toplanan Dördüncü Kongresi'nde yeniden tedavüle çıktı.[49] Bu Kongre'ye Gramsci de katılmıştı.

---

[48] Anderson 1976a, s. 17.

[49] İşin aslına bakılırsa, bu iddia doğru değildir. Buci-Glucksmann vurguladığı gibi, 'bu nosyon, çok aceleyle yapıldığı malum araştırmalarda savunulanın aksine, Üçüncü Enternasyonal esnasında Marksist kullanımda yerleşmişti. Nosyon, Lenin'in 1917'den önceki ve sonraki yazılarında da bulunabilir. Ayrıca Bela Kun, Varga, Stalin ve özellikle de Buharin'in çalışmalarında sıklıkla bu nosyona rastlanabilir' (Buci-Glucksmann 1980, s. 7). Lenin'in *Toplu Eserler*'inin İngilizce basımının indeksinde 'hegemonya' teriminin nispi (ve anlamlı) bir yokluk sergilediği doğrudur: 'Proletaryanın önder rolü' (s. 310-311), ve 'Proletarya ve köylülük ittifakı' (s.30-3) kapsamlı ana maddeler olmasına rağmen, 'Proletarya hegemonyası' burada 'Rusya'da Şubat 1917 Burjuva Demokratik Devrimi' (s. 506) maddesinin bir alt bölümü haline getirilmiştir. Bkz. Institute of Marksizm-Leninism 1980. Esasında Lenin, 'yönlendirme (direction) [rudovodstvo]' ve 'yönetmek/önderlik etmek (directing/leading) [rukovoditel]' terimlerini 'hegemonya [gegemoniya]' sözcüğünden daha sık kullanır. Bobbio, Gramsci'nin ölümünün otuzuncu yıldönümü vesilesiyle 1967'de Cagliari'de düzenlenen Gramsci konferansında yaptığı meşhur katkıda buna dikkat çekmiştir (Bobbio 1990, s. 59). İşin garibi, Anderson, Bobbio'nun çalışmasının en çok itiraz gören iddialarını (özellikle de Gramsci'nin Hegel'den esinlenme nedeniyle ekonomik olanı sivil toplumdan sözde dışlamasıyla ilgili olanı) kabul etmiş, ancak Bobbio'nun bu belki de en geçerli dilbilimsel bulgusundan söz etmeyi ihmal etmiştir. Böylelikle Gramsci'nin, Bolşevik kelime dağarcığına yeni ve temelsiz bir ekleme olarak 'yönlendirme'yi 'hegemonya'yla birlikte seslendirmesine itiraz etmeye bir son vermiştir

Anderson'a göre, hegemonya terimi, 'ilk kez',

> burjuvazinin proletarya üzerindeki tahakkümünü kapsayacak biçimde genişletilmişti. Bu tahakküm, burjuvazinin, proletaryayı, kendi sınıf pratiğindeki siyasal ve ekonomik mücadeleler arasında bir ayrım yapmayı kabul etmeye ikna ederek işbirlikçi bir role hapsetmekte başarılı olması durumunda kurulmuş olacaktı.[50]

Anderson'a göre, Gramsci'nin hegemonya kavramını ele alış biçimi, Devrim öncesi tartışmalardan çok kısıtlı bir kuramsal içeriğe sahip olan bu retorik açıklamalardan 'kaynaklanıyordu'.[51]

...Ve Hegemonyanın Deformasyonu

Hegemonya kavramının, *Hapishane Defterleri*'nde üç aşamalı bir dönüşüm geçirdiğinden söz edilmiştir.

> Terim, ilk başta [...] proletaryanın, sermayenin baskısına karşı verilen ortak mücadelede diğer sömürülen gruplarla, hepsinden de önce köylülükle girdiği sınıf ittifaklarına işaret etmektedir.[52]

Bu nitelendirmeyi desteklemek için alıntılanan metin, 1932-33 yıllarında yazılmış olan *Q* 13, §18'di. Bu tanım, elbette, hegemonyanın Rusya'da Devrim öncesinde gerçekleşen tartışmalarda üstlendiği, proletaryanın Çarlık rejimine karşı mücadele veren madun sınıflar arasındaki önderlik rolünü gösteren temel anlamla mükemmel bir uyum içerisindeydi. Gramsci, ikinci bir uğrakta, proletaryanın kendi sınıf müttefiklerine yönelik bu önderlik (hegemonik) rolüyle kendi sınıf düşmanlarına karşı uygulamak du-

---

(Anderson 1976a, p. 21). 6. Bölüm'de göreceğimiz gibi, durum, yalnızca tek bir sözcüğün varlığından veya yokluğundan çok daha karmaşık ve üstbelirlenmiştir ve sonuç olarak, Gramsci'nin, 1920'lerde Lenin'in mirası üzerine yapılan tartışmalarda, hegemonya kavramının Stalin tarafından yapılan 'resmi' yorumuna karşı almış olduğu ayırt edici pozisyonla ilgilidir.

[50] Anderson 1976a, s. 18.

[51] Ibid.

[52] Anderson 1976a, s. 19.

rumunda olduğu diktatörlük arasmda bir ayrım yapmıştır. Burada ilgili metin yine 1932-33 yıllarında yazılmış olan *Q* 13, §23'tür. Üstelik bu da kavramın özgün anlamıyla bütünüyle uyumludur. Bununla birlikte –ve burada işler sarpa sarmıştır–, Gramsci'nin Üçüncü Enternasyonal'in ilk yıllarına doğrudan katılarak edinmiş olduğu perspektifler, *Hapishane Defterleri*'nin aynalı labirentinde dolaştıkça yavaş yavaş ancak mutlak bir biçimde tahrif oluyorlardı.

Uluslararası devrimcilerden oluşan bir izleyici kitlesi tarafından yine bu kitle için formüle edilmiş olan burjuva hegemonyasına ilişkin kararlar mecburen spesifik göndermeler yapmak ve siyasal tartışmanın canlılığının yok ettiği ampirik detaylarla, yavan kuramsal soyutlamalarla uğraşmak zorundayken, Gramsci'nin metinleri son derece farklı tipte bir 'devrimci disipline' tabiydiler. Mahkumiyet koşullarının dayatmış olduğu ve hiç değilse yazmayı sürdürebilmek amacıyla zorunlu bir kaçamak yol olarak kendisinin de benimsediği oto-sansür, bu yönde bir niyeti olmasa da, onun temel kategorilerini incelikle deforme eden 'konumu kaymış' bir söylem tarzının ortaya çıkmasına yol açmıştır.[53]

> Hapishanede yazmanın *biçimi*, kavramın anlamını ve işlevini bir bütün olarak kendi bağlamlarında hissettirmeden değiştirecekti. Çünkü Gramsci'nin düşüncelerini sunduğu tipik gereç, siyasal sosyolojinin genel aksiyomlarından oluşan ve –kimi zaman sınıf, rejim veya dönem vererek anıştırmayla, kimi zaman da birkaç olası örnek vererek muğlak çağrışımlarla– 'değişken göndermeler' yapan bir protokoldü. Diğer Marksistlerin yabancısı oldukları böylesi bir prosedürü Gramsci'ye dayatan elbette hapishanede kendisine uygulanan sansürü atlatmak gereksinimi içinde olmasıydı. Ne var ki, bu durum, –esasında Gramsci'nin bir 'egemen sınıf' soyutlaması yazdığı zamanlarda– burjuvayla proletaryanın sıklıkla aynı pasajın hipotetik özneleri olarak eşzamanlı bir biçimde birbirlerinin ardından

[53] Anderson 1976a, s. 20.

gelebildikleri bir kararsız odaklanma halinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[54]

Bu yola ender olarak başvurmasına rağmen, kesin referanslar vermemesinin yeri geldiğinde Gramsci'nin düşüncesi için ciddi sonuçları olmuştur: çünkü Anderson'a göre bu, 'burjuvayla proletaryanın kendi devrimlerindeki ve bunların ardından kurdukları devletlerdeki yapısal konumlarının tarihsel olarak birbirine denk oldukları yönünde sınanmamış bir öncülün'[55] ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu sadece 1934 tarihli üçüncü bir formülasyonda, 'Rusya'da hiçbir zaman tasavvur edilmemiş genişlikte bir hegemonya teorisine *geçiş*'[56] yapılmasına neden olmamıştır –kavram, Anderson'ın nitelemesiyle 'işçi sınıfının, feodal düzeni hedef alan bir burjuva devrimindeki perspektiflerine' ilişkin bir şey olmaktan çıkmış, 'istikrarlı bir kapitalist toplumda işçi sınıfı üzerindeki burjuva yönetim mekanizmalarını'–[57] içine alacak kadar genişletilmiştir. Bundan başka, burjuva sınıfının iktidarıyla proletarya hegemonyasının biçimleri arasında bir karışıklık yaşanması sonucunu da doğurmuştur. Çünkü hegemonya özgün olarak proletaryanın diğer madun sınıflarla kuracağı ittifakları kuramsallaştırmak ve bunlara rehberlik etmek için üretilmiştir; ancak şimdi Gramsci'nin açıkça paradigmatik olan üçüncü modeli, hegemonya kavramını, bu özgün kullanımının yanında *'Batı'daki burjuva iktidarlarının yapılarının farklı bir analizini'* yapmak için de kullanıyordu.[58] Böylelikle yalnızca bir sınıfın siyasal örgütlenme biçimlerine, bunların ayırt edici savaş ve yönetme tarzlarına özgü görüşlerle sonuçlar, şimdi her iki sınıfı birleştiren kapsayıcı hegemonya terimi vasıtasıyla örtük olarak diğer sınıfa aktarılabiliyordu. Dolayısıyla bur-

[54] Ibid.
[55] Ibid.
[56] Ibid.
[57] Ibid.
[58] Ibid.

juva ve proletarya hegemonyasının (ve 'burjuva' ve 'proleter' devrimin) kesin olarak bağdaşmaz olan pozisyonları, potansiyel olarak ikincisinin birincisinin üzerine yığılmasına yol açacak biçimde ortadan kaldırılmış olmaktadır. Bu ince kayma ve kaydırmaların siyasal açıdan sonucu, emekçi sınıfların özgüllüklerini ve emsalsiz tarihsel sorumluluklarını dikkate almayan stratejik işçi sınıfı hareketi perspektiflerinin ortaya çıkmasını olanaklı hale getirmek olmuştur; Anderson, bunun (politik-entelektüel manzaranın yalnızca Avrokomünizmi değil, Foucault ile Deleuze'ü de içerdiği bir dönemde), 'ilkesel olarak [hem burjuva hem de proleter hegemonyalarına] uygulanabilir bir dizi kapsayıcı düstur [...] iktidarın tarihteki niteliğine ilişkin bir formel önermeler dizisi'[59] ortaya çıkardığını yazmıştır.

Francioni, bu teleolojik gidiş hakkında yararlı bir yorumda bulunmuştur:

> *Hapishane Defterleri*'nin metni, hegemonya kavramının bu *üç aşamalı metamorfozu*nu nesnel olarak doğrulamamıştır. Bunun ispatlanması kolaydır: eğer Anderson'ın Gramsciyen hegemonyanın 'üç uğrağı'na ilişkin tezini meşrulaştırmak amacıyla belirttiği formülasyonların ilk görünümü belirlenmek isteniyorsa, bu metinlerin (Anderson'ın alıntıladığı tek versiyonlar olan) ikinci versiyonlarında kalınmayacak, *Hapishane Defterleri*'ndeki ilk versiyonların izi sürülecek ve tarihi belirlenecek [...] şu paradoksal sonuca ulaşılacaktır: Anderson'ın (tahminen 1932'nin ortalarıyla 1933 arasında yazıldığı düşünülen) *Q* 13, §18'deki *ilk uğrağının* Ekim 1930'da yazılmış *Q* 4, §38'de yer alan bir ilk versiyonu vardır; *ikinci uğrağın* (muhtemelen

[59] Ibid. Anderson'ın Gramsci'nin görüşünü yanlış değerlendirmesine yol açan –aslında 1930'ların başında yazılmış metinlere 1970'lerin sonunun kaygılarını yansıtan– şeyin böylesine kapsayıcı iktidar teorilerinin bahanı olup olmadığı, zorunlu olarak bir tahmin olarak kalacaktır. En azından, Anderson'ın, Gramsci'nin diyalektik karşıtlıklarının (zor/rıza, egemenlik/hegemonya, şiddet/uygarlık) 'her tarihsel dönem için geçerli olduğu'na (Anderson 1976a, s. 21) ilişkin açıklamalarının o dönem genel teorik kültürde etkili olan tarih-dışı soyutlamalara karşı, Gramsci'nin analizinin somutluğuna karşı olduğundan daha iyi yönlendirildiği söylenebilirdi.

> 1933'ün ikinci yarısında yazılmış olan *Q* 13, §23), Haziran 1932 tarihli *Q* 9, §40'da yer alan bir ilk versiyonu vardır; son olarak *Q* 19, §24'teki üçüncü uğrak, 1930'ların başlarında yazılmış olan *Q* 1, §44 numaralı A metninin 1934'te yapılmış bir revizyonundan ibarettir.[60] İlk ve ikinci metinler arasında yapılacak bir karşılaştırma önemli değişiklikler göstermez. Dolayısıyla Anderson tarafından alıntılanan üçüncü notlara bağlı kalırsak, esasında üçüncü uğrak birinci, birinci uğrak ikinci ve ikinci uğrak da üçüncü olmalıdır. Bununla birlikte, hegemonyanın bir anlamıyla Anderson'ın *Q* 13, §24'e dek izini sürdüğü Machiavelli'den türetilmiş 'bir dizi kapsayıcı düstur' tarafından üstlenilmesi gereken diğeri arasında 'aracı olma' sorunu halen ortadadır. Ancak (zaten alıntılanmış olan *Q* 13, §23'le aynı dönemde [yani 1933 yılının ikinci yarısında] yazılmış olan) *Q* 13, §24, (Şubat 1932 tarihli) *Q* 8, §36'nın ikinci versiyonudur. Şubat 1932 tarihli bir metin, 1930'ların başlarından itibaren kendini gösteren bir formülasyona [yani *Q* 1, §44] nasıl aracılık edebilir ki? Bu, filolojik bilgiçlik yapmak değildir: Gramsci'nin düşüncesinin gelişimini, atlamalar yapmadan ve kestirimlerde bulunmadan izlemektir. Bu noktada, Anderson'ın, *Hapishane Defterleri*'nde hegemonya sorunsalını resmederken, Gramsci'nin Kavramı 'genişletmesinin' varış noktası olarak gördüğü şeyin bilakis onun hareket noktalarından bir tanesi olduğunu gözlemlemek olanaklıdır.[61]

Bölüm Altı'da göreceğimiz gibi, bu hareket noktasının tikel niteliği belki de Gramsci'nin hegemonya konusundaki Marksist kelime dağarcığına yaptığı en alışılmadık katkıdır. Bu, aynı zamanda, hem Bolşevik devrimle arasındaki büyük mesafeyi hem de buna duyduğu derin bağlılığı temsil eder.

---

[60] Francioni, Gerratana'nın eleştirel basımında yer alan tek notlar sınıflandırmasına gönderme yapmaktadır: 'A metinleri' ilk karalamalardır; 'B metinleri' sadece tek bir versiyonu olan notlardır ve 'C metinleri' de 'A metinlerinin' ikinci versiyonlarıdır. Krş. Gerratana 1975, s. xxxvi.

[61] Francioni 1984, s. 160-1.

Hegemonya'nın Batı'daki Üç Versiyonu

Anderson bütün bunlara rağmen 'Batı'daki burjuva iktidar yapılarına'[62] uygun bu türden bir kapsayıcı hegemonya kuramının farklı formülasyonlarını 'Gramsci'nin temel kavramları arasındaki ilişkilerin üç ayrı versiyonu' olarak analiz etmeyi sürdürmüştür. Bu gelişmiş burjuva devletinin doğasının üç ayrı versiyonunun ortaya konmasını sağlamıştır. Anderson, belirtilen analojik yönteme göre güncel tartışmalarla kurduğu benzerlikleri ve farklılıkları da Gramsci'nin görüşlerine ilişkin açıklamalarının arasına serpiştirmiştir. Biz, kendi filolojik sınırlarımız içinde kalarak, bu seçici yakınlıkları bir anlığına kenara bırakabiliriz. Anderson'ın Gramsci yorumunun analitik biçimde yeniden inşa edilmesi için daha önemli olan, Batılı devletin üç ayrı versiyonunun bu ikinci betimlemesinin ve bu versiyonların özetledikleri düşünülen metinlerin sırasıyla bu üç versiyondan ve Anderson tarafından çalışmanın başında ana hatlarıyla belirtilen metinlerden farklı olduklarının belirtilmesidir. Analizin koşulları, '*Hapishane Defterleri*'nden alıntılanan ve 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de 'zahmetle toplanan' bölümlerin 'esrarengiz mozaiğinde' bir '*kayma*'ya uğrama tehlikesi geçirir.[63] Daha sonra göreceğimiz gibi, bunun, Anderson'ın vardığı maddi sonuçlar üzerinde ciddi etkileri olmuştur.

Anderson, daha önceden, Gramsci'nin ilk modelini bir 'dengeli ilişki'[64] olarak nitelendirmiş ve bu nitelendirmeyi desteklemek için de Q 13, §24'ü alıntılamıştır. Bu ilişkide 'Devlet sivil toplumun zıddıdır'.[65] Bununla birlikte, şimdi, Gramsci'nin –'çalışmasının sonraki yazgısı için en önemlisi olan'[66]– ilk mo-

---

[62] Anderson 1976a, s. 25.

[63] Ibid.

[64] Anderson 1976a, s. 12.

[65] Anderson 1976a, s. 13.

[66] Anderson 1976a, s. 26.

delinin, 'Batı'da sivil toplumun Devlete karşı üstünlüğü'[67] düşüncesine de yer verdiğini iddia etmektedir. (Yanlışlıkla 'bu denemenin başlangıcında alıntılandığını'[68] iddia ettiği) Q 7, §16'dan bu modelin temel metni[69] olarak söz etmektedir. Bu ince kayma, Anderson'ın, Gramsci'nin ikinci modelindeki metaforun dış taraftaki teriminin (sivil toplumun içteki istihdamının 'dış hendeği' olarak devlet) gözden çıkarılamaz olduğu yönündeki ilk kafa karışıklığını gidermesine ve bunu ilk modele taşımasına izin vermiştir. Şimdi devlet fiilen 'otonom' bir sivil toplum tarafından çevrelenmiş lüzumsuz bir 'olmayan merkez' olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü eğer Batı, Doğu'nun aksine, yapısal olarak, sivil toplumun devlet karşısındaki üstünlüğüyle (bunların diyalektik olarak iç içe geçmişliğiyle değil, birinin diğerine karşısındaki üstünlüğüyle) niteleniyorsa; bu, o halde

> gelişmiş kapitalizmdeki burjuva iktidarının temel tarzı olarak 'hegemonya'nın 'zor'a üstünlüğüyle denk tutulabilir. Hegemonya, sivil topluma özgü olduğundan ve sivil toplum da Devletten üstün olduğundan, esasında kapitalist düzenin istikrarını sağlama alan şey yönetici sınıfın kültürel egemenliği olmaktadır. Çünkü Gramsci burada hegemonyayı, işçi sınıfının burjuvaziye ideolojik tabiyeti anlamında kullanır, ki bu da onun rızasıyla yönetilmesini olanaklı kılar.[70]

Anderson, böylelikle Gramsci'nin işçi sınıfı ajitasyonunun Batı'daki yeri olarak gördüğü sivil toplumu devletin üzerinde ve karşısında değerlendirdiği, hegemonyanın esas olarak (veya

---

[67] Ibid.

[68] Ibid.

[69] Görmüş olduğumuz gibi, 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin başlangıcında alıntılanan paragraf Q 7, §16 değil, Q 13, §24'tür. Dahası Gramsci'nin devleti Doğu'da 'her şey', Batı'da ise sadece bir 'dış hendek' olarak yan yana koyması, Anderson'ın çalışmasında ilk görüldüğünde ilk modele değil, 'Devletin sivil toplumu kapsadığı' (Anderson 1976a, s. 13) *ikinci* modele atfedilmiştir.

[70] Anderson 1976a, s. 26.

bakış açısına bağlı olarak yalnızca) 'kültürel' olduğu ve dolayısıyla klasik Marksist ve bilhassa Bolşevik geleneğin devlet üzerindeki daha 'siyasal' odaklanmalarından bir kayma anlamına geldiği yönündeki yaygın görüşlere *Hapishane Defterleri*'nde metinsel bir temel bulmuş gibi gözükmektedir. Gramsci'nin ilk modeli, Anderson tarafından sunulduğu haliyle, 'sermayenin iktidarının Batı'da esasen veya münhasıran kültürel hegemonya biçimini aldığını'[71] ima eder. Bununla birlikte,

> Batı'daki burjuva iktidarı bir kez kültürel hegemonyaya bağlandıktan sonra, bu hegemonyanın elde edilmesi, işçi sınıfının sosyalizme sancısız bir geçiş yaparken Devlet iktidarını ele geçirip dönüştürmeden 'toplumu yönlendirme' fikrini fiilen kabul etmesi anlamına gelecektir: yani tipik bir Fabiancılık düşüncesi.[72]

Anderson, kendisini bu görüşlerin Gramsci'ye atfedilen ve o dönem moda olan en vülger ve basit formlarından uzak tutmak için gerekli olan tüm şartları yerine getirmiştir. Yine de topladığı bulgulara dayanılarak varılabilecek tek bir sonuç vardı. Gramsci, Althusser'in de bahsetmiş olduğu gibi, gerçekten de onurlu bir adamdı: Anderson, 'Gramsci elbette hiçbir zaman bu sonuca [Batı'da reformcu bir strateji izlemek] varmadı' diye de eklemiştir. Yine de bu 'metinlerinin karmaşıklığı içerisinde, tamamen nedensiz olarak yapılmış bir ara eklenti de değildir'.[73]

---

[71] Anderson 1976a, s. 41.

[72] Anderson 1976a, s. 46.

[73] Ibid. Bu türden suça (istemeden) iştirak iddiaları, Anderson'ın analizinin adeta sabit bir nakaratıydı. Eski bir formülasyonda 'Gramsci'nin bazı notlarında gizlenmiş *istemsiz* baştan çıkma'dan söz etmiş (Anderson 1976a, s. 41); hemen ardından Gramsci'nin 'burjuva sınıfının iktidarının esas olarak rızaya dayalı olduğu sonucunu *onayladığını*' (Anderson 1976a, s. 45) ve 'sonucun, düşüncesinde sonradan yapılacak düzenlemelere *izin vermesi*' (Anderson 1976a, s. 46) olduğunu ileri sürmüş; 'Gramsci'nin hapishanede yazma koşullarının *doğal olarak* çelişkilere ve tutarsızlıklara imkan veren bütünlükten yoksun, parçalardan oluşan bir kuramın ortaya çıkmasına neden olduğu' (Anderson 1976a, s. 72; italikler bana aittir) sonucuna varmıştır. Gramsci'nin, ya-

Bu nasıl gerçekleşmiştir? 1920'lerin başındaki proleter dalganın en mücadeleci devrimci liderlerinden birinin düşüncesi, aynı kişi 1930'ların başında hapsedildiğinde, nasıl böylesine 'klasik reformist bir tasım'da kullanılabilir?[74] Anderson, bunun gerekçesini, *Hapishane Defterleri*'nin kamusal olmayan statüsüyle özellikle bunların yazılmaları sırasındaki kötü koşulların bileşiminde görmektedir. Anderson, Komintern'in ilk yıllarında ilan edilen proletarya diktatörlüğü sloganında özetlenmiş olan tezin, Gramsci'nin hapishanedeki düşüncesinin dile getirilmemiş varsayımını oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte,

> bunları o denli benimsemiş gözüküyordu ki, söyleminde bunlar hemen hemen hiçbir zaman doğrudan betimlenmiyordu. Bunlar, adeta, bütün enerjisini başka yere –bilinmeyenin keşfine– yoğunlaştırmış entelektüel bir girişimin, artık tekrarlanmasına gerek olmayan bildik edinimleri gibiydiler.[75]

Yani, hegemonya ve proletarya diktatörlüğü nosyonlarının birbirlerini tamamladıkları, kamusal değil de kişisel kullanım için yazılmış olan notlarda söz edilmesine gerek bile duyulmayan bir hakikatti. Gramsci, bu notlar sansüre ve kendisinin hapishane yetkililerini atlatmak için başvurmak zorunda kaldığı oto–sansüre tabi olduklarından, bunlardan söz etmeye cüret ede-

---

yınlamak niyetiyle yazmadığı metinlerde Avrokomünizme giden yolu açmış olduğu nosyonu, bu eleştiriyi güdüleyen açıkça söylenmemiş bir varsayımdır. Bana göre, Anderson'ın eleştirisi, Avrokomünist çarpıtmalara giden 'filolojik' zemini kabul etmek yerine, Gramsci'nin siyaset kavramının Avrokomünist 'parlamenter serüvencilik'te zımni olarak bulunan siyaset anlayışıyla bağdaşmayacağı düşüncesi üzerinde daha fazla ısrar ederek çok daha fazla güçlenebilirdi. İkincisi Stalinizm, klasik burjuva yönetim olarak siyaset kavramını onaylamayı sürdürürken; Gramsci, Marksist kuramı, 'başka tip' bir siyasetin olanaklı olduğu (yani sınıf mücadelesini temel alan bir siyasetin) yönündeki özgün içgörüsüne geri döndürmeye çabalamıştır.

[74] Anderson 1976a, s. 46.

[75] Anderson 1976a, s. 46-7.

memiş de olabilir. Gramsci'nin daha özenli bir biçimde formüle edilmelerine izin verecek günü görememeye yazgılı gizemli ve genel doktrinlerinin 'bütünleştirilmiş biçimde kaleme alınmaları yönündeki herhangi bir olasılık'tan hapishane şartlarında böylelikle mahrum kalındıktan sonra, Gramsci'nin maruz kaldığı 'eski hakikatleri kısa bir süre için gözden kaybetme tehlikesi', düşüncelerinin Avrokomünizm tarafından sahiplenilmesi ve bunun ardından sivil hegemonyanın zorunlu tamamlayıcısı olan devlette proletaryanın demokratik diktatörlüğü tezinin unutulmasıyla bir gerçekliğe dönüşmüştür.[76] Böylece Gramsci'nin, istemeyerek de olsa, bu geçişin arkasındaki 'kuramsal güç' –bu adlandırmaların 1970'lerde sahip olduğu tikel anlamda– olarak sahiplenilmeye açık olduğunu iddia etmek meşru gibi gözükmüştür.

Bununla birlikte, Gramsci, hapishanedeki sansür rejimine rağmen, en azından bir defasında, her ne kadar terimlerin biraz değiştirilmiş (ancak anlamları son derece açık) halleriyle de olsa hegemonya ve proletarya diktatörlüğü nosyonlarının birbirlerini tamamlayıcı olduklarını vurgulamaya cüret etmiştir:

> Praksis felsefesinin siyasi mücadele ve örgütlenme zeminindeki siyasal bir terminolojiye sahip en büyük modern kuramcısı, kültürel mücadele cephesini –muhtelif 'ekonomist' eğilimlere karşı– tekrar gözden geçirmiş ve hegemonya doktrinini, güç-olarak-Devlet teorisinin bir tamamlayıcısı olarak inşa etmiştir.[77]

Ne var ki, bu açık gönderme, Avrokomünistlerin ve diğer pek çoğunun yorumsayıcı paradigmalarından yakayı kurtarmış gibi gözükmektedir. Bir 'tamamlayan' –'gerçekleşim' değil 'tamamlayan'– olarak hegemonya düşüncesi, Bölüm Altı'da daha geniş biçimde incelenecektir. Bunun yapılması, Gramsci'nin kavramının, Gramsci'nin zaten çok iyi bildiği şeyleri unutmuş olduğu yönündeki trajik bir biçimde romantik, ancak aynı zamanda

---

[76] Anderson 1976a, s. 47.

[77] Q 101, §12; *SPN*, s. 56.

gerçeklikten de uzak düşünceden arınmış hatasız bir yorumunun elde edilebilmesi için belirleyici olacaktır.

Benzer bir ince kayma, Anderson'ın Gramsci'nin ikinci modelini tekrar sunumunda da görülebilir. Anderson, ikinci modeli, ilk kez ortaya çıktığında, ilk modelin ters yüz edilmiş bir biçimi olarak nitelendirmiştir. Devleti çevreleyen sivil toplum düşüncesinin aksine, devlet burada 'yalnızca dışsal ve vazgeçilebilecek bir yüzey', sivil toplum ise 'bir merkezi çekirdek veya iç tabya' olarak nitelendirilmiştir.[78] Bu modeli anlattığı öne sürülen metin Q 7, §16'dır. Şimdiyse 'sivil toplumun Devletle bir denge veya denklik durumunda gibi sunulduğu ve hegemonyanın Devletle –veya "siyasal toplumla"– sivil toplum arasında paylaştırıldığı' model (daha önceden olduğu gibi ilk model değil) ikinci modeldir.[79] Dahası bu modelde hegemonya 'zor ile rızayı birleştirecek biçimde yeniden tanımlanmıştır'.[80] Başka bir deyişle, hegemonyanın sivil toplumun sınırlarından devlete doğru genişlemesine bizzat kavramın kendisinin genişlemesi de eşlik etmiştir: hegemonya şimdi sadece sivil toplumun ortak dilini (kültürel rıza) değil, aynı zamanda devletin dilini (siyasal zor) de konuşmaktadır. Bu modelin *Hapishane Defterleri*'ndeki varlığını filolojik açıdan kanıtlamak için, ('hakim sınıfın siyasal ve kültürel hegemonya aygıtı'na gönderme yapan da dahil)[81] birkaç kısa paragraftan başka ileri sürülebilmiş başkaca bir metin yoktur.

Gramsci'nin ilk modeli, Batı'daki burjuva iktidarının (yani hegemonya) temellerini incelerken devleti dikkate almamışken; bu ikinci model, başlangıçta, devletin mutlak üstünlüğünü öne sürüp hatayı ilk modelin (aynadaki yansıması gibi) tersinden giderek tekrarlamayarak bu türden bir tek taraflılığa karşı ya-

---

[78] Anderson 1976a, s. 10.

[79] Anderson 1976a, s. 31.

[80] Ibid.

[81] Q 8, §179.

rarlı bir düzeltim yapıyormuş gibi gözükmüştür. Burjuva hegemonyası şimdi 'sivil toplumla Devlette benzer şekilde bir arada'[82] bulunuyor gibidir. Ne var ki, hegemonyaya eşlik eden 'rıza + zor' tanımı, diğer tür bir savunulması güç tanım üretmiştir. Zorun, rızanın aksine, gelişmiş burjuva devletinin doğası tarafından yapısal olarak sadece bir yere hapsedildiği gerçeğini ihmal etmiştir. 'Bu iktidarın rızaya dayalı ve zorlayıcı işlevlerinin dağılımında her zaman bir *yapısal asimetri* vardır. İdeoloji, sivil toplumla Devlet arasında paylaşılmıştır: zor ise yalnızca devletin tekelindedir'.[83] Bu nedenle, eşzamanlı olarak rızaya ve zora dayalı bir hegemonya önerisinin ortaya atılması bir kez daha devletin spesifik etkinliğini hafife almıştır.

'[Gramsci'nin] kuramının, kendi kavramlarını aşırı derecede genişletme yönündeki tekrar eden eğilimi'[84] (polis ve yasallık kavramlarının genişlemesi alıntılanmış örneklerdir) üzerinde uzlaşmaya varılmadan evvel bunların bir araya getirilmesinin çeşitli nedenleri ele alınmıştır.[85] Açıkçası Gramsci, ilk modelinin, devletin burjuvanın sivil toplumdaki rızaya dayalı iktidarı-

---

[82] Anderson 1976a, s. 32. Daha önceden üstü kapalı olarak anılan ancak Anderson'ın önerdiği üç modelle bütünleştirilmeyen destekleyici pasaj şöyledir: 'Hegemonyanın, parlamenter rejimin şimdi klasikleşmiş zeminindeki olağan uygulanışı, zorun rıza üzerinde çok hakim olmasına asla imkan tanınmayan kararsız dengelerin bir bileşimiyle nitelendirilir' (*Q* 13, §37; *SPN*, s. 80).

[83] Ibid.

[84] Anderson 1976a, s. 33.

[85] Bunların başlıcası, '[1920-2'de], faşistler tarafından örgütlenmiş ve Devlet aygıtı dışında özgürce faaliyet gösteren askeri çetelerin [*gli squadristi*] istisnai ortaya çıkışıdır. Böylelikle kapitalist Devletin sahip olduğu yapısal zorlama tekeli, sivil toplum içindeki konjonktürel komando faaliyetleriyle bir dereceye kadar maskelenmişti' (Anderson 1976a, s. 32). Anderson, Gramsci'nin bu türden cebir eylemlerinin ancak devletin zımni rızasıyla gerçekleşebileceğinin 'son derece farkında' olduğunu kabul etmesine rağmen; bunların yine de onun bu konuya ilişkin geçici bir kafa karışıklığı yaşamasına neden olmuş olmasının 'mümkün' olduğunu ileri sürmüştür.

nın kurulması ve teminat altına alınması için taşıdığı önemi ihmal etmekle gösterdiği yetersizliğin farkına varmış ve bunu gidermek amacıyla yeni öğeleri modeliyle bütünleştirmeyi denemiştir; ancak hapishanede kuramsal içgörülerini doğrulayacak ve kesinleştirecek ampirik çalışmaların olmaması, bu içgörülerin yersiz aşırı genişlemelerle ve bilimsel olmaktan çok spekülatif ayrıntılarla dolmasına neden olmuştur.[86]

Siyasal Toplum + Sivil Toplum = Devlet

Bunun üzerine, Gramsci'nin üçüncü versiyonu bizzat devleti yeniden tanımlamaya yönelmiştir. Daha sonradan ortaya çıktığı üzere, ikinci modeldeki burjuva hegemonyası, bunlar esasında bağımsız olan iki alana (sırasıyla devlet ve sivil toplum) ait iki ayrı dil değil de geniş bir üniter egemen aygıt içerisindeki diyalektler olduklarından hem zor'un hem de rızanın dilinden konuşabilmiştir.

> Bu versiyonda Devlet artık 'siyasal toplum' ile 'sivil toplumu' aynı biçimde içermektedir. Gerçekte, ikinci versiyonda henüz başlangıç aşamasında olan kategorik birleşmenin kesin durumunu alması söz konusudur. Artık yalnızca zor ile rızanın bir sentezi olarak kabul edilen hegemonyanın Devlet ile sivil toplum arasında paylaşılması söz konusu değildir. Devlet ile sivil toplum, daha büyük bir egemen birlik içerisinde birleşmişlerdir.[87]

---

[86] Benzer suçlamalar, ironik bir biçimde, Anderson'ın denemesine de yöneltilmiştir. Gregory Elliott'un alaycı bir tavırla belirttiği gibi, 'Anderson, ['Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin] ağırlıkla filolojik olan niteliğini vurgulasa da kendisine soyutlamaları çarpıcı mutlak sonuçlara varma olanağı tanımaktadır. [...] "Hegemonya", Anderson'ın malzemesinin çoğunu sağlayan "Devlet ve sivil toplum" hakkındaki notların ortasında Gramsci tarafından tembihlendiği gibi "[herhangi] bir ülkenin tamamen keşfedilmesinden" kaçınarak ve bunun ispatlanmamış stratejisinin kayıtsız özneleri olarak "kitlelere" başvurarak kapsayıcı bir düzeyde ilerlemektedir.' (Elliott 1998, s. 117.)

[87] Ibid.

Bu nitelendirmeyi desteklemek amacıyla alıntılanmış en önemli metinler şunlardı:

> Devlet denilince sadece yönetim aygıtı değil, aynı zamanda hegemonyanın veya sivil toplumun 'özel' aygıtı da anlaşılmalıdır.[88]
>
> Gerçekte sivil toplumla Devlet bir ve aynı şeydir.[89]

---

[88] Q 6, §137; *SPN*, s. 261.

[89] Q 13, §18; *SPN*, s. 160. Guido Liguori, 'bundan veya diğer pasajlardan, - Gramsci'nin düşüncesinde- ekonomik toplumla siyasal toplum arasında da sivil toplumla siyasal toplum arasında olduğu gibi bütünsel bir özdeşlik olduğu anlamı çıkarmanın doğru olmayacağını' ileri sürmüştür: burada Gramsci'nin dili, düzanlamıyla alındığında yazarın "düşünce ritmiyle" bağdaşmaz olduğu görülecek polemik bir zorlamaya teslim olmuştur' (Liguori 2004b, s. 211–12). Polemikçi bağlam gerçekten de önemlidir. Anderson'ın bu modele karşı öne sürdüğü temel sav, bunun, modern burjuva parlamenter devletinin ve özellikle bu devletin Faşist devletten farkının kesin bir analizinin yapılması için ayrı değerlendirilmesi gereken iki kavramı birleştirmiş olduğudur. Ne var ki, bu *nükteli sözün* acımasızca kesilip alındığı pasaj, gerçekte devlet aygıtının üyelerinin müdahaleci eylemleri nedeniyle bu iki alan arasında pratik bir özdeşlik kurulmasına doğru bir eğilim olduğunu vurgularken, aynı zamanda tam olarak böyle bir kavramsal ayrım da yapmaktadır. Not (1932-33 yıllarında yazılmıştır), '"Ekonomizm"in Kimi Kuramsal ve Pratik Yönleri' başlığını taşımakta ve bazı önemli kavramsal açıklıklar getirerek daha eski tarihli bir notu (Ekim 1930'da yazılmış olan Q 4, §38) yeniden formüle etmektedir. 'Serbest Ticaret hareketini savunan düşünceler, pratik kökeninin belirlenmesi güç olan bir kuramsal hataya dayanmaktadırlar; bunlar, siyasal toplumla sivil toplum arasındaki yöntemsel bir ayrımı, organik bir ayrıma dönüştürmüş ve bu şekilde sunmuş hatalı bir ayrıma dayanmaktadırlar. Böylelikle ekonomik faaliyetin sivil topluma ait olduğunu ve devletin bunun düzenlenmesine karışmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak gerçekte sivil toplumla Devlet birbirleriyle özdeştir [*società civile e Stato si identificano*], *laissez-faire* de hukuka ve zora dayalı araçlar tarafından kabul edilmiş ve korunan bir tür Devlet "düzenleme"sidir. Ekonomik olguların spontane ve otomatik olarak dışavurumu demek değildir; kendi amaçlarının farkında olan planlı bir politikadır' (*Q* 13, §18; *SPN*, s. 159-160). Anderson'ın alıntı yaptığı görülen *Selections from the Prison Notebooks*, belirleyici olan 'societa civile e Stato si identificano' tabirini 'sivil toplumla Devlet bir ve aynı şeydir' biçiminde çevirmiştir. Bu, ilgili A metninin (Q 4, §38) kelimelerini az çok doğru bir şekilde

Kısacası, Anderson'a göre, 'Batı'daki burjuva demokrasisinin özgüllüğünü belirlemeye yönelik'[90] Marksist girişimler açısından son derece önemli olan devlet-sivil toplum ayrımı geçersiz kılınmıştır. 'Devlet, aynı uluslararası kullanımdaki gibi, toplumsal oluşumla aynı alanı paylaşmaktadır. Ayrı bir varlık olarak sivil toplum kavramı gözden kaybolmaktadır'.[91]

Durum gerçekten böyle olsaydı, 'sivil toplum' terimi, sivil toplumun devletle özdeşleştirilmesinin ardından mantıken Gramsci'nin söyleminden kaybolurdu. Bununla birlikte, Francioni'nin işaret etmiş olduğu gibi, Gramsci'nin yeni bütüncül devlet nosyonunun Güz 1930'da ortaya çıkmasının ardından, 'sivil toplum' terimi otuz iki kez daha görülmüştür. Francioni şunu ileri sürmektedir:

> Belirtilmesi gereken en önemli şey, devlet kavramının genişlemesini, siyasal toplum ile sivil toplumun yerlerini yeni 'bütünleyici' düşünceye bırakarak 'kaybolmalarının' takip etmemesidir: ayrımın yöntemsel olduğunu ileri sürmüş olan Gramsci, analizin gerektirdiği her durumda, bu iki kavramı halen sıkça kullanabilmektedir.[92]

çevirmektedir: 'societa politica e societa civile sono una stessa cosa'. Bununla birlikte, çeviri, İngilizce okuyan bir kişinin, Gramsci'nin gözden geçirilmiş C metninde dönüşlü fiil kullanarak yapmış olduğu daha güçlü ve daha etken vurguyu fark etmesine ise olanak vermemektedir. Kısacası bu pasaj, bağlamı içerisinde okunduğunda, klasik-Marksist bir tarz benimseyerek ekonomik alana yapılacak devlet müdahalesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Gramsci'nin savı, devletle sivil toplum arasındaki organik olmaktan çok yöntemsel olan ayrımın, tam anlamıyla anlaşıldığında, kendisinin geliştirdiği yeni devlet kavramının diyalektik boyutlarının kavranması için son derece önemli olduğudur.

[90] Anderson 1976a, s. 34.

[91] Anderson 1976a, s. 32-3.

[92] Francioni 1984, s. 197. 5. Bölüm: 'Siyasal Toplum "veya" Devlet'de Gramsci'nin bu terimleri kullanımına ilişkin biraz farklı bir açıklama yapılacaktır.

Gramsci, siyasal ve sivil toplumun özdeş olduğunu veya birleştiğini değil, diyalektik bir birlik oluşturduğunu varsaymıştır. Esasında bu, Gramsci'nin özellikle Gentile'nin formülasyonunda polemik konusu ettiği modern toplumsal oluşumun iki alanının 'ontolojik' özdeşliği nosyonuna tam olarak karşıdır.

> Croce, sivil toplumla siyasal toplum, hegemonyayla diktatörlük arasında bir ayrım olduğunu savunmaya çabalamaktadır [...] Gentile, (ekonomik-) korporatif aşamayı, tarihsel işleyişteki etik aşama olarak kabul eder: hegemonyayla diktatörlük ayrılmazdır, güç ve rıza birdir: siyasal toplumla sivil toplum birbirlerinden ayırt edilemezler.[93]

Anderson; Gramsci'nin, devlet ile sivil toplum kavramlarını, uğradıkları liberal deformasyona karşı son derece kökten bir biçimde yenilediğini (bunu Bölüm Dört ve Beş'te daha yakından inceleyeceğiz) düşünmek yerine, eleştirisini, Althusser'in 'Devletin İdeolojik Aygıtları' nosyonundaki kapsamlı devlet düşüncesine açıkça benzer bir önerisiyle karşılaştırma yaparak dile getirmiştir. Böylesi bütünleştirici bir tasarımı, Batı'daki gelişmiş kapitalist devletin bir analizinin yapılabilmesi için yetersiz görmüştü. Bir kere, bunun –devlet içerisindeki tüm toplumsal pratikleri ve kurumları kapsayan– genişlemeci niteliği, 'normal' burjuva parlamenter rejimiyle devletin geleneksel olarak kendi dışında kalan ve sivil toplumda konumlanmış alanlara bu tür bir tecavüzüyle nitelenen Faşist devlet gibi türler arasında bir ayrım yapmak için yetersiz sayılıyordu. Anderson'a göre, bunların ikincisi esasında Gramsci'nin üçüncü modelinin sadece kuramsal açıdan yapmaya kalkıştığı biçimde sivil toplumu devlet aygıtının içerisinde pratik olarak içermeyi gerçekleştirme eğilimi göstermiştir. Anderson, 'bu türden tezlerin bilimsel olmadıkları açıktır; Avrupa işçi sınıfı, yirmilerde ve otuzların başlarında bu tür beklentileri yüzünden ağır bir bedel ödemiştir'[94]

---

[93] Q 6, §10; *SPN*, s. 271.

[94] Anderson 1976a, s. 36.

demiştir. 'Devletin sınırları, Marksist kuramın veya devrimci pratiğin kayıtsız kalabileceği bir konu değildir'.[95] Bu sınırların doğru çizilmesi, burjuvazinin kullanımındaki zor cephaneliğinin hatasız bir biçimde kestirilmesine olanak sağlarken, aynı zamanda rızaya dayalı iktidarın karmaşık ağının *sensu stricto* (dar anlamda) devletin dışında yer aldığını da netleştirir. Bu çok önemli ayrımın yokluğunda devlet, belirli bir momentte ne idüğü belirsiz bir vaka, bir her şey olma[96] tehdidinde bulunur. Devlet, devlet haline gelir.

Diğer yandan, Anderson, devlete yalnızca üstünlük değil ayrıca mutlak tahakküm de tanıyor gibi gözüken *civitas sive societas civilis*'in esasında siyasal analizin anlamlı bir terimi olarak devleti ortadan kaldırma tehdidi içerdiğini ileri sürmüştür. Çünkü devlet her şeyken, bunun (en azından Weber'den beri, toplumsal bir formasyonda son kertede zorlayıcı güç tekeli olarak görülmüş olan) spesifik etkinliğini belirlemeye veya bunu olmadığı bir şeyden ayırt etmeye gerek yoktu. Eğer devlet *tüm* toplumsal pratikleri içeriyorduysa, *herhangi* bir toplumsal pratik, devletin tamamlayıcı bir parçası olma sıfatıyla, böylesi bir devlete karşı yürütülen proleter ajitasyonun meşru bir hedefi (ve yalnızca bunun sivil toplumdaki rızaya dayalı temellerinden biri değil, çünkü bu artık devlet *içerisindeki* bir alan olarak yeniden tanımlanmıştır) olarak görülebilirdi. Bu türden bir devlet düşüncesi, devleti tek parçalı bir bütün olarak kabul eder gibi gözükmesine rağmen, gerçekte onu dışavurumcu bir paradigmaya göre *bölünebilir* bir şey olarak sunar: 'devletin özü', devletin tek tek tüm tezahürlerinde eşit derecede var olduğundan, bu çok başlı canavara vurulan darbeler, canavar en sonunda sayıların gücü sayesinde yenilene dek aritmetik olarak basitçe hesaplanabilir. Anderson'a göre, 'reformcu sonuçlar', devlet

---

[95] Ibid.

[96] Wittgenstein'ın "Dünya olup biten her şeydir" (Die Welt ist alles, was der fall ist) sözüne gönderme yapılıyor (ç.n.).

kavramının bu açıkça uç-solcu genişlemesini pusuda beklediler. Bu bizi,

> –burjuva devletinin siyasal birliğinin sona erdirilmesi için kesin olarak bir devrim yapılması gerektiği yönündeki temel Marksist ilkeyi hiçe sayarak– komünist bir listenin seçim zaferinin veya militan bir film yapılmasının varsayımsal olarak görünür Devlet aygıtının 'parçalarının' aşamalı biçimde zapt edilmeleri olarak sayılabileceği bir durumda) Batı'daki sendika şubelerinin veya sinema stüdyolarının Devletin bir parçası olduğu düşüncesine götürebilir.[97]

---

[97] Anderson 1976a, s. 37. Bu savın mantığı aşağıdaki gibidir: Anderson, başlangıçta, Gramsci'nin devletle sivil toplum terimleri arasındaki ilişki hakkındaki üçüncü modelinde 'ayrı bir varlık olarak sivil toplum kavramının yok olduğunu' (Anderson 1976a, s. 33–4) iddia etmiştir. 'Devlet-sivil toplum ikiliğinin son versiyonu, bunların özdeş olduklarını ilan ederek [...] bu ikisi [Devlet ile sivil toplum] arasındaki ayrımı büsbütün terk etmiştir' (Anderson 1976a, s. 35). Ardından, Althusser'in '"*sivil toplum*" kavramının Marx'ın çalışmalarında gözden kaybolduğu' (Althusser 1969, s. 109–10; bkz. Anderson 1976a, s. 34) yönündeki meşhur iddiasına odaklanmıştır. Üçüncü uğrakta, Althusser, Gramsci'nin yerini almıştır: 'Althusser sivil toplum kavramını bir kez reddettikten sonra, mantıken Gramsci'nin Devletle sivil toplum arasındaki ayrımı etkin bir biçimde ortadan kaldıran nihai formülünü esaslı bir biçimde özümsedi' (Anderson 1976a, s. 35). Bu genişletilmiş tasım, en sonunda doğan güneşe doğru döndü: 'Bu ani ve nedensiz kuramsal kararın [kamusal ile özel arasındaki ayrımın kaldırılması, Devlerin Leviathan gibi sunulması] siyasal nedenleri tamamıyla açık değildir. Ancak bunların büyük ölçüde altmışların sonlarında gerçekleştirilen Çin Kültür Devrimi'nin Avrupa Komünist Partileri'nin yarı-muhalif kesimleri üzerindeki cazibesinin bir ürünü olmaları olası gözükmektedir' (Anderson 1976a, s. 35–6). Böylelikle Gramsci'nin bütüncül devlet modeli –elbette aynı zamanda ilk iki formülasyonun reformizmiyle de uzlaşım halinde kalarak– ima yoluyla 1970'lerdeki *Maocu* Batı-Avrupa Komünistlerinin en kötü uç-solcu aşırılıklarıyla ilişkilendirilebilmiştir.

Croce'nin İzleri

Faşist bir rejimin hapishane hücresinde tutuklu bulunan Gramsci, neden mahkumiyetinin gerekçelerini ve koşullarını kavranması daha güç hale getirecek bir kuramsal model tasarlamıştır?[98] Anderson, Gramsci'nin düşüncesine gölge düşüren 'Marksist-olmayan' artık bir boyut olarak gördüğü bu soruyu, felsefe tarihi açısından geri çevirmeyi seçmiştir. Anderson, 'Gramsci'nin devletin bir siyasal yapı olarak sonsuz biçimde genişlemesi düşüncesini yoktan var etmediğini' ileri sürmüştür. 'Bunu doğrudan Benedetto Croce'den almıştır'.[99] Anderson, Croce'nin devlet düşüncesinin bağlamını veya Gramsci'nin buna ilişkin eleştirel yorumlarını ayrıntılı bir biçimde araştırmadan, bunun 'metafizik niteliği'ni kınamış ve böylesi bir 'ilahi devlet özünün' benzer biçimde Gramsci'nin nihai denklemine de ilham verdiğini ileri sürmüştür.[100]

> Croce'nin düşüncesinin bu spekülatif ve bilim karşıtı mirasının Gramsci'nin çalışması üzerinde şüphesiz etkisi olmuştur. [...] Croceci hayal gücünün başını çektiği bu hatalı yönelim, Gramsci'nin Devlet ile sivil toplum arasındaki sınırların kaldırılmasını savunan veya öneren tüm pasajlarında açıkça ortadadır.[101]

Gramsci'nin 'Croceciliği' (özellikle de sözde 'Croceci tarihsiciliği'), *Hapishane Defterleri*'nin önceki alımlanmasında başat bir tema olmuştur. Anderson'ın önerisi, 'Marksist-olmayan' sorunsalların en Marksist düşünürlerde bile artakalan etkinliğine karşı istim üzerinde olunan bir dönemde, Gramsci'nin devlet kavramını

---

[98] Ne var ki, Anderson, Gramsci'nin kuramsal düşünceleriyle ampirik açıdan odaklanmış analizi arasında bir tutarsızlık olduğunu belirtmiştir. Gramsci, kuramsal modellerinde yer verilen riskler ne olursa olsun, somut olayları referans aldığında 'normal' parlamenter rejimlerle Faşist devlet arasında her zaman belirgin bir ayrım yapmıştır (Anderson 1976a, s. 40).

[99] Anderson 1976a, s. 39.

[100] Ibid.

[101] Anderson 1976a, s. 40.

spekülatif biçimde aşırı genişletmesi konusunda rasyonel bir açıklama getiriyormuş gibi gözükmüştür.[102]

Ancak Anderson bir an Croce'nin bir 'totaliter' devlet versiyonuna sahip olduğuna inanırken, birkaç sayfa sonra Gramsci'nin artakalan Croceciliğinin onun üçüncü modelindeki devletçi aşırılıklardan çok varsayımsal birinci modelinde sivil toplumun aşırı değerlenmesinden sorumlu olduğunu ileri sürmüştür.[103] Aynı zamanda, –sivil toplumun massedilmesini kabul eden bir 'ilahi Devlet özünün' Croce'den esinlenmekten çok Gentileci 'hayal gücünün' bir ürünü olduğunu belirtmeden– Gramsci'nin Gentile eleştirisinden belirleyici öneme sahip paragraflar da alıntılamıştır.[104] Sivil toplumla devlet arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması tamamıyla Faşistlerin devletin uygulamada genişletilmesini sağlamalarının kuramcısı olan Gentile'nin sorunsalına aittir. Bir zamanlar (ve bazen kepazece halen) İtalyan kamu binalarının duvarlarında yazılı olduğu gibi 'Herşey devletin içerisindedir, hiçbir şey Devletin dışında ve karşısında değildir'.[105] Diğer yandan Croce, Gramsci'nin de çeşitli vesilelerle vurgulamış olduğu gibi, tarihteki etik-politiğe yani devletin dışında olan öğelere değer atfetmiştir. Onun (Gramsci tarafından tartışılan ve An-

---

[102] Anderson kimi zaman iddiasını bir uç noktaya, belki de retorik bir aşırı genellemeye varma noktasına dek genişletir gibi gözükmektedir. 'Gramsci, bir siyasal yapı olarak devletin sonsuz biçimde genişlemesi düşüncesini yoktan var etmemiştir. *Bunu doğrudan Benedetto Croce'den almıştır.* Gramsci, *Hapishane Defterleri'nde*, Croce'nin "Devlet"in, kendi gerçek ifadesini zaman zaman sivil toplumun kurumları veya alanları gibi görülebilecek yerlerde bulan salt ampirik hükümetlerle özdeşleştirilmemesi gereken daha yüksek bir varlık olduğu yönündeki düşüncesini en az dört kere alıntılamıştır. [...] *Croce'nin düşüncesinin metafizik karakteri şüphesiz apaçıktır*: salt hukuksal veya kurumsal görünümlerin üzerinde görkemli bir biçimde dalgalanan bir ilahi Devlet özü düşüncesi, tipik bir Hegel geleneğidir.' (Anderson 1976a, s. 39–40; italikler bana aittir.)

[103] Anderson 1976a, s. 47-8.

[104] Ibid.

[105] Bkz. Q 8, §190; *SPN*, s. 261.

derson tarafından, Croce'nin, Gramsci'nin nihai modelindeki etkisinin bir kanıtı olarak değerlendirilen)[106] hakiki 'Devlet'in yönetimsel mekanizmanın dışında olabileceği yönündeki önerileri esasmda terimleri yeniden tanımlamaktadır, öyle ki Croce'nin 'metafizik Devlet düşüncesi' sivil toplumun üstünlüğüne gönderme yapmaktadır.

Doğu ve Batı, Geçmiş ve Gelecek

Ne var ki, Gramsci'nin daha sonradan gelen tüm modellerindeki hataların esas temeli, Doğu'daki ve Batı'daki 'devletlerin' niteliksel olarak aynı türden olduklarını ve dolayısıyla bunların farklılıklarının göz önünde tutulması koşuluyla üretken bir biçimde karşılaştırılabileceklerini ileri süren varsayımdır.

> Başka bir deyişle, Doğu ve Batı terimleri, bu bölünmenin her iki tarafındaki toplumsal formasyonların *aynı zamansallık*ta var olduklarını, dolayısıyla ortak bir kategorinin varyasyonları olarak okunabileceğini varsayar. Gramsci'nin defterlerindeki asal metinlerin gerisinde yatan şey de işte bu dile dökülmemiş ön-varsayımdır.[107]

'Emperyalist' olarak nitelendirilen bir dünya sistemindeki tüm devletlerin, farklılıklarında ve anlamlı ayrıklıklarında bile eşzamanlı olarak görülmeleri, elbette Lenin'in, Rusya'da bir devrim –yalnızca bir burjuva devrimi değil, hem emperyalist merkezi hem de çevresini saran bir sosyalist devrimler dalgası içerisindeki tek bir ulusal formasyonda bir sosyalist devrim– olma olasılığını ve bunun gerekliliğini haklı çıkarmak amacıyla ortaya attığı temel tez olmuştur. Anderson'ın da altını çizdiği gibi, Lenin'in –1917'den önce–, Çarlığın yönetimsel aygıtını bir 'feodal Devlet mekanizması'[108] olarak vurgulamış olduğu doğrudur. Yine de resmi yapıların normatif olarak böyle tanımlanmalarıyla devletin

---

[106] Anderson 1976a, s. 39.

[107] Anderson 1976a, s. 50.

[108] Anderson 1976a, s. 51.

kuramsal olarak böyle nitelendirilmesi arasında önemli bir fark vardır. Çarlığın yönetimsel devlet aygıtının feodal bir mekanizma olarak tanımlanması, bütün olarak ele alındığında, tamamen kapitalist olan bir devlet nitelendirmesini (kişi, devleti, el altından, devletin yönetimsel aygıtıyla özdeş olarak tanımlamak istemedikçe tabii –bu, Marksist geleneğin siyasal ve sınıf-odaklı tanımıyla çok az ortak noktası olan araçsalcı bir tanımdır) olanaksızlaştırmaz. Lenin'e göre, Rus devleti, Ekim Devrimi gerçekleştiği sırada, yönetimsel aygıtı da dahil olmak üzere kelimenin tam anlamıyla kapitalist bir devlet haline gelmişti.[109] Buna dayanarak, 1917'de yaşanan fetret dönemini bir 'ikili iktidar' dönemi olarak nitelendirmiş ve sovyetlerden, kapitalist hasımlarının (sadece yönetimsel aygıtını değil) *devleti*ni ortadan kaldırmalarını talep etmiştir.[110]

Diğer yandan Anderson'a göreyse, devlet biçimlerinin gelişimini inceleyenler için, '*feodal* bir Devletin belirli bir biçimde "Doğulu" varyantı'yla[111] 'Batılı Devlette, orduyla polisin oluşturduğu baskıcı mekanizmanın özgüllüğü ve istikrarıyla genel oy ve parlamentodan oluşan temsil mekanizmasıyla kurduğu işlevsel ilişki'yi[112] birbirlerinden ayıran 'farklı bir tarihsel zaman' vardır.

---

[109] 'Rusya'da devlet erki, yeni bir sınıfın, isim vermek gerekirse burjuvazinin ve burjuvalaşan toprak sahiplerinin ellerine geçmiştir. Buraya kadar, Rusya'da burjuva demokratik devrimi tamamlanmıştı' (Lenin 1964, Cilt 24, s. 57).

[110] Bkz. Lenin 1964, Cilt 23, s. 295-342; Lenin 1964, Cilt 24, s. 38-41; s. 57-91; s. 445–8. 'İkili iktidar' konusuna ilişkin bazı temalar hakkında yakın zamanlı bir tartışma için, bkz. Žižek 2002.

[111] Anderson 1976a, s. 50.

[112] Anderson 1976a, s. 52. Bu hipotez, Anderson'ın o dönemki genişletilmiş araştırma projesinde temel bir konumdadır. Anderson, Lenin'den farklı düşünür: '*Rus devrimi, kapitalist bir devlete karşı yapılmamıştır*. 1917'de yıkılan Çarlık, feodal bir aygıttı: Geçici hükümetin, hiçbir zaman, bunun yerine yeni ve istikrarlı bir burjuva aygıtı getirmeye zamanı olmadı. Bolşevikler, bir *sosyalist devrim* yaptılar; ancak devrimin başından sonuna dek, Batı'daki işçi hareketinin *baş düşmanı*yla hiçbir zaman karşılaşmadılar' (Anderson 1974b, s. 359).

Gramsci'nin Doğu ile Batı'nın eşzamanlı olmayışını tam olarak açığa çıkartmakta –ve dolayısıyla bunların temel bir birlik içerisindeki ayrılığını kabul eden karşılaştırmalı bir analizin, bunları özellikle de daha 'gelişmiş' olan Batılı devlet biçiminin spesifik yapılarını niteleyecek analitik terimler üretemeyeceğini kavramakta– başarısız olması, işe etkin bir biçimde tarih-dışı bağlantılar kurarak başlamasına olanak tanımıştır: Doğu ile Batı, devlet ile sivil toplum, manevra savaşı ile mevzi savaşı. Sonuç; Gramsci'nin birinci modelinde, Batılı toplumsal formasyonlardaki burjuva iktidarının garanti altına alınması için devletin taşıdığı önemin azımsanması veya üçüncü modelinde, kısaca toplumsal formasyonla yapılan yersiz özdeşleştirmeyle bunun etkin bir biçimde ortadan kaldırılmasıdır. Böyle yanlış yönlendirildikten sonra Batı'daki proleter stratejinin, (kelimenin tam anlamıyla Don Kişotvari bir biçimde) Doğu'ya özgü değirmenlerin düşsel yokluğuyla savaşmaktan başka şansı yoktur.

Birleşik Cephenin Çatışkıları

Gramsci'nin siyasal içgüdüleri yine de, kendi kuramsal içgörülerine karşı gelirlermiş gibi, Batı'da –1930'larda olduğu kadar 1970'lerde de– varlığını sürdüren ayırt edici koşulların belirlenmesi için yeterli olacak bir siyasal stratejinin olgunlaştırılması için

---

Anderson, burada, Rusya'nın devrim yapmak için henüz yeterince olgunlaşmadığı, öncelikle hazırlık kabilinden bir burjuva devrimine ve sosyalist dönüşümden önce yaşanacak bir 'tam' kapitalizm dönemine gerek olduğu yönündeki Menşevik çözümlemeyi kabul etmeye son derece yaklaşmıştır. Bir dizi eleştirmenin de belirtmiş olduğu gibi, Anderson, feodalizm (varsayılan üretim tarzı olarak), mutlakıyetçilik (siyasal devlet biçimi olarak) ve kapitalizm (ayrı bir üretim tarzı ve devlet biçimi olarak) terimlerine yönelik analizinde sorunlu bir formülasyon geliştirmiştir. Anderson'ın mutlakıyetçiliğe ve bunun feodalizmle ilişkisine yönelik nitelendirmesindeki bazı sorunlarla ilgili bir tartışma için bkz. Elliott 1998, s. 83–5; Blackledge 2004, s. 71–4. Anderson'ın gecikmiş 'Bordigacılığı' konusunda, bkz. 6. Bölüm: 'Doğu ile Batı'nın Çatışkıları'.

gerekli olan başlangıç noktasını tespit etmişlerdir. Böylece Anderson'ın uyumlu performansındaki son hamle, Gramsci'nin araştırmalarının tüm boyutlarını açıkça ifade eden muammalı denklemini deşifre etmeye adanmıştır: 'Sivil Hegemonya = Mevzi Savaşı = Birleşik Cephe'. Gramsci, 1930'un sonunda şöyle demektedir:

> İlyiç, 1917'de Doğu'da başarıyla uygulanan manevra savaşından Batı'daki tek olanaklı biçim olan mevzi savaşına doğru bir geçiş yapmanın zorunlu olduğunu anladı gibi geliyor bana. [...] Kanımca, 'Birleşik Cephe' formülünün anlamı da budur.[113]

Gramsci, 1920'lerin ilk yıllarında (kısmen Batı'daki uçsolculuğa özellikle de KPD'nin kötü bir şöhrete sahip maceracı *Teilaktionen* politikasına karşı bir tepki olarak geliştirilmiş, ancak kökenleri daha derin bir stratejik analize dayanan) bir Komintern görüşü olarak geliştirilmiş olan birleşik cephe kavramını, 1930'ların değişmiş siyasal konjonktürüne taşımıştır.[114] Anderson'a göre:

> Birleşik Cephe, otuzların başındaki korkunç konjonktürde Gramsci için yeni bir anlam kazandı. Esasında, Üçüncü Dönem'in çılgınlığının sonunda bunu anlamasına yardım ettiği de söylenebilir.[115]

Gramsci, sosyal-faşizm gibi Üçüncü-Dönem doktrinleri ve Faşist düzen içinden eli kulağında olan bir proletarya devrimi bekleme fantezileri karşısında, Anderson tarafından 'iktidarın ele geçirilmesi gündeme konmadan önce, hizipçiliğe bulaşmamış kitleler arasında derin ve ciddi ideolojik-politik çalışma yapma gerekliliği'[116] olarak nitelenen eski birleşik cephe stratejisinin yeniden hayata geçirilmesini savunmuştur.

---

[113] Q 7, §16; *SPN*, s. 237-8.

[114] Bkz. 6. Bölüm: 'NEP'. Alman Devrimi'nin yazgısı konusunda bkz. Broue 2005.

[115] Anderson 1976a, s. 60.

[116] Ibid. Gramsci'nin 'aşamalı' (*stageist*) bir birleşik cephe düşüncesini açıkça reddi için bkz. 5. Bölüm.

Gramsci, aynı zamanda, görüşün özgün halini de önemli ölçüde dönüştürmüştür. Çünkü Anderson'a göre, özgün Komintern önergeleri birleşik cephe siyasetinin konjonktürel geçerliliğini vurgulamışken (I. Dünya Savaşı'nı takip eden devrimci kabarmanın geri çekilmesi ve devlete karşı yeni bir saldırı başlatmak üzere işçi sınıfı güçlerinin takviye edilmesi dönemine gerek duyulması); Gramsci, birleşik cephe kavramını kuramsal bir ölçüt olarak [kabul etmiş] ve üçlü bir hareketle genelleştirmiştir:

a. ilk olarak, birleşik cepheyi, (maceracı veya başka türden) manevra savaşının karşısında yer alan mevzi savaşıyla denk görmüştür;

b. ikinci olarak, mevzi savaşını, Doğu'dakilerden farklı olan Batı proleter hareketleri için en yeterli strateji olarak görmüştür;

c. ve üçüncü olarak, ayırt edici özelliklerinin on dokuzuncu yüzyıla kadar uzandığını bulmuş olduğu 1920'lerin Batılı devletinin şeceresini aramaya girişmiştir.

Mevzi savaşı böylelikle Batı'daki sürekli ve temel yapısal özelliklere karşılık geliyorsa, buna eşdeğer olan birleşik cephe kavramı da bu alanda bütün bir tarihsel dönem boyunca sürecek proletarya hegemonyası kurmak için geçerli bir stratejiyi işaret edecek biçimde genişletilebilirdi. Döngü tamamlanmıştı.

Ya da öyle miydi? Paggi'nin de altını çizdiği gibi, birleşik cephenin yalnızca konjonktürel değil 'dönemsel' bir geçerliliğe de sahip olabileceği nosyonu Gramsci'nin bulduğu bir şey değildir, bu saptama Üçüncü-Enternasyonal'in ilk tartışmalarında çokça dile getirilmiştir.[117] Onun en ateşli yandaşları arasında olanlar da Lenin ile Trotskiy'den başkası değildir. Lenin, bu görüşü, Alman Devrimi'nin başarısızlığa uğramasından çok önce, 'siyasetin üs-

[117] Paggi 1984, s. 3-11.

tünlüğü' tezine uygun olarak ortaya atmıştır.[118] İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, Gramsci'nin bu görüşü üç hamlede yenileme düşüncesi son derece farklı bir yöne kaymıştır:

a. birincisi, çok değişmiş şartlar altında, 1920'lerin başının 'aklın' siyasal 'kötümserliği' veya 'realizmi' düşüncesini, Üçüncü Dönem'in ekonomist zafer sarhoşluğuna karşı konumlandırmıştır;

b. ikinci olarak, böylesi bir açmazdan nasıl çıkılacağını anlamak amacıyla bunun tarihsel nedenlerini belirtmiştir;

c. ve üçüncü olarak, politik-tarihsel analizini bir yandan Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin temel terimleriyle, diğer yandan da *Feuerbach Üzerine Tezler*'in 'devrimci', 'pratik–eleştirel' faaliyet olarak praksis kavramı ile bütünleştirmiştir.[119]

Sonuç, 'Kırk-Sekizin "sürekli devrim" doktrininin güncel biçimi olarak hegemonya doktrini'nin[120] formüle edilmesi olmuştu.

Kautsky'nin Hayaleti

Ancak Anderson, Gramsci'nin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonraki Batılı parlamenter rejimlerin ayırıcı niteliğini ortaya koymak amacıyla konjonktürel bir anlayışı genişletmeye çabalamasında gizlenmiş, herhangi türden bir devrimden öte başka bir şey daha gördü: Reformculuk; herhangi bir tür reformculuk değil, tam olarak 1914'ün milliyetçi ihanetleriyle birlikte klasik Marksist dönemin uluslararası birliğinin sonunu hazırlamış türden bir reformculuk.[121] Anderson, 'Gramsci'nin kendi bilmediği ünlü bir selefi olduğunu' ileri sürmüştür.

---

[118] Bkz. 6. Bölüm: 'Doğu ile Batı'nın Çatışkıları'.

[119] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 3.

[120] Q 101, §12; *SPN*, s. 56.

[121] Anderson 1976a, s. 62.

> Karl Kautsky, 1910 yılında, Rosa Luxemburg'la girdiği ünlü bir tartışmada, Alman işçi sınıfının, sermayeye karşı verdiği savaşta bir *Ermattungstrategie* –bir 'yıpratma stratejisi'– benimsemesi gerektiğini ileri sürmüştü. Bunu da açıkça bir *Niederwerfungstrategie* –bir 'devirme stratejisi'– olarak adlandırdığı düşüncenin karşısına koymuştu.[122]

1910 yılında, Kautsky, Luxemburg ve diğerleri arasında *Die Neue Zeit*'ta yapılan tartışmayı ve bunun Rus Sosyal Demokrasisindeki yansımalarını yeniden inşa eden[123] Anderson, Kautsky'nin dönekliğinin ortaya çıkışını işaret eden görüşlerle Gramsci'nin hapishanede geliştirdiği ve partideki yoldaşlarından şiddetli itiraz gören görüşler arasında belirleyici benzerlikler olduğunu ileri sürmüştür.[124] Anderson, 'Gramsci'nin kendisinin' elbette 'her türden reformculuğa karşı dirençli olduğunu'[125] kabul etmiştir; o, gerçekten de onurlu bir adam olmuştur. Ancak kuramsal açıdan, Üçüncü Dönemin çılgınlığına karşı bir avuntu olarak, farkında olmadan 'Kautskyciliğin' temel örgütleyici görüşünü yeniden

---

[122] Anderson 1976a, s. 61. Anderson, Kautsky'nin, *Ermattungstrategie* terimini, bunu, daha sonradan, I. Dünya Savaşı'nda açıkça gözler önüne serecek bir biçimde *Stellungskrieg* [mevzi savaşı] ile denk gören Delbruck'tan kaynak göstermeden kendisine mal edişini yeniden inşa etmiştir (Anderson 1976a, s. 61–2). Ancak devrimci stratejinin (devlet) ordularının doğrudan karşılaşmasının klasik formasyonlarından farklı gerilla savaşı biçimlerini (veya Obolenskiy'nin tabiriyle 'meydanda yapılan iç savaşlar') içereceği nosyonunun savaş sonrası dönemdeki döneklerin tekelinde olmadığını belirtmekte başarısız olmuştur; bu aynı zamanda Rus Devrimi sonrasında özellikle de Almanya'da (uç) Solda yaygın bir metafordu. Lenin, böylesi bir retoriğin, güçler dengesinin gerçekçi bir değerlendirmesi yapılmadan sorumsuzca kullanılmasına doğrudan karşı çıkmıştır. Bkz. Lenin 1964, Cilt 27, s. 102 ve devamı.

[123] Tartışmanın tamamı Grunenberg (haz.) 1970'te bulunabilir. Kautsky ile Luxemburg'un katkıları, Crooke ve Robinson (haz.) 1979'da İngilizce'ye çevrilmiştir.

[124] Gramsci'nin mahkumiyeti sırasında Parti'yle olan ilişkilerinin her ne kadar itiraz görse de en yakın tarihli yeniden inşası için bkz. Rossi ve Vacca 2007.

[125] Anderson 1976a, s. 72.

keşfetmiştir. Çünkü birleşik cephe maceracı *Teilaktionen*'in manevracı stratejileriyle Üçüncü Dönemin toptan yüzleşmeciliğine karşı bir kez mevzi savaşıyla denk tutulduktan sonra, yerlerini alması için önerilmiş olduğu görüşlerin ultra-solcu dolaysızlıklarının aynadaki aksi olan tedrici gelişimi savunan bir reformizme doğru kayma tehdidi ortaya çıktı.

> Devrimci strateji, Gramsci'nin görüşünde, her biri diğerini kültürel ve siyasal açıdan güçsüzleştirmeye çalışan sabit konumlu iki kamp arasındaki uzun, hareketsiz bir siper savaşı haline gelmektedir.[126]

Başka bir deyişle bu, 'varolmayı sürdüren' bir konjonktürde, küresel ölçekteki sürekli bir mevzi savaşı haline gelmiştir. Ancak bu, belli konjonktürlerde ve belli ulusal bağlamlarda, devlete karşı belirleyici manevracı saldırılar yapılması gerekliliğini, Doğu'daki ve benzer biçimde Batı'daki burjuva iktidarlarının nihai garantisi olarak yanlış yorumlamıştır. 'Bir Marksist stratejide sırf "mevzi savaşı" ile "manevra savaşı"nın birbirlerinin karşısına konulmuş olmaları, nihayetinde, reformizm ile maceracılık arasında bir zıtlaşmaya dönüşür'.[127] Gramsci'nin birleşik cephe düşüncesini gecikmiş bir şekilde devralması ve bunu devralırken kullandığı tarihsel ve kuramsal ön-varsayımlar en nihayetinde Batı'daki çıkmazdan kurtulmak için yeterli olmamıştır. Gerekli başlangıç noktasını bir bulutun içindeymiş gibi de olsa görebilmiş, ancak kafa karışıklıkları ve farklı metinleri birleştirmesi yüzünden bunu tutarlı bir kuramsal perspektif haline getirememiştir. Anderson, sondan önceki bir uğrakta, 'Gramsci'nin defterlerin labirentinde yolunu kaybettiğini'[128] ileri sürmüştür.

Anderson, sonuç bölümünde yine de

> –Lenin'in ölümünden önce Batı'daki işçi sınıfına verdiği son stratejik öğüt, Gramsci'nin hapishanedeyken ilk ilgilendiği konu olan–

---

[126] Anderson 1976a, s. 69.

[127] Ibid.

[128] Anderson 1976a, s. 72.

Birleşik Cephenin temel sorunsalının bugün bile tüm geçerliliğini koruduğunu[129] ileri sürebilmiştir.

Birleşik cephenin bu versiyonun dayanıklılığının ve direncinin, Gramsci'nin mevzi savaşını tarihsel olarak genişletmesinden (sivil hegemonya = birleşik cephe), ki kendisi bunu adamakıllı eleştirmiştir, nasıl farklılaştığını açıklamaması da –soyutlama eğilimi yüzünden Gramsci'yi uzun uzadıya eleştirdikten sonra daha da fazla– önemlidir.[130] Ancak Anderson, sanki yapmış olduğu eleştirinin sertliğini telafi etmek istermiş gibi, en azından zımnen öz-eleştirel bir not olarak kabul edilebilecek bir sonuca varmıştır. Gramsci'nin *çıkmazı* (aporiai), 1970'lerde, devrimci Marksistler için halen çıkmaz olmayı sürdürüyordu. Marksistler ancak Gramsci'nin zıtlıklarından yola çıkarak ve bunları çözülebilecek

---

[129] Anderson 1976a, s. 78.

[130] Blackledge'in de ileri sürdüğü gibi, 'Bu argümandaki sorun söylenmiş şeylerde değil, söylenmemiş şeylerdedir [...] Varmış olduğu sonuç, Birleşik Cephe taktiğine uygun düşebilir, ancak bunun uygulamada ne anlama geldiğini hiçbir zaman açıklamamaktadır' (Blackledge 2004, s. 85). Konuya başka bir açıdan yaklaşan Gregory Elliott, bu retorik gelişmenin iyimserliğine karşı şeytanın avukatlığını üstlenmektedir. 'Anderson'ın hatalı yaklaşımının aksine –"Kitlelerin [...] devrimci sosyalizmi desteklemelerinin sağlanması halen gereklidir [...] dolayısıyla Birleşik Cephenin temel sorunsalı [...] tüm geçerliliğini korumaktadır" [s. 78]– reformist sosyalizmin yanlışlanması, devrimci sosyalizmin doğrulanması sonucunu doğurmaz. Üçüncü bir yol yokmuş gibi olabilir: peki Birleşik Cephenin görevinin yerine getirilmemiş olması niçin yarım yüzyıl veya daha uzun bir süre geçtikten sonra bunun şu anda geçerli olmasını sağlasın? Stalinizmin arada geçen yıllardaki engellemeleri, aynı derecede meşru ancak daha da endişe verici bir çıkarımın kendisini kurtarabilmesine izin vermiştir: devrimci sosyalizm artık Batı'da reformist karşıtından daha fazla uygulanabilir değildir' (Elliott 1998, s. 118). Çeyrek yüzyıl sonra, Anderson'ın *NLR*'nin ikinci kez yayımlanmaya başlaması vesilesiyle kaleme aldığı editoryal yazı (Anderson 2000) kimilerince (*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'in sonucunda (1976) ifade edilen umutlarla veya Tarihsel *Materyalizmin İzinde*'deki (1983) aksi ancak umutlu yaklaşımla kesin bir biçimde çelişerek) Elliott'ın kötümserliğine kaydığı şeklinde değerlendirilmiştir.

çelişkilere dönüştürmeye çabalayarak 'mazimizle yeterince çağdaş hale gelebileceklerdir'.[131]

Labirent İçindeki Labirent mi?

Francioni, bu soruya, kendi yarattığı labirentte yolunu kaybedenin Gramsci değil, Anderson olduğu yanıtını vermiştir. Gramsci'yi bu ikinci (kuramsal) mahkumiyetinden kurtarmaya çabalarken, Anderson'ın bizzat kendisi 'şematizmlerin ve ideolojik apriorizmin mahkumu'[132] olmuştur. Francioni, Anderson'ın çalışmasının, 'Gramsci'nin düşüncesinin şematikleştirilmesinin ve yoksullaştırılmasının eşsiz bir örneği'[133] olduğunu ilan ederek, bunun yöntemsel prosedürüne ve filolojik kesinliğine ilişkin birçok şüphenin uyanmasına neden olmuştur. Papi, Gramsci'nin 'belirsizliklerinin' gerçekten ona mı ait olduğunu, yoksa Anderson tarafından onunmuş gibi mi gösterildiğini öğrenmek istemiştir.[134] Diğer eleştirmenler de benzer şekilde Anderson'ın temel tezlerinin sınırlılıklarını sorgulamışlardır. Özellikle Buci-Glucksmann'ın (Anderson'ın makalesinin yayımlanmasından önce, 1975 yılında, Fransa'da basılmış olan) *Gramsci ve Devlet* adlı eseri, Anderson'ın Gramsci'nin düşüncesinin kuramsal-siyasal bağlamına ilişkin savlarının noktası noktasına açık bir reddi olarak okunabilir. Başka çalışmalar da, çoğu zaman 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'ye doğrudan atıfta bulunmadan, bu eserde açıkça veya zımnen ortaya atılmış olan varsayımların çoğunu sorgulamışlardır. Bunların en önemlilerini anacak olursak: Franco Lo Piparo, Peter

---

[131] Anderson 1976a, s. 78.

[132] Francioni 1984, s. 228.

[133] Francioni 1984, s. 149.

[134] 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji (The Antinomies of Antonio Gramsci)', İtalyanca'ya *Ambiguità di Gramsci* [Gramsci'nin Belirsizlikleri] olarak çevrilmiştir ve özgün İngilizce başlığın Kantçı tınısı maalesef kaybolmuştur. Bkz. Papi 1979.

Ives ve Derek Boothman hegemonya kavramının Rus Sosyal Demokrasisindeki soy ağacının bir tamamlayıcısı olarak kavramın dilbilimsel kökenlerini vurgulamışlardır; Wolfgang Fritz Haug, diğer öğelerin yanında, Gramsci'nin *società civile* teriminin Hegel ile Marx'ın başka bir şekilde kullanılmış oldukları *bürgerliche Gesellschaft* ile (yeniden-) tercüme edilmiş olmasını (ve böylelikle Gramsci'nin nosyonunun, aynı zamanda, 'sivil toplum'un yerleşik Anglofon kullanımına benzetilmesini) sorunsallaştırmıştır; Domenico Losurdo ile Fabio Frosini, Gramsci'nin Croce ile olan son derece kritik ilişkisinin niteliğine ilişkin dağılmak bilmeyen şüpheleri büyük bir gayretle ortadan kaldırmışlardır; Alberto Burgio, Gramsci'nin 'bütüncül devlet' kavramının tarihyazımıyla ilgili doğası üzerinde yeniden düşünülebilmesi için zengin materyaller toplamıştır.[135] Bu eleştiriler bir araya getirildiklerinde, 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin bazı temel ön-varsayımlarının yerindeliğinin ciddi bir biçimde sorgulanmasına neden olmaktadırlar: bunlar bir yandan, bizi, Anderson'ın okumasının 'filolojik altyapısını' yeni bulguların ışığında yeniden değerlendirmeye davet ediyor; diğer yandan da genel geçerlilikleri ne olursa olsun, Anderson'ın siyasal hükümlerinin Gramsci'nin metnine uygun olmadıklarını ve bunların suçlamada bulundukları konuların Gramsci'nin metninde bulunmadığını ileri sürmek için sağlam bir neden oluşturuyorlar.

Bununla birlikte, bu tür görüşler, Gramsci'nin düşüncelerini konu edinen bilimsel çalışmaların dışında büyük ölçüde bilinmemektedir.[136] Anderson'ın çalışması, yazılmasının üzerinden otuz yıl geçtikten sonra, kendisini izleyen çok sayıda çalışmanın ve uzman makalelerinden oluşan bir bibliyografyanın ortaya

---

[135] Bkz. Lo Piparo 1979; Ives 2004a ve 2004b; Boothman 2004; Haug 2006; Losurdo 1987 ve 1997; Frosini 2003; Burgio 2002.

[136] Buttigieg 2006, alandan olmayanlar için, Gramsci'yi konu alan araştırmaların yeni bulgularının kısa bir özetini sunmaya çalışmıştır.

çıkmış olmasına rağmen, daha çok Anglofon Marksistler arasında olmakla birlikte, bu konuda yapılan tüm çalışmalar için halen bir mihenk taşı, zorunlu bir başvuru kaynağı olmayı sürdürmektedir. Eserin böylesi bir itibara sahip olmasının nedenleri zaten belirtilmiştir: bu durum; Anderson'ın tam vaktinde müdahale etmiş olmasının, militanlığının, birkaç dilden edinilmiş materyal üzerindeki hakimiyetinin ve eserin sahip olduğu akademik avadanlığın nadir görülen kapsamlılığının bir araya gelmesinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunlara, Anderson'ın hem alanın amiral gemisi *NLR*'nin editörü hem de Marksist düşüncelerin parlak bir sentezcisi ve savunucusu olarak Anglofon Marksistler arasındaki konumuyla kaleminin retorik inandırıcılığını (ve bazen de baştan çıkarıcılığını) da ekleyebiliriz: 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin uç-soldakilerin üzerinde sürekli bir albeniye sahip olmasının nedenlerinden biri de bu eserin konuyla ilgilenenleri sıklıkla duraksatan son derece ihtilaflı materyallerle uğraşırken bile, Gramsci'nin siyasal düşüncesinin bütünleştirici bir imgesini sunmaktan korkmamasıydı.

Bu bölümün filolojik aygıtı, şu anda, Anderson'ın temel hükümlerinin bazıları hakkında şüphe uyandıran önemli bir materyal kütlesine sahip olduğumuzu ileri sürmeye çalışmıştır. Gerçekten de bunları şimdi yani otuz yıl sonra sayıp dökmekte bir miktar ukalalık olduğu düşüncesiyle –Anderson tarafından 'hakiki' Gramsci'yi açığa çıkarmaya yönelik çabaların buna göre değerlendirilmesi gereken ölçüt olarak çalışmanın başlangıcında ve çalışma boyunca başvurulan filolojik standartlardan ötürü değil– buna itiraz edilebilir. Anderson, 'Gramsci'nin bizim için halen bilinmeyen bir yazar' olduğunda ısrar ederek, Gramsci'nin düşüncesinin gerçek karmaşıklığının 'keşfedilmesi için sistematik bir kurtarma çalışmasının yapılması gerektiğini' iddia etmiştir.[137] Francioni, böylesine dikkatli bir yaklaşımın gerekliliğini kabul etmiş, ancak yine de Gramsci'yi eleştirel baskı-

[137] Anderson 1976a, s. 6.

dan önce olduğu gibi yanlış tanınmış bir halde bırakan Anderson'ın kendi 'yöntemsel öncüllerini' savunmakta başarısız olduğunu[138] ileri sürebilmiştir. Gerçekten de Francioni'nin Anderson'ın çalışmasının hem yöntemsel prosedürüyle hem de asli bulgularıyla uyuşmazlığı o denli ileri boyuttadır ki, normal akademik münazara protokollerini hiçe sayarak, eleştirisinin kınayıcı düsturunu bizzat Gramsci'nin kelimelerinden almaya kendisini yetkili görmüştür:

> 'Metni sıkboğaz etmek'... Başka bir deyişle, insan bir teze şevkle bağlı olmadığında, metinler gerçekte söylediklerinden daha fazlasını söylüyorlarmış gibi gelir. Bu filolojik yöntem hatasına filolojinin dışında, yaşamın tüm yönlerine ilişkin çalışmalarda ve analizlerde de rastlanabilir. Bu, ceza hukuku bakımından, üzerinde anlaşılmış olandan farklı ağırlıkta ve kalitede mal satmaya benzer. Bu tür bir eylem, dolandırma iradesi apaçık ortada olmadıkça bir suç olarak değerlendirilmez. Peki ihmalkarlık ve liyakatsizlik cezalandırılmayı –adli olmasa da entelektüel ve ahlaki bir cezalandırılmayı– hak etmiyor mu?[139]

Polemiksel aşırılıklar bir yana bırakılırsa, Francioni yine de Anderson'ın 'Gramsci'nin hegemonya kavramının kesin biçimlerini ve işlevlerini çözümlemeye' ve 'Gramsci'nin hapisteyken ne söylediğini ve neyi kast ettiğini daha büyük bir kesinlikle belirlemeye'[140] çalışmanın halen gerekli olduğu iddiasını kesinlikle uygun bulacaktır. Bu, hem filolojik hem de siyasal nedenlerden ötürü bugün de ivedi bir görev olmayı sürdürmektedir. Bu çalışmanın dördüncü, beşinci ve altıncı bölümleri 'Gramsci'nin düşüncesinin hakiki, yok olmuş metninde ne yazdığını'[141] keşfetmenin mümkün olabileceği nosyonundan biraz farklılaşan bir anlamda da olsa, 'Gramsci'nin eserinin gerçek kuramsal

---

[138] Francioni 1984, s. 152.

[139] Q 6, §198. Francioni 1984, s. 148.

[140] Anderson 1976a, s. 7.

[141] Anderson 1976a, s. 6.

bağlamını'[142] yeniden kurmaya çabalayacaklardır. Ancak bunu yapmadan önce, Anderson'ın analizinin temel aldığı yazınsal eleştirel ve biçimsel ön-varsayımlarla yüzleşmek gerekmektedir. Bunlar, göreceğimiz gibi, Gramsci'nin diğer düşünürlerle ilişkisi, yöntemi ve bir proje olarak *Hapishane Defterleri*'nin niteliği hakkında yaygın bir biçimde temel alınan varsayımlar olduklarından, temsil edici bir statüye sahiplerdir. Bu nedenle, bunların açık ve zımni perspektiflerinin bir analizinin yapılması, Gramsci'nin düşüncesinin 'ritminin' eşsiz doğasının ortaya koyduğu sorunların bazılarının açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olabilir. 'Yazılmasının kendine özgü koşullarından dolayı, hiçbir Marksist çalışmanın doğru ve sistematik biçimde yorumlanmasının *Hapishane Defterleri*'ninki kadar güç olmadığı' gerçekten de doğrudur; ancak Ariadne'nin ipi[143] olmasa da 'bir tür harita', kendimizi '*Hapishane Defterleri* labirentinde daha kolay' yönlendirmemize imkan tanıyabilir.[144].

---

[142] Ibid.

[143] Yunan mitolojisinde Girit Kralı Minos ile Güneş-Titan Helios'un kızı Kraliçe Pasiphoe'nin kızı olan Ariadne'nin verdiği ip sayesinde Theseus, labirentte yolunu bulur (ç.n.).

[144] Francioni 1984, s. 21.

Üçüncü Bölüm

'BİR MUAMMANIN İÇİNDE ESRARA BÜRÜNMÜŞ BİR BİLMECE'? *HAPİSHANE DEFTERLERİ*'NİN YAZINSAL BİÇİMİ ÜZERİNE

> Görünenin kaçınılmaz kipliği: en azından bunu gözlerimle düşündüm. Burada okumakta olduğum her şeyin imzasını [...]. Beş parmağını içinden geçirebiliyorsan ve bir kapı değilse, o bir geçittir. Gözlerini kapa ve gör (*Ulysses*).

Daedalus'un orijinal labirentinin ortasında Minotaur duruyordu. Bir kentin adları daha sonradan felsefeyle eşanlamlı hale gelecek en güzel çocukları, kendilerini bekleyen tek bir çıkış olduğunu çok iyi bilerek bu karmakarışık labirente girmeye zorlandılar. Er ya da geç, bu hapishanenin sonsuz gibi gözüken kıvrımlarının bir tanesinde, bu korkunç yarı insan-yarı hayvan yaratıkla karşılaşacaklar ve bir çırpıda yutulacaklardı. Bazı efsane-

lere göre, bu labirentin 'usta işçi' ve imgelerin yaratıcısı olarak da bilinen mimarı son günlerini Sardinya'da geçirmiştir. Burada daha sonradan hapishanedeki yuvasında kendi yoluyla bir canavarın yaratıcısı ve kendi labirentinin mucidi olan, 'Gramasci, Granusci, Grámisci, Granísci, Gramásci'den Garamáscon'a kadar en garip ara biçimlerin tamamıyla' değişik adlar altında bilinen[1] 'üç veya dört kuşaktan taşralı'[2] biri ortaya çıkmıştır. Gramsci'nin kanatlanıp kaçması ise olanaksızdı. O, Daedalus'un aksine, çıkışı olmayan bir labirentin hem yapıcısı hem de tutuklusu olarak çifte hapis cezasına mahkum edilmişti.

Hiç kimse, bu tatlı dilli ufacık kamburun, selefinin canavarlığıyla aynı dehşete ilham vereceğini aklına getirmezdi. Yine de *Hapishane Defterleri*'nin pek çok okuyucusu, bu labirentte yapacakları seyahat esnasında kaybolacakları ve nihayetinde labirentin ustasıyla yüz yüze gelmek için labirentin merkezine asla ulaşamayacakları endişesini, yönlerine ilişkin belirsiz bir şüpheyi, bir korkuyu dışa vurmuşlardır: 'Gramsci'nin, düşüncesinin hakiki, yok olmuş metninde neler yazdığını'[3] keşfetmek. Anderson'ın, *Hapishane Defterleri*'ni okumanın güçlüklerine ilişkin ön uyarıları, bu anlamda Gramsci'nin güç ve sıra dışı çalışmasına yönelik en dikkatli ve dürüst yaklaşımlardan bir tanesidir. Althusser de, gördüğümüz gibi, 'zorunlu olarak şematik olan yorumlarının, bu son derece hassas ve ince deha eserinin ruhunu çirkinleştirebileceğinden'[4] duyduğu 'derin endişeleri' ve korkuları belirtmiştir. Gramsci'ye yönelttiği suçlamaların ciddiyetine rağmen, nerdeyse kendi soruşturmasındaki çıkarlarının aleyhine olacak şekilde, adaletin hem gerçekleşmesini hem de gerçekleştiğinin görülmesini sağlamaya kararlıydı. Hayali jüriye şöyle sesleniyordu: 'Her şeyden önce temel bir tedbire

---

[1] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 73.

[2] Q 15, §19.

[3] Anderson 1976a, s. 6.

[4] Althusser ve Balibar 1970, s. 126 bkz., 131, 134.

dikkatinizi çekmek istiyorum: Her fırsatta, bahanede veya metinde Gramsci'nin sözlerini doğrudan doğruya ele almayacağım'. Ancak bir ifadenin 'sadece bir polemik rolüyle veya da bir "pratik" belirtme işleviyle (*varolan* bir sorunun veya nesnenin ya da bir sorunu en iyi biçimde gösterilebilmesi veya çözülebilmesi için alınacak *yön*ün belirlenmesi) görevlendirilmiş bir dil rolünü oynamadığına'[5] kanaat getirdiğinde, suçlamalarını yöneltmeye ve düzeltmede ısrarcı olmaya devam edecekti. Althusser, bazılarında masum bazılarındaysa hatalı olduğu nedenlerden ötürü Gramsci'nin 'en derin felsefi sorunsalını' belirlemekte başarısız olmuştur; ancak bu amaç, *Hapishane Defterleri*'nin ciddi bir biçimde her incelenişinde geçerli kalmalıdır.

Anderson'ın aldığı ön önlemler ile filolojik kesinlik isteyen talepleri, '[Gramsci'nin] *sözleri*ni' ancak 'gerçekten onun en derin felsefi sorunsalına ait "*organik*" kavramlar olma işlevine sahip olduklarında dikkate alacağını'[6] söyleyen Althusser'in vaadine benzer gibi gözükür. Bununla beraber, Anderson'ın çözümlemesi esasında tamamen farklı bir mantığa göre ilerler. Anderson'ın hareket noktası, *Hapishane Defterleri*'nin 'örneği olmayan aykırı yazım süreci'ne ilişkin dört açık varsayımdır:

a. ilk olarak, Gramsci'nin niteliksel olarak yeni olan kavramlarını formüle etmek için miras bir dil kullanmış olmasının, bu kavramların ayırt edici anlamlarının 'üzerini örttüğünü ve saptırdığını' ileri sürmüştür;

b. ikinci olarak, Gramsci'nin şifreli bir dil kullanarak 'gardiyanlarından kurtulma'ya çabalamış olmasının, araştırmasının kuramsal açıklığını azalttığını düşünmüştür;

c. üçüncü olarak, Gramsci'nin düşüncesinin bir 'gizli düzeni', 'hakiki' bir metni olduğunu ve bu gizli düzenin tekrar kurulabileceğini öne sürmüştür;

---

[5] Althusser ve Balibar 1970, s. 126.

[6] Ibid.

d. ve dördüncü olarak, böyle bir yeniden kurulumun, sonuç olarak ortaya çıkacak metnin parçalardan oluşan ve okunması güç niteliğinin zararlı etkilerine karşı bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği uyarısında bulunmuştur.

Bu varsayımlarda bulunan sadece Anderson değildi. Bunlar sadece Marksistler için değil Marksist olmayan okuyucular için de az veya çok, tamamen veya kısmen bir genel geçerliliğe sahipti ve halen de öyleler. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, kitabın itibar kazanmasının ardından yapılan düz bir okumayla kabul gören bu varsayımlar, esasında, *Hapishane Defterleri*'nin Gramsci'nin yazdığı biçimiyle ele alınmasının önünde engel oluşturmaktadırlar. Belirli bir görüşü temsil eden bu varsayımların ayrıntılı bir biçimde incelenmesi, bu farklı ve eşsiz kuramsal çalışmanın meydan okumalarını göğüslemek için daha yeterli okuma protokollerinin yerleşmesine vesile olacak ve aynı zamanda Gramsci'nin kabul görmüş fikirlerinin belli yönlerini çürütmemize veya sorunsallaştırmamıza da fırsat verecektir.

Geçmişin İzleri

İlk varsayım yadsınamaz: Gramsci, Anderson'ın dediği gibi, 'özgün kuramcıların olağan kaderinden' muzdariptir veya Althusser'in başka sözlerle ifade ettiği gibi '[Gramsci'nin] yaşadığı çağ, ona ne ürettiğini düşünmek için yeterli bir kavram sunamamış ve o da kendi yaşamında böyle bir kavram edinememiştir'.[7] Gramsci, sıklıkla diğer geleneklerin (her şeyden önce Croce ve Machiavelli'den, fakat aynı zamanda Sorel, Cuoco ve diğerlerinden de) kavramlarını kendisine mal ederek ve bunları kendi amaçları doğrultusunda yeniden biçimlendirerek gizlenmiş bir biçimde ilerlemeye zorlanmıştır. Böyle bir stratejinin hem Gramsci için hem de daha sonradan Gramsci'yi yorumlayanlar

[7] Althusser ve Balibar 1970, s. 29.

için taşıdığı riskler ortadadır: bir yandan el konulan kavramın 'özgün' sorunsalıyla ilgili (yüzeysel veya derin) temaların bilinçsiz olarak takip edilmesi, diğer yandan bunun Gramsci'nin ayırt edici söylemindeki kuramsal işlevinin tam olarak ne olduğu konusunda yaşanan kafa karışıklığı. Bununla birlikte, felsefi ve bilimsel uygulamanın bu 'olağan' olgusu, yani bir kavramın gelişimiyle onun yeterli bir biçimde formüle edilmesi arasında zorunlu olarak belirli bir sürenin geçmesinin gerekmesi, Gramsci'nin araştırmalarının hatasız bir değerlendirmesinin yapılabilmesini Anderson'ın düşündüğü kadar engellemez. Gramsci, Marksist olmayan bir düşünüre ait bir kavramı kendisine mal ettiğinde, bu mal edişin sınırlılıklarını açıkça göstererek –ve şartlarını sorunsallaştırarak– ve bunun üzerinde kendi projesinin genel tasarrufu içerisinde yapmış olduğu kavramsal dönüşümlere dikkat çekerek neredeyse her zaman işaret vermiştir. Bu bakımdan, Gramsci'nin parçalardan oluşan notlarının, Marx'ınkiler de dahil olmak üzere diğer pek çok Marksist düşünürün yayımlanmış eserlerinden daha açık olduğu savunulabilir: Gramsci, Croce'ye özgü ifade biçimleriyle 'flört ederek' kendisini tatmin etmiyor, bunları esaslı bir eleştiriden de geçiriyordu. Bu kavramları, süreç içerisinde çoğunlukla niteliksel bakımdan *yeni* kavramlara dönüştürüyordu. Bu şüphesiz, bir yere kadar, *Hapishane Defterleri*'nin 'kamusal olmayan' tarzının kavramsal 'değer katma süreci'nin daha açık bir biçimde gösterilmesine geniş kesimlerin kamusal tüketimi için tasarlanmış bir metinden daha çok imkan tanımasından –Marx'ın kapsamlı alıntı ve yorum defterleri de böyledir– kaynaklanmaktadır. Çünkü Gramsci kendi kavramlarını geliştirip açıklığa kavuşturma olanağına sahipken, 'kamusal' bir metnin, hatta bunların en keşfedici ve filolojik yönden hatasız olanının –ki bunlar nadiren bir araya gelen iki özelliktir– bile, kavramsal avadanlığının geniş bir kısmını, argümantasyonunun üzerinde yükseleceği temel olarak kabul etmesi zaruridir.

Dario Ragazzani, Gramsci'nin kavramları bir 'tırnak işaretleri diliyle' kendisine mal edişinin önemli yönlerinden bir tanesine değinmiştir.[8] Bu ifadeyle, Gramsci'nin başka bir düşünürden aldığını belirtmek veya araştırmanın seyri içerisinde bunların kavramsal olarak sorunsallaştırılışını göstermek için kavramları tırnak içerisine alma yöntemini kastetmektedir. Beşinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, bunun çarpıcı bir örneği, Gramsci'nin özgün olarak Croce'ye ait olan 'mutlak tarihsicilik' kavramını kendisine mal edişinde bulunabilir. Croce'nin sistemine gönderme yapılıyormuş gibi gözüken ilk anda noktalama işaretleri kullanılmamıştır;[9] ancak kavram ikinci kez ve bu seferinde tarihsel materyalizmle ilgili olarak kullanıldığında ise böyle bir atfın sorunlu, hatta belki de neredeyse ironik olan niteliği, kavramın tırnak içerisine alınmasıyla usulünce belirtilmiştir. Gramsci, Marksist geleneğin dışından gelen kavramları kullandığı pek çok durumda da semantik veya kavramsal bir karışıklık çıkması riskine karşı hep aynı dikkati göstermiştir: 'tarihsel blok', 'pasif devrim' ve 'etik-politik' gibi kavramların kökenleri, Marksist gelenekten gelen perspektiflerle karşılaştırılmış ve ancak bundan sonra kendi çözümlemesindeki asli uğraklar olarak çalışmasıyla bütünleştirilmiştir.

'Hegemonya momentinin gelişigüzel ve mekanik bir biçimde vücuda getirilişi'

Örnek verecek olursak Gramsci'nin, Croce'nin 'etik-politik' kavramını kendisine mal ettiği, ilk kez, 1930 yılının sonlarında, Gentile ile Croce'nin devlet kuramları arasındaki farkı tartıştığı sırada göze çarpmıştır.[10] Croce'nin kavramı, Gentile'nin sivil

---

[8] Ragazzini 2002, s. 17.

[9] Bu, felsefe çalışmalarına giriş derlemesi yapılırken akılda tutulması gereken 'ön unsurlar' listesinin altıncı maddesinde gerçekleşmiştir: 'aşkınlık, içkinlik, mutlak tarihsicilik. Tarih felsefesinin anlamı ve önemi' (*Q* 8, §204).

[10] *Q* 6, §10.

toplum ile devlet arasındaki ayrımı ikincinin lehine 'edimselci' bir biçimde aşındırmasının aksine, 'politik' olanı devlete, 'etik' olanı da sivil topluma tahsis ederek bu ikisi arasında bir ayrım yapmayı sürdürmüştür.[11] Gramsci, sıra bu kavramı tarihi materyalizm açısından ele almaya geldiğinde, kavramın 'tarihsel materyalizm içerisindeki hegemonya doktrinine felsefi bir giriş veya bunun bir dengi' olduğunu ileri sürmemekte, Croce ile Lenin'in 'hegemonya nosyonunun ortak yazarları' olarak kabul edilebileceklerini de savunmamaktadır.[12] O, daha çok, Croce'nin, praksis felsefesinin hegemonya nosyonuyla çok daha yeterli bir biçimde kavranabilecek somut tarihsiciliği 'bir bulutun içinden görür gibi' kavrama çabasının spekülatif boyutunu açıkça eleştirmektedir.

> 'Etik-politik tarih' formülünün gerçek anlamı. Bu, 'hegemonya' momentinin gelişigüzel ve mekanik bir biçimde vücuda getirilişidir. Praksis felsefesi, etik-politik tarihi dışlamaz. Croceci tarihsel doktrinler ile praksis felsefesi arasındaki karşıtlık, Croce'nin düşüncesinin spekülatif niteliğinde yatmaktadır. Croce'deki Devlet Düşüncesi.[13]

Dahası Gramsci, Croce'nin terminolojisinin rasyonel bir 'tercümesi'nin yapılabilmesi olanağını tartışırken 'bunun, sadece spekülatif bir dilin tarihsici bir dile çevrilmesi sorunu olduğunu, yani bu spekülatif dilin daha önceki araçsal değerlerden üstün bir somut araçsal değere sahip olup olmadığını görmek sorunu olduğunu'[14] savunmaktadır. Gramsci, son olarak, daha sonra

---

[11] Bkz. *Q* 7, §9.

[12] Anderson 1976a, s. 48.

[13] *Q* 10i, 7°, Nisan-Mayıs 1932'de yazılmıştır; *FSPN*, s. 329–30; ayrıca bkz. *Q* 10i, 12°.

[14] *Q* 10i, §7; *FSPN*, s. 344. 'Araçsal değer'in bizzat kendisi ironik bir mal ediştir, tabiri caizse 'el koyana el koymaktır'. Yedinci ve Sekizinci bölümlerde göreceğimiz gibi, kavram, Croce'nin tarihsel materyalizmi kendi spekülatif tarih yazıcılığında küçümseyici bir biçimde sırf bir 'araştırma ölçütü'ne indirgemesinde merkezi öneme sahiptir. Gramsci bu iyiliği misliyle geri öder:

birtakım vesilelerle daha büyük bir kesinlikle tekrarladığı sonuçlara varmaktadır.

> Praksis felsefesinin etik-politik tarihi sadece dışlamamakla kalmadığı, aynı zamanda gelişiminin son aşamalarında hegemonya momentinin bunun devlet anlayışı için ve yalnızca ekonomik ve politik olanların yanında kültürel etkene, kültürel faaliyete, kültürel bir cephenin de gerekliliğine 'tam ağırlık' verebilmek için gerekli olduğu iddiasına gerçekten tamamıyla bağlı olduğu da söylenebilir. [...] Praksis felsefesi bu suretle tarihin tek başına etik-politik tarihe indirgenmesini uygunsuz ve gelişigüzel olarak değerlendirmekte, ancak onu dışlamamaktadır.[15]

Burada *Hapishane Defterleri*'nin okuyucusuna, Gramsci'nin 'etik-politik' kavramını özel kullanımını nasıl anlaması gerektiğine dair açık talimatlar verilmiştir. Croce'ye ait bu iki yönlü kavram, yekpare Marksist hegemonya kavramının iç çatallaşmasını vurgulamak için kullanılmıştır; ancak Gramsci eşzamanlı olarak böyle bir karşılaştırmalı bakış açısının sınırlarını da açıkça ifade etmiştir: Croce'nin 'etik-politik' tarihi, daha somut ve gerçekçi olan Marksist düşüncenin spekülatif bir deformasyonu olarak yargılanmaktadır. Dolayısıyla Gramsci'nin Croce'nin formülasyonunu daha sonradan kullanmış olması, ikisinin sorunsuz bir şekilde eşit tutulması ve ikincinin özgüllüğünün terk edilmesi olarak değil, 'bütüncül' hegemonya kavramının tam olarak bu iki yönlü boyutuna değinmek için yapılan bir tür kısaltma olarak anlaşılabilir. Marksist olmayan kavram, Marksist gelenekten türetilmiş bir kavramsal yapıya tabi tutulmuştur –veya kavramsal değer katma anlamında onun tarafından 'sömürülmüş-

---

'Praksis felsefesi için, etik-politik tarih düşüncesi, herhangi bir realist düşünceden bağımsız olduğu ölçüde, (ekonomik güçlerin tarihi ve benzeri gibi) kısmi ve dışsal değil de bütünleyici bir tarih düşüncesine erişilmek isteniyorsa, tarihsel araştırmanın, tarihsel gelişmeyi incelerken ve çözümlerken sürekli olarak akılda tutulacak "ampirik kanunu" olarak kabul edilebilir.' (*Q* 10i, §12; *FSPN*, s. 357–8.)

[15] *Q* 10I, §7; *FSPN*, s. 345–6; bkz. *Q* 10I, §12.

tür'– ve kavramın bu şekilde konuşlandırılması, –ontolojik statüsünden ziyade– kendi yöntemsel ve analitik statüsünü hiçbir zaman aklından çıkarmayacak eğitici *analoji*lerden bir tanesidir.

Dolambaçlı yollar stratejisi

Gramsci, genel kuramsal bakış açısının iki temel öğesi sayesinde, bu türden bir 'dolambaçlı yollar stratejisi'nin taşıdığı riskleri aşabilmek için gerekli olan teçhizata sahipti: bir yandan dilin tüm kullanımlarında var olan metaforik boyutu, daha kesin olarak ifade etmek gerekirse 'kavramsal'ı, karşılaştırmalı tarihsel dilbilimi perspektifiyle çözümlemesi; diğer yandan da (spekülatif düşünce-formlarının 'tarihsel açıdan rasyonel olan özleri'ni konumlandırmaya yönelik çabalarının tamamladığı) farklı düşünce paradigmaları arasında 'tercüme edilebilirlik' kuramı. Gramsci, ('içkinlik' teriminin praksis felsefesinde 'yalnızca' 'metaforik' olan statüsü hakkındaki) Sekizinci Bölüm'de daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, geçmişin çocuğu olan şimdinin zaten söylenmiş olanı taklit ederek konuşmayı öğrenmek zorunda olduğunun tamamen farkındaydı. Bununla birlikte, böyle bir taklidin, geçmişin sadece pasif bir biçimde kabul edilmesini değil, kelimenin tam anlamıyla geleneğin mirası olan şimdinin yeni gereksinimleri tarafından aktif bir biçimde dönüştürülmesini içerdiğinin de farkındaydı.

Gramsci salt 'başka amaçlar ve zamanlar için tasarlanmış eski bir kelime dağarcığındaki anlamların üzerini örten ve saptıran kökten yeni kavramlar'[16] hakkında çalışmaya zorlanmamış, aynı zamanda kendi kavramlarını formüle etmek için 'eski bir kelime dağarcığını' Marksist gelenekle ilişkilendirmek suretiyle kullanmayı da seçmiştir. Bir bakıma Marksist kuramın içerisinde gizlenerek ilerlemiştir. Anderson, *Hapishane Defterleri*'nin diğer pek çok okuyucusu gibi, bu tür kavramların önceki Mark-

[16] Anderson 1976a, s. 6.

sist gelenek içerisindeki 'bilinen' anlamlarının salimen Gramsci'nin kullanımına atfedilebileceğini ve bunlardan ayrılmaların istisna olarak veya Gramsci'nin araştırma projesinin 'Marksist olmayan' boyutlarının kendi Marksist 'temel'ine arzulanmayan tecavüzleri olarak hesaba katılacaklarını varsaymış gibidir. Ne var ki, bu tür kabuller açık bir biçimde sorunluydu. Birincisi, bunlar açıkça tam olarak (gerçekten yapılabilecekse) ispatlanması gereken bir şeyi, yani Gramsci'nin daha sonradan 'ayrıldığının' farz edildiği, tek tip ve nispeten kararlı bir kavramsal 'Marksist' kelime dağarcığının var olduğunu iddia ediyordu. Gerçekte, daha sonraki Marksist kuramcılarınki bir yana, Marx ile Engels'in metinleri dahi böyle bir tek anlamlı kavram kümesinin varlığına kanıt oluşturmuyorlardı. Tersine Marksizm, bir gelenek olarak, yozlaştırıcı değil de genişleyici nitelikte olan bir araştırma programına yaraşır biçimde, kendi kavramsal cephaneliğinin bileşenlerinin kesin anlamları üzerinde aralıksız bir mücadele veriliyor olmasıyla tanımlanıyordu.[17] Bundan dolayı, Gramsci'nin hegemonya, devlet ve sivil toplum gibi merkezi kategorilere ilişkin sözde Marksist 'ortodoksi'den ayrıldığı anlar, sürmekte olan bu tartışmaya ve geleneğin olgunlaştırılmasına yararlı birer katkı olarak görülmüştür.

İkincisi ve şu andaki amaçlarımız açısından daha önemlisi, bu varsayımlar, *Hapishane Defterleri*'nin sayfalarında tanıdık Marksist terimler gözüktüğünde, bunların diğer Marksist kuramlarda sahip oldukları anlamlarda kullanılmış olmalarının gerektiğine *prima facie* (ilk bakışta) kesin gözüyle bakıldığını ka-

---

[17] Bu nokta, Raymond Williams tarafından, *Politics and Letters* adlı eserinde, Anderson ve *New Left Review*'un diğer üyeleriyle yapılan görüşmelerde belagatle (ve sürekli olarak) vurgulanmıştır. Bkz. Williams 1979. Labica ve Bensussan (haz.) 1985, konuyu daha uzun ele alsa da Bottomore 1983 Marksist 'kelime dağarcığı'nın İngilizcedeki en iyi gözden geçirilişini yapmıştır. Das Historisch-Kritische Wörterbuch des Marksizmus (HKWM), tamamlandıktan sonra, bu konuya ilişkin en kapsamlı uluslararası referans çalışması olacaktır.

bul etmektedirler; bu beklentiler sonradan boşa çıktığında ise Gramsci'nin terimi kullanımında 'ince bir kayma' olduğu iddia edilebilmektedir. Ne var ki, *Hapishane Defterleri*'nin artzamanlı gelişiminin dikkatli bir biçimde okunmasıyla görülebileceği gibi, Gramsci'nin yöntemi bu değildir. O, çalışmasına hiçbir zaman daha sonradan biçimini bozduğu veya değiştirdiği verili bir kavramsal yapıyı öne sürerek başlamamıştır. Tersine, çalışmaya (elbette kendi doğrudan pratik ve kuramsal geçmişini de meydana getiren) Marksist gelenekteki verili ve genel kabul görmüş öğelerin bir envanterini çıkararak başladı. Bu kabul görmüş öğeleri ancak bundan sonra kavramsal gereklilikleri analizin seyri içerisinde ortaya çıkacak yeni kuramsal görüşler haline getirdi. Marksist olmayan düşünürlerin kavramlarını kendisine mal edip bunların 'tutarlılıkları' üzerinde çalıştığı gibi, kendi zamanının Marksist klasiklerinin 'eski' kavramlarını da kendisine mal etmiş, bunları ustaca dönüştürmüş ve hatta bazen bunlara tamamen yeni anlamlar yüklemiştir. Bu açık eleştirel yöntemi bir labirente dönüştürmek istemeyen bir okuyucu, hiçbir şeye kesin gözüyle bakmamalıdır. Ancak kavramların Gramsci'nin söylemi içerisindeki kesin anlamlarını ve statülerini belirledikten sonra, ne kadar tanıdık gözüktüklerini önemsemeden güvenle ilerleyebiliriz.

Devlet, Bütüncül Devlet, Siyasal Toplum

Gramsci'nin 'bilindik' Marksist kavramları kullanımına dikkatle bakılması gereğinin belki de en çarpıcı örneği, onun devlet ve sivil toplum kavramlarını birleştirmesidir. Daha önceden gördüğümüz gibi, Anderson, Gramsci'nin üç seçenek arasında salınan devlet tanımında bir 'semantik kayma' olduğunu ileri sürmüştü:

> Devlet, Sivil Toplumla tezat oluşturur.
>
> Devlet, Sivil Toplumu kapsar.

> Devlet, Sivil Toplumla özdeştir.[18]

Gerçekten de *Hapishane Defterleri*'nde bu nitelemelerin her birine denk düşer gibi gözüken alıntılar bulunabilir. Veya bulunabilir mi? Anderson'ın bulgularını 'geleneksel' devlet/sivil toplum ikiliğinden çıkardığı bu denklikler ve yorumlar, –'semantik kaymalara, bunların her birinin şartları ve tanımları arasındaki ilişkilerin salınımına rağmen'– herhangi bir kuramsal devlet modelini değerlendirmek için normatif bir Marksist standart olarak varolmayı sürdürmektedir. Ancak Gramsci'nin kavramsal ve ampirik keşiflerinin mantığının sorguladığı şey tam olarak bu varsayımdır.

'Anderson'ın hatası', Francioni'nin de gösterdiği gibi, 'tam olarak, Gramsci'nin göndermede bulunduğu farklı metinlerdeki Devlet nosyonunun *aynı* olduğuna inanmasından ibarettir'.[19] Bu iddia, Gramsci tarafından kullanılan –devlet, bütüncül devlet, siyasal toplum gibi– farklı kavramların 'eşanlamlı olarak kullanıldıkları' yönündeki (üzerinde tartışılmamış) varsayıma dayanmaktadır.[20] Bununla birlikte Francioni ve benzer şekilde Buci-Gluckman, 'bütüncül devlet' kavramının, Ekim 1930'da yazılmış olan Q 4, § 38'de (1932 veya 1933 sonlarında yazılmış olan ikinci bir versiyonda Q 13, § 18) ilk kez ortaya çıkışının dönülmez bir noktayı belirlediğini ileri sürmüşlerdir:

> Dönülmez bir nokta: 'sivil toplumla siyasal toplum arasındaki diyalektik özdeşlik-ayrılık' (Q 8, § 142 [Nisan 1932]), böyle bir birliğin kutuplarının da dahil olduğu *genişletilmiş* bir Devlet kavramı üretmektedir: bunlar 'organik ve daha geniş anlamdaki devletin asli öğeleridir (*devlet ve sivil toplumun*)' (Q 6, § 187 [Aralık 1931]).[21]

---

[18] Anderson 1976a, s. 13.

[19] Francioni 1984, s. 198.

[20] Ibid.

[21] Francioni 1984, s. 196. İtalikler Francioni'ye aittir. Francioni, *Hapishane Defterleri*'den aldığı ikinci pasaja yanlışlıkla Q 6, § 87 yerine, Q 6, 187 olarak referans vermiştir.

Anderson, gerçekten de bu yeni kavramın –sadece Gramsci'nin hapishaneye girmeden önceki metinleri karşısında değil, aynı zamanda bir bütün olarak Marksist devlet kuramı geleneği karşısında da yeni– ayrıntılı bir biçimde anlatıldığı temel pasajlardan bir tanesinden alıntı yapmıştır: 'Devlet (bütüncül anlamda), diktatörlük + hegemonyadır'.[22] Burada Gramsci'nin buzdağına benzeyen devlet kuramının ucu apaçık görünmüştür; ancak Anderson hem bunun altında yatan araştırma kütlesini göstermede hem de şaşırtıcı bir biçimde 'bütüncül devlet'in tamamıyla yeni bir kavram olduğunu fark etmede başarısız olmuştur. Bunun ortaya çıkışını ve önemini, özellikle tanımladığı yeni sorunsalı fark etmedeki başarısızlığı, Gramsci'nin devlet kuramının getirdiği hakiki yeniliğin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Başka bir deyişle, Anderson'ın Gramsci'nin üçüncü devlet modeline –*Hapishane Defterleri*'nin genel mantığı içerisinde onun en önemli ve 'bütüncül' devlet kavramı– yönelik eleştirisi, Gramsci'nin tamamen geliştirmiş olduğu kavramın bir eleştirisi değildir. Anderson'ın bu noktayı tartışabilmek için Althusser'in devletin ideolojik aygıtları kuramına yönelik eleştirisine bel bağlamasının da açık ettiği gibi bu, daha çok, benzer gözükmelerine rağmen, esasında Gramsci'nin diyalektik düşüncesinden temel yönlerden ayrılan başka bir devlet kavramının eleştirisidir.

İlerleyen bölümlerde, bütüncül devlet kavramının ne Croce'den ne de Althusser'den türetilebilir olmayan kendine ait tam bir anlama sahip olduğunu göreceğiz. Bütüncül devlet kavramı,

---

[22] Anderson, tuhaf bir şekilde, bunu şu şekilde açıklamıştır: 'sivil ile siyasal toplum arasındaki ayrım tamamen kaybolmaktadır: rıza ve zor, benzer biçimde Devlet ile aynı kapsamda olmaktadırlar' (Anderson 1976a, s. 25). Bu metin (bu ifadenin bağlamsal olarak filolojik bakımdan kesin bir okuması bir yana) başlı başına ele alındığında böyle bir sonuca ulaşamak olanaklı değildir. Diktatörlük (zor) ile hegemonyanın (rıza) spesifik bir bileşimi, devletin özgüllüğünü pekala ortaya çıkarabilir, ancak bu, devlet-dışı sosyal formlar üreten farklı şekillerde yapılandırılmış ve dengelenmiş diğer spesifik bileşimlerin ortaya çıkması olasılığını kendi başına azaltmaz.

'devlet sorununu kapitalist Batı'nın siyasal ve kurumsal karmaşıklığına daha yakın şartlarda ele almak için, Marksist geleneğin bazı temel kavramlarının yeniden tanımlanması çabasının'[23] bir parçasıdır. Bu çabanın kendisi de bizzat Anderson tarafından müracaat edilen 'kapitalist Devlet erkinin bütüncül birliği'[24] postülası üzerine temellendirilmiştir. Bunun Gramsci'nin söylemindeki 'bütüncül' anlamını kavramak için, kavramın ortaya çıkış ve daha somut bir hale getiriliş zamanının ve bunların Gramsci'nin devleti tartıştığı kuramsal sorunsalın tamamını kökten bir şekilde dönüştürme biçiminin filolojik bir hassasiyetle belirlenmesi gerekmektedir. Gramsci, devlet kuramı konusundaki tartışmalarını izleyecek olan dikkatli okura karmaşık olsa da açık bir Ariadne ipi verir; okuyucu bu ipi takip etmezse, semantik benzerliğin kavramsal özdeşliği çağrıştırdığı bir labirentte kesinlikle kaybolacaktır.

Temel ve üstyapı, üstyapılar ve ideolojiler

Gramsci'nin görünüşte 'bilinen' Marksist kavramları yeniden tanımlama çabasının başka bir etkileyici örneği, temel ve üstyapı metaforuyla, özellikle de bu kötü şöhretli ikilinin ikincisiyle ilgilidir. Görmüş olduğumuz gibi, Althusser, Gramsci'nin bilimsel kuramların veya kategorilerin belirli yönlerinin üstyapıya ait olabileceği yönündeki önermesine oldukça sert bir biçimde karşı çıkmıştır. Gramsci, 'bilim de bir üstyapıdır'[25] demişti. Althusser şöyle karşılık vermiştir: 'Bilim, Stalin'in üstyapı dışında olduğunu gösterdiği dil gibi artık "üstyapı" kategorisi içerisinde sınıflandırılamaz'.[26] Genç Althusser için üstyapı temelde ideolojikti ve

---

[23] Francioni 1984, s. 195.

[24] Anderson 1976a, s. 57.

[25] Q 4, § 7.

[26] Althusser'in otoriteye bu talihsiz başvurusundan önceki tözel argümanı da daha az yüzeysel değildi: 'Esasında bu "üstyapı" kavramına Marx'ın asla düşünmediği bir genişlik atfetmektir, çünkü o bu kavramı sadece: (1) politik-

bu yüzden hiçbir surette bir bilgi biçimi değildi. Tersine, verili bir toplumun, bunu açıklıkla onaylayan ve taklitçi bir biçimde yeniden üreten organik bir 'salgı'sıydı.[27] Diğer yandan, *'Kapital'i Okumak*'ta anahatları belirlenen bilim kavramı, daha kesin, bağımsız ve eleştirel bir statü talep etmekteydi.

> Bilim [...], pekala bir ideolojiden doğabilir, bir bilim olarak ortaya çıkabilmek için kendisini ideolojinin alanından ayırabilir; fakat tam da bu ayrılma, bu 'kopuş', bilimi [...] bir arada tek bir tarihin ortak kaderinden kurtaracak yeni bir tarihi varoluş ve zamansallık biçiminin başlangıcı olur: yapıyı ve üstyapıyı birleştiren 'tarihsel blok'un.[28]

Althusser burada, üstyapı terimini, verili bir toplumsal örgüt biçimini onamaya ve güçlendirmeye yarayan epistemolojik bakımdan hatalı 'toplumsal bilinçlilik biçimleri' olarak 'geleneksel' anlamda kullanılmıştır: herhangi bir dönemin egemen düşünceleri olarak egemen sınıfın düşünceleri. Onun hatası da Anderson'ın devlet kavramı örneğinde yaptığının aynısıdır: O da Gramsci'nin kavramı, kendisinin 'standart' Marksist tanım olarak kabul ettiği biçimde kullandığını varsaymıştır. Ne var ki, *Hapishane Defterleri*'nin dinamiğinin son derece radikal bir biçimde sorguladığı yerin tam da bu türden naif açıklık olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. Gramsci gerçekten de bilimi (ve hatta dili) üstyapılar arasına dahil etmiştir: tarihi ve siyasi bakımlardan anlaşılan dil, gerçekten de üstyapısalın pradigmatik örneğine işaret eder hale gelmektedir. Bununla birlikte o, ilk önce 'üstyapı' kavramını baştan tanımlar ve kavramı, Marksizmin (hem olumlu ve

---

hukuksal üstyapı ve (2) ("sosyal bilinçlilik formları"nın karşılığı) ideolojik üstyapı içerisinde ele almıştır: Marx, erken dönem çalışmaları (özellikle de *1844 El Yazmaları*) hariç tutulursa, *bilimsel bilgiyi hiç bir zaman üstyapının içerisine dahil etmemiştir*' (Althusser 1969, s. 133). Elbette Marx'ın 'tahsis ettiği', üstyapının doğası sorununu Stalin'in 'gösterdiği' kadar az çözmektedir.

[27] Althusser 1969, s. 232.

[28] Althusser 1969, s. 133.

hem de olumsuz anlamlarda) yayılma ve vülgerleşme döneminde kendisine atfedilmiş olan mekanik ve metafizik kabuklardan arındırır. Aynı anda, kendi ayırt edici ideoloji tanımını da 'nötr' ve ayrıca muhtemelen 'pozitif' bir anlamda ortaya atmıştır.[29]

Gramsci, sözde 'kültürcülüğü'ne ilişkin yaygın yanlış algılamanın aksine, 'ekonomizm' tarafından telafisi olanaksız bir biçimde lekelendiği gerekçesiyle *Basis/Überbau* (temel/üstyapı) metaforundan kolayca vazgeçmez. Tam tersine, bu eşlemeyi, araştırmalarının ilk aşamalarında, önemli belirtimlerle ve genişletmelerle de olsa, son derece 'ortodoks' anlayışlarla uyumlu gözüken biçimlerde kullanır gibidir.[30] Bununla birlikte, Gramsci'nin, *Feuerbach Üzerine Tezler*[31] ve 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Önsöz'ü ile karşılaşması, bunu, 'tarihi materyalizmin can alıcı sorunu'[32], 'tarihsel-siyasal araştırmanın' temel bir ölçü-

---

[29] Diğer Marksist gelenekler karşısında Gramsci'nin ideoloji kavramları hakkında, bkz. Rehmann 2004, Rehmann 2008 (özellikle s. 82–101) ve Liguori 2004a.

[30] 'Yapı ve Üstyapı' notu (*Q* 4, §12; *SPN*, s. 365–6), Gramsci'nin üçüncü bir terim eklemesi –'üstyapının maddi yapısı' nosyonu (bkz. Q 11, § 29)– 'hegemonik araç' (bkz. Altıncı Bölüm) kavramıyla ilişkili olarak geliştirdiği çözümlemesini karmaşıklaştırmış olmasına rağmen, 'geleneksel' ikilideki ilk terimin 'belirleyici' statüsünün kabulünden kaynaklanır gibi gözüken düşünceler içermektedir.

[31] Liguori 2004a, s. 134–7, Gramsci'nin mutlak bir ideoloji nosyonu formülasyonu yapmasına bu iki metinle birlikte yardımcı olan iki etken olduğunu ileri sürmektedir: bunlardan ilki Engels'in geliştirdiği anti-determinist temel/üstyapı ilişkileri veya 'son tahilde' belirleme nosyonudur (bkz. Marx ve Engels 1975-2005, Cilt 49, s. 34-35; Gramsci'nin bu metinlere yaptığı göndermeler için bkz. Q 4, § 26); ikincisi ise Lenin'in *Ne Yapmalı?* gibi metinlerde burjuva ve proleter biçimlerinde ikiye ayrılmış 'nötr' ideoloji tanımıdır. Liguori, Gramsci'nin, Marx ile Engels'in bir eleştirel ideoloji nosyonunu geliştirdikleri ve en iyi bilinen 'Marksist' ideoloji anlayışı haline gelecek metne, yani *Alman İdeolojisi*'ne ulaşamadığını da belirtmektedir. Esasında bu metin, Gramsci'nin hapiste olduğu dönemde sadece kısmi olarak basılmıştır. Bkz. Liguori 2004a, s. 132.

[32] Q 4, §38.

tü[33] olarak yeniden formüle etmesine neden olmuştur. Buci-Glucksman'dan aldığım bir deyimi değiştirerek, bunu, Gramsci'nin ideolojilerin gerçekliği ve etkinliği konusundaki 'siyasal-bilgikuramsal tezi' diye adlandırmayı öneriyorum.[34] Gramsci, *Basis/Überbau* metaforunu bir özdeşlik/farklılık diyalektiği olarak yeniden formüle ederek, Marksizm içindeki ve dışındaki bir dizi yorumlayıcı geleneğin yanlış olduğunu eşzamanlı olarak göstermiştir: bir yandan hem İkinci Enternasyonal'i hem de 1859 'Önsöz'ünü genç Marx'ın sözde teleolojisinin ve özcülüğünün bir artığı olmakla itham eden solcu akımların yanı sıra 'ilerlemeci' bir ideoloji anlamındaki Stalinci araçsallaştırmaları; diğer yandan 'üretim biçimi' nosyonu ile 'üretim ilişkileri'nin ve 'üretken güçler'in farklı ifade edilişlerinin yorumlarına dayalı bir 'klasik' Marksist kuramsal modeli geriye dönük olarak tanımlama çaba-

---

[33] Q 1, §44.

[34] 'Bilgikuramsal' sözcüğünü, 'epistemoloji' sözcüğüne tercih ettim, çünkü ikincisi sözde 'bilgi sorunu' (daha kesin olarak bilginin üretimi sorunu) ile ilişkilendirilmişken, ilki daha genel olarak bilginin insani ilişkilerinin etkin gerçekliğine [Wirklichkeit] atıf yapmaktadır. Gramsci'yi modern epistemolojik geleneğin içerisinde ele alan alternatif bir görüş için aktaran Nemeth 1980. Buci-Glucksmann şöyle demektedir: 'Feuerbach üzerine On Birinci Tez bu şekilde yeni bir yol açtıysa, bu tam olarak felsefi görüşlerin tüm pratikler üzerinde etkiye sahip olmasından ve tüm pratiklerin bilgi etkilerini içermesinden –ikili diyalektik– kaynaklanmaktadır [...]. Bu ikili süreci, siyasetin bilgikuramı olarak adlandırmayı öneriyorum'. Hemen bunun 'bilgikuramının siyasete indirgenmesi tuzağına düşecek bir "siyasal bilgikuramı" olmadığını' belirtmiştir (Buci-Glucksmann 1980, s. 349). Daha sonradan yazılmış bir not, bu uyarının Stalinist araçsallaştırmadan veya 'uygun biçimde' epistemolojik kaygıların siyasal-kurumsal ölçüte indirgenmesinden çekindiğini göstermiştir (s. 357). Bununla birlikte, Gramsci için bu uyarıya gerek yoktur; çünkü o, siyaseti kurumsal güç bakımından dar anlamında değil, insani toplumsal ilişkilerin ve pratiklerin dönüşümünün gerçekliği olarak yeniden tanımlamaktadır. Bunu aklımızda tutarsak, gerçekliğin 'siyasal-bilgikuramsal' tezi kavramıyla ideolojilerin etkinliği, Gramsci'nin (bir yansıma veya 'pasif' spekülasyon olarak değil) bir pratik olarak insan bilgisi üzerindeki ısrar etme biçimini vurgulamamıza olanak sağlar.

larını da reddetmiştir.[35] Gramsci, bu zor metaforun, (tarihsel materyalizmin en güçlü öncülerinden E. P. Thompson'ın bir zamanlar ileri sürdüğü gibi) 'zihni, indirgemeciliğe doğru yönlendirecek içe-yerleşik bir eğilime' sahip olmadığını, ancak en azından bir versiyonunda, Marksizm'in Arşimed noktası olarak siyasal pratiğe izin verdiğini göstermiştir.[36]

Gramsci, 1859 'Önsöz'ünü mahkumiyetinin ilk yıllarında çevirmiştir. Cospito'nun belirttiği gibi,

> Gramsci, kendisini belirlenimci yorumundan kademeli olarak uzaklaştırarak ve hatta [metni] böyle bir yorumla mücadele etmek için kullanarak, hapishanedeki düşünme süreci boyunca bu metne sayısız defa geri dönmüştür.[37]

Metnin anahtar ifadeleri, Gramsci'nin praksis felsefesinin ayrıksı öğelerini anlamak için sürekli olarak geri döndüğü hakiki mihenk taşları olmuştur. Süreç içerisinde, (ekonomik) bir yapının

---

[35] Hem Althusser hem de Cohen farklı biçimlerde de olsa bu kategorilere odaklanmış olan Marx'ı yeniden inşa etmeyi denemişler ve kendilerinin, bilimsel boyutlarıyla düşünüldüğünde, Marksist araştırma programının özünü temsil ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Althusser ve Balibar 1970, özellikle s. 209–24; Cohen 2000, özellikle s. 28–87.

[36] Bkz. Thompson 1979, s. 18. Thompson'ın görüşü, *The Poverty of Theory and Other Essays* (Thompson 1978) içerisinde yer alan etkili bir Althusser eleştirisi olan 'The Poverty of Theory'de doruk noktasına ulaşan Stalinizm ve '1956'nın borçları' olarak anladığı şeye karşı verdiği uzun dönemli mücadele bağlamında gelişmiştir. Perry Anderson, *Arguments within English Marksizm*'de bu hareketin kuramsal getirileri ve götürüleri üzerine nüanslı bir tartışma yapmıştır (Anderson 1980). Başka bir sofistike tartışma için, ayrca bkz. Palmer 1994.

[37] Cospito 2004, s. 231. Cospito Gramsci'nin *Basis/Überbau* 'mimari metafor'unu kademeli olarak terk ederek, örneğin Bukharin'inkine çok da uzak olmayan başlangıçtaki ekonomist mekanik duruşundan uzaklaştığını savunmaktadır. Bu eşlemenin Gramsci'nin araştırmasının sonraki aşamalarında daha az görünür olduğu doğruyken, yeni 'üstyapı' kavramı, göreceğimiz gibi, *Hapishane Defterleri* ilerledikçe her zamankinden daha önemli hale gelmiştir.

temeli üzerinde 'yükselen' uzamsal-inşacı bir üstyapı metaforu da dahil olmak üzere en ünlü benzetmelerinden bazılarını yeniden tanımlamıştır. Marx şöyle yazmıştır:

> Bu üretimin ilişkilerinin genel toplamı, toplumun ekonomik yapısını yani bir hukuksal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği ve toplumsal bilinçliliğin belirli biçimlerine karşılık gelen gerçek temeli oluşturur.[38]

Diğer yandan Gramsci ise, *üstyapılardan* (çoğul olarak) söz eder. Ayrıca terimi sadece yasal ve siyasal biçimleri değil, sınıfların belirlenmiş bir toplumsal formasyon içerisinde verdikleri mücadelenin koşullarından haberdar oldukları ve bu koşulları kavradıkları tüm biçimleri kapsayacak biçimde genişletir. Onu buna iten,

> Marx'ın 'insanların (bu çatışmanın) bilincine 'adli, siyasal, dini, sanatsal ve felsefi formların 'ideolojik zemininde vardıklarını' [...] kabul etmesidir. Ancak bu bilinçlilik –Marx'ın metnine göre– üretimin maddi güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla mı sınırlıdır, yoksa her bilinçliliği yani tüm bilgileri kapsar mı? Soru şudur: hangisi ideolojik üstyapıların değerine ilişkin felsefi öğretinin tamamının toplanmasıyla çözülebilir?[39]

Açıkçası Gramsci, Marx'ın daha önceden alıntılanmış olan bir formülasyonunu, kendisini 'Önsöz'de izleyen aynı derecede ünlü bir başka formülasyonuyla birleştirmiştir. Liguori, bunu '1859 "Önsöz"ünün genişletilmiş bir okuması' olarak nitelemiştir.[40]

> Ekonomik temelin değişmesiyle birlikte, tüm üstyapı oldukça çabuk bir biçimde dönüşür. Bu tür dönüşümler incelenirken, doğa bilimleri tarafından hassasiyetle saptanabilecek olan üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümüyle hukuksal, siyasal, dinsel, estetik veya felsefi –kısacası insanların bu çelişkinin farkına vardık-

---

[38] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 29, s. 263.

[39] *Q* 4, §37; *SPN*, s. 371–2.

[40] Liguori 2004a, s. 134 ve devamı.

> ları ve onunla mücadele ettikleri ideolojik formlar– dönüşümler arasında bir ayrıma gidilmesi zorunludur.[41]

Gramsci, üstyapıları bu anlamda, 'ideolojik formlar' olarak anlar; araştırması ilerledikçe 'üstyapılar' ve 'ideolojiler' terimleri neredeyse eşanlamlı hale gelir. Bu, Gramsci'den hem önce hem de sonra çoğu zaman büyük ölçüde çelişik bir anlamda anlaşılmış olan her iki kavramın yeni mutlak tanımlarını ortaya çıkarır.[42]

Gramsci, Croce'nin Marx'ın mirasının tek-taraflı olarak yozlaştırılması hakkındaki tek-taraflı eleştirisiyle yakından ilgilenmeye başlayınca, ele aldığı kavramların pek çoğunda olduğu gibi yine belirleyici bir gelişme olur. Croce'nin Marx eleştirisinin daha sonradan daha az sofistike biçimlerde sıklıkla tekrarlanmış olan en önemli özelliklerinden bir tanesi de, Marx'ın üretim ilişkilerine odaklanmasının toplumsal yaşamın diğer öğelerinin otonomluğunu yok ettiği yönündeki suçlamaydı. Ekonomi, bir 'gizli Tanrı', Marksizm de kılık değiştirmiş bir metafizik haline gelmişti. Gramsci, buna Croce'nin kendi metafizik temellerine –yani onun spekülatif yöntemine– yönelik eleştirisini geliştirerek yanıt vermiştir:

> Eğer yapı kavramı 'spekülatif olarak' kavranırsa kesinlikle bir 'gizli Tanrı' haline gelir. Ancak bunun spekülatif olarak kavranması zorunlu değildir, daha çok gerçek insanların içerisinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerin topluluğu biçiminde, 'filoloji' yöntemleriyle çalışılabilecek ve çalışılması gereken nesnel koşulların bir topluluğu biçiminde tarihsel olarak kavranmalıdır.[43]

Yapı 'gerçeği'nin ardından gelen ve onun tarafından tam anlamıyla belirlenmiş olan üstyapının Marx için sadece 'olgusal ol-

---

[41] Marx and Engels 1975–2005, Cilt 29, s. 263.

[42] Bu özdeşlik, en çok, Althusser'in karşı çıktığı, bilimin üstyapısal statüsünü ilan eden notun ikinci versiyonunda görülebilir. Gramsci orada şöyle yazmıştır: 'Esasında bilimin kendisi de bir üstyapıdır, bir ideolojidir' (Q 11, § 38; FSPN, s. 293).

[43] Q 101, § 8; FSPN, s. 347.

duğu' suçlaması da böylece benzer bir biçimde başarısız olmuştur.

> 'Görüntüler' ile uğraştığımız iddiasının herhangi bir aşkın ve metafizik anlamı yoktur; bu iddia ancak kendi 'tarihsiciliği'nin; 'ölümkalım' durumunun; yeni, daha yüksek, daha kapsamlı toplumsal ve ahlaki bir bilinçliliğin geliştirilmekte olması ve aynı zamanda uzun süreli bir ölüm olan ölü geçmiş ile karşılaştırıldığında tek 'gerçeklik' olan biricik 'yaşam' olarak ortaya çıkması yüzünden geçici bir niteliğe bürünmesinin basit bir ifadesidir.[44]

Gramsci, bu şekilde, 'üstyapıları' veya 'ideolojileri' indirgemeci olmayan bir biçimde kavramaktadır –yani üstyapıları özgün bir 'temel'den mekanik bir biçimde türemiş şeyler olarak değil; örgütlenmelerini, güvence altına alınmalarını ve uzun ömürlü olmalarını (veya aynı biçimde önemli olarak meydan okunmalarını ve dönüşmelerini) sağlayan araçlar olan başat üretim ilişkileriyle bir diyalektik birlik veya 'tarihsel blok' oluşturan şeyler olarak görmektedir.[45] Üstyapılar, bir toplumsal grubun üyelerinin, kendi yaşamlarının belirli bir tarihsel durum içerisindeki belirleyici koşullarından belli ve 'pratik' bir biçimde 'haberdar olmaya' başladıkları zeminler veya formlardır. Yani bunlar, sınıflar arasındaki zıtlıklar tarafından meydana getirilmiş herhangi bir toplumsal formasyon için rastlantısal olmaktan çok zorunludur (veya organiktir);[46] bunlar, ayrı ayrı belirli bir duruma özgü veya sapmış bir

---

[44] Q 101, § 8; FSPN, s. 348. Gramsci'nin Croce'nin Marksizmi reddetmesine yönelik eleştirisi ilerleyen bölümlerde, özellikle Yedinci ve Sekizinci Bölümlerde geniş bir biçimde tartışılmıştır.

[45] Hegemonik ilişkiler tarafından aşılan tarihsel bloğun dinamik doğasına ilişkin olarak bkz. Boothman 2000, özellikle s. 125.

[46] Gramsci'nin ideoloji kavramı böylece Althusser'in 'kurama aşırı önem atfetmeyen' ideoloji düşüncesinin 'öncüsü' olmuştur. Althusser'in ilk çalışmalarında zaten var olan (bkz. *Marx İçin*'de yer alan 'Marksizm ve Hümanizm') bu eğilim, 1960'ların sonlarında özellikle de Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarını keşfetmesiyle güçlenmiştir. Althusser'in özeleştirisinden alıntılanmış olan şu formülasyona bakınız: 'İdeolojiler saf illüzyonlar değil (Hata),

haberdar özneye (veya özne olarak algılanan gruba) bağımlı olmaktan çok yaygın bir toplumsal etkinliğe sahiptirler.[47] Dar anlamıyla ifade edilecek olursa, Gramsci'ye göre üstyapıların –veya aynı şey olan ideolojilerin– dışında bilgi *yok*tur. Bunun en temel nedeni de böyle bir dış yapının olmamasıdır: Labriola'nın unutulmaz deyişiyle 'düşünceler gökten düşmezler', bir toplumsal ilişki olarak tarihsel olarak üretilirler.[48] Bu nedenle, Gramsci bir bilgi türünün üstyapısal (ideolojik) olduğunu söylediğinde; bu, 'açık ve ayrı düşünceler'in yokluğu biçiminde çelişik anlamda anlaşılmamalıdır. Bu, tersine, tarihsici bir perspektiften söz konusu formların siyasal statülerine veya bilginin kendisinin siyasal üst-belirlenimine işaret etmektedir. İzleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, felsefe bile bu ideoloji düşüncesi içerisine dahil edilmekten muaf değildir: esasında Gramsci, felsefenin 'hakikat'ini hiç de hafife almadan, onun da bir üstyapı veya ideoloji olduğunda ısrar etmektedir. Bundan dolayı, Gramsci 'bilim de bir üstyapıdır' dediğinde, bu ifadenin kesin bir anlamı vardır: bilim de bir sınıfın üyelerinin, dahil oldukları mücadeleden –Sekizinci Bölüm'de göreceğimiz gibi çok belirli ve etkin bir biçimde– haberdar olmaya başladıkları formlardan bir tanesidir.

Burada bilimle üstyapı arasındaki ilişkiye ilişkin önceki ve sonraki kavramsallaştırmalar ile her iki terimin Marksist gelenek

---

ancak kurumlarda ve uygulamalarda var olan temsil organlarıdır: üstyapıda rol oynarlar ancak kökleri sınıf mücadelesindedir '(Althusser 1976, s. 155). Althusser'in gözden geçirilmiş kavramıyla Gramsci'nin 'bütüncül' üstyapılar/ideolojiler nosyonu arasında yine de önemli farklılıklar vardır: Althusser 'genel olarak ideoloji' ve tarih-üstü kategoriler olarak ideolojiler düşüncelerinde ısrar ederken, Gramsci bu terimleri çoğullaştırarak hegemonik mücadele terimlerine dönüştürüyor ve kolektif anlamların ve değerlerin çekişmesi yoluyla birleşik toplumsal organların meydana getirilmesini öneriyordu.

[47] Bkz. Q 4, § 15.

[48] 'Gramsci idealizmin Ruhunu –yani insanın tarihi üretimleri, insanın kültürünü oluşturan her şey–, tarihsel materyalizmin ideolojilerine ve üstyapılarına dönüştürmektedir' (Frosini 2003, s. 90).

içerisinde yapılmış tanımlarından açık bir uzaklaşma söz konusudur. Bununla birlikte, Gramsci, borçlarına ve güdülerine açıkça dikkat çekerek bu mesafeyi tam olarak göstermektedir. Kendisine ait olmayan kavramlara ve temalara yönelimi ile bunları ele alırken izlediği özel yol, bir kuramsal karışıklık nedeni olmamış, aksine ona söyleminin çeşitli düzeylerinde, eşzamanlı olarak, kuramsal açıklık sağlama fırsatı sunmuştur. Bunlar sadece Gramsci'nin 'kavramsal' çağdaşları gibi onunla birlikte kuramsal uygulama yolculuğuna çıkmak için son derece sabırsız olan okuyucular için karışıklık nedeni olabilirler.

Şifreli Dil

Anderson'ın, Gramsci'nin sansürcülerin dikkatli gözlerinden kurtulmak için bir şifreli dil geliştirmiş olduğu yönündeki ikinci önermesi, daha sağlam bir zemine sahipmiş gibi gözükmektedir. Gerçekten de çoğu Gramsci araştırmasının başlangıcında sessizce dile getirilen bir slogan gibi olan 'şifre tezi'nin üzerinde tartışılması veya yakından incelenmesi gerektiği pek düşünülmemiştir. Bu, *Hapishane Defterleri*'nde kullanılan –Freudyen anlamda– gizli kelime dağarcığına ilişkin en yüzeysel araştırmada dahi doğrulanmış gibidir: praksis felsefesi, praksis felsefesinin kurucuları, ekonomi politiğin eleştirisi, İlyiç, Bernstein ve diğerleri. *Hapishane Defterleri*'nin Platone'nin editörlüğünde (ona bu görevi, basım işine yine de aktif bir ilgi göstermiş olan Togliatti vermiştir) yapılmış olan ilk baskısı, işi okurlarına Gramsci'nin şifrelerini deşifre etmekte kullanacakları bir 'anahtar' verecek kadar ileriye götürmüştür. Bu anahtar, Ortaçağ ahlaki dramlarının veya Rönesans danslı oyunlarının bazı modern basımlarına iliştirilmiş alegorik 'ne nedir' tablolarını anımsatıyordu. Gramsci'nin düşüncesinin ilk yayılma yıllarında diğer dillerde yapılan basımların pek çoğunda bu anahtarın bir versiyonu vardı.

Her türden az çok zorlama alegorik okuma stratejilerinin ortaya çıkmasına neden olan şifre tezi, Gramsci araştırmalarının gerçekliklerinden birisi haline gelmiştir. Pek çok önyargı gibi bu tezin de tahrif edilmiş de olsa bir temeli vardır. Gramsci, yazışmalarının, kendisiyle yazıştığı kişi arasında kalmadığının farkındaydı. Julia'ya hitaben yazdığı 7 Aralık 1931 tarihli bir mektupta şöyle demektedir:

> Mektuplarım ikimize özel değil, 'aleni' ve bu kaçınılmaz durumun farkında olmam, beni, duygularımın patlamasını, bu mektuplarda yazdığım kelimelerle ifade edilebildiği kadar frenlemeye zorluyor.[49]

Üstelik bir noktada, kendini gerçekten tehdit altında hissetmiş gibidir. Çok yakından denetlendiği ve yazdıkları hapishane sansür memuru tarafından çok dikkatli okunduğu sanısıyla, düşüncelerini sade ve açık bir dille ifade etmekten kaçınmıştır. 12 Temmuz 1932 tarihinde Tania'ya hitaben yazdığı bir mektupta, (anlamlı bir biçimde, Croce hakkında yoğun kuramsal tartışmalar yaptığı bir dönemin hemen ardından) Tania'yı bundan böyle 'aile meseleleri'nden başka herhangi bir şeyden söz etmemesi konusunda uyarmaktadır.

> Bu hafta yazdığın bir şeyi okumam mümkün olmadı. Bir mektubunun ulaştığını biliyorum. Mektubun içinde kıymetli bir şey olup olmadığına bakmak için yanımda açtılar, ancak henüz bana vermediler. Sevgilim, benim varoluş koşullarımı çoğu zaman tam olarak anlamadığını ve hapsedilmiş bir adamın ne demek olduğunu unuttuğunu sana pek çok defa yazdım. Yine başka vesilelerle çok fazla gayretin yarardan çok zarar getirdiğini de sana yazmıştım. Belki de biraz daha fazla ısrarcı olmalıydım; ama o zamanlar, bütün ısrarlarımın ardından yine de durumu anlayamadığını görüp bıraktım. Bu yüzden seni uyarmakta bir kez daha ısrar etmenin yararlı olacağını düşünüyorum: 1) mektuplarında mümkün olan en açık ve anlayışlı biçimde sadece aile meselele-

[49] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 111.

> rinden söz etmen en iyisi. Elbette yazdıkların sadece senin için değil, mektubu okuyabilecek ve söz ettiğin olaylardan haberdar olmayan herhangi bir kişi için de açık olmalı: açık derken, açık gibi gözükmeyebilecek herhangi bir şeyden söz etmemeyi kastediyorum. 2) Bana çamaşırdan başka bir şey gönderemezsin. Çamaşır istediğimden değil. Bu, genel bir uyarı. Dışarıdan herhangi bir şey alamam; ne yiyecek, ne tütün, ne sigara kağıdı, ne ilaç, ne de başka bir şey. [...] Uyarılarımı dikkate al. Bana yazdığında, her türlü sakıncanın ve gecikmenin önüne geçmek amacıyla haberlerin sadeliğini ve kısalığını sağlamak için tam tersini yapmaktansa gerektiğinde abart.[50]

Yazdığı mektuplar, bu noktadan itibaren kesinlikle kuramsal olmayan bir hale bürünmüştür. Mektupların odak noktası, hapishane yaşamının sıradan gerçekleri olmuş, bunların arasına kendisini kontrol altında tutmak için mücadele veren Gramsci'nin derin kişisel bunalımlarına tanıklık eden sorunlu kısa hikayeler ve karışık metaforlar serpiştirilmiştir. Bir hipoteze göre, *Hapishane Defterleri*'nde sürdürülen araştırmanın sonraki aşamalarının yeni kuramsal kelime dağarcığı, Faşist panoptikonun artan kötü niyetinin yarattığı korkulara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre, Gramsci'nin 'gizlenerek ilerlediği' seyahatini sürdürebilmesi için, 'Marksizm' yerine bir tür 'Hades başlığı' olarak 'praksis felsefesi' gibi ifadeler benimsenmiştir.

Hades'in başlığı?

Gerratana'nın editörlüğünü yaptığı eleştirel *Hapishane Defterleri* baskısının 1975'te yayınlanması ve bunu izleyen yoğun filolojik tartışmalar, Gramsci'nin dilbilime ilişkin sözde kurnazlıklarının daha karmaşık bir resminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

---

[50] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 190.

Totaliter bir devlet aygıtı tarafından dayatılan çiftedüşüne* karşı kahramanca ancak beyhude bir mücadele veren yenik devrimciyi anlatan romantik devrimci imgesine karşı, Gramsci'nin hapishanedeki yaşamının daha monoton –ancak aynı zamanda daha mücadeleci– bir tablosu açığa çıkmıştır. Bu tablo, naif bir retorik soruyla özetlenebilir: Faşist savcı Michele Isgro'nun ölümsüz Pirik konuşmasının kapanış kısmında 'bu beynin işlemesini yirmi yıllığına durdurmayı' arzulayan bir rejim tarafından hapsedilmiş olan Gramsci, şifreli dilin her halükarda zaten bilinmekte olan bir şeyi saklamasına yardımcı olabileceğine gerçekten inandı mı? Parlamenter dokunulmazlığının kaldırılmasının ardından hemen hapse atılan Gramsci'nin çok da iyi bildiği gibi, teknik ayrıntılar onu kurtaramazdı; eğer rejim isterse, defterlerden suç unsuru yaratarak da yaratmayarak da onun sesini keserdi. Gramsci, emin hatta şaşmaz bir karşılık verdi.

> Her şey kaybedildiğinde veya kaybedilmiş gibi gözüktüğünde, tekrar en baştan başlayarak sessizce çalışmaya geri dönülmesi gerektiğine ikna oldum. [...] Kendi derin inançları olan ve bunları dünyadaki herhangi bir şeyle değişmeyecek ortalama bir insan olduğuma inanıyorum.[51]

Bunlar ne düşüncesiz meydan okuma ne de paranoyak saklanma sözleridir. Daha ziyade, elverişsiz koşullarda dahi taviz vermeden çalışmaya dönme niyetini gösterirler.

Üstelik eleştirel basım, en çok kabul gören 'şifreli sözcükler'in, bunlara 'Gramsci efsanesi' tarafından atfedilmiş olan aldatıcı statüye sahip olmadıklarını da açıkça göstermektedir. Esasında bunların çoğu, özellikle basılmak için değil de kişisel kullanım için tutulmuş olan notlarda yer alanlar, tüm araştırma projelerinde tekrar edilen terimler için kullanılanlar gibi basit

---

* George Orwell, *1984* adlı romanında, bu kelimeyle birbirleriyle çelişen iki inancı, farklı toplumsal bağlamlarda, eşzamanlı olarak doğru kabul etmeyi anlatmaktadır (ç.n.).

[51] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 139-140.

kısaltmalardır. Gramsci'ye yazı yazması için sınırlı sayıda kağıt verildiği –her kağıt yaprağı değerliydi ve tekrarlanan terimlerin anlaşılabilir kısaltmalarını kullanarak kağıttan tasarruf etmek son derece rasyoneldi– göz önünde tutulduğunda, kısaltmalar kullanmış olması tamamıyla anlaşılabilir bir durumdur. Bu yüzden, Marksizm yerine 'm.'yi, Marx yerine 'M.'yi, Materialismo storico yerine 'mat. stor.'u sıklıkla kullanmıştır. Bu rutin kısaltmalar, anlamlı bir biçimde, Gramsci'nin çalışmasının ilk aşamaları boyunca, yani korkusunun sözüm ona onu daha ünlü ve çok dokunaklı şifreli sözcüklerin örtüsünün ardına saklanmaya yönelttiği 1932 yılının ortalarından önce kullanılmıştır. Yine aynı derecede anlamlı bir biçimde, bu kısaltmalar, algılama gücü keskin okurun fark edeceği gibi, muhtemelen nihayetinde sadece pek de parlak olmayan bir taşralı hapishane memuru olan bir kişinin yarı eğitimli –veya eğitimsiz– gözüyle bile son derece çabukça deşifre edilmektedir.

'm.'den 'praksis felsefesi'ne

Eleştirel basım, her şeyden öte, yeni bir okuyucu neslinin Gramsci'nin emsalsiz terminolojisinin en azından düşmanlarını aldatma ihtiyacı kadar önemli olan gerçek kaygılardan ne boyutta etkilendiğini görmesini sağlamıştır. Burada, Wolfgang Fritz Haug'un ileri sürdüğü gibi, 'bizzat şifre tezinin kendisi *[Tarnwortthese]*', –Mussolini rejimininkini olmasa da– sansürü atlatmak için benimsenmiş bir tür 'örtü *[Tarnung]*' işlevi görmüştür.[52] Örneğin 'praksis felsefesi'nin Gramsci'nin hapishane sansürü yüzünden yazamadığı 'Marksizm' yerine kullandığı kendine mahsus bir terim olduğu yaygın olarak savunulur. Bu iddianın sonuçlarından bir tanesi, Gramsci'nin görüşünün, önerilen bağımsız Marksizm tanımlarının her birine uyarak onunla çok kolayca birleşmesidir. Savaştan sonraki dönemde ise bunun

[52] Haug 1999, s. 1208.

tek bir anlamı vardı: Marksist-Leninist ortodoksi. Bizim buradaki görevimiz, PCI'nın uluslararası komünist hareketle ilişkisine ve ideolojik çizgisine ilişkin yoğun diplomatik manevraların yaşandığı bir dönemde, Togliatti ve diğerlerini, Latinlere özgü retorik aşırılıklara ve yüzeysel niteliğin belgisizliğine rağmen, başlıca ideologlarını özde böyle bir ortodoksiyle uyumlu olarak sunmaya yönelik bir strateji benimsemeye iten karmaşık siyasal hesaplar hakkında yargıda bulunmak değildir.[53] Filolojik açıdan, terimin, o zamanlar Marksizm olarak bilinen veya şimdi Marksizm olarak bilinmeye başlanan şeyin eşanlamlısı olmadığını ve öyle olma gibi bir amaca da sahip olmadığını belirtmek yeterlidir. Praksis felsefesi, Marksizmden ne (bazı post-Marksistlerin umdukları veya ortodoksinin kimi kendinden menkul savunucularının suçladıkları gibi) farklıdır, ne de (Togliatti-Platone tarafından hazırlanan basımda iddia edildiği gibi) onunla özdeştir. 'Praksis felsefesi' terimi, daha çok Marx'ın mirası içerisinde yer alan ve Gramsci'nin müdahale ederek güçlendirmeyi, olgunlaştırmayı ve nihayetinde örgütlü işçi sınıfı hareketi içerisinde hegemonik bir konum kazandırmayı arzuladığı belli bir eğilimi belirtmek amacıyla kasıtlı olarak seçilmiştir.

Gramsci, güçlüklerle aldığı yazı malzemelerine sahip olma iznini koruma konusunda çok ihtiyatlı olduğunun kabul edilebileceği bir dönemde yazmış olduğu ilk defterlerde, 'Marksizm' terimini pek çok vesileyle kullanmıştır. Bu şekilde Gramsci,

---

[53] Gerratana'nın eleştirel basımının ardından ortaya çıkan Togliatti'nin diplomatik manevraları hakkında (kolay) hükümlerde bulunma eğilimi (bkz. örneğin Rossi ve Vacca 2007) karşısında, Togliatti'nin müdahalesi olmasaydı belki de *Hapishane Defterleri*'nin ilk baskısının ve dolayısıyla da Gramsci'nin hiçbir şekilde olmayacağını hatırlatmaya değer (Liguori 2006, s. 124 ve devamı). Togliatti'nin, Gramsci'nin düşüncesini, yazarınınkinden farklı amaçlarla yapılan her yorumun her metni 'araçsallaştırdığı' gibi, 'araçsallaştırdığı' tartışmasızdır; ancak Togliatti'nin özel yorum seçimlerine ilişkin tartışmanın biçimsel düzeyde olmaktansa bağımsız bir düzeyde sürdürülmesi daha uygundur.

Temmuz ila Ekim 1929 arasında yazılmış bir notta, Loria'nın 'bireysel bir teratolojik vaka değil'; 'Marksizmi derinleştirdiklerine, düzelttiklerine ve aştıklarına az çok inanan bir dizi temsilcinin [...] en eksiksiz ve tamamlanmış modeli'[54] olduğunu ileri sürmektedir. 1930'ların ortalarında yazılmış diğer bir notta, Labriola, 'tarihsel materyalizme bilimsel bir temel vermeye çabalamış tek kişi'[55] olarak övülmektedir. Hatta Mayıs 1930'dan bir not 'Marksizmin İki Yönü'[56] olarak adlandırılmıştır. Bunların hemen ardından gelen notlar da öncekilere benzer şekilde başlıklarında yazarlarının siyasal bağlılığına ilişkin bilgi vermektedirler. Bu notların daha sonraki defterlerde yer verilmek üzere kopyalanmaları ve gözden geçirilmeleri esnasında (Gerratana'nın sınıflandırmasına göre C metinlerinde), daha önceden 'Marksizm' yazılmış yerler, sistematik bir biçimde 'praksis felsefesi' olarak değiştirilmiştir.[57] Şifre tezine göre, bu 'eşanlamlı sözcük', giderek güçlenen bir oto-sansürün ortaya çıkmasına neden olan artış eğilimindeki dışsal gözetimden kaçınmak için formüle edilmiştir. Açıkçası, bu görüşü korumak için (hem *Hapishane Defterleri*'ndeki ve hem de *Mektuplar*'daki) metinlerin bir miktar 'sıkboğaz edilmeleri' zorunludur.

Ancak *Hapishane Defterleri* ne bir Ortaçağ ahlaki dramı ne de Dante'nin *Komedya*sı'nın modern bir sürümüdür. Şu açık sonuca, şifre tezinden daha kolayca ve daha rasyonel bir biçimde ulaşılabilmek olanaklıdır: Gramsci, 'praksis felsefesi' yazdığında 'Marksizm'i kastetmemektedir veya daha kesin bir ifadeyle, *basitçe* Marksist gelenek içerisindeki değişik eğilimler tarafından Marx'ın çalışmalarına az çok sadık kalınarak ele alınan tüm girişimler olarak anlaşılan 'Marksizm'i kastetmemektedir. Daha ziyade, tam olarak 'praksis felsefesi'ni kastetmektedir. Esasında

---

[54] Q 1, § 25.

[55] Q 3, § 31.

[56] Q 4, § 3.

[57] Sırasıyla Q 28, § 1; Q 11, § 70; Q 16, § 9.

bu kelimenin Gramsci'nin kelime dağarcığında, daha önceden eski bir dilde kavranan görüşlerle ilişkili fakat ciddi anlamda farklı yeni bir görüşün işaretçisi olarak ortaya çıkışını kesin olarak gösterebiliriz.[58] Gramsci, araştırmasının ilk aşamalarında, 'Marksizm' sözcüğünü kullanmayı sürdürmektedir. Bununla birlikte, geleneksel olarak Marksist yazarlar arasında görülmeyen düşünürler için ise 'praksis felsefesi' terimini kullanmaktadır. Özellikle Machiavelli'nin düşüncesinin

> (metafizik anlamda) aşkın veya içkin unsurları tanımadığını, bunun yerine kendisini tamamen tarihsel gereklilik tarafından zorlanan çalışan ve gerçekliği dönüştüren insanın somut eylemi üzerine temellendirdiğine göre bir 'praksis felsefesi' veya 'neo–hümanizm' olarak isimlendirilebileceğini[59]

ileri sürmektedir. Ancak bundan sonra, bunu, Marksizm felsefesini ve *kısaca* Marksizmi anlatmak için kendisine mal etmeye başlamaktadır.

'Praksis felsefesi'nin ortaya çıkışı konusundaki belirleyici metin, Şubat ila Kasım 1931 arasında yazılmıştır[60] –yani muhtemelen Gramsci'nin Tania'ya gözetlendiği hissinin arttığından bahsetmesinden yaklaşık on sekiz ay önce. Manidar bir biçimde, bu da Gramsci'nin daha önceden *Feuerbach Üzerine Tezler*'i çevirmiş olduğu defterde yer almaktadır. Gramsci, 'Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm' başlığından yola çıkıp, materyalizmin vülger ve naif biçimlerini tartıştıktan sonra kendi görüşünü sunmaya başlamıştır.

> Bu biçimde, aynı zamanda, 'felsefe ile siyaset'in, düşünce ile eylemin eşitliğine veya denkliğine yani bir praksis felsefesine de

---

[58] Wolfgang Fritz Haug, *Hapishane Defterleri*'nin [*die Gefängnishefte*] Almanca eleştirel baskısının Altıncı Cildine yazdığı 'Giriş'te bu terimin aşamalı olarak ortaya çıkışını ayrıntılı olarak yeniden inşa etmiştir. Bkz. Haug 1999, s. 195–221. Başka bir ayrıntılı yeniden inşa Frosini 2003, s. 93–111'de bulunabilir.

[59] Q 5, § 127; *SPN*, s. 248-9.

[60] Q 7, § 35.

> ulaşıyoruz. Her şey siyasaldır, felsefe veya felsefeler bile ve tek 'felsefe' eylem halindeki tarih, yani yaşamın kendisidir.[61]

Eğer bu bir şifreyse, çok kötü bir şifredir; çünkü Gramsci bunun deşifre edilebilmesi için gereken anahtarı, terimin ilk kez gözüktüğü notun tam da başlığında vermektedir.

Gramsci, Yedinci ve Sekizinci Defterlerde yeni terminolojide yer verdiği felsefi ve siyasal kesinliği araştırmayı sürdürmüştür. Onuncu ve On Birinci Defterleri yazdığı 1932'den 1933'ün başına dek geçen dönemde (yani tam olarak sansür konusunda artan endişelerinin olduğu dönem),

> 'praksis felsefesi' şimdi yeni bir bütünleyici Marksist felsefe yapma biçimi projesinin özel adı, eşzamanlı olarak Marksist klasikleri veya tarihsel materyalizmi ve Marksizmi kendiliğinden içeren bir isimlendirme haline gelmiştir.[62]

Bundan dolayı, praksis felsefesi, herhangi bir tür şifre ve hatta yalnızca özel durumlarla ilgili bir eşanlamlı sözcük olmaktan çok, Frosini'nin de ileri sürmüş olduğu gibi, 'Gramsci'nin hapishanede daha önceki görüşüyle süreklilik arz etmeyen bir biçimde olgunlaştırdığı şahsi Marksizm versiyonudur'.[63] Gramsci'nin, Marksist kuramın gelecekteki gelişimine ilişkin olarak Lenin'den sonra yapılan ve onun katkısını değerlendirmeyi ne yazık ki başaramamış olan konjonktürel tartışmalara yönelik ayırt edici müdahalesidir. Bu kavram, Gramsci'nin Marksist geleneğe getirdiği diğer terminolojik yeniliklerin bir temsilcisidir: kavramsal içerik düzeyindeki önemli bir dönüşümün zorunlu kıldığı formel bir ilavedir. Marksist olan ve olmayan diğer düşünürlerden kendisine mal ettiği diğer kavramlar gibi, farklı

---

[61] Q 7, § 35; *SPN*, s. 357. Bu, Gramsci'nin Lenin'in hegemonya kuramsallaştırmasını ve düşüncesini büyük bir 'metafizik olay' olarak işaret ettiği, böylelikle benim 'Gramscici Uğrak'ın başlangıcı olarak tanımladığım şeyi oluşturduğu aynı nottur.

[62] Haug 1999, s. 1199.

[63] Frosini 2003, s. 16.

aşamaları ve belirli zamanları filolojik olarak doğrulanabilen ve doğrulanması da gereken süreçler olan kendi kavramlarının gelişim sürecinde ve onun bu kavramları kullanımında da kesinlik vardır.

Hiyeroglifler

Anderson'ın üçüncü ve dördüncü varsayımları –yani Gramsci'nin gerçekten söylemek niyetinde olduğu şeyleri ifşa etmek için yeniden inşa edilebilecek durumda olan, ancak metnin parçalardan oluşması ve tamamlanmamış olması nedeniyle ancak 'hiyeroglifler' biçiminde görülebilen bir 'gizli düzen'in olduğu–, başka türden bir incelemeyi gerektirmektedir. Bunlar esasında Anderson'ın makalesinin temel varsayımlarıdır. Anderson bu makaleyi temel alarak, Gramsci'nin kronolojik hareket noktası olmasa da 'en azından onun defterlere dağılmış olan kuramsal evreninin asli terimlerinin en ikna edici sentezi olan seçilmiş parçalardan'[64] başlamayı önermiştir. Bu önermeler, aynı zamanda, Anderson'ın araştırma yönteminin dolambaçlı ve keşfedici niteliğine de açıklama getirmektedirler. Gramsci'nin bölgesel dilinin kokusu her yerdedir, parçalara yayılmıştır; ancak yuvası hiçbir yerde bulunamamaktadır. Anderson bu konuda yalnızca *Hapishane Defterleri*'nin parçalardan oluşmasına ilişkin önceki kafa karıştırıcı yargıları tekrarlamakla yetinmiştir. Bu anlayış, çoğunluğu Gramsci'nin 'gerçekten' ne söylemiş olduğunu daha büyük bir hassasiyetle belirlemek iddiasında olan tartışmalardan oluşan Gramsci çalışmalarının ilk yıllarında güçlü bir itici güç olmuştur.[65] Ne var ki, eleştirmenler, Gramsci'nin metnine atfedilebilecek, tamamı değişik meşruiyet derecelerine sahip bir dizi hipoteze cevaz verir gibi gözüken *Hapishane Defterleri*'nin parçalardan oluşan meşhur yazınsal biçiminin tam ve

[64] Anderson 1976a, s. 7-8.

[65] Bkz. Liguori 1996.

eksiksiz bir değerlendirmeye izin vermediğini tekrar tekrar kabul etmeye zorlanacaklardır. O halde Croce, Gramsci'nin çalışmalarını bir 'güç bela geliştirilmiş fikirler' derlemesi, 'kendisine yönelik sorular', 'sıklıkla ispatlanmamış faraziyeler' olarak betimlerken haklı mıydı? *Hapishane Defterleri* gerçekten de bir muammanın içinde bir esrara bürünmüş bir bilmece miydi? Gramsci'nin hapishanede derlediği metnin ötesinde veya dışında bir yerde, onun fiilen yazmış olduğu kopuk görünen gözlemler ile defterleri mantıken devam ettiren ve tamamlayan tam ve sistematik bir bilimsel inceleme olan ideal bir kitap var mıydı? Anderson'm (ve diğer pek çok eleştirmenin) iddiaları doğruysa, *Hapishane Defterleri*'ni okuma görevi gerçekten de '[Gramsci'nin] düşüncesinin o yok edilmiş hakiki metnini'[66] tekrar inşa etmek üzere bu tür bozulmuş taklitlerin ötesini, tarihin bizden esirgediği tamamlanmış biçimi görmek olacaktır.

Sonsuza dek...

Gramsci'nin kendisi böyle bir görüşü onaylamış olabilir. 19 Mart 1929'da, tutuklanmasının üzerinden dört aydan biraz fazla geçmişken, baldızına yazmış olduğu bir mektubunda kendisini şöyle ifade etmiştir:

> Bu fikri saplantı (sanırım bu hapse atılan insanlara özgü bir olgu) haline getirmiş durumdayım: Goethe'nin hatırladığım kadarıyla Pascoli'mize epey acı çektirmiş olan karmaşık bir düşüncesini izleyerek *für ewig*[67] bir şey yapmam gerektiği fikrini. Kısacası dikkatimi, önceden belirlenmiş bir programa bağlı olarak, içsel yaşamımı özümseyecek ve ona bir merkez sağlayacak bazı konularda yoğun ve sistematik bir biçimde toplamak istiyorum.[68]

---

[66] Anderson 1976a, s. 6.

[67] Sonsuza dek (ç.n.).

[68] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 83.

'Çalışma sorunu kendisini Gramsci'ye,' açık ve anlaşılabilir bir şekilde, 'ilk başta, kendisini tehdit ettiğini hissettiği entelektüel bozulma tehlikesine karşı bir öz-savunma sistemi gibi sunmuştur'.[69] Başlıca dört temanın ana hatlarını ortaya koymak üzere çalışmaya devam etmiştir: İtalyan aydınlarının formasyonu,[70] karşılaştırmalı dilbilimi, İtalyan tiyatrosunun dönüşümü (özellikle de Pirandello'nun bundaki rolü) ve halk edebiyatı. Temaların seçimi, ilk bakışta keyfi ve özel bir duruma özgü, hatta belki de terimlerin belirli tanımlarına göre 'siyasal' olmaktan çok 'kültürel'miş gibi gözükebilir. Bunlar kuşkusuz Gramsci'nin yirmilerin başında toplantılarına katıldığı Komintern'deki tartışmaların veya hatta tutuklanmasından hemen önce yazmış olduğu –bu metne yapmış olduğu göndermeye karşın– *Güney Sorununun Kimi Yönleri* başlıklı notun daha doğrudan siyasal odağından çok uzaklaşmış gibidir.

Yine de Gramsci'nin hemen ardından belirttiği gibi, 'esasen yakından bakıldığında, bu dört argüman arasında homojenlik vardır: bunlar, muhtelif aşamalarında ve gelişme derecelerinde, yaratıcı popüler ruha aynı ölçüde dayanmaktadırlar'.[71] 'Yaratıcı popüler ruh', burada, sadece aydınların ve çeşitli sanatçı tiplerinin değil, bunların temsil ettikleri toplumsal süreçlerin rolleri-

---

[69] Gerratana 1975, s. xv.

[70] Gramsci'nin Goethe'nin mottosunu belirtirken söz ettiği de bu olgudur. 'Güney İtalya'ya ve B. Croce'nin önemine ilişkin yazmış olduğum aceleci ve son derece yüzeysel denemeyi hatırlıyor musun? O zaman taslağını yazmış olduğum tezi, "önyargısız", *"für ewig"* bir perspektiften derinlemesine geliştirmek istiyorum' (Gramsci, 1993, Cilt 1, s. 83). Başka bir deyişle, profesyonel devrimcinin yaşamından çalınmış anlarda yazılmış tezleri, daha uzun süreli geçerliliğe ve anlayışa sahip sonuçlar vermesini umduğu daha tatmin edici bir biçime dönüştürmek için çalışmayı amaçlamıştır. O halde 'für ewig', hapishanedeki çalışmalarının artıları ve eksileri ile kendisini tabi bulduğu son derece farklı maneviyat hakkındaki ironik, hatta neredeyse gülünç bir düşünce olarak okunmalıdır.

[71] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 84.

ne de işaret edecek biçimde mümkün olan en geniş anlamda anlaşılmalıdır. Tiyatro ve popüler kültür temaları, bu anlamda, birbirine hiç benzemeyen ayrı kişilerden oluşan bir popülasyondan nispeten bölünmez bir 'halk' ortaya çıkaran süreçleri gözler önüne seren belirtiler olarak önerilmişlerdir. Fabio Frosini'nin vurguladığı gibi, bu temalarda ortak olan unsur, yüzleştikleri şeye göre benimsemiş oldukları *'perspektifte* yatmaktadır: *yani ulus-devletin oluşumu perspektifi ve aydınlarla halkın böyle bir süreç içerisindeki etkileşimi'*.[72] Daha kesin bir ifadeyle: belirli bir devletin, belirli bir zamanda –yani 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında İtalyan devletinin– oluşumunun ve bunun toplumsal çimentosunu oluşturan çeşitli öğelerin üst-belirlenimlerinin, müşterek anıştırmalarının ve biçimlendirici işlevlerinin ve nihayet belirli bir toplumsal formasyon olarak *özgül farklılıkların* (*differentia specifica*) karmaşık ilişkilerinin perspektifi. Kısacası 'yaratıcı popüler ruh' burada Gramsci'nin, Lenin'in son dönemlerinde yaptığı meydan okumayı kabul edişini anlatan bir 'şifre'dir: 'sivil toplum unsurlarınca temsil edilen siper ve istihkam unsurlarının yerinin ve vasfının keşfi'.[73]

Bu program, Gramsci'nin 8 Şubat 1929'da yazdığı ilk defterin ilk sayfasında açıkça tanımlanan on altı araştırma alanının sıralanmasında aktif bir biçimde takip edilmektedir. Bu liste, geleneksel anlamda tamamlanmış ve nihai bir çalışma olması amaçlanan bir metin veya metinler dizisi için hazırlanmış bir plan gibi gözükmektedir. Gramsci yine de çalışması boyunca sürekli olarak bunların geçici notlardan başka bir şey olmadıklarını vurgulamaktadır: 'bunun kontrol edilmesi gerekli', 'bunun üzerinde daha fazla çalışılması gerekiyor', 'bu olgunun aslını öğrenmek gerek' gibi ibareler *Hapishane Defterleri*'nde en sık tekrarlanan motiflerden birinin çeşitlemeleridir.[74] Araştırması

[72] Frosini 2003, s. 32.

[73] Q 7, § 16; *SPN*, s. 238.

[74] Bkz. örneğin Q 11; *FSPN*, s. lxxxii.

ilerledikçe bu sınırlılıklara ilişkin farkındalığı neredeyse onu çalışmaktan alıkoyacak boyutlara ulaşmaktadır. Frosini'nin vurguladığı gibi,

> 1930 ile 1932 arasındaki iki yıl boyunca, gelecekteki olası okuyucuları dikkatli olmaya davet eden uyarılar tekrarlanmış, derinleşmiştir; bunlar neredeyse *Hapishane Defterleri*'nin kuramsal öneminin hafife alınmasına davetiye çıkarmaya başlamışlardır.[75]

Gramsci, hapishane koşullarının kendisine empoze ettiği sınırlamaları soğukkanlı bir şekilde kabul ederek ve kendisini –elbette hiçbir zaman gelmeyen– daha mutlu bir günde üzerinde çalışılacak karalamalarla tatmin ederek özgün programını terk etmiştir.

Nihai sonuç, Gerratana'nın da belirttiği gibi, parçalar halinde

> pek çok not; okuduğu, okuyacağı veya başvuracağı kitaplardan notlar veya gözden geçirme *hatırlatmaları*; iyi düşünülmüş bir plana göre yazılacak ancak hiçbir zaman yazılmamış olan bir makaleler dizisi için hazırlık niteliğindeki kısa notlar ve geniş açıklamalardır.[76]

Buradaki tezat çarpıcıdır: *für ewig* bir şey yapma arzusu; ve sonuçta ortaya çıkan kendi uğraklarının izlerini son derece güçlü bir biçimde taşıyan karalamalar. Gramsci'nin gelecek nesiller için tam ve eksiksiz bir şey üretme dileği, ortaya çıkan labirente boyun eğmiş ve biz okuyucular da tarihin kaçınılmaz hale getirdiği acımasız riskler tarafından aldatılmışız gibi gözükmektedir. Bu bakımdan, yeniden inşa, *Hapishane Defterleri*'nin tutarlı bir yorumunun yapılabilmesi için meşru ve aynı zamanda tek seçenek gibi gözükmektedir. Gramsci'nin bir nazım planı vardı. Okuyucu, Gramsci'nin 'hakiki' ancak halen sadece bir potansiyel olarak var olan metninin yerini belirlemek için, bu planın geçici olarak biçim değiştirmiş farklı uyarlamaları arasında akıl-

---

[75] Frosini 2003, s. 74.

[76] Gerratana 1975, s. xii.

lıca bir seçim yapmak zorundadır. Bu anlamda, filoloji, metnin saf biçiminin restorasyonu işlevini görecektir. Bununla birlikte, böyle bir restorasyonun, her bir okurun içgüdülerinden veya izlenimlerinden başka hangi ölçüte göre yürütüleceği belli değildir.

Çalışmanın Üç Aşaması

Birinci aşama

Gramsci esasında orijinal planından kolayca ayrılmamıştır. Bu planı, *çalışmanın* hepsi benzer biçimde eksik kalmış olan en az *üç ana aşamasında* dönüştürmüş ve yeniden ifade etmiştir.[77] Gramsci, Şubat 1929'dan 1932'nin başlarına kadar süren *ilk* yazma aşamasında (aynı zamanda Gramsci'nin tutuklanmasından ilk defterin başlangıcına kadar olan aşama, yani yazma izni almasından önceki dönem) çalışmayı sürdürmüş ve on üç defter bitirmiştir –diğerleriyle birlikte Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin *ve Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 1859 tarihli 'Önsöz'ünün çevirilerini de içeren (Gerratana'nın eleştirel basımında A-D defterler olarak işaretlenen ve bundan dolayı sayısal sıralamanın dışında bırakılan) dört defterle birlikte eleştirel basımın başlangıcında yer alan dokuz 'muhtelif içerikli' defter.[78] Bu dokuz defter, Gramsci'nin daha önceden yaptığı planlara göre ilerlediğini gösterecek biçimde, daha önceden anılan temalara karşılık gelen bir başlıklar dizisiyle başlamaktadır. Bu metinleri 'tamamlanmamış' olarak nitelemek bir sınıflama hatası olacaktır; çünkü bunların parlak ve bitmiş çalışmalar olması amaçlanmadığı gibi, bunların çoğunluğunun bu tür çalışmala-

---

[77] Takip eden bölümde ağırlıklı olarak Fabio Frosini'nin dönemselleştirmesine bağlı kaldım. Bkz. Frosini 2003, özellikle s. 23–29.

[78] –Gramsci'nin tüm eserlerinin uzun dönemdir planlanan 'Ulusal Baskısı'nın ilk ürünü olan– bu çeviri defterler, Gramsci 2007a'da yayımlanmış durumdadır.

rın kaba taslakları olarak bile algılanmadıkları anlaşılmaktadır. Bunlar, daha çok, herhangi bir ciddi araştırma projesinin temelini oluşturacak türden; araştırılacak konuları belirleyen, izlenecek temaları vurgulayan ve bibliyografik malzemeye dipnot düşen keşfedici notlardır. Bu notların tamamı ve bunların kapsamları, Gramsci'nin araştırmalarının istekliliğini ve tek bir nihai metinde içerilmesini, hatta organik olarak ilişkili bir dizi metinde açıkça ifade edilmesi açıkça olanaksız olan 'yaratıcı popüler ruh' kavramının genişlemesini göstermektedir.

İkinci aşama

Gramsci, 1932'nin ortalarına doğru –yani tam olarak Tania'ya yazdığı mektupta sansürün arttığını öne sürdüğü dönem–, fiziksel gücüne olmasa da entelektüel gücüne giderek artan bir güven duyuyor gibidir. Sansürün neden olduğu düş kırıklıklarına meydan okur gibi, kavgaya hazır bir biçimde, daha önceden yazmış olduğu parçaları daha tutarlı bütünlere dönüştürüp sistematikleştirerek çalışmalarını düzene koymaya karar vermiştir. Eserinin daha önceki aşamasının terimlerini kullanmayı ve ana temalarını izlemeyi sürdürmüştür. Bununla birlikte, bunların açıkça ifade edildikleri özel kümelenme ve bunların dile getiriliş biçimleri, sanki Gramsci bir ilham anında bunların gizli mimarisini bir an için görmüş ve bunu gerçekleştirmeye azmetmiş gibi bir yoğunlaşma yaşamıştır. Gramsci, 1932'nin ortalarından 1933'ün ortalarına dek süren bu ikinci aşamada dört 'özel defter' (Gerratana'nın basımındaki 10. ila 13. defterler) üzerinde çalışmış ve üç başka muhtelif içerikli deftere de (14, 15, 17) başlamıştır. Bu döneme ait olan dört özel defter, belirli bir perspektiften bakıldığında Hapishane *Defterleri*'nin 'yaşayan ruhu' olarak kabul edilebilir. Bunlar, Gramsci'nin *für ewig* bir şey yapma idealine en çok yaklaştığı anı ifade ederler. Bu defterlerdeki notların çoğunluğu esasında birinci aşamadaki metinlerde yer verilmiş kaba taslakların ve deneme niteliğindeki

önerilerin, bunların hayata geçirilmelerinin planlandığı yeni örgütlenmenin ve ekonominin zorunlu kıldığı sapmalarla tamamlanmış revizyonlarıydı. Onuncu Defter, görünürde Anti-Croceci olan Gramsci'nin daha önceden duyurmuş olduğu gibi Benedetto Croce'nin felsefesinin eleştirisine ayrılmıştı. Buharin'in eleştirisiyle başlayan On Birinci Defter, Gramsci'nin kendi (Marksist) felsefeye giriş metnine dönüşmüş gibidir. On İkinci Defter, Gramsci'nin sürekli ilgi gösterdiği konulardan bir tanesi olan aydınların tarihi konusuna ilişkin notları bir araya getirmekte ve bunları daha da olgunlaştırmaktadır. Machiavelli hakkındaki On Üçüncü Defter ise felsefeye ve tarih yazımına ilişkin en güç temaları kullanarak bu göz korkutucu rampanın görünürdeki siyasal zirvesini oluşturuyordu. Bu defterler de daha önceki defterlerin parçalardan oluşan ve tamamlanmamış tarzını sürdürüyorlardı. Bunların kendilerinden emin ilerleyişleri de pek seyrek olmayan uyarıcı notlar, geri dönüşler, görünürde çözülmüş olan problemlerin yeniden ele alınmaları sayesinde denetim altında tutuluyordu.

Gramsci, 7 Mart 1933'te ciddi bir sağlık sorunu yaşadı. Önceki aylarda enerjisinin gittikçe azalması bu krizin habercisiydi. Bu kriz, özel defterlerin yeniden organize edilmeleri ve kuramsal açıdan olgunlaştırılmaları için yapılan yoğun çalışmalarla geçen bu dönemi fiilen kapattı. Gramsci, bu defterleri tamamlayamasa bile belirli bir noktaya ulaştırmak, en azından Valery *tarzı* 'terk etme' noktasına[79] getirmek için çabaladı. Gramsci'nin tükenişi, yazdıklarının dokusundan da anlaşılabilir. Örneğin On Birinci Defter'in başlangıcında ölçülü ve sabırlı bir ilerleme hızına sahipken, önce ilgilendiği konuları ağır ağır sınırlıyor ve boşa umut vererek ele alınması günün ilerleyen saatlerine – Gramsci böyle düşünüyor gibi gözüküyor– kolaylıkla ertelenebilecek anlık bakışlar atıyor, sonlara doğru aklındaki her şeyi

[79] Paul Valery'nin 'bir şiir hiçbir zaman tamamlanmaz, sadece terk edilir' sözüne atıf yapılıyor (ç.n.).

ertesi gün çalışmasını yeniden başlatırken kullanacağı anımsatıcılar olarak kaydetmek için gittikçe küçülen muma karşı yarışıyormuşçasına hızlı ve kısa bir envanter sayımıyla yetiniyordu.

Üçüncü aşama

Ne var ki, Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nin üçüncü aşamasında, böyle bir yeniden başlamanın olanaklı olmadığını yavaş yavaş anlamıştır. Çalışmanın bu aşaması, 1933'ün ortalarından Gramsci'nin kötüleşen sağlık durumunun artık aktif bir biçimde yazmasına izin vermediği 1935 yılının aynı dönemlerine dek sürmüştür. Bu aşamada ikinci aşamada başladığı üç muhtelif içerikli defterin devam eden çalışmalarına ek olarak, bazıları sadece birkaç sayfa uzunluğunda olan 13 özel defter üzerinde daha çalışmıştır. Büyük ölçüde çalışmanın birinci aşamasında yazılmış olan metinleri, (kimi zaman kavramsal açıdan çok önemli olan) bazı ufak formülasyon değişiklikleri yaparak yeniden yazmıştır. Bu özel defterlerde, daha önceden yazmış olduğu notları öncekiyle ilişkili ancak fazlasıyla yeni bir projenin tasarrufu içerisinde önemli ölçüde yeniden ele aldığı ve kavramsal açıdan açıklığa kavuşturduğu 10 ila 13 numaralı özel defterlerden farklı olarak neredeyse tamamen ilk taslakların kopyalanması, özgün metinlerin esaslı bir revizyonunun yapılmasından çok, tematik alanlarda ciddi bir yeniden gruplandırmanın yapılması söz konusudur. Gramsci, yine de arada bir de olsa, azalmakta olan gücünü Yirmi İkinci Defter'in ('Amerikanizm ve Fordizm'-1934), Yirmi Sekizinci Defter'in ('Lorianizm'-1935) ve belki de hepsinden daha olağanüstü bir şekilde Yirmi Dokuzuncu Defter'in ('Gramer Çalışmalarına Giriş için Notlar'-1935) örnek oluşturduğu gibi yeni (veya sadece kısmen keşfedilmiş) bir alana son bir hücum yapmak için toplamaya çabalıyordu.

Ekim 1934'te Gramsci şartlı tahliye edildi. Ağustos 1935'te Roma'daki 'Quisisana' kliniğine nakledildi. Bunlar, en elverişsiz

koşullarda edinilmiş malzemelerle zenginleştirilmiş orijinal planına dönmesi için görünürde ideal koşullardı. Ancak hapishane yaşamının acımasızlığı ve Gramsci'nin kendi müzmin kötü sağlığı verecekleri hasarı çoktan vermişlerdi.

> Zihni açıktı, ancak enerjisi onu yavaş yavaş terk ediyordu. Tükenmiş vücudu faaliyetini ağır ağır durduruyordu. *Hapishane Defterleri* üzerinde yaptığı çalışma bitmişti. Bunların tamamlanması artık mümkün değildi.[80]

Tamamlanmamışlık: Devam Eden Bir Çalışma

Böylelikle *Hapishane Defterleri*'nin, Frosini'nin de ileri sürdüğü gibi, 'hiçbir parçası tamama erdirilmemiş bir çalışma'[81] olduğunu görebiliyoruz. Bu defterler, birer yapıt değillerdir. Bunlar, hem açıkça ifade edilmiş bütünlükleri hem de her birinin teker teker olgunlaştırılmaları bakımından tamamlanmamış birer yapıt olmayan şeyler dizisidir. Böyle tek, 'tam ve eksiksiz' bir metin ortaya çıkarmak hiçbir zaman hedeflenmemiş olduğu için, yeniden inşa edilmesi gereken yazılmamış bir sistematik metinden başka özgün bir metin yoktur. Althusser'in itham ettiği anlamda[82] sadece 'future anterior'[83] kipinde tarih yazarak, bu tür bir kavramın içereceği tüm gevşek idealist varsayımlarla –bu örnekte *Hapishane Defterleri*'nin savaştan sonra yapılan ilk baskısının organizasyonunu veya bu iddiada olan herhangi bir tematik organizasyonu, editöryal kolaylık sağlamaktan çok mutlak 'hakikat'ler oldukları gerekçesiyle Gramsci'nin elyazmalarına dayandırmak– Gramsci'nin hapishanedeki düşüncesinin bu tür bir 'özü'nü üretebiliriz. *Hapishane Defterleri* ancak tarihin daha sonradan gelen olaylarıyla çürütülmüş olan bu tür bir Platoncu Formdan türemez. Tersine bu defterlerin 'bir içsel

---

[80] Gerratana 1975, s. xxix.

[81] Frosini 2003, s. 74.

[82] Althusser 1969, s. 54.

[83] Ön gelecekte (ç.n.).

tarihi vardır ve bunun yeniden inşası, söylemin düzeni ile yapısının mantıklı ve "sistematik" olarak yeniden oluşturulmasına yönelik herhangi bir girişim için zaruri ve hazırlayıcı bir işlemdir'.[84] O halde, yapılacak olan *Hapishane Defterleri*'nin *Asıl Metninin* yeniden inşası değil, Gramsci'nin 'söylemi'nin 'içsel tarihi'nin yeniden inşasıdır: aslında bir perspektiften bakıldığında, bunlar, karşı konulmaz zorunluluğun ortaya çıkardığı olaylardan rastgele bir biçimde geriye kalmış maddi izler olan bu tarihin envanterinden başka bir şey değillerdir.[85]

Parçalardan oluşan filoloji

Yeniden inşacı yaklaşımın sınırında ve diğer tarafında, Gramsci'nin malzemenin düzenlenmesi bakımından çelişik olmasa da bazen uyumsuz olabilen sayısız çalışma planlarından birinde taslak halinde bulunan bazı temalara az çok karşılık gelen deneme dizilerinin yeniden inşa edilmesi için çaba gösterilebilir. Bunun yapılması için önce Gramsci'nin çalışmasının değişik aşamalarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin haritalandırılması gerekir. Gramsci'yle ilgili araştırmaların tarihi bu tür iyi niyetli ancak son tahlilde yanlı olan seçme yöntemlerinin örnekleriyle doludur. Peki, 'gerçek' Gramsci'yi meşru bir biçimde 'yeniden huzura çıkarmak' iddiasında olacak bu tür (yapay) metinleri inşa etmek için hangi ölçüt kullanılabilir? Daha sonradan tekrar yazılmış versiyonları olan (C metinleri) tüm metinleri (A metinleri) saf dışı bırakmak tercih edilebilir. Böylelikle Gramsci'nin bir pasajı bir defterden diğerine kopyalarken kullandığı sistematik mekanik sadeleştirme işlemi kavramsal olarak da uygulanmış olur. Bu, yalnızca çalışma malzemesi olan notların elenmesi suretiyle Gramsci'nin 'olgun[laşmış]' düşüncesini açığa çı-

---

[84] Francioni 1984, s. 152.

[85] Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin hayli 'rastgele' basım tarihi üzerine, bkz. *FSPN*, s. 508.

karmak gibi gözükebilir; ancak elde edilen sonuç onun yönteminde merkezi bir yere sahip olan diyalektik gerilimi ve kavramların ortaya çıkışını gizleyecektir. Üstelik bu yöntem, görünürde böyle bir yola gidilmemiş olsa da, daha sonraki dönemlere ait 'kavramsal açıdan gelişmiş' pasajların anlamının ve referansının belirlenmesine yardımcı olacak formülasyonların yok edilmesi riskini de taşıyacaktır.

Bir başka yönden, Gramsci'nin projesinin sözüne değil de ruhuna 'bağlılık' gösterilerek, çalışmasının içsel tayin edicilerden çok dışsal tayin ediciler tarafından kesintiye uğratılmış özel defterlerden oluşan ikinci aşamasına değer verilebilir. Bununla birlikte, bu strateji de çalışmanın üçüncü aşamasını ihmal edecektir. Oysa Gramsci bu aşamada göreli olarak yeni malzeme eksikliği çekse dahi, halen yeri geldiğinde önceki araştırmalarına ışık tutan belirli kavramlar ile sorular ve de bunların dile getirilişleri konusunda belirleyici kuramsal ilerlemeler gerçekleştirir (örneğin, Gramsci'nin kendi tarihsicilik nosyonu ile spekülasyona yönelik eleştirisi arasındaki siyasal eklemlenmeyi derinleştirmesi bakımından karşılaşılan durum tam da budur). Tüm tikel yeniden inşa stratejileri, hangi meziyetlere sahip olurlarsa olsunlar, önlenemez biçimde miyop oldukları konusunda benzer itirazlarla karşılaşabilirler. Buttigieg'in dediği gibi, '*Hapishane Defterleri*'nin parçalardan oluşan yapısının gizlenmesi ve bunların az çok birleşik bir formatta geleneksel bir biçimde yeniden inşa edilmeleri, ancak bu defterlerdeki metinlere şiddet uygulanmasıyla mümkündür'.[86] Böyle bir köken veya *telos* arayışına girişmektense açık olanı kabul etmek daha verimli olacaktır: tarih, olduğu gibi olmuştur ve bize düşen "Kartaca'yı diriltmeye' çabalamak yerine, Benjamin gibi, Gramsci'nin hapis-

[86] Buttigies 1992, s. x.

hane çalışmalarında yoğunlaşan ve çoğalan 'tarihsel görüntü'yü veya *kümelenme*yi anlamaktır.[87]

Bununla birlikte, *Hapishane Defterleri*'nin parçalardan oluşan ve tamamlanmamış yapısı (Anderson'ın dördüncü varsayımı) karşısında sınırlı bir yeniden inşa stratejisi bile başarısız olacaktır. Bu sadece çalışmanın bitmemiş üç aşamasında ve hatta her bir aşamadaki tematik notlar dizisindeki kesintilerde görülen bir nitelik değildir, teker teker notların birçoğuna da içkindir. Bunların çoğunun bu özelliği göstermesi, hapishanede gerekli bibliyografik kaynakların yokluğu ile Gramsci'nin kendisinde gözlemlediği ve aşırı 'yöntemsel şüphe' duyma olarak adlandırdığı duruma atfedilebilir.[88] Bu suretle Gramsci, sayılamayacak kadar çok durumda sadece belirli bir metne danışılmasının gerektiğini, tezini geçerli kılmak için ampirik çalışmalar yapılmasına gerek olduğunu ve bunun gibi şeyleri açıklamak için bir konuyu ele almaktadır. On Birinci Defter'in başlangıcında aşırı gayretli meçhul çömezine yönelik olarak yazdığı, Dis Şehri'nin kapılarının üzerindeki uyarı tabelalarına benzeyen şu öğüt vardır:

> Bu defterdeki notlar, diğerlerindekiler gibi, neredeyse mürekkebin kurumasına bile fırsat verilmeden birer hatırlatıcı not olarak aceleyle yazılmıştır. Kesin olmayan formülasyonlar, yanlış bitiştirmeler, anakronizmler içerdiklerinden, hepsinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Anılan kitaplar elde olmadan yazılmış olduklarından kontrol edilirken kökten değiştirilebilmeleri ola-

---

[87] Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*'nin VII. Tez'inde verdiği bir dipnotta Flaubert'ten alıntı yapmaktadır: 'Kartaca'yı diriltmek için insanın ne kadar kederlenmesi gerektiğini az sayıda kişi tahmin edebilir'(Benjamin 1969, s. 256).

[88] Tania'ya yazdığı bir mektuptan: 'Üniversite yıllarımda edindiğim özenli filolojik disiplin alışkanlığının beni belki de aşırıya kaçacak derecede yöntemsel şüphelerle doldurduğunu hatırlıyor olmalısın' (Gramsci 1993, 2, s. 52).

sıdır, çünkü yazılmış olanın tam tersinin doğru olduğu ortaya çıkabilir.[89]

Buttigieg'in belirttiği gibi,

> paradoksal bir biçimde Gramsci'nin 'çalışma'sını tamamlamasını engelleyen, araştırmalarına ve kuramsal projelerine kesin nihai şeklini vermesini önleyen, elindeki materyalleri bir kitap veya bir monografiler dizisi olarak toplama şansını ötelemesine neden olan, onu açık uçlu keşfini kesin bir sona ulaştırmaktan alıkoyan entelektüel disiplinin, eleştirel özenin ve bilgece mükemmelliğin gereklerine duyduğu sapmaz bağlılıktı.[90]

Bu nedenle, 'defterlerin parçalardan oluşan niteliği', kuramsal soyutlamaya yönelik bir eğilimden veya Gramsci'nin hapishane yaşamı boyunca meydana gelen spekülatif bir *dönüş*ten türememektedir. Bu, tam tersine 'en azından kısmi olarak, bunların yazılışlarında hakim olan "filolojik" yöntemlerden'[91] kaynaklanmaktadır.

Bazen tamamlanmamışlığın Gramsci'nin enerjisinin azalmasından kaynaklandığı da düşünülebilir. Metni kendinden emin bir şekilde yazmaya başladıktan sonra, başladığı işi tamamlama olasılığının o anda sahip olduğu gücün ötesine uzandığını, hapishane yönetiminin yarattığı maddi ve manevi rahatsızlıklara bağlı olduğunu anlamıştır. Kendi tükenişinin ihanetiyle mücadele eder gibi çabukça ilgili notlara ve konulara referanslar vermiş, gelecekte yapılacak çalışmalar için talimatlar yazmış, daha sonradan kullanılacak argümanları hatırlatacak kelimeler veya kavramlar not etmiştir. Gramsci'nin projesinin ikinci safhasının son aşamaları ve üçüncü aşama (sadece daha önceki safhalara ait notların bazı terminolojik düzeltimler yapılarak yeniden yazılmalarından ibaret olmadıklarında), bu tür tamamlanmamış kısımlarla doludur. On Birinci Defter'deki son not di-

---

[89] *Q* 11; bkz. *Q* 4, §16; *FSPN*, s. lxxxii.

[90] Buttigieg 1992, s. 6-7.

[91] Buttigieg 1992, s. 63.

zileri ('VI. Muhtelif Notlar'), tükenmek üzere olan muma karşı verilen yarışın belki de en çarpıcı örnekleridir. Sözü edilen durum, kendisinden önceki bölümlerde hakim olan nispeten sistematik anlatım dikkate alındığında çok daha belirgindir.

On Birinci Defter son derece iyimser başlar. Gramsci'nin, daha önceki araştırmalarını belki de tüm defterlerin en organik olanı olan bu defterin mimarisiyle nasıl bütünleştirebileceği üzerinde uzun ve sıkı bir biçimde düşünmüş olduğu anlaşılmaktadır. Yazım sırasında ortaya çıkabilecek karmaşıklıkları öngöremeseydi, taslağını hazırladığı esnada defterin nihai şeklinin ve dokusunun hiç değilse değişmez bir imgesini belirleyebilirdi.[92] On Birinci Defter'in temel felsefi bölümleri ('Kültür felsefesi ve tarihi çalışmasına bir giriş ve başlangıç için notlar') diğer görüşlerin (felsefeye ilişkin daha önceki not dizilerinde olduğu gibi) bir eleştirisiyle değil, Gramsci'nin kendi açıkça ifade edilmiş alternatifinin yönelim noktalarının sunumuyla başlar: 'Kimi Ön Referans Noktaları'. Daha önceden hakkında denemeler yazılmış olan bir dizi tema ('tüm insanlar aydındır/filozoftur'; *Weltanschauung* olarak felsefe; bireyin oluşumunun tarihsiciliği; dilin hegemonik belirlenimi; *senso comune [ortak duyu]*, din ve felsefe arasındaki bağlantı; önceki felsefi gelenekle *coupure* [bağlantı kopması] olarak praksis felsefesi; yeni *Weltanschauung* içerisinde kaderciliğe dönme, vs.), bu bölümü oluşturan tek bir not (§ 12) halinde bütünleştirilmiştir. Bu pozitif olgunlaştırma, Buharin'e yönelik daha önceki eleştirileri sistematik bir biçimde tekrar ele alan 'bir "Popüler Sosyoloji Denemesi"ne Yönelik Bir Girişim Üzerine Gözlemler ve Eleştirel Notlar' başlıklı ikinci bölümdeki olumsuz eleştiriyle hemen tamamlanmıştır. Bunu, hem

---

[92] Yazılarını hapishane bahçesinde yaptığı yürüyüşler esnasında yazmak, bunları dikkat çekecek kadar az sayıda olan düzeltmeleri veya daha sonradan yapacağı değişiklikleri tamamlayarak defterine muntazam bir şekilde kopyalamak Gramsci için alışıldık bir durumdu. Bu konu ve Gramsci'ye ilişkin diğer kişisel örnekler için bkz. Baratta 2003.

inşacı hem de yapısökücü dürtüleri birleştiren üç bölüm izlemiştir: 'III. Bilim ve "Bilimsel" İdeolojiler'; 'IV. Düşüncenin Mantıksal Araçları'; V. Bilimsel ve Felsefi Dillerin Çevrilebilirliği'. Bununla birlikte, altıncı bölüme gelindiğinde, Gramsci'nin sistematik gücü tükenmiştir; bölümün 'Muhtelif Notlar' olan başlığı, tam olarak daha önceki defterlerin gelişigüzel usulüne geri dönüşü simgelemektedir. On Birinci Defter'i niteleyen ayırt edici kavramsal odaklanma bozulmadan kalmış; formel bir sunuma uyma çabası terk edilmiştir. Netice olarak, Gramsci'nin defterlerinin en organik ve görece ufak bir editoryal müdahaleyle (Adorno'nun *Minima Moralia*'sı veya Marx'ın 1844 *El Yazmaları* gibi Marksist klasikler arasında kabul edilen diğer çalışmalardan daha fazla olmasa da, yine de kendisine özgü bir doğası olan) bir 'yapıt' olarak kolayca basıma hazırlanabilecek olan bu defter bile eksik kalmıştır.[93]

Felsefe-karşıtı bir roman

Tamamlanmamış olmanın diğer boyutları ise böyle bir 'dışsal' sıkıntıdan kaynaklanmıyor gibidir. Gramsci'yi rahatsız eden daha derin bir şey vardır; belli notlara başlamadan önce sanki bunların bazıları tarafından bir patlama değil de bir sızlanma sayılacak biçimde sonuçlanacağını –ve bunun sadece gerekli kitaplara erişiminin olmamasından kaynaklanmadığını– biliyormuş gibidir. Örneğin 1932'nin ikinci yarısında yazılmış olan 'Spekülatif Felsefe'[94] başlıklı not şu gözlemle başlar:

> Belirli felsefi sistemlerin 'spekülatif' karakterinin tartışılmasının ve eleştirilmesinin ve felsefi düşüncelerin 'spekülatif biçiminin'

---

[93] On Birinci Defter'i temel alan bir eleştirel yeniden inşa projesinin, aynı dönemde yazılmış Onuncu ve On Beşinci Defterlerdeki notları da içermelidir. Bu notların farklı yerlerde yer alması kavramsal kaygılardan çok yer darlığından kaynaklanmaktadır. Bkz. Francioni 1984.

[94] *Q* 11, § 53; *SPN*, s. 370.

> kuramsal olarak 'hükümsüzlüğünün' arz ettiği güçlükleri gizlemek yanlış olacaktır.

Gramsci, bu gözlemin ardından bazı keşfedici sorular sorarak devam eder:

> 1. 'Spekülatif' unsur, her felsefeye uygun mudur, bu türden her kuramsal inşanın almak zorunda olduğu biçim midir? Yani 'spekülasyon', felsefe ve kuram ile eşanlamlı mıdır?
>
> 2. Yoksa ortaya konulacak olan 'tarihi' bir sorun mudur? Sorun, her dünya kavrayışının, tarihinin spesifik bir aşamasında, en uzak noktasını ve dağılmasının başlangıcını temsil eden 'spekülatif' bir biçim alması anlamında kuramsal değil de sadece tarihi bir sorun mudur?[95]

Gramsci, devletin gelişiminin farklı aşamalarıyla bir toplumsal sınıfın hegemonik projesi arasında bir benzerlik kurarak bu 'tarihsici' araştırma çizgisini keşfetmeyi sürdürür. Spekülasyonun tarihsici analizi, spekülasyonu belirli bir hegemonik aracın *girişimine* ideal bir tamamlayıcı (ve bazen de bir dengeleyici ağırlık) olarak ortaya çıkaran siyasal süreçlerin bir eleştirisine yol açmaktadır. Gramsci yine de 'bizzat eleştiri'nin de, hegemonya elde etmek için mücadele eden bir toplumsal güç olduğu ölçüde, 'kendi en uzak noktasına işaret eden bir spekülatif aşamaya sahip olacağını' belirtmektedir. Sonuç olarak da sorun,

> bu en uzak noktanın gereksinimin ve özgürlüğün iç içe geçmiş olduğu, toplumsal çelişkilerin olmayacağı, dolayısıyla tek diyalektiğin artık tarihsel güçlerin değil düşüncenin, kavramların diyalektiği olacağı yeni bir türdeki bir tarihsel aşamanın başlangıcı olup olmayacağıdır[96].

Soru (burada retoriğe doğru kayar gibi gözükse de) elbette zorunlu olarak bir soru olarak kalmaktadır.[97] Başka türlüsü na-

---

[95] Ibid.

[96] Ibid.

[97] Bu sorunun retorik doğası SSCB'deki tartışmalara referans verilmesiyle üstbelirlenmiş olabilir. Bkz. Frosini 2003 s. 103–22.

sıl olabilir ki? Sadece bu 'yeni türdeki tarihi aşama'nın başlamasıyla artık 'toplumsal çelişkiler'in olmayacağını, 'tarihsel güçlerin değil sadece kavramların 'ideal' bir diyalektiğinin olacağını kabul etmek mümkün müdür? Gramsci'nin çok iyi bildiği gibi, yaptığı tarihsici–siyasal spekülatif felsefe analizinin sona eriş ânı, o gün gelene dek ister istemez gelecek araştırmaların yönelimi için rehberlik eden bir hipotez olarak kalacak ve tamamlanmış veya eksiksiz bir teze dönüşmeyecektir.

Burada, bizzat gerçekliğin 'tamamlanmamış' boyutlarına karşılık gelen kuramsal bir tamamlanmamışlık durumu söz konusudur. Gramsci, belirli problemler üzerinde, tarihsel süreç bunları somut biçimlerde ortaya koymadan önce, eksiksiz bir biçimde –yani bunların açıkça ifade edilişleriyle belirlenişlerini, bunları aşma perspektifinden– düşünmenin olanaksızlığının tam olarak farkındaydı. Gerçek hayatta yine de etkili olarak kalan çelişkilere düşüncede bir çözüm sağlayarak bunları düşüncede aşma çabası, ancak Gramsci'nin unutulmaz bir biçimde spekülatif bir 'felsefi roman [romanzo]' olarak betimlediği durumun ortaya çıkmasına yol açabilirdi.[98] Gramsci yine de düşüncenin, kavramaya çabaladığı ve içerisinden türediği gerçeklikten kaçınılmaz bir biçimde 'geç' ortaya çıkması yüzünden, sorunu epistemolojik olarak formüle etmekten hoşnut değildi. Gramsci, daha çok düşüncenin gerçekliğin asli öğelerinden birisi olarak algılanması vasıtasıyla, düşünceyle gerçekliğin müştereken birbirlerini anıştırmalarını anlamaya çabalamıştır.

---

[98] *Q* 8, §217; *SPN*, s. 404; *Q* 11, §17; *SPN*, s. 444. 'Şu an içinde olduğumuz anda filozof ancak bu kapsayıcı onamayı yapabilir; şu andaki çelişkiler alanından kaçıp daha fazla ileri gidemez; kapsayıcı olmadan çelişkileri olmayan bir dünyayı doğrudan bir ütopya yaratmadan onayamaz' (*Q* 11, §62; *SPN*, s. 405). Bkz. ayrıca 'diyalektik süreçte geçmişten neyin muhafaza edileceği *a priori* olarak belirlenemez, bu ancak sürecin sonucunda ortaya çıkar. Bunlar, sözde bilim adamları ve filozoflar tarafından yapılan keyfi seçimlere göre değil, tarihsel gereklilik olduğu için muhafaza edileceklerdir.' (*Q* 10ii, §41xiv; *FSPN*, s. 374).

Gramsci, Luxemburg'un 'stratejik sabrı' olarak adlandırılabilecek olguya gönderme yaparak, burada nihai olarak siyasal belirlenimlerin iş gördüğünü belirtmiştir.

> Luxemburg'un genel olarak tarihin veya belirli bir toplumsal gruplaşmanın gidişatı içerisinde henüz *gerçekleşmediklerinden* praksis felsefesinin belirli sorunlarını ele almanın olanaksızlığı hakkında yazarken ifade ettiği düşünce burada yine yararlı ve fikir vericidir. Ekonomik-korporatif aşamaya, sivil toplumda hegemonya için mücadele etme aşamasına ve Devlet gücü aşamasına karşılık gelen, keyfi olarak uydurulamayacak veya öngörülemeyecek spesifik entelektüel faaliyetler vardır.[99]

Dolayısıyla Gramsci sorunu 'yalnızca' (düşünceyle gerçeklik arasında bir karşılıklılık eksikliği veya fazlalığı olarak anlaşılan) epistemolojik bir sorun olmaktan çok, daha önceden bir 'politik-bilgikuramsal' tez olarak söz ettiğim biçimde formüle etmiştir. Bilgi hem siyasal kümelenmelerin bir fonksiyonu olarak hem de bunların içinde bir form olarak bu türden belirlenmiş kümelenmeler içerisinde ortaya çıkar; bu tür bilgi bu kümelenmelerin spekülatif onaması olmaktan ziyade ne kadar fazla 'tarihi' ve 'somut' olursa bunların dönüşümüne o kadar güçlü bir biçimde katkıda bulunabilir. Gramsci için bilmek yeterli değildir; daha yeterli derecede bilgi sahibi olmak için elinden geleni yapmak da gereklidir. Veya Spinoza'nın dediği gibi, ne kadar fazlasını yapabilirsek, o kadar fazlasını bilebiliriz (bunun tam karşıtı da geçerlidir; yani ne kadar az yaparsak, o kadar az biliriz).[100]

Bu türden tamamlanmamış notlar, bu şekilde, belgelemeye ve çözümlemeye çabaladıkları 'tarihsel bakımdan' tamamlanmamış durumları içselleştirmişlerdir. Bunlar, ciddi anlamda, *zorunlu olarak tamamlanmamıştır*. *Hapishane Defterleri*'nin bu parça-

---

[99] *Q* 11, §65; *SPN*, pp. 403–4.

[100] 'Bir vücudun bir defada pek çok eylemi yapmaya veya pek çok izlenim edinmeye diğerlerinden daha uygun olması gibi akıl da böyledir, bazısı pek çok eşzamanlı algılama yapmaya diğerlerinden daha uygundur' (EIIP13S).

lardan oluşan tamamlanmamış biçiminin nedeni, Kate Crehan'ın son zamanlarda sorduğu gibi, 'yalnızca bu metinleri faşist bir rejimin hapishanesinde yazmasından kaynaklanan sınırlamalar' mıdır? *Hapishane Defterleri* gerçekten de Gramsci'nin kendi yok oluşuna karşı payanda olarak kullandığı bir destekten fazlası değil miydi ya da 'entelektüel projesinin niteliğinin daha derin nedenleri' mi vardı?[101]

Bitmemiş Bir Diyalog

Crehan'ın retorik sorusu, sorunu başka bir biçimde ortaya koymamıza da yardımcı olmaktadır. Bu perspektif, Gramsci'nin gerçekten de kendi zamanının ötesinde kaybolmayan bir değere sahip –bir bakıma *für* ewig– bir şey ürettiğini, ancak bunun hem kendi planladığı şeyden hem de en sabırlı okuyucularının çoğunluğunun bile beklediğinden çok daha farklı bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Gerratana'nın bu bakış açısını ilk keşfeden kişi olduğu söylenebilir. Gerratana, 'hiç kimse, Gramsci'nin sadece öyle istediği için *Hapishane Defterleri*'ni bu biçimde bıraktığını; yani defterlerin tamamlanmamış olmasının onun özgür iradesinin sonucu olduğunu düşünemez' demiştir.[102] Yine de 'hapishane çarkının işleyişinin meydana getirdiği beklenmedik motiflerin ötesinde, Gramsci'nin kafa yapısında özellikle de hapishanedeki söyleminin içsel yapısında onu tamamlanmamışlığa yönelten bir şey' olup olmadığını bu sefer ciddi anlamda sorarak devam etmektedir. Gerratana, 'felsefi zihniyetinin diyalojik niteliğini göz önüne alırsak bunu olumlu yanıtlamamız' gerektiğini savunur.[103]

---

[101] Crehan 2002, s. 13.

[102] Gerratana 1997, s. xii.

[103] Gerratana 1997, s. xiii. Gramsci bir keresinde şöyle demiştir: 'Diyalektik veya diyalojik bir pozisyon almayı gerekli görüyorum, aksi takdirde hiç entelektüel uyarım duymuyorum. Sana bir keresinde dediğim gibi, karanlığa taş

Eğitimcinin eğitimi

Gerratana, Gramsci'nin gazeteciliğinin ve siyasal liderlik çalışmalarının ilk zamanlarının özde diyalojik boyutuna da dikkat çeker. Gramsci, güncel olayların, siyasal ve toplumsal hareketlerin bir muhatabı sıfatıyla, etkilemeye çabaladığı ve kendisinden bir şeyler öğrenmeye gereksinim duyduğu toplumsal çevreyle zorunlu olarak 'usta-çırak ilişkisindeki gibi sürekli bir karşılıklılık içerisindeydi'.[104] Gramsci'yi biçimlendiren bu meşgaleler, kelimenin tam anlamıyla katılımcının söylemlerinde ve eylemlerinde zorunlu olarak kısmi ve tamamlanmamış olan, tüm boyutlarıyla fikir alışverişi, eleştiri ve özeleştiri, yeniden formüle etme ve yeniden gruplandırma ilişkileri içerisinde gelişen diyaloglardı. Gazeteci ve siyasetçi olarak, kendisini çevreleyen toplumsal ve siyasal çevreye dönüştürücü bir biçimde müdahale etmiş, ancak bu diyaloglara nihai bir biçim veren 'dışsal kültürel çevrenin tepkileri tarafından'[105] kendisi de aynı şekilde dönüştürülmüştür: 'böylece fiilen gerçekleşen diyalog, yaşamda ve tarihte doğrudan yerini almıştır'.[106] Bununla birlikte, Gramsci'nin gazetecilikle ilgili ve siyasal diyaloglarının 'tamamlanmışlıkları', paradoksal olarak, bunların tarihi etkilerini kaybetmelerine neden olmuş; bunlardan geriye sadece 'tükenmiş bir diyalogun tanıklığı' kalmıştır. Diğer yandan, '*Hapishane Defterleri*'nin atölyesinde sadece kısmen biçimlendirilmiş olan' 'kavramsal araçlar', 'diğer nesillerle girişilecek ertelenmiş bir diyalog'ta sonradan ortaya çıkacak gelişmelere açık kalmıştır.[107] Gerratana böylelikle şunu ileri sürmektedir:

---

atmaktan hoşlanmıyorum; somut bir ortak veya rakiple yüz yüze olmak istiyorum' (Gramsci 1993, Cilt 1, s. 369).

[104] Gerratana 1997, s. xvi.

[105] Gerratana 1997, s. xvi-ii.

[106] Gerratana 1997, s. xvii.

[107] Ibid.

> *Hapishane Defterleri*'nin parçalardan oluşmuş ve tamamlanmamış olması, böyle bir şey amaçlanmamasına rağmen, sonuçta Gramsci'nin, her dönemde okuyucunun onunla yeni bir diyalog kurabilmesi nedeniyle farklı yorumlara açık bir klasik yazar haline gelmesine yardımcı olmuştur.[108]

Gerratana, Torino'daki *Deha Çağı (Sturm und Drang)* yıllarından söz etmeye başlamadan önce, *Hapishane Defterleri* projesinin rastlantısal ve uzlaşmacı olmaktan çok en azından kısmen –bu sefer asli anlamda– zorunlu olan tamamlanmamışlığına ilişkin daha da temel diyalojik nedenler olduğunu ileri sürmektedir. Şaşırtıcı bir biçimde, bunun kanıtlarını da Gramsci'nin hegemonya kuramının pedagojik ve diyalektik boyutlarında ve özellikle de onun genel siyasal bakış açısının somutlaşması olarak anlaşılan 'demokrat filozof' figüründe bulmaktadır. Gramsci, bireyin kişiliğinin yalnızca organizmaya hapsolmuş durumda olmadığına, 'ustayla öğrenci arasındaki karşılıklı etkileşme'yi de içerecek biçimde 'kültürel çevrenin değiştiriciliğini kabul eden aktif bir toplumsal ilişki' olduğuna duyulan inancın bu 'yeni filozof tipi'nin ayırt edici özelliği olduğunu ileri sürmüştür.[109] Gerratana'ya göre,

> demokrat filozof, parçası olduğu 'kültürel çevre'yi değiştirmek isteyen, ancak aynı zamanda kendisini sürekli olarak öz-eleştiriye tabi tutmaya zorladığı için 'bir usta gibi işlev gören' çevre tarafından değiştirilmeyi de kabul eden kişidir.[110]

Demokrat filozof, tıpkı hegemonya pratiği gibi, 'geçerli olmak için [...], bilimle hayatın aktif ilişkisi gibi açık olarak kalmalı, artık yenilenmeye gerek duymayan bir sürecin tamamlanmış mükemmelliğine hiçbir zaman ulaşmamalıdır'.[111]

---

[108] Gerratana 1997, s. xviii.

[109] *Q* 10II, §44; *SPN*, s. 350.

[110] Gerratana 1997, s. xiv.

[111] Ibid.

Zorunlu tamamlanmamışlık

Gerratana'ya göre, Gramsci'nin entelektüel pratiğinin doğası her zaman böyledir. Hapishanede yalıtılmış olması, 'diyalektik bir diyalog' gerçekleştirmesini engellemiştir. Buna duyduğu gereksinim yalnızca 'dışsal' bir tamamlanmamışlık (yeterli bir karşılanmayla tamamlanmayı bekleyen monolog olarak kalmış diyaloglar)[112] değil, aynı zamanda kimi yönleriyle Gramsci'nin ayırt edici proleter hegemonya kuramına karşılık gelen *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal ve söylemsel yapısına yönelik *içkin* bir 'kasıtlı' tamamlanmamışlık da yaratmıştır. Bu tezlerin monolojik biçimleriyle tamamlanmamış olarak kalmaları, bir bakıma, Gramsci'nin temel tezlerini diyalektik diyalog sayesinde elde edeceği fikir alışverişi içerisinde eleştirme, düzeltme ve değiştirme amacının doğal bir sonucudur. Bunlar ancak pratiğe 'tercüme edilmeleri', sonrasında da tekrar kuramsal dile 'geri tercüme edilmeleri' sayesinde 'usta-çırak ilişkisindeki gibi sürekli bir karşılıklılık' içerisinde 'tamamlanabilecek'lerdir –veya daha kesin bir ifadeyle daha da olgunlaştırılabileceklerdir. Başka bir deyişle, tamamlanmamışlık, istemeden olan veya Gramsci'nin orijinal planına zarar veren bir şey değildi. Tam tersine, bu tamamlanmamışlık, 'yaratıcı popüler ruha' veya örgütlü işçi sınıfı hareketinin ve bunun siyasal hegemonya elde etme mücadelesinin demokratik potansiyellerine değer kazandırmayı amaçlayan bir projenin en yüksek düzeyde gerçekleştirilmesi için gerekli ve mümkün olan bir şeydir. Şu an için madun bir konuma itilmiştir, tarihi görevlerini üstlenebilmesi için 'diyalektik bir diyalog' içerisine girmesi gereklidir.

---

[112] '*Hapishane Defterleri*'nin tamamlanmamış olması' böylece '"demokrat filozof"un mantığınca Gramsci'nin sözünü sadece duyması gerekli olmayan, onu duyması aynı zamanda onu tamamlayabilecek ve değiştirebilecek duruma gelmesi demek olan (henüz ortalarda olmayan muhatabıyla gelecekte yaşanacak) karşılaşma için işlevsel hale gelmektedir' (Gerratana 1997, s. xv).

Bu koşullar altında, Gramsci'nin düşüncesinin yok olmuş hakiki metnini bulmaya çabalamak yerine Gramsci'nin hapishane projesinin *bitirilemeyecek olduğu için bitirilmediğini* en baştan kabul etmek daha yararlıdır. Bu proje, 'bir sürecin artık yenilenmeye gereksinim duymayan tamamlanmış mükemmelliği'ne erişmeyi amaçlamamıştır. *Hapishane Defterleri*, daha çok Gramsci'nin 'yaşayan filoloji' olarak adlandırdığı ilkeyi cisimleştirmeye çabalamıştır: 'tarihsel materyalizm "deneyimi" tarihin kendisidir, tikel olguların araştırılması "filoloji"dir. [...] "Filoloji", açık ve kesin "eşsizlikler" olarak anlaşılan belirli olguların öneminin yöntemsel ifadesidir'.[113] Buttigieg'in de ileri sürdüğü gibi,

> *Hapishane Defterleri*'ni oluşturan parçalar arasındaki ilişkiyi stabilize etmek için 'filoloji'nin terk edilmesi gerekmektedir [...]. Her bir parça, diğer parçalarla, kendi bütünlüğü içerisinde düşünülebilecek total bir yapı oluşturacak bir biçimde zorunlu ve sabit bir ilişki içerisine yerleştirilmelidir. Ancak tarih, defterlerde, düşünme olarak değil, 'deneyim' olarak sunulmuştur ve 'praksis felsefesinin üzerine temellendirileceği deneyim şematize edilemez'.[114]

Bu araştırma projesinin dinamiğini anlamak için uygun metafor, *Devlet*'in kendinden emin sonucundan çok Platon'un erken dönem diyaloglarını sona erdiren *aporiai*'dir; alegorik Ortaçağ ahlaki dramlarının sabit tiplerinden çok Shakespeare trajedisinin kararlı karakter dönüşümüdür; Gramsci'nin siyasal kuramın Machiavelli'den önce ortaya çıkma biçimlerinden biri olarak gördüğü 'sistematik ele alış' veya 'skolastik inceleme'lerden çok 'siyasal ideolojinin ve bilimin bir mitin dramatik formunda olduğu yaşayan kitap' *Prens* veya Machiavelli'nin eserinin modern bir biçimde yeniden yazılması için 'muhakemelerin soğuk ve kitabi biçimde sergilenmesi' yerine uygun form olarak öner-

---

[113] *Q* 7, § 6; *SPN*, s.428.

[114] Buttigieg 1992, s. 63-4.

diği 'söylemden kaynaklanan' kavramların heyecan verici gelişimidir.[115]

Bir Ariadne İpi

O halde, *Hapishane Defterleri*'nin günümüzdeki okurları olarak bize düşen görev, bir yeniden inşa faaliyetine girişmekten çok iki cephede eşzamanlı olarak belirli bir tip müdahalede bulunmaktır: bir yandan, hapishanede yazmış olduğu asıl metinlerde gerçekten ne düşündüğünü ve ne yazdığını filolojinin izin verdiği azami hassasiyetle tespit ederek Gramsci'nin yörüngesinin kavramsal koordinatlarını belirlememiz, diğer yandan ise başladığı ancak sonuçlandıramadığı araştırma hatlarını keşfetmeye çabalamamız gerekiyor. Esasında bu müdahaleler birleştirilmemeleri gereken, birbirlerini tamamlayan iki ayrı okuma ve yorumlama biçimidirler. Bunlar, *Hapishane Defterleri*'nin verimli bir şekilde ele alınabilmesi için ne bu defterlerin spesifik niteliğini ihmal eden ne de metni dediğinden fazlasını söylemeye 'kışkırtan' birkaç protokolün oluşturulmasını gerektirirler.

Ön filoloji

İlk olarak metnin yayınlanmamış, onaylanmamış olması ve de Gramsci'nin düşüncesinin diyalojik niteliği yüzünden 'bir miktar hazırlık niteliğinde filolojik çalışma' yapılması gerekmektedir. Gramsci de araştırmasının başlarında tuttuğu bir notta Marx'ın çalışmaları konusunda aynı şeyi söylemiştir. Bu not, Marx'ı araştıranların, Marksist mirası oluşturan elyazmaları kütlesine yönelik en rasyonel ve bilimsel açıdan titiz yaklaşımlardan birisi olarak kabul ederek sıklıkla başvurdukları ünlü bir pasajdır[116]. Yazının önerdiği tarihsel-eleştirel yöntem ve yine

---

[115] *Q* 13, § 1; *SPN*, s.125.

[116] Bu pasaj çoğunlukla Marx ile Engels'in çalışmalarına gönderme yapmak için kullanılsa da, önerdiği ölçütler esasında 'Croce'nin felsefesinin eleş-

yazının 'polemikçi eleştirel' bir karakter türünün ortaya koyduğu tikel meydan okumalara karşı duyarlı ve anlayışlı, Gramsci'nin düşüncesi ve yazdığı metin için çok daha uygundur. Şu andaki araştırma konusuna uygunluğu nedeniyle pasajın tamamının burada aktarılması uygundur.

> Kurucusu tarafından hiçbir zaman sistematik bir biçimde açıklanmamış bir dünya düşüncesinin doğuşu incelenmek isteniyorsa (ve üstelik kurucunun asli tutarlılığı teker teker yazmalarda veya yazma dizilerinde değil de düşünce unsurunun açık olduğu çokbiçimli entelektüel yapıtın tüm gelişimi içerisinde aranacaksa), hazırlık niteliğinde bir miktar detaylı filolojik çalışmanın yapılması gerekir. Bu herhangi bir önyargıya, apriorizme veya peşin hükme *(parti pris)* sahip olmadan en dikkatli biçimde, bilimsel dürüstlükle ve entelektüel sadakatle yapılmalıdır. Her şeyden önce, sabit ve 'kalıcı' –başka bir deyişle, düşünürün kendi düşüncesi olarak kabul edilmiş, daha önceden üzerinde çalıştığı ve harekete geçmesine yardımcı olmuş 'malzeme'den farklı ve üstün olan– hale gelecek öğeleri belirlemek için, söz konusu düşünürün entelektüel gelişim sürecinin yeniden inşa edilmesi zorunludur. Gelişim sürecinin asli veçheleri olanlar yalnızca sabık öğelerdir. Bu seçim, (bunlardan da yararlanılabilecek olunmasına rağmen) dışsal bulguların değil de içkin etkenlerin belirlediği değişen uzunluktaki dönemler için yapılabilir ve bir dizi 'eleme' ile, yani düşünürün belirli zamanlarda, bunları koşullu olarak kabul etme ve bunlardan eleştiri, tarihsel ve bilimsel yaratım çalışmalarında yararlanma derecesinde belirli bir yakınlık duyduğu kısmi öğretilerin ve kuramların ortaya çıkmasıyla sonuçlanır.
>
> 'Destansı öfke' ile (yani sadece dışsal bir merakla değil, daha derin bir ilgiyle) belirli bir süre boyunca çalışılan herhangi bir yeni kuramın, özellikle de insan gençken, bir sonraki kurama geçene kadar, çalışan kişiyi bir dış müdahaleye gerek kalmadan cezbet-

---

tirisi için bazı genel yöntemsel kriterler' başlığını taşıyan Q 10II'nin başında taslağı çizilenlerle çok benzerdir. Gramsci'nin önerisi, tarihsel-eleştirel editöryal çalışma için bir başlangıç niteliğindedir.

tiği ve onun tüm kişiliğini kontrol altına aldığı; bunun eleştirel bir denge yaratılana ve kişinin sistemin ve çalışılan yazarın cazibesine yenik düşmeden çalışmayı öğrenene dek devam ettiği tüm bilim adamlarının kişisel tecrübelerinden bildikleri gözlemlerdir. Söz konusu düşünürün güçlü dürtüleri varsa, polemikçi bir karaktere sahipse ve *sistematik yaklaşım (esprit de système)* eksikliği çekiyorsa veya kuramsal ve pratik faaliyetin ayrışmaz bir biçimde iç içe geçtiği, sürekli yaratım ve kesintisiz hareket sürecinde olan bir zekaya sahip, güçlü ve kıyasıya keskin bir özeleştiri alışkanlığı olan bir kişilikle uğraşılıyorsa bu gözlemler daha da fazla geçerlidir. Bu öncüller sabitken, çalışma şu hatlarda sürdürülmelidir: 1. Yazarın biyografisinin sadece pratik değil, entelektüel faaliyetleri de dikkate alınarak yeniden inşa edilmesi. 2. En kolay gözden kaçanlar da dahil olmak üzere tüm çalışmalarının kronolojik olarak sıralanmış ve içkin ölçüte –entelektüel oluşum; olgunluk; yeni bir düşünme, yaşamı ve dünyayı kavrama biçimine sahip olma ve bunu kullanma– göre düzenlenmiş bir listesi. *Ana motifi*, düşünce ritmini geliştiği biçimde aramak, rastgele tekil doğrulamalardan ve yalıtılmış aforizmalardan daha önemli olmalıdır.[117]

Farklı özellikler gösteren zamansallıklar

İkinci olarak, bu metinlerin yayınlanmamış olmaları, bunların sahip oldukları farklı kuramsal 'ağırlıkların', referans sistemlerinin ve yazım anlarının kesin olarak belirlenmelerini gerektirir. 'Bu yapıt olmayan çalışmayı okumak, onun en gizli ifadelerine nüfuz etmek ve onun temelde *süreçsel* niteliğini asla unutmamak' zorunludur.[118] Özellikle Gramsci'nin üç farklı yazma aşamasından geçmiş olması, her bir notun ve not dizisinin hem tek tek hem de bir bütün olarak farklı özellikler gösteren zamansallıklarının çözümlenmesini gerektirmektedir. Bu, tüm notların, Gramsci'nin 'gerçekten ne düşündüğünün ve yazdığının' ifade-

[117] *Q* 16, § 2.

[118] Frosini 2003, s. 74.

leri olarak aynı değere sahip olmadıkları anlamına gelir. İlk aşamalarda kabaca karalanmış bir not, araştırmanın ileri aşamalarında yazılmış bir notun yanında ancak zorlamayla sorunsuz bir biçimde okunabilir. Benzer şekilde, bir sonucun bir hareket noktası olarak kabul edilmemesi veya tam tersi bir durumun ortaya çıkmaması için, sonradan yazılmış notların dikkatli bir biçimde bağlamlarına yerleştirilmesi, bunların açık ve örtük öncüllerinin dikkatlice gösterilmesi gereklidir. Buttigieg'in ileri sürdüğü gibi, *Hapishane Defterleri*'nin doğru ve tatmin edici bir şekilde ele alınabilmesi için, Gramsci'nin projesinin 'parçalardan oluşan' niteliğini tüm filolojik değerlerin rizomatik biçimde yeniden değerlendirilmesiyle aşılacak bir engel olarak görmemek gerekir. Daha doğru olan Gramsci'nin düşüncesinin ritmini, geçirdiği muhtelif dönüşümleri ve hatta bizzat *Hapishane Defterleri*'nin 'parçalardan oluşan' boyutunun özgüllüğünü daha büyük bir dikkatle incelemektir.

Modern bir klasik

Üçüncü olarak, Gramsci'nin düşüncesinin diyalojik niteliği, çağdaş okurun Gramsci'nin sorduğu sorularla bizim yanıtlarımızın karışmamasına özen göstermesini gerektirir. Daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, Gramsci, son derece farklı ulusal ve siyasal geleneklerden gelen sonraki nesiller tarafından, çok farklı ve bazen de çelişkili biçimlerde ele alınabilir ve yorumlanabilir. Bu daimi ve çok boyutlu çekiciliği anlamanın bir yolu, bunu, Gramsci'nin yirminci yüzyılın 'klasik' bir yazarı olma statüsünün bir göstergesi olarak saymaktır –bu, yakın zamanlarda yapılan Gramsci çalışmalarında giderek başat hale gelen bir yaklaşımdır. 'Klasik' bu anlamda, farklı bağlamlara ve kaygılara seslenebilmek için değişik biçimler alabilme kapasitesine sahip olmak, farklı dönemlerle 'çağdaş olmak' demektir. Başka bir yol, bunu, Wilde'ın düsturunu benimseyerek, kendi yüzünün aksini aynada gören ya da görmeyen Caliban'ın öfkesi

olarak kabul etmek olacaktır: Gramsci'nin metninin doğru bir analizini yapmaktan çok son kertede kendi yazarlarının eğilimlerini yansıtan hiç de az sayıda olmayan ünlü Gramsci yorumu vardır. Bunlar esasında *Hapishane Defterleri*'ni mevcut kaygılara göre baştan yazmışlardır. Bu anlamda, bir aynalı labirent oluşturan *Hapishane Defterleri* değil, kendi akislerini Gramsci'nin metinlerinde bulduklarını düşünen farklı konjonktürlerin gösterdikleri ilgidir. Bu ilginin sonucu ise metinlerin saptırılması olmuştur.

Bu risk, Gramsci'nin yöntemine içkindir: Gramsci, gerçekten de okurlarını işbirliğine yapacakları bir keşfe katılmaya, araştırma arkadaşı olarak kendi laboratuarına girmeye, yani kelimenin tam anlamıyla *diyalog*a davet etmektedir. Gramsci'nin düşüncesinin güncel Marksizm için önemi, onun süregelen tarihsel etkinliğinden, yani çözümlemeye çabaladığı sorunların bugün de 'hareketimizin derhal ele alınması gereken sorunları' olmayı sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Yine de bu 'güncellik', özdeşlikle karıştırılmamalıdır. Bir yandan bugünü Gramsci'nin söylemi üzerinden yorumlamanın, öte yandan da *Hapishane Defterleri*'ni bugün üzerinden yorumlamanın cazibesini reddeden bir okuma yapmak bu tamamlanmamış projenin ayrıksılığını kavramak ve bu projeyi sürdürmek için yeterli olacaktır. *Hapishane Defterleri* gerçekten de 'sürmekte olan' bir çalışmaysa bu, Gramsci'nin miras bıraktığı 'bitmemiş iş'i devralmak için onun aslında ne söylediğinin ve ne kadar ilerleme kaydettiğinin en baştan kesin bir biçimde belirlenmesinin daha da gerekli olduğunu akla getirmektedir. 'Mazimizle yeteri derecede çağdaş olmak' belki de, ilk planda diyalogu olanaklı ve daha da gerekli kılanın bizim ona olan uzaklığımız olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir[119].

[119] Anderson 1976a, s. 78.

Dördüncü Bölüm

PASİF DEVRİME KARŞI

Hegemonya kavramının Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde sahip olduğu önem o kadar yaygın bir biçimde kabul görmüştür ki bu eseri konu alan herhangi bir çalışmada bu kavramı temel almak için bir gerekçe sunmak gerekmez.[1] Gerçekten de kavram Gramsci'nin sözlüğünde öyle merkezi bir yere sahiptir ki, onun düşüncesini konu alan hiçbir çalışma, ister bir bütün olarak ister yalnızca hatalı bir biçimde onun bileşenleri sayılan (sosyolojik araştırmalar, tarihyazımına ilişkin yazılar, siyasal kuram, edebi eleştiri, vb.) şeylere göre değerlendirilmiş olsun, bu yapısal statüyle yüzleşmekten kaçınamaz. Bununla birlikte, kavramın, Gramsci'nin projesinin gelişimi bakımından temel bir önceliği olduğunu veya sözde şifrelenmiş bir iletiyi deşifre ederken bir

[1] Bkz. çevrimiçi *Gramsci Bibliyografyası* (Camett ve diğerleri) kavramla ilgilenen çalışmaların bir listesi için.

'anahtar' işlevi göreceğini varsaymaya başlamadan önce dikkatli olmak gerekir. Çünkü hegemonya kavramı gerçekten de Gramsci'nin tüm çalışmalarının mutlak temeli olsa da, diğer kavramlarının kökeni veya daha sonradan *Hapishane Defterleri* çiçeğine dönüşen bir tomurcuk da değildir. Gramsci'nin araştırmasının yöneldiği, bunların (epistemolojik) hatalarını ifşa eden 'hakikat' olarak beliren bir sonuç da değildir; defterlerin eksikliklerinin, bunun aralıklarla görünen bütünlüğü sayesinde çözüldüğü Gramsci'nin *çözülemeyen çelişkisi*nin çekimine kapıldığı bir 'sözde-yok merkez' hiç değildir. Onun merkeziliği başka bir türdendir: hegemonya, *Hapishane Defterleri*'nde analiz edilen burjuva dönemi kavramlaştırmasından bir *kopuş* uğrağıdır. Bu kavramlaştırmanın öz-göndergesel ve çelişkili döngüsünden kurtulma olasılığına işaret eder, ancak kendisi böylesi bir özgürleşme sergilemez; ileride olması beklenen biçimde, deneysel, keşfedici kalır. Daha doğrusu, bu, bir kavramlar *kümelenmesi* içerisinde ortaya atılan sorulara yönelik geçici bir çözüm olarak yine bu kavramlar *kümelenmesi* içerisinden doğan bir *'pratik-gösterici'* veya 'pratik' bir kavramdır.[2] *'Kapital'i Okumak*'tan ödünç alınan terimlerle ifade etmek gerekirse, hegemonya, *Hapishane Defterleri*'ndeki diğer kavramların zamansallığından farklı bir zamansallığa sahiptir; diğerleri *analiz edilirlerken*, hegemonya kavramı *kullanılır*. Bu nedenle, hegemonya bağımsız olarak analiz edilemez; 'bütüncül' anlamda (yani Gramsci'nin düşüncesinin içkin dinamiği içerisinde kademeli bir biçimde üstlendiği anlam), bir yanıt olarak tasar-

---

[2] 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin 'sivil toplum' kavramını, daha fazla araştırılması gereken sorunların *dispositifini* işaret eden olarak nitelediği anlamda 'pratik-gösterici' (Anderson 1976a, s. 35); 'Althusser'in 'soyutlamalar cenneti yerine gerçek dünyaya varılabilmesi için hangi hareketin, hangi yönde ve nerede uygulamaya konacağını "gösteren" bir işarete, bir ilan tahtasına denk bir şeyin burada bulunması gerekir biçiminde tanımladığı anlamda pratik' (Althusser 1969, s. 243).

lanmış olduğu kavramlar kümelenmesinin betimlenişine göre analiz edilebilir.

Hegemonya kavramı, Gramsci'nin düşüncesinin 'hakikat'i ise, bu ancak Althusser'in 'bir felsefenin hakikati bütünüyle etkilerindedir' dediği anlamda böyledir.[3] Yani Gramsci'nin söylemini üreten bu değildir, aksine onun tarafından üretilir (ve sırası gelince bizzat bu üretken tezi yeniden tanımlar). Hegemonya, bu bakımdan, Marx'ın *Grundrisse*'de 'maymunun anatomisinin bir anahtarını içerdiğini' ileri sürdüğü 'insan anatomisi' ile aynı teleolojik-olmayan yolla bize *Hapishane Defterleri*'nin diğer kavramlarını okurken kullanabileceğimiz bir anahtar sunar. *Hapishane Defterleri*'nin analizini, defterlerin anlattıkları ve bütünleyici bir parçası oldukları konjonktürün üstesinden gelme perspektifinden anlamamıza imkan verir. Dolayısıyla Gramsci'nin hegemonya kavramının anlamını araştırmadan önce başka bir soru sormamız gereklidir: Gramsci'nin bir yanıt olarak hegemonya kavramını kullandığı kavramlar kümelenmesi nedir?

Anderson'ın hegemonya kavramının ve ilişkili terimlerin ön tarihine ilişkin olarak Rus ve Alman Sosyal Demokrasi tartışmalarında yaptığı derinlemesine araştırma, bize Gramsci'nin bilişsel evreninin bu türden bir haritasını sağlamış gibi gözükmektedir. Anderson, Gramsci'nin kuşağının temel siyasal deneyimini –gelişmiş' kapitalist Batı'da Rus Devrimi'nin başarısını 'yakalama' mücadelesi– konu edinen birkaç seçilmiş pasaja odaklanarak, hegemonya kavramının kuramsal önkoşullarının, kapitalist devletin doğasının tasvirinin ve bu devletin sivil toplumla olan ilişkisinin *Hapishane Defterleri*'ndeki evriminin bulgusal bir yorumunu gerçekleştirmeyi başarabilmiştir. Üstelik bu gelişmeyi, Rus Devrimi'ni önceleyen ve izleyen devrimci Marksizm tartışmaları içerisinde bir uğrak olarak doğru tarihsel bağlama oturtması, Gramsci'nin tüm klasik Marksist geleneğin kuramsal ve pratik enerjisini meşgul eden bir soruna verdiği belirli bir yanıtın güçlü

[3] Althusser 1997, s. 4.

olduğu noktaların ve zayıflıklarının her ikisini birden öne çıkarmasına izin vermiştir.

Yine de 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji', 'Gramsci'nin esaret altındayken ne dediğini ve neyi kastettiğini daha büyük bir kesinlikle' belirleme ve 'onun çalışmasının hakiki kuramsal bağlamını' yeniden inşa etme[4] hedefini gerçekleştirmeyi başaramamıştır. Bu kısmen, daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, dönemin Gramscici filolojinin sınırlamalarından, kısmen de tamamlanmamış *Hapishane Defterleri* projesinin eşsiz edebi biçiminin ortaya koyduğu sorunların hafife alınmasından kaynaklanmaktadır. *Hapishane Defterleri*'nde yer verilmiş olan hegemonya kavramı bazında bir değerlendirme yapıldığında, Anderson'ın analizinin bunun açık siyasal ve kavramsal önceller ini çok hızlı bir biçimde harmanladığı görülür; yani Gramsci'nin araştırma projesine ilham veren *tarihsel* etkenler ile yeni hegemonya kavramının *kavramsal* itici güçlerini Gramsci'nin hapishane söylemindeki biçimiyle tek bir parça haline getirmiştir. Bunlar birbiriyle çok yakından ilişkilidir, ancak aynı şey değildir. Gramsci'nin *tarihsel* hareket noktası, 1920'lerin başlarındaki pek çok çağdaşı gibi, proletaryayı Rusya'da zafere götüren perspektiflerin Batı dillerine yeterli bir biçimde 'tercüme edebilme' çabasıdır. Ne var ki, farklı bir kavramsal yapı olarak değerlendirilen *Hapishane Defterleri*'nin kuramsal hareket noktası son derece farklıdır. *Hapishane Defterleri*, her kuramsal araştırma projesi gibi, kendi göreli otonomilerine ve farklılık arzeden zamansallıklara sahiptiler. *Kapital'i Okumak*'a göre,

> gerçek kategorileri 'yeniden üreten' düşünce kategorileri, gerçek tarihsel yaratılışın düzenindeki *aynı* yerlerini değil, bilginin nesnesinin üretimi sürecinde üstlendikleri işleve göre kendilerine atfedilmiş son derece farklı yerleri işgal ederler.[5]

---

[4] Anderson 1976a, s.7.

[5] Althusser ve Balibar 1970, s. 41.

Gramsci'nin diyalektik atölyesi verili bir tarihsel anlatıyı basitçe kavramsal formda yeniden üretmeyi amaçlamamış; aksine, bunu dönüştürmesine yardım edecek bir 'anti-felsefe taşı' aramıştır. Tarihsel olarak verili deneyimler ile kategoriler, bu tarihsel anlatıyı çok daha iyi parçalayabilecek durumda olmak amacıyla, bu simya sürecinde, belirlenmiş bir perspektiften görülen şimdinin senkronik bir imgesine dönüştürülmüşlerdir.

Gramsci'nin araştırmalarının başlangıcında ne bu kavramsal yapının ne de hareket noktasının bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde var olmadığını söylemek gereksizdir. Gramsci zaten bildiği şeyleri hatırlamaya çalışmıyordu; *Hapishane Defterleri* sonu belli bir araştırma projesi değildi. Aksine başlangıçta aykırı veya rastlantısal olan içgörülerin daha gelişmiş araştırma soruları biçiminde pekiştirilmesi, dolambaçlı yolların ana yollar biçiminde olgunlaştırılması sürecine tabiydiler. Bu projenin kavramsal yapısı sürekli sınanması ve derinlemesine incelenmesi ile Gramsci'nin somut araştırma konularının birbirlerine eklemlendiği ve bunların karşılıklı ilişkilerinin kademeli bir biçimde açıklığa kavuşturulduğu bir sorunsal veya *dispositif* belirleyen bir diyalektik gerilimler alanı olarak tedricen ortaya çıkmaktadır. Bunlar, kendi (kesin olmayan bir biçimde belirlenmiş, geçici olarak zorunlu) tamamlanmamışlık uğraklarına dek açık araştırma hatları olarak kalırlar. Yine de Gramsci'nin araştırmalarını yorumsamacı bir anlamda düzenleyen bir yol gösterici başlık veya genel perspektif betimlemek olanaklıdır. Bu birbirlerinden tamamen farklı parçalar arasındaki temel tutarlılığını kavrayacak olan zamane okurunun perspektifinden bakıldığında, bu rehber başlığı izlemek, alımladığımız biçimiyle *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal yapısının hareket noktasına veya aynı şey demek olan Gramsci'nin hapishane araştırmalarının 'temel *ilham birliği*'ne doğru götürür.[6]

Gramsci'nin hapishane projesinin tamamını organize eden bu yol gösterici başlık, kısaca *burjuva 'bütüncül devleti'nin 'organik kri-*

[6] Francioni 1984, s. 150.

zi' veya 'pasif devrimi' çağında yeterli bir proleter hegemonyası kuramı arayışı biçiminde nitelenebilir. Bu formülasyondaki tüm terimler, Gramsci'nin siyasal kuramının temel kategorileridir; dolayısıyla Gramsci'nin Bolşevik *gegemoniya* tezini niteliksel olarak yeni bir kavram olan *egemonia*'ya inceden inceye dönüştürmesine ilham veren tikel kuramsal ve tarihyazımsal ön–varsayımları anlamak için yeri geldiğinde bunları tersten başlayarak açıklamak zorunlu olacaktır.

'Bütüncül Devlet'

Anderson'dan Lo Piparo'ya, ondan da Ives'e uzanan pek çok eleştirmenin belirtmiş olduğu gibi, Gramsci'nin 'hegemonya' kavramının isim babası olduğu konusunda yaygın bir yanlış inanış vardır. Bununla birlikte, Gramsci'nin Marksist siyasal kurama yaptığı özgün bir katkı olma yönünde daha meşru bir iddiaya sahip olan bir kavram ise çok daha nadiren dile getirilmektedir: 'bütüncül Devlet' kavramı. Gramsci, bu kavramı kullanarak, (birbirlerinden organik olarak değil de yöntemsel olarak ayırt edilmeleri gereken) 'siyasal toplum' ile 'sivil toplum'un birleşmiş (ve bölünemez) bir devlet biçimi içerisinde karşılıklı olarak içe içe girmelerini ve güçlenmelerini analiz etmeye çabalamıştır. Bu kavrama göre, devlet (bütüncül bir formda), hükümet mekanizması ve yasal kuruluşlarla sınırlı değildi. Bütüncül devlet kavramı, daha çok, sivil toplum ve siyasal toplum uğraklarının diyalektik birliğidir. Sivil toplum, toplumsal sınıfların, toplumsal ve siyasal liderliği ele geçirmek veya diğer sınıflar üzerinde hegemonya kurmak için rekabet ettikleri yerdir.[7] Bununla birlikte,

[7] Dokuzuncu Bölüm'de göreceğimiz gibi, karşıt toplumsal sınıfların aydınları, bütüncül Devlette, hegemonya kurmak için mücadele verilen sivil toplumun kuruluşlarında ve tıpkı aynı biçimde hegemonyanın somutlaştırılıp teminat altına alındığı siyasal toplumdaki kuruluşlarda liderlik, çıkarların dile getirilmesi ve girişimlerin eşgüdümlenmesi konularında (ait oldukları sınıfın hegemonyasının tikel doğasına göre değişen) belirleyici bir rol oynarlar.

böylesi bir hegemonya, 'son tahlilde' ancak siyasal toplumun kurumlarında cisimleşmiş yasal güç kullanma tekelinin ele geçirilmesiyle teminat altına alınır.[8] Gramsci, Mart 1933'de, söz konusu edilen bütüncül anlamda ele alındığında,

> Devletin, hakim sınıfın sadece tahakkümünü meşrulaştırmak ve savunmak değil, bunun yanında hükmettiği kişilerin aktif rızasını kazanmak amacıyla da giriştiği pratik ve kuramsal faaliyetlerin tamamı[9] olduğunu ileri sürmüştür.

Ya da özellikle 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' için önemli olan Mart-Ağustos 1931'den kalma bir formülasyonda şöyle demektedir:

> Genel Devlet nosyonu, sivil toplum nosyonuna (Devlet = siyasal toplum + sivil toplum ya da başka deyişle zor zırhı içinde hegemonya ile kastedilen anlamında) atfedilmesi gereken öğeler içermektedir.[10]

'Bütüncül Devlet' kavramı ile aydınların bunun içerisinde oynadıkları temel role ilişkin en kapsamlı tartışma için Buci-Glucksmann 1980, özellikle de s. 19–118'e bakınız. Ayrıca bkz. Rottger 2004.

[8] İtalyan 'tarihsel uzlaşı' yandaşlarından Avro komünistlere, bunlardan da belli belirsiz tanımlanmış bir radikal demokrasinin modern savunucularına dek uzanan ve Gramsci'nin hegemonya kuramını sivil toplumun siperlerinde verilen bir mevzi savaşıyla sınırlamaya çalışan yorumlayıcı geleneklere karşı bu unsuru vurgulamak zorunludur. Gramsci'nin proleter hegemonya kuramı, diğer madun toplumsal gruplara liderlik edip sınıfsal hasımlarına baskı uygulamaya gücü yeten bir madun sınıflar ittifakının siyasal oluşumu kuramı olarak, ancak sivil toplumla siyasal toplumun diyalektik bir birliği olarak bütüncül devlet sorunsalı içerisinde kavranabilir hale gelir. Zorunlu olarak hasımlarının iktidarının dayandığı ve burjuvazinin (rızaya dayalı) hegemonyası için nihai teminatı sunan devlet mekanizmasının parçalanması yönünde ilerlemek durumundadır. Guido Liguori yakın zamanlarda bir sınıfın devlet-inşa etme projesinin 'hegemonya kurma mücadelesindeki önlenemez bir uğrak' olduğunu son derece güzel bir biçimde vurgulamıştır (Liguori 2004b, s. 224).

[9] Q 15, §10; SPN, s. 244.

[10] *Q* 6, §88; *SPN*, s. 263.

Gramsci'nin bütüncül devlet kavramı basmakalıp kuramsal bir önerme olarak görüldüğü zaman, modern siyasal kuramda yönetme ve karar alanıyla (devlet), yönetilme ve adına karar verilme alanı (sivil toplum) arasında yapılmış yerleşik organik ayrımı bozmuş gibi gözükecektir. O halde 'sivil toplum ile Devlet, fiili gerçeklikte aynı şeydir' savı, kapitalist devletin ve yönettiği toplumun farklı kurumsal biçimlerini ve güçlü yönlerini hatasız ölçmek için gerekli olan analitik bir ayrıma sahip bir 'politisist yazar' tahammülsüzlüğünden biraz daha fazlası olacaktır.[11] Marksist devlet kuramını, bir kavram olarak, çoğunlukla Hegel'e atfedildiği biçimiyle 'var olan herşey gibi' totaliter ve organik bir devlet düşüncesine geri götürecektir. Marx ile Engels, daha sonradan arada sırada bunun yeniden formüle edilmiş bir versiyonuyla flört etmenin cazibesine yenik düşmüş gibi gözükseler bile, elbette böyle bir idealist *Staatsauffassung** ile bağlarını tam olarak koparmışlardır.[12] Gerçekten de Anderson'm (hiçbir zaman bundan böyle söz etmemiş olsa da) Gramsci'nin 'bütüncül Devlet' nosyonunda itiraz ettiği başlıca nokta budur: bunun, modern devlet kuramını ve (Marksizmi idealist mazisine göndererek veya uç-sol çarpıtmaların cazibesine kapılarak) özellikle de Marksist devlet kuramı geleneğini tayin etmiş asli gerilime ilişkin tatmin edici olmayan ve katı bir önerme olduğunu düşünmüştür.

---

[11] *Q* 13, §18; bkz. *Q* 4, §38; *SPN*, s. 160.

* Devlet görüşü (ç.n.).

[12] Örneğin Marx'ın (Anderson tarafından 'Hegemonya'da atıf yapılan) *On Sekizinci Brumaire*'deki meşhur her şeye kadir devlet betimlemesi, Hegel'in kainatın lütufkar yaratıcısının 'kuşkulu' bir yeniden formülasyonunu sağlar gibi gözükmektedir: 'Devlet; varlığının en kapsayıcı ifadelerinden en değersiz hareketlerine, en genel varoluş tarzlarından bireylerin özel yaşamlarına kadar sivil toplumu ağ gibi sarar, denetler, düzenler, idare eder ve sistematik bir biçime sokar' (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 11, s. 185). Göreceğimiz gibi, bu pasaj, Gramsci'nin devlet kuramı için önemliydi.

Anderson'ın eleştirel analizi, Gramsci'nin kuramsal evreninin asli terimleri olarak, Doğu'yla Batı arasındaki ilişkileri ve özellikle de bu bölgelerdeki devlet biçimleri arasındaki farklılıkları konu alan bu pasajlara odaklanmıştı. Kişisel entelektüel özgeçmişinden, Gramsci'yi böylesi bir 'genişletilmiş' devlet tanımı benimsemeye itenin Rusya'da ve Batı Avrupa'da değişik güç dengelerinin olduğunun farkında olması çıkarsanabilir. 1920'li yılların başında bu temanın uluslararası Komünist harekette işgal ettiği (önceden de anılmış olan) egemen konum ve sahip olduğu yakıcılık ortadayken, asıl böyle olmaması şaşırtıcı olurdu. Buci-Glucksmann da Gramsci'nin 'devlet kavramını genişletmesinin [...] 1920'lerin tarihsel deneyimine dayandığını'[13] ileri sürmüştür. Bununla birlikte, *Hapishane Defterleri*'nde 'genişletilmiş Devlet' terimine rastlanmaz. Bu terimi, Gramsci'nin 'bütüncül Devlet' nosyonunun bir yorumu olarak Buci-Glucksmann ortaya atmıştır ve terim, o zamandan beri çeşitli eleştirmenlerden kabul görmüştür.[14] Ancak bana göre, bu terim, Gramsci'nin kavramına yönelik kavramsal, tarihsel ve nihayet *siyasal* yanlış anlamaların ortaya çıkmasına neden olabilecek kesin olmayan bir formülasyondur. *Kavramsal açıdan*: Gramsci'nin önceki devlet düşüncelerini 'genişlettiği' önermesi tarihsel olarak hatalıdır; Gramsci, devlet kavramını, neo-Kantçılık tarafından araçsal sınırlandırılışına karşı başkaldıracak ve Hegel ile Marx'ta sahip olduğu özgün 'geniş' formülasyonuna geri dönderecek kadar da 'genişletmemektedir'.[15] 'Devletin genişlemesi'ne ilişkin bir nosyon, klasik açıdan aşamacı bir mantıkla, devletin ağır ağır ('Robinsonvari' bir tarzda, bir zamanlar bunun

---

[13] Buci-Glucksmann 1980, s. 97.

[14] Bkz. örneğin Liguori 2006; Jessop 2007.

[15] Bkz. Bu çalışmanın 5. Bölüm: 'Devlete Karşı Sivil Toplum'; devlet kuramının, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, özellikle de Almanya'da, büyüsünün bozulması konusuna ilişkin olarak bkz. Colliot-Thelene 1992 ve 2000.

'dışında' olduğu dogmatik bir biçimde iddia edilen) toplumu 'yiyip bitirdiğini' kabul eden idealist ve teleolojik bir tarihsicilik tarafından desteklenen 'öznelci' bir *Staatsauffasung* olduğunu farz eder. *Tarihsel açıdan:* Gramsci, Hegel ile Marx gibi, on dokuzuncu yüzyılın devlette bir genişlemeye (yani bakir bir sivil topluma 'saldırarak' özgün koordinatlarının ötesine geçen coğrafi bakımdan sınırlandırılmış bir form) değil; tersine, verili bir devlet biçimi içerisindeki toplumsal ilişkilerin giderek karmaşıklaşan iç eklemlenmesine ve yoğunlaşmasına tanıklık ettiğini savunmaktadır. Toplumsal formasyonun 'düzeyleri' arasındaki (siyasalın yeniden tanımlanmasının eşlik ettiği) değişen güç ilişkileri ve farklı denge(sizlik) dereceleri devlette bir genişleme veya büyüme oluşturmaz, ancak devletin kurucu boyutlarının bir iç dönüşüm geçirdiği anlamına gelir. *Siyasal açıdan*: 'Genişlemiş Devlet' kavramı, Buci-Glucksmann tarafından önerilen özgün biçimiyle, 'son tahlilde', Batı toplumsal formasyonlarının tarihsel dönüşümlerinin ve özgüllüklerinin analizine dayanarak belirli Avrokomünist siyasal önerilerin (özellikle de 'devlet', yani devlet aygıtı 'içinde' 'çalışma'ya duyulan gereksinim) kuramsal gerekçesi olmak niyetindedir; kavram, bazı kuramsal analizlerde üretken biçimde kullanılmış olmasına rağmen, [16] siyasal açıdan uç-solculuğa veya reformizme (bunların klasik ardışık ilerleyişinde çoğunlukla her ikisine de) eğilimlidir. Dolayısıyla ben bu çalışmada *Hapishane Defterleri*'nde fiilen yer alan ve Gramsci'nin analizinin manasını tam olarak yakalayan kavramı, yani 'bütüncül Devlet'i kullanmayı tercih ettim.

Hapishane Defterleri'nin kuramsal yapısı içerisinde Gramsci'yi bu yeni devlet kavramını geliştirmeye yönelten Doğu'yla Batı'nın soyut karşıtlığı değildi. Tersine o, göreceğimiz gibi, bütüncül devlet kavramını parlamenter devletlerin tikel biçimlerinin Batı'da ortaya çıkışını (tam olarak Anderson'ın eksik olduğunu iddia ettiği odaklanma), ilk kez Doğu'daki siyasal olaylar

[16] Bkz. örneğin Buci-Glucksmann ve Therborn (haz.) 1981.

esnasında kapitalist devlet biçimine ilişkin olarak yapılmış *bu türden* kuramsal bir keşfe dayanarak analiz etmek amacıyla ortaya atmıştır.

Gramsci'nin kuramsal keşiflerinin pek çoğunda olduğu gibi, bütüncül devlet kavramının ön koşulları da ilk önce tarihyazımı zemininde olgunlaştırılmış ve ancak bunun ardından *kısaca* siyasal kuramı yenilemeye çabalayan gelişmiş bir kavrama dönüşmüştür. Bu, bütüncül devletin başlangıçta normatif bir önerme, gerçekliğin uyması beklenen kuramsal bir soyutlama olmadığı anlamındadır. Aksine, belirlenmiş bir siyasal konjonktüre yapılmış kuramsal bir müdahaledir. 'Marksizmin krizi' görüşünü savunan Althusser, Gramsci'nin devlet kuramının bu yönünün bir boyutunu göstermiştir. 1978'de şöyle demiştir,

> Gramsci'de kendisini bir 'devlet kuramı' olarak sunan (veya daha doğrusu, tam olarak belirlenebilir siyasal nedenlerden ötürü bir devlet kuramı zannedilen) şey, bana, 1917'de başarılı olan planın tekrarlanacağı umudunun kaybolmasının ardından *emekçi hareketine bir siyasal strateji belirleme görüşüyle girişilen, dönemin devletlerinin siyasal 'doğalarına' dolayısıyla da 'bileşimlerine' veya iç düzenlemelerine [dispositiflerine] ilişkin bir incelemeye* son derece yakın gözükmüştür.[17]

Gramsci'nin karşılık vermeye çalıştığı belirlenmiş siyasal konjonktürün doğasını daha da ayrıntılı bir biçimde belirleyebiliriz. Bunu tanımlayan iki şey vardı:

1. bir yanda Benedetto Croce'nin modernliği 'Özgürlüğün' evrimi olarak sunan masalıyla liberalizmi güçlendirmesi,

2. diğer yanda ve daha önemli olan ise, 1920'lerin sonunda uluslararası Komünist harekette ekonomizmin yeniden can-

---

[17] Althusser 2006, s. 141. Althusser'in, kendisinin de kabul ettiği gibi, bu metinde yapmış olduğu sonraki Gramsci çözümlemelerinin, aralarındaki farklılıklara rağmen 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de başlatılan eleştirilerden türemese de bunlar tarafından üst-belirlenmiş olduğunu belirtmek ilginçtir (s. 140; s. 104).

lanması ve bunun sonucunda da 'Üçüncü–Dönem' katastrofizminin ortaya çıkması.

Gramsci, 'bütüncül Devlet' ve 'pasif devrim' kavramlarını kullanarak, Komintern'in ilk yıllarında terk edilmiş bir perspektifi meşru kılacak tarihyazımsal kaynakları sağlayabilecek bir araştırma programının ana hatlarını belirlemeyi denemiştir: birleşik cephe siyaseti. Bu müdahalenin tam anlamını kavrayabilmek için Gramsci'nin tarihsel çalışmalarının koşullarını anlamak ve bunların içkin dinamiğinin, bunları, kavramsal olgunlaştırmaya uygun materyallere dönüştürme yollarını gözlemlemek zorunludur –Gramsci'nin zamanında ve bizim zamanımızda.

Uzun On Dokuzuncu Yüzyıl

Bütüncül devlet kavramı, Gramsci'nin, özel olarak kıta Avrupası'nda yaşanan ve özellikle de bunun hegemonik ulus-devletinde yani Fransa'da meydana gelen olaylardan hareketle yaptığı 'uzun on dokuzuncu yüzyıl' analizinden türemiştir. Gramsci, Fransız Devrimi ile 1848 (ve başka bir anlamda, Paris Komünü'nün mağlubiyetine kadar) arasında, (her daim mevcut olan proletarya isyanı tehdidiyle harekete geçirilen) bir toplumsal ve siyasal 'eğitim' ve yükseliş programı yürüten muzaffer burjuvazinin kurmuş olduğu yeni devlette bir genişleme dönemi yaşandığını tespit etmiştir. Burjuvazi, Fransız Devrimi'nin ardından, 'kendisini, tam ve mükemmel bir toplum örgütlemek için gerekli tüm entelektüel ve ahlaki güçlere sahip bütüncül bir "Devlet" olarak sunmaya muktedir olmuştur'.[18] Gramsci, bu

[18] *Q* 6, §10; *SPN*, s. 271; Kasım-Aralık 1930'da yazılmıştır. Gramsci, aynı defterde yer alan bir başka pasajda hem daha sonradan yapacağı 'Devlet tapınmacılığı' eleştirisi ve hem de daha da önemlisi bütüncül devlet kavramının bu tarihsel olarak verili deneyimlere dayanılarak olgunlaştırılması için önemli olacak bir açıdan kavramaktadır. 'Jakobenler, Devlet ile sivil toplum arasında bir özdeşlik yaratmaya, Devletin kurucu öğelerini organik, geniş anlamında (yalın Devlet + sivil toplum) diktatörce birleştirmeye yönelik bir giri-

projenin devrimci niteliğini övmekten ve bu türden bir devlette cisimleşmiş böylesi bir sınıf projesinin gerçekten emsalsiz olduğunu vurgulamaktan geri kalmamıştır. Bu, ötesinde tam anlamıyla modernliğin uzandığı Rubicon'du. Alberto Burgio'nun da vurgulamış olduğu gibi, Gramsci'ye göre 'modernlik, kasta dayalı bir mantıktan sınıflar arasındaki bir ilişkiye geçişi işaret eder'.[19] Gramsci'nin kendi sözcükleriyle,

> burjuva sınıfının hukuk düşüncesinde ve dolayısıyla da Devletin işlevinde yaptığı devrim, bilhassa konformizm niyetine (dolayısıyla hukukun ve Devletin etikliğine) dayanıyordu. Burjuvaziden önceki hakim sınıflar, diğer sınıflardan kendilerininkine doğru organik bir geçiş inşa etme, yani kendi sınıf alanlarını 'teknik' ve ideolojik açıdan genişletme eğiliminde olmama anlamında özde muhafazakardılar: bunlarda kapalı bir sınıf düşüncesi vardı. Burjuva sınıfı, kendisini, tüm toplumu kendi kültürel ve ekonomik düzeyine uydurarak içine çekebilecek sürekli hareket halinde olan bir organizma olarak göstermektedir. Devletin tüm işlevi dönüşmüştür; Devlet, bir 'eğitici' haline gelmiştir.[20]

Gramsci, burada, *Komünist Manifesto*'nun, burjuvaziye, önceki egemen sınıflara nazaran gerçekleştirdiği gerçekten devrimci ilerlemeler nedeniyle övgüler düzüşünü önemli bir vurgulama yaparak da olsa sürdürmektedir: Marx ile Engels'in eseri, çoğunlukla burjuvazinin üretim tarzını kökten değiştirmesine odaklanmış olması göz önünde tutularak (özellikle de yakın zamanlarda, küreselleşme çağında) yorumlanırken, Gramsci vurguyu *Manifesto*'nun 'siyasal'ın ve bunun somut kurumsal biçimlerinin niteliğinde yaşanan köklü değişimin, karmaşık bir diyalektik etkileşim ilişkisi içinde, bu dönüşümlere eşlik etmiş olduğu yönündeki tamamlayıcı siyasal tezine yapmaktadır.

şim gibi gözüken bir "Yüce Varlık" kültü oluşturmaya çabalamışlardır' (*Q* 6, §87; *SPN*, s. 170; 1931'in ortalarında yazılmıştır).

[19] Burgio 2002, s. 25.

[20] *Q* 8, §2; *SPN*, s. 260; Ocak 1932'de yazılmıştır.

Bu nedenle, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı, kendi projesinin gerçek bir tarihi ilerleme yaratma ve bunu niteliksel olarak yeni tip bir devlet biçiminde kurumsallaştırma yönündeki evrensel iddialarına güvenen burjuvazinin (veya en azından belirli kesimlerinin, özellikle de Fransa'da) halen devrimci bir sınıf olduğu bir dönemdi. Burjuvazi henüz sivil toplumun en içteki derinliklerine nüfuz eden eklemlenmiş devlet aygıtını (Gramsci'nin 1932'de, 1870'ten sonraki dönemde ortaya çıktıklarını ileri sürdüğü 'modern demokrasilerin hem devlet örgütleri hem de sivil toplumdaki birlikler kompleksi biçimindeki devasa yapıları')[21] geliştirmemiş olsa da, en azından modern yaşamın değiştirilemez bir ilkesini yerleştirmiştir: devlet, pek çok bakımdan günlük yaşamda sadece istisnai olarak görünen, ancak kendisini toplumun tüm düzeylerine daha önceden hayal bile edilemeyen boyutta eklemlememiş olsa da, bundan böyle (şimdi devlete göre yeniden tanımlanmış olan) 'sivil toplum'un üzerinde egemen bir oluşum olamayacaktır. Devlet artık yalnızca egemen sınıfın çıkarlarını yukarıdan dayatan bir zor aygıtı değildir. Şu andaki bütüncül biçiminde, rızanın imalatını, madun sınıfların önder toplumsal grubun genişlemeci tarihsel gelişme projesiyle bütünleştirilmesini amaçlayan bir toplumsal ilişkiler ağı haline gelmiştir.

Sivil Toplumun Doğuşu

Sivil toplumun gelişmesi, bu türden bir bütünleşmenin başlıca aracıdır. Terimin devletle ilişkili ancak ondan ayrı bir varlık olarak görüldüğü modern anlamının kuramsal açıdan olgunlaştırılmasının bu döneme rastlaması tesadüf değildir.[22] Sivil top-

---

[21] *Q* 13, §7; bkz. *Q* 8, §52. Gramsci, başka bir notta, 1848'i, burjuva etik-pedagojik programının kurumsallaşmasının ivme kazanması için belirleyici tarih olarak göstermektedir. Bkz. *Q* 9, §133; Kasım 1932'de yazılmıştır.

[22] Bkz. 5. Bölüm: 'Notlarda Kullanıldığı Biçimiyle Sivil Toplum Kavramı'. ve devamı.

lum, bu kullanımıyla, devletin karşıtı olmak bir yana, modern devleti diğerlerinden ayıran rasyonel örgütlenmeye, haklar sistemine ve hukuki eşitliğe katkıda bulunup dile getirerek onun tamamlayıcısı olmaktadır. Sivil toplumun başlıca görevi, madun sınıfların hakim sınıfın devletine özümsenmelerini sağlayacak bir ara aşama veya bir 'organik geçiş' uğrağı sunmaktı: bir modern 'devlet olma' okulu. Bir hegemonik ilişkiler alanı olarak sivil toplum, egemen-olmayan toplumsal gruplara, Domenico Losurdo'nun anlamlı deyişiyle, 'çağdaşların' bu eşsiz 'özgürlüğü'nün gerçek ve somut bir imgesini vermiştir. Bu, önceki 'kasta dayalı' toplumsal ve siyasal ilişkiler düşüncelerinde hiç gerçekleşmemiş bir şeydir.[23] (Burjuva) özgürlük ve bunun devlette yetkinleştirilmesi ilke olarak herkese açıktır; burjuvazi tarafından gerçekleştirilen muazzam 'siyasal' devrimi meydana getiren de tam olarak budur. O halde, hegemonya, bu yeni sivil toplum zemininde, (daha önceki hakim sınıfların başat aracı olan) salt zor'dan farklı yeni bir 'rızaya dayalı' siyasal pratik olarak ortaya çıkmaktadır; ancak aynı sivil toplum gibi devletle bütüncül bir biçimde bağlantılı olan hegemonyanın tam anlamı sadece zor ile arasındaki diyalektik farklılıkla ilişki kurulduğunda açık hale gelmektedir. Hegemonya, sivil toplumda, egemen sınıfın devlet aygıtındaki siyasal iktidarının toplumsal dayanağı olma işlevini görmektedir. Bu iktidar, sırası geldiğinde, egemen sınıfın sivil toplumdaki girişimlerini desteklemektedir. Bütüncül devlet, bu geniş anlamında, sözü edilen sınıf ilişkilerinin yoğunlaşmaları ve kurumsal formlara dönüşmeleri sürecidir. Burgio'nun ileri sürdüğü gibi, devrimci burjuvazinin on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan devleti,

> artık [hakim sınıfın üstünlüğünü teyit etmek amacıyla belirli aralıklarla kullanılan (veya kullanmakla göz korkutulan)] bir askeri güç sorunu olmaktan çok, *bütün bir toplumsal dokunun*, daha da kompakt hale gelmiş ve her bir parçasında yeni zengin-

[23] Bkz. Losurdo 2004.

lik formlarının üretilmesi için yeterli bir araca dönüştürülmüş liflerine işleyerek *en ince ayrıntısına kadar ve sürekli olarak yönlendirilmesi* sorunudur.[24]

Gramsci'nin değişik vesilelerle vurgulamış olduğu gibi, böylesi bir 'etik' devletin kuramcısı Hegel'di.[25]

Pasif Devrim

1848'in Avrupa çapındaki ayaklanmaları ve daha büyük ölçüde Paris Komünü, yenilgiyle sonuçlanmış olmalarına rağmen, niteliksel açıdan yeni bir tarihsel gelişme aşamasını müjdeliyorlardı. Sınıf güçlerinin ve bunların üstyapılarının önceki kırılgan dengesi ağır bir krize girmişti; burjuva projesinin tedrici genişlemeciliği kendi 'organik krizi' ile yüz yüze gelmişti. Buradaki 'organik' sıfatı, krizin boyutunu göstermektedir: bu kriz, yalnızca kapitalist meta üretimine kaçınılmaz bir biçimde eşlik eden ve belirli aralıklarla bunu kesintiye uğratan türden bir konjonktürel dengesizlik durumu değildi; (hakim bloğun ayrıştırılması ve hükmedilenlerin isyanının yayılması bunun doğrudan belirtileri olsa da) hakim sınıfın içinden gelen ya da inatçı madun unsurların burjuvazinin iktidara yükselişi sırasındaki gibi kendiliğinden gerçekleşen ayaklanmalarının neden olduğu çatışma uğraklarıyla da sınırlı değildi.[26] Aksine kriz, burjuva hegemonyasının temellerinin sorgulanmasına neden olması anlamında 'organik'ti. Geleneksel Marksist terimlerle ifade edilecek olursa, burjuvazinin evrensellik ve ortak yararı geliştirmek iddialarının tikelci çıkarların, yani hakim sınıfların elinde sermaye birikimi sağlamanın hizmetinde ol-

---

[24] Burgio 2002, s. 29.

[25] Bkz. *Q* 1, §47; *Q*6, §24. 'Kişi Hegel'le birlikte, kastlara veya "zümrelere" göre değil de, aristokrasisi tam olarak aydınlar olan "Devlete" göre düşünmeye başlıyor. ("Kastlara" göre düşünmenin yolu olan "babadan miras kalan" Devlet düşüncesi, doğrudan doğruya Hegel'in yok etmek zorunda olduğu düşüncedir' (*Q* 8, §187).

[26] Bkz. *Q* 7, §80.

duğunun ifşa edildiği bir uğraktı. İşçi sınıfının başkaldırışı, kendi gelişmekte olan sınıf projesine uygun siyasal formları talep ederek burjuvazinin genişlemeci devletinde barışçı bir biçimde içerilmeyi reddetmesi, ancak kendi koşullarında olmak kaydıyla yükseltmeye ve eğitmeye çabalayan bu türden çelişkili bir projenin doğal sınırlarını göstermiştir. Burjuva Dr. Frankenstein, istemeden kendi can düşmanını yaratmıştır. Bu, *Komünist Manifesto*'nun burjuvazinin kendi mezar kazıcısını ortaya çıkardığı yönündeki tezinin Gramsciyen versiyonudur. Gramsci, burada, geleneksel olarak üzerinde durulan ekonomik boyutların yanı sıra sürecin siyasal belirleyicilerini de bir kez daha vurgulamaktadır. Bu, toplumsal formasyonun tamamının hem ekonomik 'içeriğiyle' hem de siyasal 'biçimiyle' yaşadığı bir krizdi. Bir bakıma, önceki dönemin tarihsel gelişim mantığı tersine dönmüş, ilk sahneye travmatik bir geri dönüş olmuştur. İyimser yüce gönüllülük geçimsiz asalaklığa dönmüş, zor ile rıza arasındaki denge ilkinin lehine veya daha doğrusu ikincinin 'zora dayalı rıza' biçiminde yeniden tanımlanmasına doğru kaymıştır. Gramsci, biraz önce *Q* 8, §2'den alıntılan pasajın hemen ardından şunu ileri sürmüştür:

> Bu süreç durma noktasına gelmiş ve salt zor olarak Devlet düşüncesi geri dönmüştür, vs. Burjuva sınıfı 'doygun hale gelmiştir'; sadece genişlememekle kalmamış, parçalanmaya da başlamıştır; sadece yeni unsurlar özümsememekle kalmamış, kendinden de kaybetmiştir (ya da en azından kayıpları, özümsemelerinden son derece fazladır).[27]

Bunun ardından da 'pasif devrim' çağı başlamıştır.

Gramsci, 'pasif devrim' terimini, (1930'un ilk aylarında) Vincenzo Cuoco'dan almıştır. Gramsci'nin söz konusu terimi kendisine mal edişinin gerçekleştiği siyasal bağlam da önemlidir; çünkü bu dönem Gramsci'nin, Komintern'in o yıllardaki isyancı fantezilerinin (özellikle de bunlar İtalya'da iktidarda olan Faşizme karşı verilen mücadeleyle ilgili olduklarında) örtük ekonomiz-

[27] *Q* 8, §2; *SPN*, s. 260.

miyle polemiğe girdiği bir dönemdir. Gramsci, hapishanede diğer parti üyeleriyle yaptığı konuşmalarda, 'daha siyasal' olmak, yani Faşizmin tarihsel temellerini anlamak ve kitleleri rejime karşı harekete geçirebilecek gerçekçi bir programın ana hatlarını belirlemek gerektiğini vurgulamıştır. Gramsci'nin önerisi, Komünist Parti'ye bu türden bir burjuva devletine (yalnızca bunun Faşist deformasyonuna değil) yapacağı saldırıda kullanacağı güçleri yeniden inşa edebilmesi için gerekli siyasal alanı sağlayacak bir kurucu meclis kurulması yönündeydi. Bu önerinin görünürdeki 'kötümserliği', onun acı döneklik suçlamalarıyla karşılaşmasına ve diğer siyasal tutuklulardan yalıtılmasına yol açtı.[28] Gramsci, güçler dengesini değerlendirdikten sonra, görüşünü zamansız müdahalesini meşrulaştırmak için gerekli siyasal argümanlarla güçlendirmek amacıyla defterlerine taktiksel bir geri dönüş yaptı.

'Pasif devrim' kavramı, ilk olarak Cuoco tarafından 1799 Napoli devrimini anlatmak için kullanılmıştır; Gramsci, en başta, İtalyan Risorgimentosu'nun ayırt edici özelliklerini analiz etmek amacıyla bu kavramı dönüştürmüştür.[29] Bununla birlikte, Gramsci en sonunda kavramın daha genel bir anlama sahip olabileceğinin ve özellikle Fransız Devrimi'ni diğerlerinden farklı kılmış olan radikal-halksal 'Jakoben uğrağı' yaşamamış diğer ulus devletlerin de etkilendikleri modernliğe ilişkin olağan *Sonderweg*'i (istisnacılık) göstermek için kullanılabileceğinin farkına

---

[28] Gramsci'nin hapishanedeki siyasal yalıtılmışlığına ilişkin görüşler için bkz. Lisa 1973, Fiori 1973, Quercioli 1977 ve Spriano 1979.

[29] *Q* 1, §44. Gramsci, özgün olarak 'devrimsiz devrim' terimini kullanmış, 'pasif devrim' terimini daha sonraki bir tarihte sayfa kenarına eklemiştir. Başka bir yerde 'halk hareketi değil "hükümdarın fethi"' terimini kullanmıştır (*Q* 3, §40). 'İtalyan tarihinde halk inisiyatiflerinin olmaması tarihsel olgusu ve "ilerleme"nin, egemen sınıfın, halk kitlelerinin düzensiz ve organik olmayan isyanına halkın taleplerinin bazılarını içeren "iyileştirme"ler ile yani "ileri giden iyileştirmeler" veya "devrimler-iyileştirmeler" veya hatta "pasif iyileştirmeler" ile tepki vermesi olarak doğrulanması olgusu' (*Q* 8, §25).

varmıştır.[30] Üçüncü bir uğrakta ise kavramı, emperyalizm çağında burjuva hegemonyasının kolonyal çevrede de tayin edici etkileri olacak biçimde özellikle Batı Avrupa'nın merkezinde büründüğü yatıştırıcı ve birleştirici niteliği ifade etmek üzere genişletmiştir. 'Pasif devrim' böylelikle tüm tarihsel dönemi kapsayan bir burjuva hegemonya projesi anlamına gelmeye başlamıştır. Domenico Losurdo'nun ileri sürdüğü gibi,

> işçilerin ve popüler sınıfların Haziran 1848'deki mağlubiyetiyle başlayan ve 1871'deki mağlubiyetiyle daha da ileri giden, ne karşıdevrimle ne de egemen sınıfın siyasal ve ideolojik düşüşüyle özdeşleştirilebilecek bir pasif devrim aşaması başlamıştır. Pasif devrim kategorisi, *Hapishane Defterleri*'nde, gereği gibi devrimci bir sınıf olmayı bıraktığı tarihsel aşamada bile iktidarı, inisiyatifi ve hegemonyayı kendi ellerinde güvenli bir biçimde tutup emekçi sınıfları maduniyet koşullarında bırakarak kimisi önemli olan sosyo-politik dönüşümler yapmayı sürdüren burjuvazinin sürekli inisiyatif sahibi olma kapasitesini belirtmek için kullanılmıştır.[31]

Burjuvazinin projesi uzun ömürlü olmayı ve halen kimi bakımlardan gerçek ilerlemelerde bulunmayı sürdürebilmiş olsa da, daha önceden yükselmekte olan sınıfın inisiyatif sahibi olma ve harekete geçirme kapasitesinde yine de önemli bir kayıp yaşanmıştır. Burjuvazi, aynı zamanda, durgunluk ve önceki genişlemeciliğinin ilham verdiği 'ilerleme' düşüncesine yönelik yaygın bir inançsızlık yaratarak diğer sınıfları inisiyatif alma fırsatından

---

[30] 'Pasif devrim kavramı, bana sadece İtalya açısından değil, aynı zamanda Devleti, radikal Jakoben türden bir siyasal devrim yaşamadan bir dizi reform veya ulusal savaş aracılığıyla modernleştiren diğer ülkeler açısından da kesinlik taşıyan bir kavram gibi geliyor' (*Q* 4, §57).

[31] Losurdo 1997, s. 155. Bkz. ayrıca Pasquale Voza'nın aşağıdaki ifadesi: 'Cuoco'nun ifadesinin köklü bir biçimde bir yeniden olgunlaştırılması olarak ortaya çıkmış olan pasif devrim kavramı, *Risorgimento*'ya atfedildiğinde dahi, modern devletletin on dokuzuncu yüzyıl Kıta Avrupası'ndaki oluşum tarzlarını göstermek ve yorumlamak için geçerli bir kavram olarak farz edilmiştir' (Voza 2004, s. 195).

da yoksun bırakmaya çabalamıştır. Modernlik, Arnold'un 'iki dünya arasında dolaşıyorum; birisi ölü, diğerinin doğmaya gücü yok'[32] dizesinde yakalanmıştır.

Mevzi Savaşı

Ne var ki, Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar. Burjuva 'etik devleti' (bir 'etik içerik' olarak sivil toplum bir devlet biçimi tarafından belirli bir amaç güderek kapsanır veya bunun içerisine eklemlenirken özünde –sadece formel olarak değil– bundan bağımsız olarak kalır) ancak krizinin bu en derin ânında tam anlamıyla bir 'bütüncül Devlet' olarak pekişir: yani sivil toplum ile siyasal toplumun, iki terimin de ortadan kaldırılmadıkları ancak yadsındıkları ve yeni devlet biçimi içinde içerildikleri diyalektik birlik. Pasif devrimin başlangıcı, bu geniş anlamdaki 'devlete (duyulan artan bir) taraftarlığa' tanıklık etmiştir.[33] Başka bir deyişle, burjuvazi tarafından geliştirilmeye başlanan yeni türdeki siyasal projenin tüm veçheleri ve tarihsel anlamı, ancak bunun esasında özgürleştirici olan içeriğinin formel olarak yadsınmasıyla açık hale gelmektedir. Etik ve eğitimsel yenilemenin araçları olarak vücuda getirilen ve hegemonik burjuva sınıfının kendi devlet aygıtının kalkanı altına yerleştirdiği karmaşık toplumsal

---

[32] Bu dize Matthew Arnold'un 'Stanzas from the Grande Chartreuse' adlı şiirinden alınmıştır. Gramsci, ilk *Hapishane Defterleri*'nden birinde buna son derece benzer bir deyiş kullanmıştır: 'Yöneten sınıfın dayandığı konsensüs ortadan kalkarsa, o artık sadece yalnızca zor uygulayan "öncü"dür ama "hakim" değildir; bu tam olarak büyük kitlelerin geleneksel ideolojilerinden koptukları ve bundan böyle daha önceden inandıkları şeye inanmadıkları anlamındadır, vb. Kriz, tam olarak eskinin ölmekte olması ve yeninin doğamaması olgusuna dayanmaktadır; bu fetret devrinde çok çeşitli marazi belirtiler görülmektedir' (*Q* 3, §34; *SPN*, s. 275–6). Gramsci, *L'Ordine Nuovo*'nun deneyiminde önemli yer tutan retorik bir figürü kullanarak, böylesi bir güven krizini, 'yeni bir kültür yaratma' olanağı ve zorunluluğu olarak adlandırmıştır (ibid.).

[33] Liguori 2004b, s. 208.

ilerleme mekanizmaları şimdi birer engele dönüşmüştür. Devlette cisimleşmiş kültürel yükselişe giden eski yollar, şimdi savunma amacıyla yapılmış bir kaleye erişimi engelleyen hendeklere dönüşmüştür. Sivil toplumdaki hegemonya önceden nasıl madun sınıflara gerçek ve fiili bir özgürlük imgesi sunulmasının aracı olmuşsa, benzer şekilde pasif devrimin 'kamera obskura'sı da bu sınıfların şimdi bu imgenin baş aşağı gelmiş halini alımlamalarını güvence altına alıyordu. Gramsci'nin 'sürekli devrim' (ya da Marx ile Engels tarafından kullanıldığı biçimiyle 'süreklilik halindeki devrim') stratejisinin tarihsel olarak hükümsüz kaldığı yönündeki ünlü savı bu perspektiften doğmuştur.[34]

Burjuva toplumunun organik krizinden önce, pasif devrim mantığının kemikleşmiş ve kemikleşmekte olan bütüncül devlette kurumsal olarak demir atmasından önce, 'toplum pek çok bakımdan halen bir akışkanlık halindeydi, deyim yerindeyse [...] nispeten ilkel bir Devlet aygıtı vardı ve sivil toplumun Devlet faaliyetleri karşısında büyük ölçüde özerk olması söz konusuydu'. Bununla birlikte,

> 1870'ten sonraki dönemde, Avrupa'nın sömürgeler edinerek genişlemesiyle birlikte, tüm bu unsurlar değişir. Devletin iç ve uluslararası örgütsel ilişkileri daha karmaşık ve muazzam hale gelir ve siyaset biliminde Kırk-Sekiz'in 'Sürekli Devrim' formülü, 'sivil hegemonya' formülü tarafından genişletilir ve hükümsüz kılınır [...] Cephedeki 'siperler' ve daimi tahkimatlar mevzi savaşı için neyse, modern demokrasilerin hem Devlet örgütleri hem de sivil toplumdaki birlikler kompleksi biçimindeki muazzam yapısı da siyaset sanatı için odur.[35]

---

[34] Bu çok tartışmalı terimin tarihi konusundaki klasik bir çalışma için bkz. Lowy 1981.

[35] *Q* 13, §7; *SPN*, s. 243.

'Mevzi Savaşı'na Karşı 'Manevra Savaşı'

Alman Sosyal Demokrasi kroniklerinde gerçekten de 'manevra savaşının giderek mevzi savaşına dönüşmekte olduğu'[36] savı için örnek bulmak mümkündür. Bu yeğlenen değil, ancak tüm bir çağdönümünün 'genel güç ilişkileri tarafından "dayatılan" [37] bir durumdur. İşçi sınıfı hareketlerinin siyasal örgütlerinin kırk-sekizci 'sürekli devrim'in hedeflerini başarıyla gözetmek için uzun vadeli bir stratejik karşılık vermeleri gereken burjuva tahakküm tekniklerinde bir şeyin değişmiş olduğunun ilk farkına varan Kautsky değil Engels'tir. Engels, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Savaşımları* adlı eserine 1895'te yazdığı sunuş yazısında şunu ileri sürmüştür:

> [Proleteryanın], güçlü bir darbeyle zafer kazanmak bir yana, zorlu ve inatçı bir mücadele vererek mevziden mevziye, ağır ağır ilerlemesi gereklidir.[38]

Göreceğimiz gibi, Lenin ile Trotskiy, bu içgörüyü, daha sonraları, Batı'daki Komünist Partilerin kendi toplumsal formasyonlarında giriştikleri sınıf mücadelesinin spesifik durumunu fark etmelerini sağlamaya yönelik bir tavsiye olarak yeniden kullanmışlardır. Bu spesifik durumu meydana getiren ise bunların düşmanlarının Rusya'daki Çarlık rejiminin

---

[36] Ibid.

[37] *Q* 13, §24; *SPN*, s. 234.

[38] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 27, s. 513. Engels'in son dönemlerindeki düşünceleri elbette İkinci Enternasyonal'in üzerine çöken çeşitli revizyonizm ve 'legalizm' dalgaları için temel bir referans noktası haline gelmiştir. Gerçekten de Kautsky 1910 yılında genel greve ilişkin yaşanan bir tartışmada bu perspektife göndermede bulunmuştur. Ne var ki, Luxemburg, Engels'in bu perspektifi işçi sınıfı hareketi içerisindeki geniş siyasal örgüt kurma kapasitesini –ister başkaldırıcı retorik ister statükoya 'barışçıl' uyum sağlama yoluyla– azaltan eğilimleri eleştirmek için geliştirmiş olduğunu ona hemen hatırlattı. Bu konuya ilişkin olarak bkz. Grunenberg (haz.) 1970 ve Salvadori 1979. Ayrıca bkz. Texier 1998.

sahip olmadığı ürkütücü bir savunma amaçlı aygıta sahip olmasıdır.[39] Devlete karşı yapılacak bir devrimci saldırı, bu bağlamda bir dolaysız manevra savaşı biçiminde olamazdı; ancak bu saldırının, İkinci Enternasyonal'in kalıntılarının yaptığı gibi bu tür bir uğrağı uzatmalı bir *savunma amaçlı* mevzi savaşıyla erteleyerek gerçekleştirilmesi de olanaksızdı. Tam tersine 'hegemonyanın benzeri görülmemiş bir biçimde yoğunlaşması'[40] ile yürütülecek *saldırı amaçlı* bir mevzi savaşı, bütüncül devletin temellerine yapılacak bir saldırının tek olası biçimi haline gelmişti. Gramsci'nin daha sonradan ifade ettiği gibi, 'gerçekte istenilen savaş biçimini seçmek mümkün değildir',[41] özellikle de dezavantajlı bir konumda başlarken. 'Mevzi savaşı', Lenin ve Trotskiy için olduğu gibi, Gramsci'nin düşüncesinde de proletarya tarafından benimsenmesi önerilen programlı bir strateji değildir. Aksine bunu, burjuvazi tarafından kullanılan ve burjuva sivil toplumunda madun bir şekilde hapsedilmiş olan proletaryanın gerçekçi bir siyasal stratejiyle karşılık vermek zorunda olduğu henüz olgunlaşmamış bir 'biyoiktidar' tekniği olarak kabul etmiştir.[42]

Pasif Devrimin İki Biçimi

Gramsci, tezini ispatlamak amacıyla, burjuva bütüncül devletin, pasif devrimin on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki (tezinin

---

[39] Bkz. 6. Bölüm: 'Zayıflık Olarak Tahakküm'.

[40] *Q* 6, §138; *SPN*, s. 238.

[41] Q 13, §24; SPN, s. 234.

[42] 'Biyoiktidar' kavramı, Hardt ile Negri'nin Foucault'nun kararsız formülasyonlarını yeniden ele almaları yüzünden son dönemlerde siyasal kuramda çoğu tartışmanın konusu haline gelmiştir. Bkz. Hardt ve Negri 2000, özellikle de s. 364. Bunun ardından yapılan tartışmanın bazı sorunsal yönlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Toscano 2007. Adam Morton, yakın zamanlarda Gramsci'nin 'kılcal gücün en önemli kuramcısı' olduğunu vurgulamıştır. (Morton 2007, s. 92 ve devamı).

tümleyici mantığını doğrulayıp onaylayan) en az iki ayrı aşaması ya da biçimi bakımından olgunlaştırılmasını ayrıca analiz etmiştir. Burjuvazi ve çeşitli payelerdeki aydınları, sınıfın yerleşik iktidarını muhafaza etmek için hararetli bir çaba içerisine girmişlerdir. Bunu, burjuvazinin projesini ve buna hayat vermiş toplumsal güçlerle hareketleri sağlamlaştırıp genişleterek değil, (örgütlü ve kurumsal) rakip perspektiflerin ortaya çıkışını önleyerek gerçekleştirmişlerdir. Siyasetin siyasal niteliğini yitirmesi –yani önceden açıkça siyasal olan tartışmaların tamamen bürokratik ve teknik sorunlara dönüştürülmesi– bu konjonktürde önemli bir rol oynamıştır. Pasif devrim böylece ilk aşamalarındayken madun sınıfların ve muhalif toplumsal hareketlerin önder figürlerini küçük gruplar halinde birleştirici bir devlet aygıtının ve bunun sivil toplumdaki 'temsili' organlarının içine çekerek tedbirli, savunma amaçlı bir önlem olarak ilerlemiştir. Yöneten sınıfa duyulan güvenin yavaşça geri kazanılmasının ve yeni kuruluşların kalımlı biçimlerde pekişmesinin ardından tüm örgütler bütünleştirilmişlerdir. Bu stratejinin 'aşamacı' mantığı diğer ülkelerin tam anlamıyla bir pasif devrimin izini taşıyan deneyimleri için geçerli olsa da, Gramsci'nin atıfta bulunduğu dönem doğrudan doğruya *Risorgimento* ve bunun sonrasında yaşananlardır.[43]

> İki dönüşüm dönemi: 1. 1860'tan 1900'e kadar yaşanan 'küçük parçalar halindeki' dönüşüm, örneğin demokratik muhalefet partilerinin oluşturduğu ayrı siyasal organlar teker teker (halk kitlelerinin devlet yaşamındaki herhangi bir müdahalesinden; kaba, diktatöryal 'tahakküm' oluşturabilecek herhangi bir organik reformdan hoşnutsuzluk duymasıyla nitelenen) muhafazakar-ılımlı 'si-

[43] Gramsci'nin tezinin diğer toplumsal formasyonlara genişletilmesinin ve bunlar için tanımlanmasının bir örneği için bkz. Weber'in Almanya'nın pasif devrimindeki rolüne ilişkin olan Rehmann 1998.

yasal sınıf'a dahil edilmişlerdir; 2. 1900'den itibaren ılımlı kampa geçen solcu grupların tamamının dönüşümü.[44]

Bir yönüyle, pasif devrimin bu iki aşaması veya biçimi arasında önemli bir ayrım vardır: ilk aşama ağırlıklı olarak savunma amaçlı bir biçim alırken, ikinci aşama ihtiyatlı bir saldırı biçimindedir. Bu özellikle devlet aygıtının, bunun bürokratik birleştirme mekanizmalarının giderek sağlamlaşması ve (şimdi toplumsal ve kültürel yükselişten çok sapkın, entrikacı bir manipülasyona doğru kaymış olsa da) hakim sınıfın kendi özümseyici kapasitesine duyduğu güveni geri kazanması bakımından fark edilebilir durumdadır. Bu iki aşama, başka bir açıdan, yalnızca aynı temanın birbirlerinden niteliksel olmaktan çok niceliksel bakımdan ayrılan varyasyonlarıdır. Pasif devrim, parçalara ayırma, küçük parçalar halinde dönüştürme, soğurma ve birleştirme biçiminde işleyen kuşatıcı mantığıyla her iki aşamasında da tek bir amaca adanmıştır: madun sınıfların sadece 'ekonomik-korporatif' olan bir aşamayı hakiki bir 'hegemonik' aşamadan ayıran Rubicon'u aştıkları katartik uğrağın,[45] veya başka bir deyişle, madun bir toplumsal katmanın, tarihsel bir devrin mimarı ve *ustası* olan hakiki bir sınıf haline geldiği aşamanın ortaya çıkışının önlenmesi.[46]

Süreye Karşı Tarihsel Çağdönümü

Pasif devrim her iki aşamasında da bir tarihsel çağdönümü [*l'epoca storica*] değil, bir süreydi [*la durata*]. Alberto Burgio'ya gö-

---

[44] *Q* 8, §36. İtalyan *Risorgimento*'sunda yaşanan dönüşüm teması ilk olarak Gramsci'nin hegemonya gibi diğer temel kavramların yanısıra 'pasif devrim' kavramını da kaleme aldığı ilk not olarak *Q* 1, §44'te ortaya çıkmıştır.

[45] Katarsis, Gramsci'nin politik-felsefi kelime dağarcığındaki temel terimlerden bir tanesidir. Bkz. Bölüm Yedi.

[46] Bkz. Q 3, §48, 'Geçmiş ve şimdiki zaman. Kendiliğinden oluş ve bilinçli yönetim'.

re, bunlardan ikincisi, 'Gramsciyen tarih kuramının başlıca kavramları arasındaydı'.[47] Burgio'nun özlü formülasyonuna göre,

> süre, durağan bir zamanın, kronolojik açıdan yeterli bir biçimde ölçülen saf niceliğin var oluş biçimidir [...] tarihsel bir form, kendi yenilenme kapasitesiyle kendi 'akışkanlık' gücünün aşamalı gelişimi arasındaki dengenin gücünde kendisini sürekli olarak yeniden üreterek sürüp gidiyorsa basit bir süre durumu söz konusudur [...] süre, ayrı toplumsal formasyonların yaşamlarının 'normal aşaması'dır: tarihsel olayların formel zamanları, boş bir zaman.[48]

Açıkçası burada Benjamin'in yoz ilerleme nosyonunun altında yatan 'homojen, boş zaman' eleştirisinden çok da uzak değiliz (ve aynı biçimde, Althusser'e ters düşme pahasına söylüyorum, içkin bir kavramın tamlığı olarak Hegelci şimdi kavramından epey uzaktayız).[49] Gramsci'nin Benjaminci *Jetztzeit* versiyonu 'bir devir oluşturma [*fare epoca*]' nosyonudur. Bu,

> bu *sürekliliğin* kesilmesini akla getirir. Bunun doğrusallığını bozmak, tarihsel harekete bir ivme katarak ve bunun ilerleyişini (veya en azından niteliksel sıçramasını) belirleyerek onun ritmini, yoğunluğunu, anlamını değiştiren bir olayla (bir olaylar topluluğu) zaman aralığının boşluğunu doldurmak üzere vasıl olan –şimdiden önceki toplumsal formasyonun rahminde olan– yeni bir tarihsel forma girmektir. Yeni bir tarihsel devir oluşturmak, kendisinin ötesinde yaşamış olan ve şimdi basit bir 'zaman aralığı'na mahkum edilen var olan toplumsal formasyonun sona erişini belirlemek anlamındadır: yani ağır ağır güçlenmiş olan kriz öğelerini radikalleştirmek ve en sonunda, uzun veya kısa bir dönem boyunca gerçek dönüşümlerin taşıyıcısı olarak tarihsel bakımdan önemli ve etkin bir yaşam sürmeye yazgılı olan değişik bir toplumsal formasyonun ortaya çıkışını teşvik etmek.[50]

---

[47] Burgio 2002, s. 18.

[48] Burgio 2002, s. 19–20.

[49] Benjamin 1969, s. 261.

[50] Burgio 2002, s. 19-20.

Gramsci'nin, 1932 yılının başında, Q8, §2'nin üçüncü ve son bölümlerinde madun sınıflar için önerdiği şey, tam olarak 'tarihin dışına doğru' böyle bir diyalektik 'sıçramadır'. Kendi 'etik' projesini sürdürmeyi başaramayan burjuvazi, toplumsal ve siyasal liderliğin sorumluluklarını üstlenmeye ve bunları mantıki sonuçlarına ulaştırmaya muktedir bir işçi hareketinin ortaya çıkışı için yolu açmıştır.

> Toplumun bütününü özümseyebilecek kapasitede olduğunu iddia eden ve aynı zamanda böylesi bir süreci gerçekten de ortaya koyabilecek olan bir sınıf, bu Devlet ve hukuk düşüncesinin, Devletin ve hukukun –işlevlerini tamamlamış olacakları ve sivil toplum tarafından özümsenecekleri için işe yaramaz hale gelerek– sonunun geldiğini düşündürecek biçimde mükemmelleştirilmesine yol açar.[51]

Pasif devrim devam etmiştir; ancak bunun sürekliliğinin bozulması görevi, örgütlü işçi hareketinin siyasal taleplerinin yüzeye çıkmasıyla birlikte gerçekçi ve tarihsel bakımlardan ortaya konulmuştur.

Otorite Krizi

Bismarkçı demir yıllarından Fordist üretim hattına ve buna eşlik eden (Gramsci'nin zamanında ortaya çıkmış) toplumsal yeniden örgütlenmeye dek tüm pasif devrim dönemi, böylesi bir boş zamandan kaçmaya çabalayan halk sınıfları için yinelenen hüsranlarla doludur. İşçi sınıfı hareketi için bir yoğun kriz ve yenilgi dönemi söz konusuydu. Bu dönem, açıkçası, tüm değerlerin temel standartlardan farklılaşan bir yeniden değerlemesinin yapılmasını veya çağdaş bilimsel sosyalizmin ilkelerinin 'revize edilmeleri'ni talep ederek Kırk-sekizcilerin üzerinde manevra yapmış olduklarından kökten farklı bir zemine geçilmesi gerektirir gibi gözükmüştür. Ne var ki, henüz adı konma-

[51] *Q* 8, §2; *SPN*, s. 260.

dan önce ortaya çıkmış olan bu 'sürekli yapısal uyum' politikası, I. Dünya Savaşı'nın ve özellikle de 1917 Rus Devrimi'nin arzulanandan çok daha gerçek olan siperlerinde çok geçmeden krize girmiştir. Genç Gramsci, başarısızlığa uğramış gözüken 'Jakoben-Kırk-Sekizci' 'sürekli devrim' veya 'manevra savaşı' stratejisinin yeniden meşrulaştırılmasının önemini derhal kavramış[52] ve bunu '*Kapital*'e Karşı Devrim'[53] olarak selamlamıştır. Sovyetler, yozlaşan bir burjuvazi tarafından yönlendirilen aralıksız bir pasif devrime somut bir alternatif modernlik olasılığının dönüşünü kanıtlamış olduğu kadar, varolan rejimlere yönelik bir güven bunalımı da doğurmuş ve madun hareketleri uluslararası ölçekte teşvik etmiştir. Gramsci, burjuva hegemonyasının organik krizi içerisindeki bu yeni krizi 'otorite krizi' olarak adlandırmıştır.[54]

Bu, özellikle, pasif devrimin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşanan toplumsal dönüşümde ve modernleşmede istisna olmaktan çok kural olduğu iki Batı Avrupa ülkesinde geçerli olan durumdur. Büyük toplumsal ve siyasal ayaklanmalar hem İtalya'yı hem de Almanya'yı enkaza çevirmişti. İzleyen dönemde İtalya'da Faşizmin yükselmesi ve Weimar Cumhuriyeti'nde (sonuç olarak Nasyonel Sosyalizmin ortaya çıkışına zemin hazırlayacak olan) devrimci işçi hareketinin ezilmesi esasen tufandan önceki statükonun mantığını abartarak ve yoğunlaştırarak bu krizi yönetmeye yönelik çabalardı (yukarıdan 'devrimin' hızlandırılması, devlet ile siyasal toplumun adamakıllı bütünleşmesi, madun grupların bağımsız siyasal söylem ve örgütlerinin eski sınırlı biçimlerinin ortadan kaldırılması).[55] Bu

---

[52] Q 9, §133.

[53] Bkz. Gramsci 1977, s. 34-37.

[54] Q 3, §34.

[55] Gramsci, 1932 yılı boyunca Faşizmi pasif devrimin 'güncel' veya 'fiili biçimi' veya burjuvazi tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri yürütülen mevzi savaşının en son cephesi olarak nitelendirmektedir (Q 8, 236;

tutucu hareketler, mücadeleci işçi hareketlerini püskürtmede başarılı olsalar da 'otorite krizini yine de çözememişler, bunun sonuca ulaştırılmasını *ertelemişler[dir]*: o halde bu yeni bir hegemonya inşa edici türden değil, olumsuz bir müdahaleydi'.[56] Bir ara dönem içerisinde bir ara dönem, dolayısıyla boş zaman içerisinde boş zamandı: bizzat pasif devrimin içerisinde pasif devrim.

Pasif Devrim Olarak Modernite

Gramsci'nin yozlaşmış Komintern'in bocalamakta olan yazgıcılığından (bir uğrakta daimi istikrar, diğerinde gerçekleşmesine ramak kalmış devrimci patlama) kaçışı, yine de onu eşit derecede yazgıcı olan 'pasif devrim' olarak bir *kısaca* modernlik imgesi önermeye mi yöneltmiştir? Esas olarak son derece sınırlı bir ulusal deneyimden –Cuoco'nun özgün formülasyonunda Napoli'deki 1799 yılı, Gramsci'nin *Risorgimento* analizindeki on yıl veya biraz daha fazlası– türetilmiş olan bir kavram, Avrupa çapındaki süreçleri tüm bir dönem boyunca kavramak için nasıl yeterli olabilir? Gramsci'nin bu kavramı genişletmesi, ileride göreceğimiz gibi, tam da Croce'de son derece güçlü bir biçimde itiraz etmiş olduğu soyut, metafizik büyük anlatının aynadaki aksini yüceltmesine mi yol açmıştır? Bunların tek farkı, Gramsci'nin ütopyacı ileriye doğru gelişme ve özgürlük yürüyüşü anlatısından çok bir 'rasyonelleştirme' 'demir kafesi' olan sürekli yozlaşma biçimindeki distopyacı bir modernlik görüşü sunması mıdır?[57]

FSPN, s. 277; Nisan 1932'de yazılmıştır); Gramsci, Mart 1921'den sonra, 'Avrupa için ideolojik ve (İtalya için) pratik temsilcisi Faşizm olan bir mevzi savaşı' (*Q* 10I, §9; *SPN*, s. 120; Nisan-Mayıs 1932'de yazılmıştır) olduğunu ileri sürmektedir.

[56] Frosini 2003, s. 128.

[57] Bu, zaman zaman uluslararası ilişkilerdeki 'neo-Gramscist' açılıma karşı yöneltilen bir suçlamadır. Bu geleneğin kurucu metinlerinden bir tanesi için

Gramsci, araştırmalarının sonraki aşamalarında ve özellikle de 1933 yılı boyunca bu şüpheleri bizzat dile getirmiştir. Buna yanıtı ise 1859 'Önsöz'ünün kavramlarına dönmek olmuştur. Marx'ın metnindeki önemli ibareleri yorumlayarak şunu ileri sürmüştür:

> 'Pasif devrim' kavramı kesenkes siyaset biliminin iki temel ilkesinden türetilmelidir; 1. hiçbir toplumsal formasyon, içerisinde barındırdığı üretici güçler ileriye doğru harekete geçmek için kendilerine hâlâ alan buldukları sürece ortadan kaybolmaz; 2. bir toplum, kendi önüne, çözüm için gerekli koşulların daha önceden oluşmadığı görevler koymaz.[58]

Bu tezlerin bir yorumuna göre, tarihsel pasif devrim olgusu, kapitalist üretim tarzının henüz kendi sınırlarına ulaşarak miadını doldurmamış olduğunun kanıtı gibidir. O halde, bu durumda, sosyalizm gibi alternatif bir üretim tarzının ortaya çıkışı için gerekli nesnel koşullar 'olgunlaşmamış' gibi gözükeceklerdir. Bu da reformizmin klasik tarihsel-felsefi gerekçesidir. Ancak Gramsci, bu satırların hemen ardından şunu vurgulamıştır:

> Bu ilkelerin bütün içermeleriyle birlikte eleştirel olarak geliştirilmesi ve her türlü mekanik ve yazgıcı kalıntıdan arındırılması gerekir.[59]

---

bkz. Gill 1993. Bieler ve Morton 2007 konuya ilişkin güncel tartışmanın genel bir değerlendirmesini sunmaktadır. Frosini 2007, Avro-komünist 'sistemli' okumanın güncel ve eski yorumları arasındaki bazı zihin açıcı benzerlikleri göstermektedir.

[58] *Q* 15, §17; *SPN*, s. 106; Nisan-Mayıs 1933'te yazılmıştır.

[59] Ibid. Gramsci, birkaç ay sonra, Haziran 1933'te, pasif devrim kavramının programlı bir biçimde 'şimdiki an'a dek genişletilmesini reddedip belirleyici bir siyasal konjonktürde sahip olduğu analitik kullanışlılığı ısrarla vurgulayarak kavramı bir kez daha sınırlamıştır: 'Tarihsel yenilgiyi kabullenme yani kayıtsız kalma tehlikesi; çünkü sorunu genel olarak ortaya koyma biçimi bir yazgıcılık inancının ortaya çıkmasına neden olabilir, vs. Düşünce yine de diyalektik –başka bir deyişle, bunun tüm gelişme olanaklarını esnek olamayan bir biçimde sunabilen canlı bir antitezi gerektiren ya da esasında zorunlu

Pasif devrim, burjuva toplumunun ekonomik yapısınca zorunlu kılınmamış veya modernliğin üzerine onun *telos*'u olarak kazınmamıştır. Bunun başarılı bir biçimde empoze edilmesi daha çok bilinçli, siyasal tercihler yapılmasını gerektirmektedir: bir yandan, hakim sınıfların, belirlenmiş birikim rejimleri içerisinde, emekçi sınıfları parçalamaya ve bunları varolan toplum içindeki ekonomik-korporatif düzeye hapsetmeye yönelik stratejiler geliştirme tercihi; diğer yandan, madun sınıfların, pasif devrimin soğurucu mantığına direnebilecek hegemonik aygıtlar olgunlaştırmak konusunda başarısız olmuş siyasal tercihleri. Başka bir deyişle, emekçi sınıflar, burjuva toplumunun ekonomik yapısı içerisindeki çatışmalara ilişkin deneyimlerine karşılık gelen ve böylelikle onu dönüştürmek için gerekli temelleri atan ideolojik formları toplumsallaştırmayı –farklı ülkelerde farklı nedenlerle, ancak hep aynı sonuçla– henüz başaramamışlardır. Gramsci'nin 1933'te söylediği biçimde 'gizli bir ileri hareket yapmanın bir yolunu'[60] bulamayarak veya 1932'nin başında betimlediği gibi kendilerini 'tüm toplumu özümsemeye muktedir' ve bu sayede 'Devlet ve hukuk düşüncesini, Devletin ve hukukun sonunun geldiğini düşündürtecek biçimde mü-

---

olarak isteyen– bir düşünce olarak kalmaktadır. Bundan dolayı, *Risorgimento*'nun İtalyan liberalleri için olduğu biçimiyle bir program olarak değil, egemen haldeki diğer etkin unsurların yokluğunda bir yorumlama ölçütü olarak "pasif devrim" kuramı. (Dolayısıyla Croce ve onun tarihsiciliğinden sızan siyasal morfinomaniyle mücadele.) (Pasif devrim kuramı, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*'in zorunlu bir eleştirel sonucu gibi gözükecektir)' (Q 15, §62). Carlos Nelson Coutinho, yakın zamanlarda, 'pasif devrim'i çağdaş dünyaya (bazen de *bütün kilitleri açan bir anahtar olarak*) dek getiren başat bir yoruma karşı, pasif devrim kavramıyla ilişkili ancak aynı zamanda ondan faklı olan Gramsciyen 'karşı-devrim' nosyonunun şimdiki zaman için daha yararlı bir buluşsal kavram teşkil edebileceğini ileri sürerek kavramın zamansal olarak sınırlanması konusunda ısrarcı olmuştur. Bkz. Coutinho 2007. Pasif devrimin çağdaş jeopolitiğe yapılmış tarihsici bir yaklaşımda ısrar eden yaratıcı bir uygulaması için, bkz. Morton 2007.

[60] Q 15, §17; *SPN*, s. 106.

kemmelleştirme'[61] işini gerçekleştirebilecek gibi gösteremeyerek varolan 'tarihsel bloğun' üstyapısal öğelerine göre ikincil planda kalmaya devam etmişlerdir.

Gramsci'nin bu çıkmaza, yani pasif devrim içerisindeki bu boş pasif devrim zamanına yanıtı, 'daha siyasal' olma gereğinde ısrar etmek olmuştur. Gramsci'nin hegemonya kuramı, bu kuramsal ve siyasal konjonktürden doğmaktadır. 'Hegemonya kavramı, siyasetteki manevra savaşıdır'.[62]

[61] Q 8, §2; *SPN*, s. 260.
[62] Q 8, §52.

Beşinci Bölüm

SİVİL VE SİYASAL HEGEMONYA

Gramsci'nin Torino işçi hareketi içerisindeki *L'Ordine Nuovo* döneminden başlayan, Bordiga ile yoğun polemiklere giriştiği PCI'nın kuruluş yıllarından ve Enternasyonal'in çalışmasına doğrudan katılımından geçerek o dönemde halen kırılgan olan Faşist rejimin ilk yıllarına, hapsedilmesine ve hapishanede yazdığı son makaleye (Güney Sorununun Kimi Yönleri) kadar süren siyasal evrimini tanımlayan tek ve tutarlı bir kaygı vardır: halk sınıflarıyla madun sınıfların tarihlerinin karabasanından uyanma, toplumsal ve siyasal liderlik üstlenme çabalarını ifade etmek –ve aynı derecede önemli olmak üzere, bunları şekillendirmek ve bunlara rehberlik etmek– için yeterli olacak bir siyasal kuram olgunlaştırma çabası. Ne var ki, sürekli olarak yinelenen bu çaba, *Hapishane Defterleri*'nin ilk aşamalarında belirginleşen kelime dağarcığının aşamalı bir biçimde dönüşümünün izini taşır: hegemonya kavramının ortaya çıkışı ve daha önce-

den başka isimler altında (Lo Piparo'nun da ileri sürdüğü gibi, en önemlisi Gramsci'nin dilbilimsel araştırmalarından türetilmiş olan en 'prestijli' terimdir) üzerinde durulmuş öğelerden oluşan bir kümelenmeye eklemlenmesi.[1] Gramsci'nin günümüzde sahip olduğu şöhret, her şeyden çok hegemonya kavramına dayanmaktadır; gerçekten de ismi neredeyse bununla eşanlamlı hale gelmiştir. Etkili olmuş bir yoruma göre, *Hapishane Defterleri*'nde hegemonya kavramını niteleyen dört özellik vardır:

1. Zor'a karşı rızanın imalatını amaçlayan bir stratejiyi ifade etmektedir;
2. etkin olduğu alan devletten çok sivil toplumdur;
3. faaliyet alanı bir manevra savaşına uygun olan 'Doğu'dan çok mevzi savaşma uygun olan 'Batı'dır;
4. ve son olarak, *embriyo halindeki* kapsayıcı ve formel bir toplumsal iktidar kuramı olduğundan burjuva ve proleter önderlik stratejilerine aynı derecede uygulanabilir durumdadır.

Varsayımların ilk üçü, Gramsci'nin temel terimleri arasındaki karşılıklı ilişki konusunda 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de yer verilmiş olan 'ilk model'de kısa ve özlü bir şekilde tablolaştırılmıştır:[2]

Doğu	***Batı***
Devlet	Sivil Toplum
|	|
Sivil Toplum	Devlet
Zor	Rıza
Tahakküm	Hegemonya
Manevra	Mevzi

[1] Gramsci'nin hegemonya kavramının hem hapishaneye girmeden önce yazdığı metinlerde hem de *Hapishane Defterleri*'nde ortaya çıkışının ve geçirdiği dönüşümün izini süren görüşler için bkz. Buci-Glucksmann 1980, Haug 1999, Frosini 2003 ve Boothman 2005.

[2] Anderson 1976a, s. 26.

Anderson, dördüncü kabulü de benzer derecede açık bir ifadeyle formüle etmiştir. Gramsci, hem proleter hem de burjuva formlarını kapsayacak biçimde 'ilkesel olarak her ikisine de uygulanabilir bir dizi kapsayıcı düstur tarafından dolayımlanan bir genişlemeyle hegemonya kavramının kapsamını genişletmiştir. Sonuçta ortaya çıkan, iktidarın tarihteki doğasına ilişkin önermelerin görünürde formel bir dizilişiydi'.[3] Alımlanan bu varsayımlar, bir bütün olarak ele alındıklarında, günümüzde halen Gramsci'nin düşüncesinin en yaygın imgelerinden bir tanesi olmayı sürdürmektedirler. Bu varsayımlar, daha sonradan da göreceğimiz gibi, kavrama *Hapishane Defterleri*'nde atfedilmiş olan yeni analitik kapasiteyi, kavramın eşsiz siyasal odağını ve en önemlisi de bunun örgütlü işçi sınıfının stratejilerine yönelik sonuçlarını gizleyerek Gramsci'nin kavramının diyalektik karmaşıklığını azaltmışlardır.

Zor'a Karşı Rıza

İlk varsayım, Gramsci için hegemonyanın, öncü bir toplumsal grubun gönülsüz 'uyruklarına' buyruklarını tek taraflı bir biçimde dayatmak yerine, diğer toplumsal tabakaların (aktif veya pasif) rızalarını alması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu, doğrudan silahlara başvurmaktan çok ince ideolojik bütünleşme mekanizmalarına dayanmaktadır. Barışçıl ve iyicil bir versiyonda bu, farklı çıkar grupları arasında görüşme ve uzlaşmaya dayalı koalisyonlar oluşturulmasını da kapsamaktadır. Hegemonya, burada, en azından amaçlı bir biçimde, demokratik olarak 'aşağıdan'dır.[4] Küçümseyici bir yorumda ise Spinoza'nın

---

[3] Anderson 1976a, s. 20.

[4] Bu belki de en yaygın yorumdur, en azından Gramsci'nin düşüncesinin çağdaş solcu siyasal stratejiye mal edilmesi ve genişletilmesi söz konusu olduğunda böyledir. Kuralın varlığını ispat eden istisna için, bkz. Day 2005.

'despotik devletçilik' olarak adlandırdığı şeye karşılık gelir. Bunda,

> yüce ve esas gizem, uyrukları aldatmaktır [...] böylelikle insanlar kölelik için de güvenlik için savaştıkları kadar cesurca savaşacak ve bir tiranın aşırı gururu için kanlarını ve canlarını tehlikeye atmayı bir utanç değil, en büyük onur sayacaklardır.[5]

Hegemonya burada, hegemonun bakış açısından, dolaylı bir üstünlük kurma mekanizması olarak düşünülmektedir.[6] Her iki yoruma göre de hegemonya/rıza, doğrudan tahakküm/zor'un karşıtı olarak düşünülmüştür. Bu görüşün daha da genişletilmiş bir hali, Gramsci'nin hegemonyasının, işçi sınıfı hareketi için, büyük ölçüde cebri önlemlere dayanan proletarya diktatörlüğüne alternatif getiren 'rızaya dayalı' bir siyasal strateji olduğunu ileri sürmektedir. Bu yorum, Gramsci'nin 'rıza'yı 'güç' ve 'zor' ile dengelediği,[7] buna da kimi zaman sivil toplum ile siyasal toplum, hegemonya ile diktatörlük arasındaki tamamlayıcı ikili karşıtlıkların eşlik ettiği bir dizi notu temel almaktadır.[8]

Anderson, 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de, Gramsci'nin bu formülasyonu biçimlendirirken Machiavelli'nin güç ile rıza, tahakküm ile hegemonya, şiddet ile uygarlık arasındaki 'açık karşıtlıklar kümesi'ni ortaya koyan yarı-insan yarı-hayvan Sentor imgesini[9] 'başlangıç noktası' olarak aldığını ileri sürmüştür.[10] Anderson bundan başka Gramsci'nin Machiavelli'nin imgesini taklit ederken selefinin eğilimini tersi-

---

[5] Spinoza 1951.

[6] Hall ve diğerlerinin Thatcherizm'in 1980'lerde Birleşik Krallık'taki sıradışı hegemonyasını analiz etmek için Gramsci'yi kullanmalarında ağır basan yorum budur.

[7] Bkz., örneğin Q 1, §48; Q 6, §87; FSPN, s. 17–18; Q 7, §83; Q 8, §86; Q 13, §14; SPN, s. 169–70; Q 13, §37; FSPN, s. 92–4; Q 22, §13; SPN, s. 310–13.

[8] Bkz. *Q* 6, §10; *SPN*, s. 270–2; *Q* 8, §48.

[9] Anderson 1976a, s. 20.

[10] Anderson 1976a, s. 21.

ne çevirmiş olduğunu da iddia etmiştir: çünkü Machiavelli uygulamada rızayı zor içerisinde yok etmişken, Gramsci'de zor tedricen rızanın gölgesinde kalmıştır'.[11] Anderson bunun bir yandan hapishanede uygulanan sansürün, diğer taraftan da Croce'nin vurguyu devletin gücünden ziyade sivil topluma yapan etik-politik tarihine değerinden fazla kıymet verilmesinin neden olduğu 'kavramsal kayma'dan[12] kaynaklandığını düşünüyordu. Ona göre, sonuçta ortaya çıkan, Batılı parlamenter devletlerin esasında kaba güç gösterilerinden çok bütünleştiricirızaya dayalı stratejilere dayandıklarını savunan savaş sonrası dönemin sol sosyal demokrasi yorumlarının kuramsal önceliydi. O halde, 'sosyalist militanların temel görevi, silahlı bir Devletle savaşmak değil; işçi sınıfını kapitalist aldatmacalara boyun eğmekten kurtarmak amacıyla ideolojik açıdan dönüştürmek olmaktadır';[13] başka bir deyişle, işçi sınıfını, burjuva yönetimine rıza göstermekten vazgeçirmek ve proleter bir hegemonik proje için onları kazanmaktır.

'Siyasal önderlik, tahakkümün bir veçhesi haline gelmektedir'

Anderson, hegemonyanın proletarya diktatörlüğüne alternatif bir strateji olduğu iddiasını reddetmişken, rızayla zor ilişkisi konusunda yapmış olduğu çözümleme yine de bu görüşün temel aldığı formel mantıksal ön-varsayımlara ilişkin bir şeyi yeniden üretmiştir. Yani Anderson, rıza ile zorun birbirleriyle karşıtlık içinde olduğunu varsaymıştır; oysa Gramsci'nin analizi bunların ilişkisinin ancak diyalektik bir ilişki olarak rasyonel bir biçimde kavranabileceğini somut ve kesin olarak göstermektedir. Bu bakış açısı, kuramsal açıdan Gramsci'nin ilk defterindeki

---

[11] Anderson 1976a, s. 49.

[12] Ibid.

[13] Anderson 1976a, s. 28.

hegemonya teriminin ilk kez kullanıldığı '*Yönetimi devralmadan önce ve sonra siyasal sınıf önderliği*' başlıklı ilk notta zaten açıklanmıştır.[14] Hegemonya burada Anderson'ın iddia etmiş olduğu gibi tahakkümün 'antitezi' olarak sunulmamıştır;[15] aksine Gramsci, 'önderliğin' (başka bir deyişle, Lenin'in eşanlamlı kullanımını kabul edersek, hegemonyanın)[16] (bunun uygulandığı somut formlardan bir tanesi olan) bir tahakküm uğrağı oluşturduğunu açık bir biçimde savunmaktadır:

> Bir sınıf iki biçimde mütehakkimdir, yani 'öncüdür [*dirigente*]' ve 'mütehakkim'dir. Müttefik sınıflara öncülük eder, düşman sınıflara ise hükmeder.[17]

Dolayısıyla liderlik-hegemonya ile tahakküm birbirlerinden niteliksel bakımdan ayrı bir şey olmaktan ziyade bölünmez bir siyasal iktidarın stratejik açıdan farklılaşmış biçimleridir: hegemonya öncü gruba yakın sınıflara uygulanan siyasal iktidar biçimiyken, tahakküm bu gruba muhalif olanlara uygulanmaktadır. Rıza, bir sınıf ittifakının 'bileşik gövde' oluşturma araçlarından bir tanesiyken, zor, dışlanan diğer gruplara karşı kullanılır. Bununla birlikte, bir sınıfın öncülük etme, müttefiklerinin rızasını alma yeteneği, tıpkı böylesi bir zorlayıcı güç uygulayabilme kapasitesinin önceden böylesi bir ittifakın rızasını almış olmasına bağlı olması gibi söz konusu ittifakın rakipleri üzerindeki tahakkümünü koordine edebilme yeteneğine de bağlıdır. Gramsci, daha sonradan önderliğin iki biçimi arasında bu sefer

---

[14] *Q* 1, §44; Şubat-Mart 1930'da yazılmıştır.

[15] Anderson 1976a, s. 21.

[16] Gramsci'nin hegemonya ile önderliği sıklıkla eşanlamlı olarak kullanması için bkz. *Q* 10i, §7; *Q* 10ii, §41x; özellikle Gramsci'nin *Q* 1, §44 numaralı notu revize ettiği *Q* 19, §24'te 'siyasal liderliği' açık bir biçimde 'siyasal hegemonya' ile değiştirdiği düzeltmeleri inceleyiniz. Bu kullanıma ilişkin bir tartışma için Hoare and Nowell-Smith'in *SPN*'de yer alan editöryal notlarını ve Bobbio 1990'ı inceleyiniz.

[17] *Q* 1, §44; *SPN*, s. 57.

zamansal anlamda bir ayrım yapmıştır. Bunların ilki gelecekteki bir tahakküm durumuna yönelmiş veya böyle bir durumun önkoşullarını oluşturan bir hegemonyadır; ikincisi ise bu türden kurulmuş bir tahakkümün içerisinde yer alan ve bunun devamını garanti eden bir uğraktır.

> O halde, bir sınıf, iktidarı ele geçirmeden önce bile öncülük edebilir (ve etmelidir); iktidarda olduğunda egemen hale gelir, ancak öncülük etmeyi de sürdürür [...] hükümeti ele geçirmeden önce dahi bir 'siyasal hegemonya' kurulabilir ve kurulmalıdır, siyasal önderlik veya hegemonya kurmak için yalnızca iktidara ve bu konumun sağladığı maddi güce güvenilmemelidir.[18]

Gramsci, argümanının kuramsal vargılarının önemini belirterek açıkça şunu ifade etmektedir: 'Siyasal önderlik, tahakkümün bir veçhesi haline gelmektedir'.[19]

Farklılıkları ortak olan hegemonyayla tahakkümün, rızayla zorun diyalektik açıdan bütünleştirilmesi, Gramsci'nin hakiki 'başlangıç noktası'dır –ve Gramsci'nin, araştırmalarının ancak sonraki bir aşamasında döneceği Floransalı Bakan'a ait söylencesel karakterlere "öykünmesi' değildir.[20] Gramsci, Machiavelli'nin sentoruna ilk kez Mart 1932'de yazılmış olan *Q* 8, §86 numaralı notta gönderme yapmaktadır –yani *Hapishane Defterleri* projesinin başlangıcından itibaren üç ve *Q* 1, §44 numaralı notun yazılmasından itibaren iki yılı aşkın bir süre geçtikten sonra. *Hapishane Defterleri*'nin filolojik açıdan kesin bir yorumunun yapılması, Gramsci'nin araştırmasında o zamana dek yaptıkla-

---

[18] *Q* 1, §44.

[19] Ibid. Buttigieg 1995'te bu temalar ile Gramsci'nin rıza ve sivil toplum nosyonlarının yaygın kabul görmüş yanlış yorumları tartışılmaktadır.

[20] Gramsci gerçekten de araştırmasının ilk aşamalarında Machiavelli'ye başvurmamıştır (bkz. örneğin Q 1, §127). Bununla birlikte, bu aşamadaki ilgisi, esasen kavramsal olmaktan çok siyasal ve tarihseldir; daha sonra, kendi siyasal konjonktürünün kavramsal belirlemeleri üzerinde enine boyuna düşünmek amacıyla Machiavelli'nin kategorilerini kendisine mal etmiştir.

rını gözden geçirmekte olduğu ileriki bir aşamada (kısmen bir sağlık sorununun ve düşünce temposuyla ritminde meydana gelen bir değişikliğin üst-belirlediği) bu kategoriler arasındaki ilişkiyi formüle ettiği sırada Machiavelli'nin metaforundan esinlendiğini, ancak bu esinlenmenin dile getirildiğinden çok daha güdük kaldığını açığa çıkarmaktadır. Bu ve benzer anıştırmalar ile metaforlar Gramsci'nin 'başlangıç noktaları' olarak kabul edilmemeli, onun önceki araştırmalarının henüz iyice olgunlaştırılmadan evvel yapılmış çok özel bir türde kavramsal –hatta Sorelci anlamda 'söylencesel'– özeti olarak görülmelidir.

Gerçek başlangıç noktasının hemen ardından, araştırmasının kavramsal ve tarihyazımsal karmaşıklığını, tam da sıklıkla rızayla zor arasındaki karşıtlığı desteklemek için başvurulan pasajlarda derinleştirmeye başlamıştır. Gramsci örneğin *Q*1, §48'de şunu ileri sürmektedir:

> Hegemonyanın şu anda klasik zemini olan parlamenter rejimdeki 'olağan' uygulanışı zor ile rızanın birbirlerini dengeledikleri, zorun rızaya baskın olmadığı bir bileşim tarafından karakterize edilir; bu, sözde kamuoyu organları tarafından ortaya konulan çoğunluk rızasına dayanıyormuş gibi gözükür.[21]

Zor, burada (Anderson'ın ilk modelinde olduğu gibi) rızanın gölgesinde kalmaz; bunların 'bileşimleri' de (ikinci modeldeki gibi) yalnızca dışsal bir ilişki, ayrı parçaların bir toplamı olarak anlaşılmaz. Aksine bunlar, hegemonyanın iki kutbu arasındaki kesin, 'dengelenmemiş' denkliğin korunmasına bağlı bir bütünlük içerisinde birbirlerini 'dengelerler': zor, rıza üzerinde çok baskınmış gibi görünmemelidir, gerçekte bunlar arasındaki 'uygun ilişki [*giusto rapporto*]'[22] ilkinin tarafına daha fazla ağırlık verilmesini gerektirir.[23] Parlamenter rejimlerde zor, rızanın ni-

---

[21] *Q* 1, §48; bkz. *SPN*, s. 80.

[22] *Q* 7, §16; bkz. *SPN*, s. 238.

[23] Dolayısıyla Anderson 'Gramsci'nin bununla [yani "uygun ilişki"] "dengeli" ilişki gibi bir şeyi demek istediğinin metni zorlamadan kabul edile-

hai teminatıdır ve yeri geldiğinde de 'rıza ile zor' (müttefik toplumsal grupların 'kamuoyu görüşü' olarak kristalleşmiş rızalarıyla muhalif sınıflara zor uygulanması) olarak betimlenebilecek olan şeyi meşrulaştırır. Tahakküm şimdi hegemonyayı kendisinin en zorunlu uğraklarından birini kapsarmış gibi anlaşılmaktadır; Gramsci'nin I. Dünya Savaşı sonrası döneme somut bir gönderme yaptığı bir notta vurguladığı gibi, tahakküm, hegemonya olmadan çabucak kendi varlığını tehdit eden bir krize girer.[24]

'İkili perspektif'

Gramsci'nin araştırmalarının ileri bir aşamasından alınmış ve Anderson'ın kendisinde zor ile rıza, tahakküm ile hegemonya arasında 'açık bir karşıtlıklar kümesi' bulmuş olduğunu düşündüğü pasaj aslında çok daha farklı bir şeyi ileri sürmektedir. 1932'nin ortalarıyla 1934'ün başı arasında yazılmış olan bu not,[25] Machiavelli'nin sentor figürüne ilişkin bir yorum gibi görünmektedir (Mart 1932 tarihli, 'Machiavelli' başlıklı *Q* 8, §86 numaralı A metnine dayanmaktadır ve Gramsci burada bazı önemli hassasiyetlerle silahsız peygamberin siyasetine adanmış özel defteri kopyalamaktadır). Pasaj, aynı zamanda, Komintern'in ilk zamanlarında yapılmış olan tartışmalara gecikmiş, ancak yerinde bir müdahale de bulunmaktadır. Zinoviev, Be-

---

bileceğini; bir yıl veya daha önce yazılmış olan bir mektupta "siyasal Toplumla sivil Toplum arasındaki bir dengeden" söz ettiğini ve burada siyasal toplumla Devleti kastettiğini' (Anderson 1976a, s. 10) ileri sürerek bu metne şerh düşmekte hatalıdır (bkz. Gramsci 1993, 2, s. 67). 'Uygun ilişki [*giusto rapporto*]' burada dengeli bir ilişkiye değil (buradaki sıfat *equilibrato* olacaktır), modern devlet *sıfatıyla* (qua) modern devlete uygun ilişkiye gönderme yapmaktadır. Benzer bir biçimde, siyasal ve sivil toplumların dengesi (istikrarlı) bir 'dengesizliktir'.

[24] Bkz. *Q* 3, §34; *SPN*, s. 275–6.

[25] *Q* 13, §14; *SPN*, s. 169-170.

şinci Kongre'de, devrimci hareketin içinde bulunduğu sıkıntılı duruma 'ikili perspektif' formülüyle göğüs geren bir taktik uzlaşma sağlamak için çabalamıştır. 'İradenin iyimserliği, aklın kötümserliği' olarak adlandırılabilecek bu uzlaşma, bir yandan savaş sonrasındaki devrimci dalganın yatıştığının kabul edilmesini, diğer yandan da olası bir yeniden canlanma konusunda ümitli olunmasını savunuyordu.[26] Gramsci, kendisini yalıtılmışlığa iten hapishane tartışmalarının ardından gelen Üçüncü Dönem'de bu tutarsız perspektifi İtalyan Komünist Partisi'nin Faşizm sonrası konjonktürde kullanabileceği tutarlı bir stratejiye dönüştürmek için çaba göstermiştir. Zor ile rızanın somut ilişkisinin ne (tıpkı 'manevra savaşı' ile 'mevzi savaşı' ilişkisi gibi) bir 'ya/ya da' ne de (birinin diğerinin ardından gelmesi gibi) bir zamansal uzaklık mantığınca değil, bunların diyalektik olarak içerilmeleri ve kapsanmaları tarafından yönetildiğini vurgulamıştır. İçinde bulunulan konjonktürün spesifik koşullarına bağlı olarak, biri diğerinin görünümünün bir formu (yani onun asli konjonktürel formu) şeklinde diğerinden doğmuş veya bunun tam tersi olmuştur. Bundan dolayı, Gramsci'nin hem kuramsal hem de siyasal bağlamda yorumlanmış olan bu nottaki asıl kaygısı, en başta şöyle bir değindiği yaygın olarak kabul görmüş karşıtlıkların geri plandaki diyalektik bütünlüklerini vurgulamak olmuştur. Pasajın tamamı şöyledir.

> Tanımlanması ve geliştirilmesi gereken bir başka nokta da siyasal eylemdeki ve Devlet yaşamındaki 'ikili perspektif'tir. İkili perspektif en temelden en karmaşığa çeşitli düzeylerde kendisini gösterebilir; ancak bunların tamamı kuramsal açıdan Machiavelli'nin Sentor'una –yarı hayvan, yarı insan– karşılık gelen iki temel düzeye indirgenebilir. Bunlar zor ile rıza, otorite ile hegemonya, şiddet ile uygarlık, bireysel uğrak ile evrensel uğrak ('Kilise' ve 'Devlet'), ajitasyon ile propaganda ve taktik ile strateji, vb. düzeyleridir. Kimile-

[26] Bkz. Zinoviev'in müdahalesi Kommunistische Internationale 1924'te, özellikle de s. 24 ve devamında bulunabilir.

> ri 'ikili perspektif' kuramını, birbirlerini zamanda mekanik bir biçimde az veya çok 'uzaklık' ile izleyen iki 'yakınlık' türünden başka hiçbir şey olmayan önemsiz ve banal bir şeye indirgemişlerdir. Esasında çoğu zaman ilk 'perspektif' ne kadar 'yakın' ve temel ise, ikincisi o denli 'uzakta' (zaman bakımından değil, diyalektik bir ilişki olarak), karmaşık ve yüceltilmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, aynı insan yaşamında olduğu gibi, birey doğrudan fiziki varlığını korumaya ne kadar fazla zorlanırsa, uygarlığın ve insanlığın karmaşık ve en asil değerlerini o denli fazla savunacak ve kendisini bunlarla özdeşleştirecektir.[27]

Burada zor ile rızaya ilişkin karşıt bir ilişkiden veya bunların (Gentileci) özdeşleştirilmelerinden daha uzakta olamayız. Bu 'asimetrik' denkliğin her iki tarafı da Gramsci'nin diyalektik 'özdeşlik-farklılık' perspektifinde (*Q* 8, §142 numaralı notta sivil ile siyasal toplum arasındaki ilişkiye gönderme yaptığı gibi) dönüşüm geçirmektedir. Rıza ile zor şimdi birbirlerinin içerisinde yer alan, kuramsal açıdan farklı, ancak hegemonik bir projenin uğrakları olarak esasında birleşik uğraklar (eşzamanlı olarak *der Moment* ve *das Moment*) biçiminde görülmektedir. Gramsci, daha eski bir notta, bu tarihsel-diyalektik ilişkiyi somut biçimde geliştirmesine olanak sağlayan bakış açısını göstermiştir. 'Kamuoyu görüşü' biçimindeki 'siyasal hegemonya'yı, 'sivil toplum' ile 'siyasal toplum' ve rıza ile zor arasındaki 'temas noktası' olarak tanımlamıştır.[28] Başka bir deyişle, Gramsci'nin can alıcı hamlesi bilinçsiz bir 'kavramsal kayma' değil,

---

[27] *Q* 13, §14; *SPN*, s. 169-70. 'Diyalektik ilişki', özgün A metnine (*Q* 8, §86) yapılmış olan ve Gramsci'nin *Hapishane* Defterleri'nin başlangıcından itibaren değişik siyasal yaklaşımları karşıt olmayan biçimde dile getirişini kuramsal bakımdan açık hale getiren en önemli eklemelerden bir tanesidir. Paggi, bu tartışmanın doğduğu Komintern ortamına hakim olan 'istikrarsız denge'ye ilişkin daha derin bir izahat sunarken, Hoare ile Nowell-Smith, Zinoviev'in özgün formülasyonuna ilişkin ayrıntıları bağlama uygun hale getirmişlerdir. Bkz. *SPN*, s. 169, Paggi 1984, özelikle s. 122 ve devamı.

[28] *Q* 7, §83.

tersine bu 'basit belirleme'nin çok daha karmaşık 'bütünleyici' devlet nosyonuyla birlikte kasıtlı olarak dile getirilmesi veya benzer şekilde sivil toplum ile siyasal toplumun diyalektik olarak bütünleştirilmesidir.

Devlete Karşı Sivil Toplum

İkinci varsayım, Gramsci'nin hegemonyanın uygun alanı olarak devletten çok sivil toplumu gördüğünü ileri sürmektedir.[29] Niteliksel bakımdan farklı siyasal uygulamalar olan rıza ile zor arasındaki karşıtlık burada bunların herhangi bir verili toplumsal formasyon içerisindeki kendi egemen alanlarına bağlanmalarıyla uzamsal bakımdan yeniden üretilmektedir. Devlet, zor ile tahakkümün yeriyken, sivil toplum rıza ile hegemonyanın *anavatanıdır*. Bu tanımlama, modern toplumsal bilimlerde kabul görmüş kullanımla veya en azından Weber'in devleti, coğrafi açıdan sınırlanmış bir alanda şiddet kullanma tekelinin sahibi olarak betimleyen ünlü tanımından etkilenmiş akımlarla uyum içerisindeymiş gibi gözükmektedir. Diğer yandan, herhangi bir toplumsal formasyonun açık ara en geniş bileşeni olan 'siyasal olmayan' (geriye kalan) kısmında ise uzlaşmanın ve ikna etmenin daha barışsever biçimleri bulunur. Bu yorum, çoğunlukla Gramsci'yi, (burjuva) devlet hakkında yanılsamaları olmayan adamakıllı 'siyasal', yani militan bir kuramcı olarak görme isteğiyle ortaya atılmıştır. Gramsci'yi bir 'kültürel sendikalist' olarak nitelenebilecek biri olarak öne çıkmaya zorlayan bir yorumda, sivil toplum, adamakıllı otonom bir proleter siyasetin zemini olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bu yorum, aşırıya kaçıldığında Gramsci'nin hegemonya kavramını bir 'anti-siyaset' biçimi olarak göstermektedir. Sivil toplumda burjuva iktidarının temellerinde moleküler veya hatta rizomatik bir tarzda gizlice çalışır; burjuva toplumunda (resmen) 'siyasal'

[29] Bu kabulün aleyhinde bir görüş için bkz. Buttigieg 1995.

olma tekeli olan devletin mıntıkasında doğrudan yüzleşme ise belirsiz olarak kalması uygun görülen bir geleceğe ertelenir.

Bu görüşü desteklemek amacıyla bir kez daha bağlamlarından 'zalimce koparılmış' kimi alıntılar derlenebilir. Anderson, bunların en tipik olanlarından bazılarının yerlerini belirlemiştir. *Hapishane Defterleri*'nin ileri bir aşamasından alınmış ve Mayıs-Haziran 1932 tarihinde yazılmış olan aşağıdaki not bunlardan biridir:

> Şimdilik iki büyük üstyapısal düzey tespit edebiliriz –'özel' diye adlandırılan organizmalar topluluğuna ait 'sivil toplum' olarak adlandırılabilecek düzey ile 'politik toplum' veya Devlet düzeyi. Bu iki düzey bir yandan egemen grubun toplumun her yanında uyguladığı 'hegemonya' işlevine, öte yandan da Devlet ve 'tüzel' hükümet eliyle uygulanan 'doğrudan tahakküm'e veya komutaya karşılık gelir.[30]

'Düzeyler' terimi, bu ikilinin, bir uzamsal yapılandırmanın en dışlayıcı karşıtlıklarından biri olarak yorumlanmasına izin verir gibi görünecektir. Gramsci, (7 Eylül 1931 tarihli) bir mektupta yer verdiği daha eski bir formülasyonda, buna benzer bir biçimde, siyasal toplumu (halk kitlelerinin verili bir uğraktaki üretim tarzına ve ekonomiye uymalarını sağlayacak diktatörlük veya zor aygıtı) sivil toplumla (veya bir toplumsal grubun kilise, sendikalar, okullar ve benzeri sözde özel örgütler aracılığıyla tüm ulusal toplum üzerinde elde ettiği hegemonya)[31] karşısında konumlandırarak ikili karşıtlığı açıkça formüle etmiştir.

Anderson, bundan dolayı, 'Gramsci'nin [hegemonyanın konumunun neresi olduğu sorusuna] verdiği ilk ve en kararlı yanıtın 'hegemonya (yönlendirme) sivil topluma, zor (tahakküm)

---

[30] *Q* 12, §1; *SPN*, s. 12. Bu metin bu kez Anderson'ın denemesinde görüldüğü gibi alıntılanmıştır (Anderson 1976a, s. 22). İleride, bunu daha yakından incelemek için geçerli bir nedenimiz olacaktır.

[31] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 67.

ise Devlete özgüdür'[32] şeklinde olduğunu ileri sürmektedir. Dahası, Gramsci'nin bu ilişkilere dair başka olası yapılandırmalar göstermiş olduğunu da kabul etmiştir. Özellikle esrarengiz 'siyasal hegemonya' (ve bunun eşleniği 'sivil hegemonya') formülasyonu ile hegemonyayı hem sivil toplumda hem de devlette konumlandırmış gibi gözükmektedir.[33] Ne var ki, 'çalışmasının gizli kaderi açısından en önemli'[34] olan, açık arayla, ilk modeldir. Model, '"hegemonyanın" sivil toplumda konumlandırılması ve sivil topluma Devlet karşısında üstünlük atfedilmesi'[35] sonucuna varmıştır. Gramsci, istemeden bir kez daha savaş sonrası dönemin sol sosyal-demokrat ortak duyusunun ardındaki kuramsal güç olmuştur.

> Devlet kurumlarının kitleleri doğrudan doğruya engellemediği veya baskı altına almadığı bir siyasal demokraside, kapitalist hegemonyayı devam ettiren sivil toplumun stratejik bağıdır.[36]

Anderson 'yeni' *New Left* için kaleme almış olduğu, İngiliz İşçi Partisi ile orta sınıfların sivil toplum zemininde gerçekleştirecekleri stratejik bir 'halk cephesi' ittifakını savunduğu 'Problems of Socialist Strategy' başlıklı çığır açıcı denemede, ilk başlarda bunun cazibesine kapıldığını kabul etmiştir.[37] Parlamenter rejimlerdeki zora dayalı uğrağın önemi konusunda yaşanan kafa karışıklığında olduğu gibi, hegemonyanın konumlandırılmasına ilişkin bu türden bir düşüncenin de burjuva siyasal iktidarının 'nihai teminatı' olması nedeniyle sahip olduğu özgül konumdan dolayı Batılı devletin yüzleştiği farklı tehditler ortadayken Batı Solunun yumuşatılmasından başka bir sonuca varması olanaklı değildi.

---

[32] Anderson 1976a, s. 21.

[33] Anderson 1976a, s. 25.

[34] Anderson 1976a, s. 26.

[35] Anderson 1976a, s. 27.

[36] Ibid.

[37] Ibid.

Üstyapısal 'düzeyler'

Görmüş olduğumuz gibi, Gramsci gerçekten de 'sivil' ve 'siyasal toplum'u, bütüncül devletin iki biçimlendirici uğrağı olarak birbirinden ayırmıştır. O halde Gramsci burada iki 'üstyapısal düzey' olarak betimlediği şeyler arasındaki ilişkiyi bir karşılıklı coğrafi dışlama olarak mı anlamaktadır? Bobbio'nun 1967'de Cagliari'de toplanan uluslararası Gramsci konferansında yaptığı çığır açıcı (ve son derece sert biçimde itiraz gören) sunum (1969'da yayınlanmıştır) ile bunun ardından gelen ('Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' de dahil) Gramsci'yi konu alan bilimsel çalışmalar bu soruya olumlu yanıt vermişlerdir. Bu yorum, Gramsci'nin sivil ve politik toplumunun Marx'ın ünlü *Yapı-Üstyapı* metaforunun (özel bir yorumuyla) benzerlik gösterdiğini ileri sürmektedir. Bunların her ikisi de, kapitalist yapı içinde, ikincisi ilkinden doğan, ona bağlı ancak aynı zamanda ondan da farklı olan iki ayrı düzey olduğunu, yani esasında kapitalist toplumsal formasyonun ayrı bir 'zemini' olduğunu iddia ederler. 'İdeolojik zemin'e yapılan ve *Hapishane Defterleri*'nin tamamına yayılmış olan göndermeler,[38] Gramsci'nin de bu 'düzeyleri' böylesi bir mimari anlayışla kavradığı savını destekler gibi gözükmektedir. Öte yandan, Gramsci'nin sivil toplumu (açıkça üç katlı bir yapının 'bodrum'unda yer verilen) ekonomik alanın sözüm ona dışında bırakması gibi ince farklılıklar, onun Marksist geleneğin temel ilkelerinden ayrılmasının, hatta (sözde Hegelci) hiyerarşik bir toplumsal tümlük modeline dönüşünün belirtisi olarak açıklanmıştır.

Bununla beraber, incelenen pasajın birkaç özelliği daha karmaşık ve nüanslı bir yorumun olanaklı olduğunu akılımıza getirmelidir. Birincisi Gramsci, belirleyici terimi –'düzeyler'–,

---

[38] Bkz. örneğin *Q* 4, §15; *Q* 4, §37; *Q* 4, §38; tamamı Mayıs ila Ekim 1930 arasında yazılmıştır.

sorunsallaştırıcı tırnak işaretleri arasına koymaktadır.[39] Ragazzini'nin Gramsci'nin 'tırnak işaretleri filolojisi' hakkındaki tezinin de vurguladığı gibi bu, bir kavramın eleştirel veya metaforik biçimde sahiplenildiğini göstermek amacıyla *Hapishane Defterleri*'nin tamamında sıklıkla kullanılmış olan bir işlemdi. Bir kavramın ortak duyusal anlamı, bir araştırma hattına işaret eden pratik açıdan kullanışlı bir kısa yol olarak muhafaza ediliyordu. Gramsci, ayrıca tırnak işaretleri içine koyduğu kavramın muğlaklığının farkında olduğunu da açıkça vurgulamış oluyordu. Sorunsallaştırıcı tırnak işaretleri, Gramsci'nin aklında birbirlerini dışlayan zeminlerden çok daha karmaşık bir şey olduğunu akla getirirken; burada kullanılmış olan 'düzeyler' tabiri ise önceki Marksist geleneğin uzamsal metaforlarına bir gönderme yapıyordu. Bu betimlemenin geçici ve deneme kabilinden statüsü, betimlemenin yapıldığı bağlamda daha da güçlü bir biçimde vurgulanmıştır: 'şimdilik [*per ora*] iki büyük üstyapısal "düzey" tespit edebiliriz' 'şimdilik'.

İkincisi ve hatta daha da önemlisi, 'üstyapısal' sıfatı, bu metafora (en doğrudan ortakduyusal referansında dahi) özel olarak 'Gramscici' bir nitelik katmaktadır. Görmüş olduğumuz gibi,[40] Gramsci'nin bu konudaki hareket noktası, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 1859 tarihli 'Önsöz'ünü tercüme etmesiydi. Gramsci, özellikle Marx'ın şu meşhur ifadesi üzerine odaklanmıştı:

---

[39] Bu noktalama işaretleri *Quaderni del carcere*'nin ilk tematik baskısında yoktur; ancak *Selections from the Prison Notebooks*'un (SPN, s. 12) çevirisinde vardır. Bobbio'nun 'Civil Society in Gramsci' (Bobbio 1990, s. 49) adlı yazısında zikredilen veya Anderson'ın 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de yaptığı alıntıda (Anderson 1976a, s. 21) da yoktur (ki bu hem SPN'den hem de Gerratana'nın eleştirel baskısından daha sonra yayımlanmıştır). Anlaşılan, kavramlarının kesin bir analizinin yapılabilmesi için detaylara özen gösterilmesi, Gramsci'nin gerçekte ne yazmış olduğunun kesin bir filolojik yeniden inşasının yapılması belirleyici olacaktır.

[40] Bkz. 3. Bölüm: 'Temel ve Üstyapı, Üstyapılar ve İdeolojiler'.

> Üretim ilişkilerinin genel toplamı toplumun ekonomik yapısını, hukuksal ve siyasal üstyapıların üzerinde yükseldiği asıl temeli oluşturur.[41]

Gramsci, bu ifadeyi, Marx'ın üstyapıyı oluşturan 'ideolojik formlar'a ilişkin daha sonraki nitelemesiyle tamamlamıştır. Aynı zamanda, Marx'ın bu nitelemesinin kendisine 'üstyapılar'dan çoğul olarak söz edebilme hakkını verdiğini de düşünmektedir. Esasında 'ideolojik zemin' kavramının içeriği, 'ideolojilerin zemini' kavramı dolayımıyla çoğula, yani bu formel olarak yeni 'üstyapılar' veya 'ideolojiler' kavramına aktarılmıştır. Bunlar, uzamsal olarak anlaşılmaktan çok, toplumsal pratik biçimleri veya insanların anlaşmazlıklarının toplumun ekonomik yapısına dayandıklarını fark ettikleri ve bunları mücadele ederek çözdükleri formlar olarak anlaşılmışlardır. Gramsci, bunların toplamını betimlemek için 'zemin' metaforunu kullanmayı sürdürmekte; ancak bunu, basitleştirilmiş iki boyutlu bir anlamda örtük olarak var olan birbirini dışlamanın ötesine geçmiş olduğumuzu akla getirecek bir biçimde yapmaktadır.[42] Gramsci, bir bakıma, kelimesi kelimesine ele alarak yapı-üstyapı metaforunu radikalleştirmektedir: üstyapılar ekonomik yapıların *üzerinde* yükseliyorlarsa, bunlar üç-boyutlu bir perspektifle düşünüldüğünde, gerçekten de üzerine kuruldukları ekonomik yapıyla aynı kapsama sahip olmalıydılar. Uzamsal olmayan bir açıdan ifade edilecek olursa, üstyapılar, çelişkili bir içeriğin görünü-

---

[41] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 29, s. 261; düzeltilerek çevrilmiştir.

[42] Rehmann, Gramsci'nin, 'zemin' kavramını, yaptığı 1859 'Önsöz'ü çevirisinin de kanıtladığı gibi, Marx'ın bilinçlilik biçimlerinin öznelci bir yorumundan sakınmak amacıyla stratejik olarak kullandığını ileri sürmektedir: 'Almanca metnin "insanların, içerisinde bu anlaşmazlığın farkına vardıkları ve bunu mücadele ederek çözüme kavuşturdukları ideolojik formlar"dan söz ederken; Gramsci, mutlak bilinçlilik biçimlerine ilişkin yaygın yanlış anlamaların en baştan önüne geçmek istermiş gibi, "içerisinde ... vardıkları" ibaresini "üzerinde ... vardıkları zemin [nel cui terreno]" biçiminde çevirmiştir (Rehmann, 2004).

münün asli biçimi olmak için rekabet eden mücadeleci formlardır –yani bunları yatıştırarak ve ortadan kaldırarak ya da bunların kararsız doğalarını belirginleştirip bir kriz uğrağına götürerek hakkında (çok veya az yeterli) bir anlayış geliştirmiş oldukları toplumun ekonomik yapısındaki çelişkileri çözmeye çabalarlar.[43] Herhangi bir birey veya toplumsal grup kendisini eşzamanlı olarak çok sayıda üstyapıya iştirak ederken bulur veya tarihsel koşullarının ve görevlerinin farkına çeşitli biçimlerde varır; bunlar arasındaki çelişkiyi çözme çabası, bir tarihsel blok içindeki ekonomik bir yapıya sahip üstyapıların toplamını birleştiren tutarlı bir hegemonik proje inşa etme mücadelesinin önemli bir boyutunu oluşturur.

Dolayısıyla 'sivil toplum' ile 'siyasal toplum', bu çok daha karmaşık üç-boyutlu uzamsal algı içerisindeki 'iki büyük üstyapısal "düzey"' veya insanların içerisinde 'üretim dünyası'ndaki anlaşmazlıklarının farkına vardıkları iki büyük 'ideolojik form' olarak anlaşılmaktadır. Gramsci, Anderson tarafından alıntılanmış olan pasajda, bu ikisine ilişkin (herhangi birine öncelik tanıyan) bir coğrafi ayrım yapmaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine, bu kavramlar tarafından kesin olmayan bir biçimde tanımlanmış olan farklı işlevler (konumlar değil) arasında bir ayrım yapmaktadır.

> 'Sivil toplum' yani özel olarak adlandırılan organizmaların topluluğu ile [...] 'siyasal toplum veya Devlet' [...] bir yandan egemen grubun toplumun tamamı üzerinde icra ettiği 'hegemonya' *işlevine*, diğer yandan da Devlette ve 'tüzel' hükümette ifade edi-

[43] Raymond Williams, daha sonradan, üstyapının yeniden formüle edilmiş bir 'kültürel materyalizm' içerisindeki rolüne ilişkin benzer bir perspektif geliştirmiştir. Bkz. Williams 1977, özellikle s. 75–83. Bunun bir eleştirisi için, bkz. Eagleton 1989.

> len 'doğrudan tahakküm' veya komuta *işlevine karşılık* gelir [*che si esprime nello Stato e nel governo 'giuridico'*].[44]

Yalnızca bu pasajın filolojik açıdan kesin bir yorumuna dayanarak sivil toplum ile siyasal toplum arasında katı bir ayrım yapmak ve dolayısıyla da Gramsci'nin hegemonya kavramını münhasıran bu 'zeminlerden' birisine veya diğerine atfetmek yerinde olmayacaktır.

'Notlarda kullanıldığı biçimiyle sivil toplum kavramı...'

O halde, Gramsci'nin bu 'iki büyük üstyapısal "düzey"' arasındaki ilişki hakkındaki düşüncesini nasıl kavrayacağız? Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nin en tartışmalı notlarından birinde bu konudaki düşüncesine ilişkin bir ipucu vermiştir. Katolik öğretide modern siyasal yaşamın 'saf' sivil topluma (Kilise veya 'Devlet' dünyevi yaşamın egemen organı olarak anlaşılmaktadır) indirgenmesini hedef alan bir polemik başlatmadan önce, bu perspektif ile

> Hegel tarafından anlaşıldığı ve bu notlarda sıklıkla kullanıldığı anlamıyla sivil toplum (yani bir toplumsal grubun tüm toplum üzerindeki –Devletin etik içeriği biçimindeki– siyasal ve kültürel hegemonyası anlamında) arasında bir ayrım yapmanın zorunlu olduğunu[45]

belirtmiştir.

Bobbio'nun 1967 yılında konuya dahil olması ve bunun ardından başlayan tartışma sonucunda bu pasajın son derece etki-

---

[44] *Q* 12, §1; *SPN*, s. 12. Bu metin bu kez Anderson'ın denemesinde görüldüğü gibi alıntılanmıştır (Anderson 1976a, s. 22). İleride, bunu daha yakından incelemek için geçerli bir nedenimiz olacaktır.

[45] *Q* 6, §24; *FSPN*, s. 75. Bkz. *SPN*, s. 208'de yer alan ve Bobbio-Texier tartışmasına ilişkin bir referansa da yer veren editoryal not. 'Gramsci, eşsiz ve tamamen tatmin edici bir "sivil toplum" veya Devlet düşüncesi bulmakta başarılı olamamıştır' (*SPN*, s. 207).

li bir yorumuna ulaşılmıştır. Bobbio'ya göre, bu pasaj, Gramsci'nin

> sivil toplum kavramını Marx'tan değil de kesinlikle Hegel'den türettiğini [ve] Gramsci'nin aklındaki Hegelci sivil toplum kavramının üstyapısal bir kavram olduğunu açığa çıkarmıştır.[46]

Marx, *Hukuk Felsefesi*'nde sivil toplum kavramının ekonomik boyutlarına odaklanmışken; Gramsci, Bobbio'ya göre, sivil toplum içerisinde doğan, devletin ortaya çıkmasıyla sonlanan daha rasyonel bir toplumsal örgütlenmeye doğru atılmış ilk temel adımı oluşturan ve Hegel için de eşit derecede önemli olan bu ilişkilerin 'örgütlenme biçimleri'ni[47] vurgulamıştır. Esasında Bobbio'nun argümanı, Marx'ın sivil toplum kavramını eleştirel bir biçimde yeniden ele alırken *Basis-Überbau* metaforunun ilk terimine başvurduğu, Gramsci'nin yorumunun ise bu metaforun 'üstyapısal' boyutunu vurgulama eğiliminde olduğu yolundaydı. Jacques Texier buna derhal polemiksel bir yanıt vermiştir. Texier, *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal yapısının Gramsci'nin sivil toplum kavramını temel alarak yeterli bir biçimde yeniden inşa edilebileceği nosyonuna itiraz etmiştir. Ancak onun önerdiği alternatif temel taşı –yapı ile üstyapının diyalektik bir birliği olarak 'tarihsel blok'– da sorunu çözmek yerine başka bir zemine (*Hapishane Defterleri*'nin zımni, son derece katı siyasal kuramı yerine, bunda yer verilmiş olan siyaset ve iktisadı dile getirmek) aktarma eğilimindedir. Bunu izleyen müdahaleler, büyük ölçüde Bobbio'nun, Gramsci'nin Marksist(-Leninist) 'ortodoksluğu' veya bundan yoksun olmasıyla ilgili yorumunun anıştırmalarına odaklanmışlardır. Bobbio'nun Gramsci'nin siyasal düşüncesinin 'temel kavramının' '*sivil top-*

---

[46] Bobbio 1990, s. 50.

[47] Bobbio 1990, s. 42 ve devamı.

lum' olduğu yönündeki iddiası güçlü bir biçimde çürütülememiştir.[48]

Bununla birlikte, önceden de görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'nin temel siyasal kavramı 'sivil toplum' veya 'siyasal toplum' değil, 'bütüncül Devlet'tir. Bu açıdan bakıldığında, Gramsci'nin görünürde esrarlı olan göndermeleri daha açık hale gelir. Hegel'in sivil toplum kavramına yakınlık göstermiş olmasının nedeni, kendisini Marx'ın özel olarak bunun ekonomik boyutlarına odaklanmış olmasından uzaklaştırmak istemesi değildir. Esasında Gramsci'nin bütüncül sivil toplum kavramı, içsel ayrılığı ve bütünlüğü ile ele alındığında, Bobbio, Anderson ve diğerlerinin düşüncelerinin *aksine* 'gereksinimler sistemini' veya 'üretim ilişkilerini' dışlamaz, tersine bunların *siyasal anlamda* kuramsallaştırılmaları gerektiği konusunda ısrar eder.[49]

---

[48] Bobbio 1990, s. 42. Bu müdahaleler Rossi 1969'da bir araya getirilmiştir. Liguori 1996, s. 138-143 bu tartışmaya ilişkin en kapsamlı görüşü sunmaktadır.

[49] Bkz. ayrıca Vostos 2001, s. 85-91. Kebir 1991, tarihsel bakış açısına ilişkin bir düzeltme yapmaktadır. Anderson, 'Gramsci'nin düşüncesinde, sivil toplumun, ekonomik ilişkiler alanına gönderme yapmadığını, ancak ekonomi ile Devlet arasında aracı olan bir üstyapısal kurumlar sistemi olarak bununla ters düştüğünü' ileri sürmüştür (Anderson 1976a, s. 35). Anderson, muhtemelen Bobbio'dan türetilmiş olan bu argümanı desteklemek amacıyla aşağıdaki pasaja gönderme yapmaktadır: 'Sivil toplum, ekonomik yapıyla yasama ve cebir gücüne sahip Devletin arasındadır' (*Q* 10ii, §15; *SPN*, s. 208). Ancak önemli olan 'homo economicus' nosyonuna karşı yapılan bir polemikte ortaya çıkan ve şu formülasyonu da içeren bu çarpıcı tespitin bağlamıdır: 'Devlet, sivil toplumu, ekonomik yapıyla uyumlu hale getirmenin aracıdır, ancak Devletin bunu yapmak 'istemesi,' yani ekonomik yapıda zaten gerçekleşmiş olan değişimin temsilcilerinin Devlet'in denetimini de ellerinde tutuyor olmaları gereklidir' (Ibid.). O halde, ekonomiyle yakın ilişki içerisinde olanın sivil toplum değil de devlet olduğu varsayılabilir mi? Veya hegemonyanın yeri geldiğinde ekonomik alandan ayrı düşünülen sivil toplumla sınırlı olduğu varsayılırsa, Gramsci'nin 'hegemonya etik-politikse, aynı zamanda ekonomik de olmalıdır, ekonomik faaliyetin belirleyici çekirdeğindeki öncü grup tarafından gerçekleştirilen belirleyici işleve dayanmalıdır' (*Q* 13, §18; *SPN*, s. 161) iddiası na-

Gramsci'nin buradaki referansı, tam olarak Hegel ile Marx'ın, bundan kökten karşıt sonuçlar çıkarmış olsalar da, üzerinde önemli bir anlaşmaya vardıkları noktayı vurgulamayı amaçlamaktadır: yani sivil toplumun 'devletle ilgili' içkin boyutları veya 'devletin etik içeriği olarak sivil toplum'.

Sivil toplumun 'hakikati' olarak devlet

Hegel'in devlet kuramında yapmış olduğu 'Kopernik devrimi'nin en önemli boyutlarından bir tanesi de farklı toplumsal ve siyasal uygulamaların 'yatay' olarak farklılaştırılmaları yerine 'dikey' olarak bütünleştirilmeleriyle tanımlanan eklemlenmiş bir toplumsal tümlük nosyonunu olgunlaştırmasına dayanmaktadır. Hegel'in bölünmez toplumsal tümlük düşüncesi, sivil toplumla devleti, İdeanın rasyonel insan topluluğu olarak altının doldurulması ve anlaşılmasındaki –yani gerçeklik [*Wirklichkeit*]– diyalektik uğraklar olarak birleştirmeden önce, eşi benzeri görülmemiş bir şekilde kökten ayırmıştır. Gramsci'nin ifadesini kullanarak, Hegel'in ayrımının 'organik' olmaktan çok 'yöntemsel' olduğunu söyleyebiliriz.[50] Hegel'e göre, burjuva-sivil toplum [*bürgerliche Gesellschaft*] ile devlet, bir toplumsal formasyonun ayrı konumları veya alanları olarak uzamsal ba-

---

sıl açıklanacaktır? Gerçekte sivil toplumun Gramsci için ekonomi dışı olduğu iddiası, dikkatleri Gramsci'nin bizzat ekonomi-dışı ekonomik alan kavramının radikal anıştırmalarından öteye çeken bir manevradır. Roberto Racinaro'nun 1997 yılında Bobbio'ya verdiği gecikmiş yanıtta belirtmiş olduğu gibi şunu kabul etmek çok daha üretken ve verimli olacaktır: Sivil toplum Gramsci için 'artık siyasal ilişkiler alanından *ayrılmış* bir ekonomik ilişkiler alanını işaret etmemektedir. Liberal Devletin *ayrımlarına* karşılık gelmeyen bir durumu işaret etmektedir' (Racinaro 1997, s. 378).

[50] *Q* 4, §38; *Q* 13, §18. Buradaki 'yöntemsel' terimi, 'asli olmayan', düşünce yoluyla buna kayıtsız kalan bir nesneye yönelik keyfi bir dayatma olarak anlaşılmamalıdır. Hegel için olduğu gibi Gramsci için de ayrım, öz-farklılaşma (*self-differentiation*) yoluyla öz-yapının (*self-constitution*) bir uğrağı olarak şeyin kendisinde içsel olan gerçek bir analitik ayrımdır.

kımdan ayrılmış değillerdi.[51] Tersine, bunları bu anlamda düşüneceksek, sivil toplum ile devlet (Hegel'in üçlü şemasında sıklıkla unutulan üçüncü ve en doğrudan figür olan aile gibi) coğrafi açıdan birbirleriyle aynı uzamdadırlar; her bir alan diğerlerinin üzerine 'binmekte' veya 'altında kalmaktadır'. Bu perspektifi *Hukuk Felsefesi*'ne ait olmayan bir kelime dağarcığına aktarırken, sivil toplum ile devletin *idea*larının aynı *ideatum*'a sahip olduklarını söyleyebiliriz: ilki insanın toplumsallığını tikelliğin zorunluluğu zırhı altında kavrarken, ikincisi evrenselliğin özgürlüğünü veya özgür iradesini bunun özünü oluşturan

---

[51] Hegel'in büyük ölçüde İskoç Aydınlanması'nın 'sivil toplum' kavramına duyduğu yakın ilgiden türetmiş olduğu *bürgerliche Gesellschaft*, orijinal terimin biçimsel olarak yinelenmesiyle İngilizceye kesin olmayan bir biçimde yeniden çevrilmiştir. 'Sivil toplum'un kullanımı, Hegel'in kendi kavramıyla Ferguson, Smith ve diğerlerininkiler de dahil, son tahlilde doğa halinin karşıtı olarak tanımlanmış olan klasik *societas civilis* sorunsalı içerisinde kalan Hegel öncesi formülasyonlar arasında bir karışıklık yaşanmasına neden olabilir. Üstelik 'sivil toplum'un İngilizcedeki (ve diğer dillerdeki) yansımaları aradaki dönemde, şimdi devletin dışında kalan faaliyetlere işaret etmek için etkin bir biçimde kullanılmasına kadar, daha da belirgin bir biçimde farklılaşmıştır. Bu tanımın 1989'dan sonra yoğunlaşan sivil toplum söylemlerindeki hakimiyeti ortadaydı ve NGO'ları devlet dışı kurumlar olarak gören belirli liberal tanımlamalarda halen sürmektedir. Bundan dolayı, bu tür kafa karışıklıkları yaşamamak için, Hegel'in kavramının daha kesin bir tercümesi olarak 'burjuva sivil toplumu'nu kullanmak daha yararlı gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, çift sıfat kullanımının bütüncül bir anlamda anlaşılması gerektiğine de dikkat edilmelidir; bu kullanım, sivil toplumun burjuva olmayan biçimlerinin de var olabileceğini ima etmemektedir. Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft* kavramı, açık bir biçimde, burjuvazinin yükselişi ve egemen toplumsal ve siyasal sınıf olarak güçlenmesiyle başlayan tarihsel dönemle sınırlıdır. Bu sınıfın ve onun devletinin ortadan kaybolmasıyla ne burjuva ne de salt sivil olan yeni bir toplum biçimi ortaya çıkacaktır. Bu, sivil toplumun içine yeniden soğurulmuş olan bir siyasal toplumdur; Gramsci'nin deyişiyle 'kendi kendisini düzenlemiş' bir toplumsal formasyondur.

* Bir ideanın nesnesi veya idea tarafından zihinde temsil edilen şeyi anlatan isim (ç.n.).

şey olarak kavramaya çabalamaktadır. Bu perspektifler, biri diğerini yadsıyabildiği (*aufheben*, Hegelci eşzamanlı iptal etme ve koruma anlamında) ve kendi tikelliğini özgür iradesiyle belirlemiş olduğu evrenselliğin bir uğrağı olarak açıklayabildiği için diğerini hükümsüz kılmaz veya dışlamaz.

Kouvelakis'in de ileri sürdüğü gibi, 'yaygın biçimde savunulan bir görüşün aksine,'

> Hegel'in devlet düşüncesi mutlakiyetçi olduğundan daha 'totaliter' değildir. Sivil toplumu küçümsemek şöyle dursun, yeni bir meşruiyet kazandırmak ve birliğin yaratılmasına katılmalarına imkan vermek amacıyla, sivil toplum tarafından üretilmiş olan dolayımları, tikelliklerini muhafaza ederek/yadsıyarak, harekete geçirmektedir.[52]

Gerçekten de Hegel olgunluk döneminde sivil toplumu sadece 'ideanın tüm belirlenimlerinin hakkını ilk kez vermiş olan modern dünyanın büyük başarımı'[53] olarak değerlemekle kalma-

---

[52] Kouvelakis 2003, s. 40. Bkz. Pelczynski 1984, s. 5.

[53] Hegel 1942, *Hukuk Felsefesi* (*HF*) §182A. Hegel, HF §260'ta, 'modern Devletlerin ilkesi adamakıllı bir güç ve derinliğe sahiptir, çünkü kendi kendine var olan kişisel tikelliğin en son noktasında kendi doruğuna ulaşana dek öznellik ilkesinin ilerlemesine izin verir ve aynı zamanda onu asli birliğe geri döndürür ve bu şekilde, bu birliği öznellik ilkesinde muhafaza eder' demektedir. Bkz. Ayrıca *PR* §124R. Genç Hegel'in düşüncesini, ilkçağın kayıp organik topluluklarına yönelik olarak duyulan neredeyse 'saldırgan' bir nostalji ve şiddetle hem modern toplumun bireyciliğini hem de Devleti *tümüyle* reddetmesi karakterize etmiştir (Lukács 1975). Pelczynski'nin de ileri sürmüş olduğu gibi, *Hukuk Felsefesi*'nin Hegel'in Jena döneminin 'polis-fetişizmi' karşısındaki büyük ilerleyişi, 'sivil toplumu, bireyciliğin meşru bir faaliyet alanı bulduğu ve topluluğa zarar vermeden kendisini güvenle ifade edebileceği bir alan olarak tanıyacaktı' (Pelczynksi 1984, s. 5). Ayrıca Hegel'in ilk dönem felsefi metinlerinden alınmış olan aşağıdaki sloganla karşılaştırınız: '*Devlet, mekanik* bir şey olduğundan bir ideası yoktur, ancak bir makine kadar ideaya sahip olabilir. Ancak özgürlük nesnesi olan bir şeye idea denebilir. O halde Devletin ötesine geçmeliyiz!' (Hegel 1991, s. 609). Bu perspektiften Hegel'in olgunluk döneminin devlet-merkezciliği, kısmen de olsa, Hegel'in içkin tu-

mış; aynı zamanda bu kavramı, devletten ayrı bir şey olarak algılandığı modern anlamında icat da etmiştir.[54] Hegel'e göre, sivil toplum, başka şeyler olmanın yanı sıra, karşıtlıklar olarak birbirleriyle karşı karşıya gelen, ortak (yanlış) kabulleri çözülmemiş olarak kalan bir 'gereksinimler sistemi'ydi: burada ya bir tikel gereksinim ya da bir başkası tatmin edilir, ikisi birden değil. *Hukuk Felsefesi*'nin sivil toplumu, *Tinin Görüngübilimi*'nin daha önceden tüm güçlerin en hayret vericisi ve en büyüğü veya daha doğrusu mutlak güç olan Anlak gücü [*der Verstand*]'[55] olarak adlandırmış olduğu şeyin toplumsal açıdan somutlaşmasıdır. Devlet diğer yanda Us'un [*die Vernunft*] bütünleyici, birleştirici ve evrensel boyutlarına karşılık gelirken; bu bir bölme, parçalama ve tikellik gücüdür.

Ne var ki, Hegel'in sivil toplum kavramı, en azından etkili bir yorumcu geleneğe göre, Marx'ın daha sonradan dar ekonomik anlamda 'üretim ilişkileri'[56] olarak anladığı şeyle bitme-

---

tarsızlığının ve açıklanmamış bir öz-eleştiri olan aşırı düzeltmecilik eğiliminin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

[54]Hegel'den önceki Batı siyasal felsefesinde sivil toplumla devlet, Locke'un 'sivil veya siyasal iktidar' kullanımındaki anlamıyla, doğa durumunun tersine eşanlamlı olarak görülüyorlardı. Bkz. Bobbio 1990, Pelczynski 1984, Riedel 1969, Losurdo 2004. Hegel, sivil toplumla Devlet arasında yaptığı ayrımı, kendi parlak başarısı olarak saymıştır (bkz. *HF* §260). Riedel'in de vurgulamış olduğu gibi, bu yeni kuramsal kavram, aynı zamanda bir siyasal müdahaledir. '1820'de Hegel'in Devlet ile aile arasındaki farklılık alanı olarak 'burjuva-sivil toplumu' kavramını oluşturmasındaki can alıcı nokta haline gelen şey, siyaset alanından miras alınmış çok eski kavramların devrimci yüzyılın toplumsal kümelenmesine uygulanamaz oluşudur' (Riedel 1969, s. 153).

[55] Hegel 1977, s. 18.

[56] Marx'ın, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne yönelik eleştirisinde, kendisinden önce ve sonra gelen pek çok kişi gibi konunun ekonomik boyutlarına odaklanmış olduğu doğrudur. Bu alımlama geleneğine ilişkin bir görüş için Riedel 1969, s. 135–6'ya bakılabilir. Ne var ki, Marx'ın bütüncül 'üretim ilişkileri' kavramı, esasında soyut olarak 'ekonomik' alanla sınırlı değildir; kendi ilişkiselliğinin kurucu öğeleri olarak hukuki ve siyasal üst-belirlenimleri de içerir.

mektedir. Bundan başka adliyeyi [*Rechtspflege*], *Polizei*'yi (yalnızca günümüzde anlaşıldığı biçimiyle polisi değil, aynı zamanda en geniş anlamında toplumsal ve ekonomik düzenleme sistemini de anlatmaktadır) ve gönüllü birlikleri ve kurumları da kapsamaktadır. Bunlar, üretken bir gereksinimler sisteminin ek parçaları değildir, ancak modern dünyada böyle bir sistemin üretilmesi ve işlemesi için bunların varlığı zorunludur: Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft*'ı bir 'doğa durumu' veya *bellum omnia contra omnes* plus salons[57] değil, kendisi, burjuva devletinin etik gücü tarafından bir *burjuva*-sivil toplumu olarak özünde yeniden biçimlendirilmiş olan bir 'etik güç'tür.[58] Riedel'in belirtmiş

Gramsci'nin de belirtmiş olduğu gibi, Marx'ta 'siyasetin veya hegemonya ve rıza kuramının etik-politik yönüne, zor ve ekonomi veçhelerinin ötesinde *özet olarak* yer verilmiştir' (*Q*, 10II, § 41X).

[57] Marx'ın Engels'e yazmış olduğu bir mektupta Darwin'in 'Malthus'le' flörtleşmesini eleştirirken yer verdiği bir formülasyonda öne sürdüğü gibi: 'Sivil toplumun bir "entelektüel hayvanlar alemi" olarak belirdiği yer Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'idir (herkesin herkesle düşman olması) ve Hegel'in *Görüngübilimi* de bunu çağrıştırır; oysa Darwin'de hayvanlar krallığı, sivil toplum gibi düşünülmektedir' (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 41, s. 380).

[58] Hegel 1942, *HF* §257. Hegel'in sivil toplumu tümüyle *mantıksal olarak* devletten türetmesi biçimindeki popüler imgeye karşı, onun en azından bir keresinde ikincisinin *zamansal olarak* birinciyi önceleğini açıkça ifade ettiği de belirtilmelidir. Varlığını sürdürebilmek için kendi kendisine yeterli bir devlete sahip olması gereken sivil toplumun tam gelişimi devletinkinden sonra olmuştur (*PR* §182A). Bu formel olarak geçici bir ayrımdan çok hakiki bir tarihsel ayrım olsun ya da olmasın, yoruma açık bir ifade olarak kalmaktadır; bu pasajın bağlamının yorumlanması (ortaçağ dünyasının parçalanması, modern ekonomik ve siyaset alanlarına bölünmesi) tarihsel yorumun en azından zımni olduğunu akla getirecektir. İleride göreceğimiz gibi, bu anlayışın tarihselden (bizzat *Hukuk Felsefesi*'ndeki potansiyel açıdan belirsiz formülasyonlarda ve belki de aşırı aceleci geçişlerde zaten var olan) mantıksal/metafizik bir kayda doğru yer değiştirmesinin, bu temelde parçalardan oluşan 'çalışma-dışı' şeyi 'tamamlama'ya teşebbüs eden daha sonraki okuyucuların üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur.

olduğu gibi, 'toplum', yasal, etik ve politik olarak düzenlenmemiş ve tutarlı bir biçimde bir araya getirilmemişse 'burjuva-sivil [*bürgerliche*]' değildir'.[59] Burjuva sivil toplum, toplumsal ve siyasal örgütlenmenin bu dolayımlayıcı unsurlarını kaçınılmaz olarak içerdiği ölçüde, devletin bir niteliği olan rasyonel örgütlenme doğrultusunda bir eğilimi zaten göstermektedir. Althusser'in gelişiminin farklı aşamalarından edinilmiş terimler kullanılacak olursa, sivil toplum, bütünleyici bir parçası olduğu toplumsal bütün (yani devlet) tarafından üstbelirlenmiş olan görece otonom bir alandır veya hukuki bir biçimde ifade edilecek olursa, sivil toplum, ancak (bu münasebetle farklı kılınmış olduğu) devlet tarafından önceden çağrılmış olduğu ölçüde modern yaşamın bir öznesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bakış açısına göre, sivil toplum, basitçe devletin karşıtı değildir. Aksine 'aile ile devlet arasındaki' bir 'farklılık' sahnesidir; tam olarak bu diyalektik farklılık olduğu müddetçe 'devleti önvarsayar'.[60] Daha kesin bir biçimde ifade edilecek olursa, Hegel'e göre, devlet, sivil topluma diyalektik bakımdan nüfuz etmiştir ve devlet de nihayetinde sırası geldiğinde 'aile ile sivil toplumun hakiki zemini'[61] olmak üzere kurulmuştur. Ya da Gramsci'nin 'sivil toplumun üstyapılarını', devleti dolaysız saldırılardan koruyan bir siper ve tahkim sistemi olarak betimlemesini andıran başka bir formülasyonda,[62] sivil toplum bizzat 'dışsal devlet, gereksinime dayanan devlet, Anlak'ın öngördüğü biçimiyle devlet [*Not– und Verstandestaat*]' şeklindeki görü-

---

[59] Riedel 1969, s. 160.

[60] *HF* §182A. Aynı biçimde, aileyi de koşul olarak gerektirir; bu anlamda, sivil toplum, ailenin tikelliğiyle devletin evrenselliği arasındaki tikelliğin 'gözden kaybolan aracısıdır'. Bkz. Riedel 1969, s. 153.

[61] *HF* §256.

[62] *Q* 13, §24; *SPN*, s. 235; bkz. ayrıca *Q* 13, §7; *SPN*, s. 243.

nümlerden bir tanesindeki devletin kendisidir.[63] *Tinin Görüngübilimi*'nin ortaya çıkarmış olduğu gibi Us, Anlak'a içkindir; bu nedenle *Hukuk Felsefesi*, devleti, (sivil toplumdan onun indirgenemez ötekisi olarak değil de olması gereken şey olabilmek için onu içerisinde taşıması gereken başkalık olarak farklı kılınan) toplumsal yaşama hayat veren içkin bir rasyonellik ilkesi olarak kavrayacaktır. Devlet, bu anlamda, ayrı bir konum değil 'etik düşüncenin gerçekte var olmasıdır',[64] sivil toplumu kurucu bir uğrak olarak içeren 'bir sistemler sistemidir ve felsefe gibi, çemberlerden oluşan bir çemberdir'.[65]

Bütüncül devletin 'tikelliği'

Gramsci'nin yakınlık duyduğunu belli ettiği görüş, tam olarak, Hegel'in sivil toplumun oluşumunu *henüz adı konmadan* 'bütüncül Devlet' kavramı olarak betimlenebilecek şeyin içerisindeki bir tikellik uğrağı olarak gören diyalektik görüşünün bu (ve *sadece* bu) boyutudur. Açıkçası Gramsci, Hegel'in devlet kuramının tüm veçhelerini kabul etmemektedir. Gramsci'nin bütüncül devlet nosyonu, her şeyden önce '(evrensel) etik Devletin gerçekte var olması' biçiminde aynı anda her yerde olan bir devlet öngören barışçı görüşe karşı, devletin bir tikel sınıfın pekişmiş, eklemlenmiş iktidarı olarak tarafgir olduğunu vurgulamıştır.[66] Ancak bunların kuramları yine de sivil toplumun içsel açıdan farklılaştırılmış, diyalektik açıdan birleştirilmiş bir devlet biçimi

---

[63] *HF* §183. Pelczynski'nin özlü formülasyonuna bakınız: 'Sivil toplum, bireylerin veya bunların az çok örgütlenmiş topluluklarının özel çıkarlarını geliştirmek, bunların kişiler olarak sahip oldukları yasal hakları, mülkiyeti, sözleşmeyi ve benzerlerini korumak ve bunların müşterek yükümlülüklerini sağlamlaştırmak amacıyla var olan bir kamusal otorite ve otonom organlar sistemi olarak kavranan modern Devlettir' (Pelczynski 1971, s. 10).

[64] *HF* §257.

[65] Lefebvre 1976, p. 129.

[66] Durst 2005'te bu yöndeki bazı zihin açıcı gözlemlere yer verilmiştir.

içerisindeki özgüllüğünün kavramsallaştırılması düzeyinde önemli formel benzerliklere sahiptir. Sivil toplum, hem Hegel'in hem de Gramsci'nin versiyonlarında devletin ötesine geçen veya ondan önce gelen katı bir 'siyasal-öncesi' alan değildir. Aksine diyalektik açıdan devlet tarafından çağrılmış ve bunun içerisinde bütünleştirilmiş bir uygulamalar ve ilişkiler toplamıdır. Sivil toplum, Gramsci'nin Marksist gelenekten aldığı ve 'proletarya hegemonyası'nı anlatmak için 'Güney Sorunun Kimi Yönleri', başlıklı çalışmasında kullandığı terimlerle ifade edersek, devletin 'toplumsal temeli'ni oluşturmaktadır.[67] Kendi Hegel yorumundan türettiği terimlere göreyse, sivil toplum, 'Devletin etik içeriği'dir.[68] Gramsci'nin sivil toplumu, 'iki büyük üstyapısal "düzey"'den veya bütüncül devletin 'ideolojik biçimleri'nden biri olarak diğer büyük üstyapısal düzey veya biçim olan 'siyasal toplum veya Devlet' ile *diyalektik, dışlayıcı-olmayan ve işlevsel* bir ilişki içindedir[69] —göreceğimiz gibi, spesifik karak-

---

[67] Gramsci 1978, s. 443; bkz. *Q* 6, §136.

[68] *Q*6, §24; *FSPN*, s. 75; *SPN*, s. 208. Gramsci, araştırmalarının ilk aşamalarında, bunu, Hegel'in Fransız Devrimi'nin yansımalarından türeyen siyasal düşüncesinin temel bir özelliği olarak belirlemiştir: 'Hegel'in partileri ve birlikleri, Devletin "özel" dokusu [ya da eklemlenmiş içerikle=*trama*] olarak gören doktrini. Bu, tarihsel olarak Fransız Devrimi'nin deneyimlerinden türetilmiştir ve anayasacılığa daha somut bir karakter vermeye hizmet etmiştir. Yönetilenlerin rızasını alan –ancak seçimler anında ifade edildiği gibi kapsayıcı ve belirsiz bir rıza değil, örgütlü rıza– hükümet. Devlet, yönetilenlerin rızasını almıştır ve bunu talep etmektedir, ancak aynı zamanda siyasal ve sendikal kuruluşlar aracılığıyla bu rızayı "eğitmektedir" de. Ne var ki, bunlar, yönetici sınıfın özel inisiyatifine terk edilmiş özel organizmalardır. Bir bakıma, Hegel böylelikle saf anayasacılığı aşmış ve parti sistemli parlamenter Devlet kuramını geliştirmiştir. Ancak onun birlik düşüncesi, son derece sınırlı olan ve örgütlenmenin sadece tek bir yetkin biçimini –"korporatif" (kökleri ekonomide olan siyaset)– sunan zamanın tarihsel deneyimine göre siyasal ile ekonomik arasında bir yerde, halen belirsiz ve ilkel kalmaktadır' (*Q* 1, §47; *SPN*, s. 259; Şubat-Mart 1930'da yazılmıştır).

[69] *Q* 12, §1; *SPN*, s. 12.

teri, (sivil ve siyasal) hegemonyanın 'konumu'nun belirlenmesi için çok önemli olan bir ilişkidir bu.

Yine de Hegel ile Gramsci arasındaki bu kesin benzerliğe rağmen, hem modern toplumların bu türden görece otonom ancak üstbelirlenmiş bir boyutunun ortaya çıkış *nedenleri* hem de bundan çıkardıkları *sonuçlar* bakımından köklü bir farklılık da vardır. Bu bakımdan, Gramsci'nin sivil ve siyasal toplumlardan oluşan bütüncül devlet kavramı, selefinin 'tamamlanmamış' kavramının rasyonel bir tercümesi ve tarihsici açıklaması olarak görülebilir. Gramsci'nin devrimci burjuvazinin etik devletinin on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren pasif devrimin sivil toplumun savunma amaçlı 'siperleri' tarafından doğrudan saldırıdan korunan bütüncül devletine dönüşmesi hakkında yapmış olduğu çözümleme, Hegel'in 'dışsal Devlet'[70] olarak sivil toplumun tam gelişiminin 'devletinkinden sonra gerçekleştiği'[71] savıyla uyum içindedir. Gramsci'nin *società civile*'i de Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft*'ı gibi 'var olabilmek için' devletin varlığını bir koşul olarak görür. Hegel gibi Gramsci de 'olgunlaşmamış Devletler'in 'Devletin her şey olduğu' veya 'Devlet İdeası'nın halen örtülü olduğu ve bunun tikel belirlenimlerinin henüz kendi hür varlıklarını edinemediği devletler'[72] gibi ibarelerde sözü edilen devletler olduğunu savunmaktadır. Hatta Hegel şunu yazarken, öznelci bir biçimde de olsa, bir hegemonya kuramı formüle etmeye çok yaklaşmaktadır:

> Beylik düşünüş çoğu zaman Devleti bir arada tutanın güç/zor olduğu yönünde bir izlenime sahiptir, ancak esasında bunu sağlayan tek bağ herkeste bulunan o esaslı düzen duygusudur.[73]

---

[70] *PR* §183.

[71] *PR* §182A.

[72] *PR* §260A.

[73] *PR* §268A. Avineri'nin belirttiği gibi, Hegel, modern Devleti 'giderek daha az zor'a gerek duyan bir şey olarak görmektedir (Avineri 1971, s. 193) – tam olarak, 'sivil toplum'daki siperlerinin ona kamuoyunu 'eğitmek' için kul-

Ne var ki, Hegel'in spekülatif felsefi grameri, bu içgörünün, belirlenmiş bir siyasal konjonktür içinde 'Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşü'[74] gibi metafizik bir yer-üstü devlet görüşüne 'aktarılma'sına imkan verirken; Gramsci, devletin bu gerçek üstünlüğünü tarihsel ve siyasal bakımlardan açıklamaktadır.[75] *Hapishane Defterleri*'nde yer verilen kapsamlı tarihsel çözümlemenin göstermiş olduğu gibi, bu devlet, çok spesifik bir 'sivil toplum'un (yani burjuvazinin ekonomik-korporatif mücadelesinin altında gelişmiş olan burjuva sivil toplumunun) pekişmiş siyasal biçimi olarak ortaya çıkmıştır.[76] Çeşitli olgunlaşma aşamalarından geçerek sonunda bir bütün olarak toplum üzerinde hegemonya elde etmiş ve kendi 'siyasal toplum'una somut bir kurumsal biçim vermiştir. Gramsci, bu son kavramı bu biçimde yeniden formüle ederek Maksist geleneğin hareket noktası olarak aldığı Hegel'in devlet kuramının çekirdeğinde bulunan *boşluğa (lacuna)* ilişkin yenilikçi bir çözüm ortaya atar: sivil toplum ile devlet arasında geçiş. Başka hiçbir şey, Gramsci'nin, genç Marx'ın Hegel'in 'panteist mistizmi' ve bunun doğal bir sonucu olarak sivil toplumu devletin 'gizi' olarak değerlemesi hakkında

---

lanabileceği ürkütücü bir aygıt sağlaması yüzünden. 'Devlet, "sivil toplum" organlarını kullanarak özel çıkarları tanır ve geliştirir, ancak bireyler de bu süreç içinde kamusal çıkarları kendi temel çıkarları gibi kabul etmeyi öğrenir ve "evrensel olan", "tikel olan" ile çeliştiğinde dahi geliştirme iradesi edinirler. Siyasal eğitim süreci (*Bildung*) "sivil toplum"da başlar ve "siyasal devlet"te sürer' (Pelczynski 1971, s. 17).

[74] *PR* §258.

[75] Losurdo (2004) Hegel'in düşüncesinin alımlanmasının siyasal üstbelirlenmişliğine ilişkin olarak Hegel'in devleti dikkatli bir karşılaştırmalı analiz üzerinden statükonun restorasyonuna 'gerici bir uyma' biçiminde değerlemesinin kaybolmak bilmeyen etkisini kesin bir biçimde ortadan kaldıran kapsamlı bir görüş sunmaktadır.

[76] Gramsci ilk başta, geleneksel terime geri dönmeden önce, kendi kavramının gelişimiyle ilgili spesifik nedenler yüzünden Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft*'ını *società borghese* biçiminde tercüme etmiştir.

yapmış olduğu eleştirinin temel unsurlarıyla büyük bir uyum içinde olduğunu bundan daha açık bir biçimde gösteremez.

Devletin 'gizi' olarak sivil toplum

Hukuk Felsefesi'nin nihai metninde devlete ilişkin çelişkili kavramlara yer verilmiştir. Bu çelişkilerin çözülmemiş ve belki de çözülemez oluşları, daha sonradan bu eserin alımlanması konusunda yaşanan sıkıntıda belirleyici olmuştur.[77] Görmüş olduğumuz gibi, Hegel'in asıl devlet tanımı, eşzamanlı zeminleri ve *telos*ları olarak hem aileye hem de sivil topluma içkin olan 'etik ideanın edimselliği'dir:[78] 'somut özgürlüğün edimselliği'.[79] Bu tanım, başından sonuna dek Hegel'in siyasal felsefesinin içine işlemiştir.[80] Ne var ki, Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda, bu edimselliğin belirlenmiş bir uğrağı olarak modern devletin kurumlarını değerlendirmeye başladığında daha sınırlı bir başka kavram daha geliştirmektedir: 'dar anlamıyla *"siyasal"* Devlet [*der eigentlich "politisch" Staat*] olan Devlet *organizması* ve *bunun anayapısı*'.[81] Bu kavram, önceki formülasyondan farklı olarak ve

---

[77] 1973-75 yılları arasında Ilting'in editörlüğünde yayımlanmış olan Hegel'in siyasal felsefeye ilişkin metinlerinden ve konuşmalarından oluşan dört cilt (Hegel 1973–75), onun fikirlerinin evrimine ilişkin en kapsamlı araştırmayı sunmaktadır. Bu çığır açıcı basımın yayımlanmasından sonra keşfedilen ve Heinrich tarafından düzenlenen metinler (Hegel 1983) ile Wannemann tarafından alınmış konuşma notları (burada Hegel 1995 olarak anılmaktadır), Hegel'in dinamik siyasal konjonktürün baskısı altında gerçekleşen tereddütlü gelişimine ve geri dönüşlerine ilişkin bilgilerimize önemli katkılar yapmaktadır.

[78] *HF* §257.

[79] *HF* §260.

[80] Bkz. örneğin *HF* §33.

[81] *HF* §267. Bu kavramın içeriği belki de 'hukuksal-siyasal kurumların ve idarenin/yönetimin ampirik olarak var olan Devlet aygıtı' (şüphesiz son derece özgür) tercümesiyle daha iyi bir şekilde aktarılabilir. Başka bir deyişle, Hegel, 'Devlet organizması' veya 'dar anlamıyla siyasal Devlet' kavramını, yö-

kabul görmüş modern kullanıma da uygun düşecek bir biçimde, yönetimsel bir aygıt olarak devlet kavramına dönüşü müjdeler gibi gözükmektedir (bizzat Hegel'in Alman Anayasası'na ilişkin eski bir basılmamış metinde kullandığı gibi). Bu iki kavram (etik yaşamın geniş anlamındaki 'Devlet' ile 'dar anlamıyla siyasal Devlet') arasındaki kesin ilişkinin, Hegel'in ölümünün üzerinden uzun zaman geçtikten sonra 'doğal' biçimiyle basılmış olan bir metinde bulanık olarak kalmış olduğu da unutulmamalıdır.[82]

Hegel'in *Vormärz* döneminin* geç aşamalarındaki doğrudan mirasçıları için başlıca çekişme noktası da bu müphemlikti. Daha sonradan Hegelci 'Sağ' diye adlandırılacak olanlar, iki terim arasında asli bir süreklilik olduğunu ileri sürmüşlerdir: Prus-

---

netimin uzamsal ve işlevsel açıdan sınırlı kurumlarına işaret etmek için kullanırken, sınırsız kavramı bunun düzenlemeye çabaladığı her yere yayılmış etik yaşam için saklamaktadır. 'Dar anlamıyla siyasal devlet' kavramının Hegel'in 1818/19 yıllarından kalma (Homeyer tarafından tutulmalarının ardından *Naturrecht und Staatswissenschaft* adıyla bilinen) siyasal felsefe ders notlarında hiç yer almaması da anlamlıdır; burada 'Devlet organizması'nın dengi, potansiyel olarak çok daha az belirsiz bir terim olan 'Devlet mekanizması'dır (Hegel 1973–5, Cilt 1, s. 326; §118).

[82] Yer darlığı yüzünden ve çalışmanın ana amacından sapmamak için burada *Hukuk Felsefesi*'nin temelindeki çelişkiye dikkat çeken ve buna yönelik tutarlı bir çözüm öneren kapsamlı literatürün etraflı bir şekilde incelenmesi olanaklı değildir. Avineri 1971 ve özellikle 1972 (hem işlevsel hem de içkin olarak Hegel'in devlet kavramı), Pelczynski 1971 ve 1984a (Hegel'in sırasıyla etik ve siyasal düzenleri işaret eden iki devlet kavramı arasında yaşadığı terminolojik kafa karışıklığı), Ilting 1973 (Hegel'in Karlsbad Kararları'nın şartlarına uyum sağlamasıyla riske girmiş olan özgürlük bilincinin görüngübilimi olarak *Hukuk Felsefesi*) ve daha da yakınlarda yazılmış olan Kouvelakis 2003 (*Etik* alanının hakiki zemini olan ancak Marx'ın eleştirisinin gündeme getirdiği dolayımlardan yoksun devlet) yakın tarihli literatürdeki konuya ilişkin temsil etme kabiliyetindeki görüşlerin bulunabileceği eserler arasındadır.

* 1815 Viyana Kongresi'nin ardından kurulan Alman Konfederasyonu'nda Mart 1848'deki başarısız devrim girişimlerinden önceki döneme verilen ad (ç.n.).

ya'nın var olan 'dar anlamıyla siyasal devleti'nin etik yaşamın edimselliği olarak 'Devlet'in zorunlu görünümü olduğu ileri sürüldü, Tin de nesnel Tin düzeyinde kavrandı.[83] Varoluş, gerçeklikle [*Wirklichkeit*] eş tutuldu; böylelikle Hegel'in ünlü düsturu ('Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig'*) restorasyon–sonrası gidişatı onaylayan bir şeye dönüştürülmüş oldu.[84]

Diğer yandan, kendilerine verdikleri adla Hegelci Sol ve hepsinden önce genç Marx, Hegel'in devlet kuramının iç çelişkilerinin bunun içkin bir eleştirinin yapılmasını gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Genç Marx'a göre, Hegel, amacının bu olduğunu açıklamış olsa da, organik bir tümlük biçimindeki modern bir devlet görüşü üretememiştir. Özellikle de 'dışsal Devlet'ten veya sivil toplumdan 'dar anlamıyla siyasal Devlet'e geçişi gerçekten içkin terimlerle açıklamakta başarısız olmuştur. Bunun yerine, tıpkı etik yaşamın edimselliğinin bir aşkın olarak kendisini sonradan sivil toplumun üzerindeki bir kurumsal kerte olarak devletin sonul formunda ortaya koyması gibi, sadece bunlardan önce gelmesi anlamında aileye ve sivil topluma 'içkin' olan bir devlet düşüncesine başvurmuştur. Bildiğimiz gibi, Hegel'e göre,

> bu türden bir devlet bir sonuç olmaktan çok bir başlangıçtı. Aile, ilk kez Devletin içerisinde sivil topluma dönüşmüştü ve kendisini bu iki uğrağa ayıran Devlet İdeasının kendisiydi.[85]

---

[83] *HF* §258R.

* Ussal olan gerçek, gerçek olan da ussaldır.

[84] Hegel 1983, etkili bir biçimde, çoğunluğa uymacı (*accommodationist*) çarpıtmalara daha az açık olan şu varyasyona yer vermiştir: 'Was vernünftig ist, wird wirklich und das Wirkliche wird vernünftig [ussal olan gerçek, gerçek de ussal olmaktadır]'. Ilting 1973, Hegel'in böylesi rahat *küçük burjuva (spießig)* yorumlara bizzat itiraz ettiği mektuplardan başkaca pasajlara da yer vermiştir.

[85] *HF* §260.

Marx, devleti, tarihin hakiki öznesi gibi sunan bu formülasyona itiraz etmiştir; Marx'a göre devletin gizi sivil toplumdur: 'Aslında devlet, ailelerin ve sivil toplumun üyeleri olarak var olan insan kitlesinden doğmaktadır'.[86] İtibar gören bir yorumcu akıma göre, Marx'ın Hegel'in devlet kuramı konusundaki 1843–44 tarihli eleştirisi bundan dolayı özünde Feuerbach'ın 'Hegel'in özne ile yüklemin yerlerini değiştirmiş olduğu yönündeki ünlü eleştirisi'nden yararlanmaktadır. Bu yoruma göre, Marx'ın yaptığı yenilik, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'daki Giriş'in meşhur formülasyonuna da uygun olarak yalnızca Feuerbach'ın eleştirisinin etki alanını dinden siyasete kadar genişletmek olmuştur:

> Cennetin eleştirisi Dünya'nın eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine ve teolojinin eleştirisi siyasetin eleştirisine dönüşmektedir.[87]

Bununla beraber, genç Marx'ın henüz olgunlaşmamış ideoloji–eleştirisinin belirleyici boyutu basit bir biçimde Feuerbahçı motiflerin benimsenmesi değil, Hegel'in felsefi yönteminin kalbinde 'spekülatif vücuda geliş'in eleştirisini geliştirmesidir. Hegel'in spekülatif grameri, bir varış noktasını –bu örnekte devleti– bir hareket noktası olarak göstermiştir. Sivil toplum ile devlet arasında geçiş sorunu böylece geçersiz kılınmıştır, çünkü esasında bu düzenler arasında herhangi bir geçişe gerek yoktur: etik yaşamın gerçekliği olarak devlet sivil toplumda zaten mevcut ise, dar anlamda siyasal Devlet'in doğuşu, basitçe, nesnel Tin düzeyinde hemen somut bir biçime bürünen devlet olarak kavranabilir; bu devlette sivil toplumun çelişkileri çözüme kavuşturulur (daha doğrusu giderilir) –bu çelişkiler ancak görünür çelişkiler olduğu, kendi *Versöhnung*'unu yüksek bir formda

---

[86] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 56.

[87] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 3, s. 176.

hazırlamış olan bir Tin'in hileleri olduğu ölçüde böyle bir çözüm söz konusu olacaktır.

Marx, Feuerbahçı bir tavır takınarak bu işlemi spekülatif bir çarpıtma olarak kınamaktan hoşnut değildi. Tam tersine 'Hegel, modern devletin doğasını olduğu gibi betimlediği için değil, daha çok, *olanı* Devletin *özü* olarak sunduğu için kınanacaktır' demiştir.[88] Marx'a göre, Hegel'in spekülatif vücuda getiriş yöntemi, gerçekliğin son derece hakiki bir kopyasını, tam anlamıyla taklide dayanan bir başarısızlığı ortaya koymuştur: Hegel'in kategorileri bir özün saf ifadesi olmayan, ancak bir dizi karmaşık siyasal dolayımın bastırılmasıyla üretilmiş bir görünümü taklit etmiş ve dolayısıyla da onaylamışlardır.[89] Fiilen var olan 'dar anlamıyla siyasal Devlet', sivil toplumun çelişkilerini içkin bir biçimde çözmez; esasında bir tikellik olan hatalı bir evrensellik olarak –yani tek bir sınıfın çıkarlarının diğerlerinin üzerinde ve karşısında olacak biçimde kurumsallaşması– bu çelişkileri derinleştirir. Marx, sivil toplumu, devletin (her iki anlamda da yani *Etik [Sittlichkeit]* ve aygıt olarak) hakiki gizi olarak ileri sürerek, Marksist devlet kuramının sorunsalını özlü bir biçimde tanımlayan biri eleştirel ve diğeri de keşfedici iki araştırma projesini eşzamanlı olarak önermiş olmaktadır: bir yandan burjuva devletinin, sivil toplumla bunun 'dar anlamıyla siyasal Devleti' arasında hatalı bir geçiş yapmakta kullandığı kısa devrelerin analizi; öte yandan da sivil toplum ile bunun devletteki örgütlenme aşaması arasında 'organik" bir geçişin (hiçbir geçiş olma-

---

[88] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 89. Gramsci, Marx'ın Hegel'in spekülatif yöntemine ilişkin eleştirisini geliştirmiş olduğu 'felsefi roman' (veya klasik anlamda 'romans/aşk hikayesi') kavramı ve spekülatif ve öznelci terimleri, üstyapıların rasyonel ve siyasal kelime dağarcığına aktarma gereksinimi ile geliştirmiştir (bkz. 7. Bölüm: 'Spekülasyon'). Gramsci, benzer bir biçimde, Marx'ın Hegel'in devletin varlığı ve özüne ilişkin yaşadığı kafa karışıklığı hakkındaki eleştirisini de bütüncül devletin ortaya çıkışı hakkındaki analiziyle daha da geliştirmiştir.

[89] Bkz. Colletti 1975.

yacak, daha ziyade tinsel bir bütünleme gereksinimi olmadan da yapabilecek bir toplum kendi kendisini örgütleyecekmiş gibi) betimlenmesi sorununu.

Siyasal toplum 'veya' devlet?

Gramsci, sivil toplum ile devlet arasındaki geçiş sorununu, sivil toplumun bütüncül devlet *içerisindeki* yerinin *yanı başındaki* bir üstyapısal 'düzey' biçimindeki bir 'siyasal toplum veya Devlet' düşüncesini ortaya atarak anlatmayı denemiştir. Bu son derece muğlak ifade Gramsci'nin en dikkatli okurlarının bile kafasını karıştırmıştır. 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'de 'Gramsci'nin siyasal toplum derken büyük olasılıkla Devleti kastettiği' ileri sürülmüştür;[90] Anderson 'Devlet' terimiyle de tam tamına devlet aygıtı olarak adlandırılan şeyi kastetmiş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, Gramsci'nin 'genel Devlet nosyonu'nu tartıştığı ikinci bir uğrakta ise endişe verici bir tutarsızlığı dile getirmiştir:

> Burada politik toplum ile sivil toplum arasındaki fark muhafaza edilirken, 'Devlet' terimi bunların her ikisini de kapsamaktadır.[91]

Bu durum, siyasal toplum' terimini kullanırken Gramsci'nin aklında 'geleneksel' sayılabilecek bir devlet tanımından başka bir şey daha olduğunu gösterir gibidir. Ne var ki, bu türden şüpheler, bunun anlamda meydana gelen ve *Hapishane Defterleri*'ni deforme etmiş olan 'ani değişmelerin', 'kaymaların' ve 'dalgalanmaların' neden olduğu bir hata olarak kabul edilmesinin en iyisi olduğunun telkin edilmesiyle azaltılmıştır. Esasmda 'siyasal toplum' 'Devlet ile eşanlamlıydı',[92] belki de içeriği tartışmalı

---

[90] Anderson 1976a, s. 10.

[91] Anderson 1976a, s. 13.

[92] Ibid.

olmayan bir kavram için Gramsci'nin taktığı 'kişisel' addı. Bundan dolayı, Anderson, çok geçmeden şunu ileri sürmüştür:

> Bildiğimiz gibi, siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki karşıtlık [...] Devlet-sivil toplum ikilisinin Gramsci'deki yorumlarından bir tanesidir.[93]

Gerçekten de bazı formülasyonlar, bu terimin sadece devlet aygıtının bir kılıfı olduğu yönünde bir yorum yapılmasının olanaklı olduğu izlenimini vermektedirler. Örneğin Gramsci'nin 'siyasal toplumun, sivil topluma yeniden soğurulması'[94] düşüncesine dayanan temel post-devletçi 'düzenlenmiş toplum'[95] kavramı, Sovyetler tarafından denenmiş olduğu gibi, bir (ekonomik) yapı demokrasisinin veya sivil toplumun tesis edilmesiyle ayrı bir (sınıf) devlet aygıtının ortadan kaldırılması bakımından yorumlanabilir. Benzer şekilde, sivil toplum ile siyasal toplumun 'memurların yönetimi'ne karşılık 'öz-yönetim' gibi birbirinin karşısında konumlandırılması da kolaylıkla geleneksel şemaya uydurulabilir.[96] Hepsinden önemlisi, Gramsci'nin devleti 'bir "rasyonelleştirme" aracı'[97] olarak açıklaması, bağlamından koparıldığı takdirde, muhtemelen Anderson'ın devlet kavramını da güçlü bir biçimde etkilemiş olan Weberci sorunsala aitmiş gibi gözükecektir.[98]

---

[93] Anderson 1976a, s. 25.

[94] *Q* 5, §127; *SPN*, s. 253; 1930'un sonu.

[95] *Q* 6, §65; *Q* 6, §88; *SPN*, s. 263; her ikisi de 1931'in ilk aylarında yazılmıştır.

[96] Q 8, §130; SPN, s. 268; Nisan 1932.

[97] Q 13, §11; SPN, s. 247; 1932'nin ortalarıyla 1934'ün başı arasında yazılmıştır.

[98] Anderson'ın savı, Marksist olmayan bir devlet kavramı önerme eğilimindedir. Erken dönem Marksist gelenek, devletten sınırlı öğeler kapmış bir dizi kavramla sınıflar arası bir ilişkiye benzer bir devlet tanımını son derece dikkatli bir biçimde birbirlerinden ayırmıştır. Ne var ki, Anderson'ın örtük kavramı, büyük ölçüde bir aygıt ve yasal ve ideolojik açıdan meşru şiddetin mekânı olarak devlet üzerine odaklanmış ve devletin ilişkisel boyutlarına da-

Böyle olduğunda, Gramsci'nin kavramı, toplumsal formasyonun üç ayaklı yapısının sivil toplum ve tümleştirici 'etik' devletin arasında yer alan ortadaki terimi olarak algılanan (Hegel'in) 'dar anlamıyla siyasal Devlet ve bunu oluşumu' kavramından önemli bir kopma olarak değerlendirilmeyecektir. Bütüncül devlet kavramı, genç Marx'ın Hegel'in 'etik İdeanın edimselliği/dar anlamıyla siyasal Devlet' düşüncesinde bulduğu çelişkilerle kuşatılmış biçimde varlığını sürdürecektir. Başka bir deyişle, sivil toplum ile 'siyasal toplum veya Devlet' arasında içkin anlamda bir geçiş olduğu yönünde bir görüş sunmak olanaklı olmayacaktır. Bunun yerine, iki ikincil alanın birliğini sağlamak amacıyla 'saf hukuksal veya kurumsal görünümlerin üzerinde görkemli bir biçimde yüzen bir doğaüstü bir Devlet özü [...] tipik Hegelci bir gelenektir'[99] ifadesine sığınılacaktır. Bu durumda, sivil ve siyasal toplum arasındaki ilişki, maddi varlığı olmayan bir devletin iki paralel ve farklı 'türümü' modeline göre kavranacaktır. Bunlar kendi aralarında –müşterek zeminlerini referans alarak– 'iletişim kurabilirler', ancak bunlar arasında yer-üstü devlete ait sözde *Ursprache*'den* hareket etmeden organik bir 'geçiş' olması tasavvur edilemez.

Bununla birlikte, öteki pasajlar, 'siyasal toplumun' devlet aygıtını içeren, ancak bununla sınırlı olmayan bir biçimde kavranmasının daha uygun olabileceğini akla getirmektedirler.

---

ha az ağırlık verirmiş gibi gözükmektedir. Bu bakış açısının, Max Weber'in 'belirli bir ülke içerisinde (başarılı bir biçimde) *meşru fiziksel şiddet tekeli*ne sahip olduğunu iddia eden insan topluluğu olan [...] Devlet, şiddet kullanma "hakkı"nın tek kaynağı olmayı sürdürmektedir' (Weber 1994, s. 310–11) biçimindeki ünlü devlet tanımıyla bazı benzerlikler taşır gibidir. Eğer Anderson'ın analizinin neo-Kantçı bir devlet tanımına yakın bir modeli temel aldığı gerçekten doğruysa, bunun Gramsci'nin ciddi derecede Hegelci kavramına uygulanmasının sonucunda açık 'karşıtlıklar' bulunması belki de şaşırtıcı olmayabilir.

[99] Anderson 1976a, s. 39–40.

* Eski bir dil (ç.n.).

Gramsci, buna dayanarak şunu ileri sürebilmiştir: Siyasal parti, aydınlara kıyasla,

> tam da Devletin siyasal toplumda daha geniş bir ölçekte yüklendiği işlevi sivil toplumda yüklenen mekanizmadır. [...] Gerçekten de siyasal partinin, yüklenmiş olduğu işlevi, kendi alanında, Devletin daha büyük bir alanda [yani siyasal toplumda] yerine getirdiğinden daha eksiksiz ve organik bir biçimde yerine getirdiği söylenebilir.[100]

Bu bağlamda ele alınan 'Devlet'in, devlet aygıtının etkin olduğu yer olarak tanımlanan siyasal toplumun içerisindeki bir aktör olarak devlet aygıtına gönderme yapıyormuş gibi görülmesi makul karşılanabilir. Gramsci; Pope, Croce ve Gentile'nin göreli hegemonik önemlerini tartıştığı bir diğer pasajda ise 'sivil toplumun yapısı'nı, 'siyasal toplumun içeriği' olarak tanımlamaktadır.[101] Bundan dolayı, bu anlamda bir içeriğin formu şeklinde değerlendirilen siyasal toplum, sivil toplumun yapısıyla, bir devlet aygıtının sivil toplumunun yapısıyla kurulan salt yerelleşmiş ve tesadüfi temastan ibaret ilişkiden ziyade, kapsamlı ve uzun ömürlü bir ilişki içerisindedir. Bununla eşit derecede sorunlu olan bir başka şey de Gramsci'nin sivil toplum ile siyasal toplumu, 'öz-yönetim' ve 'memurların yönetimi' biçiminde formüle etmiş olmasıdır.[102] Bunlar, bu terimlerin kullanılmasından hemen önce 'Devletin, belirlenmiş dönemlerin dillerinde ve kültürlerinde sunulmasının iki biçimi' olarak betimlenmişlerdir. Bundan hemen sonra ise, Gramsci,

> politik toplumun kabuğu içerisinde, bireyin (kendi öz-yönetiminin bundan dolayı politik toplumla çatışmaya girmesine gerek kalmadan, daha ziyade politik toplumun olağan devamı, organik tamamlayıcısı haline gelerek) kendisini yönetebileceği kar-

---

[100] Q 4, §49; Kasım 1930'da yazılmıştır.

[101] Q 7, §17; 1930'un sonlarında yazılmıştır.

[102] Q 8, §130.

> maşık ve iyi eklemlenmiş bir sivil toplum inşa etme iradesinden[103]

söz etmektedir.

Siyasal toplumun, sivil toplumun içerisinde gelişebileceği bir 'kabuk' biçiminde tanımlanmış olması, bunun herhangi bir anlamda devlet aygıtı kavramını karşılaması gibi gözükmeyecektir; çünkü devlet aygıtı normalde sivil toplumun anarşiye yönelik içkin eğilimini düzenlemek amacıyla dışarıdan kullanılan zorlayıcı bir araç olarak kavranırken, Gramsci burada sivil toplumu çevreleyen veya ağ gibi saran ve esasında onu yeniden biçimlendiren bir sivil toplum 'taşıyıcısı' imgesi sunmaktadır.[104] Bu imgelemdeki 'karmaşık ve iyi eklemlenmiş bir sivil toplum', Devletin rasyonelliğinin yadsınmasından ziyade bunun azami biçimde olumlanmasını, somut olarak gerçekleşmesini ve 'hakikat'ini temsil edecektir.

Esasında 'siyasal Toplum' burada kurumlardan oluşan bir aygıttan daha geniş bir şeye işaret etmekte veya daha doğrusu, bu kurumları, sınıflı toplumdaki siyasalın 'evrensellik' iddiasının uğrakları olarak görmektedir. Devlet aygıtı, sivil toplumun asli bölünmüş tikelliğinin bu birleştirici ekini somutlaştırmakta

---

[103] *Q* 8, §130; *SPN*, s. 268; Nisan 1932.

[104] Gramsci bu imgeyi, Marx'ın Fransız devlet aygıtından 'muazzam bürokratik ve askeri örgütlenmesi, yaygın ve becerikli devlet mekanizması, yarım milyon memurunun yanı sıra bir başka yarım milyondan oluşan ordusu ile bu yürütme gücü, Fransız toplumunu bir ağ gibi saran ve bütün gözeneklerini tıkayan bu korkunç asalak yapı [*dieser fürchterliche Parasitenkörper, der sich wie eine Netzhaut um den Leib der französischen Gesellschaft schlingt und ihr alle Poren verstopft*], mutlak monarşi döneminde, feodal sistemin çözülmesiyle birlikte (bu yapı bu çözülmeyi hızlandırmıştır) ortaya çıktı.' (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 11, s. 185; bkz. *MEW* 8, s. 196) diyerek söz ettiği *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*nden türetmiş olabilir. İtalyanca tercümelerde Marx'ın 'Netzhaut'unu çevirmek için 'Involucro' kullanılmıştır (kelimenin tam anlamıyla: retina, *Alman İdeolojisi*'den alınan meşhur 'Kamera obskura' imgesinde kullanıldığı gibi, bkz. Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 35).

önemli bir rol oynamaktadır –ancak tıpkı sivil toplumun başka bir yönden buna anlam yüklemeye çalışan siyasal toplumu kaçınılmaz olarak aşması gibi, böylesi bir 'siyasal' da bunu örgütlemeye ve düzenlemeye çabalayan kurumları kaçınılmaz olarak aşmaktadır. Siyasal, sözde 'siyasal-olmayan'ın veya sivil toplumun 'bilinçliliği'ni temsil ediyorsa, devlet aygıtı da bizzat siyasalın 'öz-bilinçlilik' uğrağı olma işlevini görmektedir. Üst terim, her iki durumda tam da kendi sınırlarını hükümsüz kılmaya çabaladığı uğrakta kendi 'nesne'sine bağlıdır. Gramsci'ye göre, bu geniş anlamındaki siyasal toplum, bir sınıfın yalnızca (ekonomik-) korporatif bir aşamadan kendi tikel çıkarlarını tüm toplum için geçerli çıkarlar gibi sunduğu veya en azından tüm topluma liderlik edebileceği hegemonik ya da siyasal bir aşamaya geçmesiyle kurulmaktadır. Siyasal toplumun (*ancak* modern dünya ile birlikte var olabilen bir toplumsal form) şimdiye kadarki tarihi, sivil toplumun çelişkilerinin spekülasyon yoluyla hukuki çözümü olarak sivil toplumdan bilinçli bir biçimde ayrılmasına dayanmaktadır. Gramsci, Machiavelli'nin 'Prens' nosyonunu –'siyasal parti' biçiminde– 'modern siyasal dil'e aktarma görüntüsü altında en azından daha tutarlı bir geçişin mümkün olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, siyasal toplumun sivil topluma yeniden soğurulması bir 'kendi kendini düzenlemiş toplum'un ortaya çıkışının temelini oluşturacaktır. Bu toplumda yalnızca karar alma ve yönetim mekanizmaları (azınlıkçı) bir alandan alınıp (çoğunlukçu olan) öteki alanda konumlandırılmayacak; ayrıca ekonomi ile siyasetin, gereksinim alemi ile özgürlük aleminin, dış belirlenim ile öz-belirlenimin bundan böyle birbirlerinden ayrılmalarına gerek olmayacaktır. Daha kesin bir biçimde ifade edilecek olursa; bu, bölünmeye neden olan tikelliğinin ve varolan siyasal toplumun madunlarca sorgulamasının ortasmda kendi çelişkilerinin bilincinde olan bir sivil toplumu işaret edecek; ancak bunu siyasal bir toplumda bunun üzerinde duran bir evren-

sellik olarak 'geleneksel türden bir anayasal Hukuk' ile bu çelişkileri yok etmek amacıyla yapmayacaktır.[105] Aksine, bunları

> devletin amacının kendi sonunu, kendi yok oluşunu yani siyasal toplumun sivil toplum içerisine yeniden soğurulması olduğunu teyit eden bir ilkeler sistemindeki[106] dolayımlar olarak harekete geçirmeye çabalamaktadır.

Bütüncül devletin 'özellikleri'

Peki aynı anda 'siyasal toplum veya Devlet' ile sivil toplumun diyalektik birliği olarak bütüncül anlamda bir devlet nosyonu geliştirmekte olduğu bir sırada Gramsci neden halen 'Devlet' terimini de 'siyasal Toplumun' eşanlamlısı olarak kullanmaya devam ediyordu? Francioni'nin belirtmiş olduğu gibi, Gramsci, yeni bütüncül devlet sorunsalının ortaya çıkışından sonra dahi,[107] kendi mantığına göre yeni 'siyasal toplum' kavramının daha kesin olacağı veya daha az kafa karışıklığına neden olacağı bağlamlarda 'Devlet' terimini kullanmayı sürdürmektedir.[108] Anderson'ın savına göre, bu uğraklar, hapishanede ve kendi şifreli dili içinde iki yönden sıkışmış olan Gramsci'nin bu sıkışıklık yüzünden 'kaymalara' (sanki Gramsci bazen yeni yaptığı ayrımları unutmuş ve 'geleneksel' kullanımına dönmüş gibi) açık hale gelmiş terminolojisi hakkında kafa karışıklığı yaşamasının sonuçlarıydı. Anderson, bunun, şimdi konuyla ilgili olarak önermiş olduğu tüm terimler ('bütüncül Devlet', 'siyasal toplum veya Devlet' ve 'sivil toplum') arasında belli belirsiz dalgalanan ve bazen bunların hepsini kapsayan devlet kavra-

---

[105] *Q* 5, §127; *SPN*, s. 253; Kasım-Aralık 1930'da yazılmıştır.

[106] Ibid.

[107] *Q* 4, §38, Ekim 1930'da yazılmıştır.

[108] Francioni 1984, s. 195 ve devamı.

mının sınırlarının bulanıklaşmasına neden olduğunu ileri sürmüştür.[109]

Ne var ki, Gramsci'nin ilk kullanımından itibaren siyasal toplum ile ('günlük dilde Devlet teriminin kullanıldığı Devlet yaşamı biçimi ve bütün Devlet olarak anlaşılan') devleti birleştirmesi, bu eşitliğin bir kafa karışıklığının sonucu olmadığını göstermektedir.[110] 'Devlet' teriminin tüm veçheleri ('siyasal toplumun' bir öğesi olarak dar anlamda anlaşılan devlet kadar bütüncül anlamdaki devleti de) ifade etmek üzere muhafaza edilmiş olması, bir kafa karışıklığının sonucu olmaktan çok 'sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki özdeşlik-farklılık ilişkisinin'[111] 'Devletin hegemonyası altında'[112] ortaya çıkmakta olduğunu belirtmeye yönelik bir çabadır. Bu kullanım, devletin sınırlarının bulanıklaşmasına neden olmamış, burjuva devletinin hem bir toplumsal hem de bir siyasal ilişki –organik açıdan birbirleriyle bağlantılı ancak bunların spesifik yoğunluklarını ve 'üretim tarzlarını' belirlemek amacıyla yine de analitik açıdan yararlı bir biçimde ayırt edilmiş olan ilişkiler– olarak sahip olduğu spesifik etkinliğin daha açık bir biçimde betimlenmesi sonucunu doğurmuştur.

---

[109] Anderson, 'Devletin *sınırlarının* Marksist kuramın veya devrimci pratiğin kayıtsız kalacağı bir konu olmadığını' belirtmiştir (Anderson 1976a, s. 36). Bununla birlikte, daha önceden de ileri sürmüş olduğum gibi, toplumsal formasyondaki ayrık bir konum olarak devlet kavramı, en azından bir liberal geleneğin ilkelerine çok yaklaşmaktadır. Toplum, bir egemen bireysel iradeler yığını olarak görülür; bunların içerisinden bir tanesi –yani devletinki–, sözleşmeye dayalı ayrılma yoluyla, baskın hale gelmekte ve kendisini diğer iradelere dışarıdan dayatmaktadır. Hegel'in bu 'atomcu Devlet düşüncesine' dair eleştirine ilişkin derinlemesine bir yorum için bkz. Kouvelakis 2003, s. 28–9.

[110] *Q* 8, §130; *SPN*, s. 268; Nisan 1932.

[111] *Q* 8, §142.

[112] Liguori 2004b, s. 208.

İlk kestirimde, Gramsci'nin Spinoza'ya ait olan bir kavramsal yapıyı benimseyerek 'sivil' ve 'siyasal toplumu', 'bütüncül Devletin' 'özünün' iki 'özelliği' olarak algıladığını söyleyebiliriz. Bunların ilki olan sivil toplum, bu öz-devleti 'yaygın olarak "özel" diye adlandırılan organizmalar topluluğu'nda[113] toplumsal güçlerin [*Kräfte*] seferber edilmelerine veya Hegel'in deyişiyle 'tikellik' uğrakları sistemine göre algılamaktadır. Gramsci'nin çiftindeki ikinci terim olan siyasal toplum ise, toplumsal tümlüğü, bir sınıfın devlet kurumlarındaki siyasal iktidarının [*Macht*] pekiştirilmesine göre kavramaktadır (yani uygulanan zor'un derecesine, 'Devlette ve "hukuksal" yönetimde ifade edilen' 'doğrudan tahakküm'e göre).[114] Ne var ki, Gramsci bunları iki üstyapısal 'düzey' olarak betimlemiş olsa da siyasal toplumla sivil topluma toplumsal formasyon içerisinde eşit 'ağırlık' verilemez –bunların arasındaki denge, rıza ile zor'unki gibi sabit bir dengesizlik durumudur. Bir 'düzey', Gramsci'nin üç-boyutlu imgesine uygun olarak diğerine üstün gelir veya kendisini diğerinin 'üzerine yerleştirir'. Toplumsal güçlerin sivil toplumdaki koordinasyonu ağırlıklı olarak rızaya dayalı gibi gözüken araçlarla gerçekleştirilir; fakat 'özel'in alanı ancak yasal olarak kurulabildiğine göre,[115] 'evrensellik' uğrağı, tikelin olabilirlik

---

[113] *Q* 8, §142.

[114] *Q* 12, §1. İngilizce, kapsayıcı bir biçimde ancak 'iktidar' olarak sunulabilen değişik modaliteler arasında bir ayrım yapılabilmesine imkan vermemektedir. Bundan dolayı, bölünmez bir sosyo-politik iktidarın sırasıyla sivil toplumda ve siyasal toplumda uygulanmasının birbirleriyle ilişkili ancak değişik biçimleri arasında bir ayrım yapabilmek amacıyla Marx'ın ve Engels'in kelime dağarcığındaki iki önemli kavramı –güç [*Kraft*] ve iktidar [*Macht*]– kullanmayı seçtim. Bu ayrım, geniş anlamda, sorunsuz bir biçimde olmasa da, Negri'nin Spinoza'nın sorunsalını tanımladığını iddia ettiği *potestas* ile *potentia* arasındaki ayrıma karşılık gelmektedir. Bkz. Negri 1991.

[115] Althusser'in 'devletin ideolojik aygıtları' nosyonunu formüle edebilmek için Gramsci'nin bütüncül devlet kavramını kendine mal ederken son derece doğru bir biçimde belirttiği gibi: 'Çoğu zaman kamusal statüye sahip

koşulu olan devletin siyasal iktidarının önsel müdahalesini gerektirmektedir. Siyasal toplum, sivil toplumun 'kabuğu [*involucro*]' olarak, burada mecburen bunun içeriğinin aynı anda hem ondan farklı hem de onunla özdeş olan biçimi gibi görünmektedir. 'Devlet', Anderson'ın talep etmiş olduğu gibi '[bu ikisi arasındaki tüm denklemlere] iki kez girmektedir'.[116]

Spinoza'nın bir diğer kavramsal figüründen yararlanıp ikinci bir kestirimde bulunarak, bütüncül devletin özünde kıyaslanamaz olan bu iki 'özelliğinin', toplumsal formasyonun tümlüğünü algılamanın eşit derecede geçerli iki yolu olmadıklarını söyleyebiliriz; bunlardan biri diğerini bütünlemekte ve onu kendi kurucu uğrağı olarak tarif etmektedir. Tıpkı Spinoza'nın 'zihin, bedenin ideasıdır'[117] – yani (zihnin bedeni meydana getirmesi veya bunların iki paralel düzen olarak varolmasından ziyade) zihni meydana getiren bedenin ideasıdır– önermesinin her durumda farklı olan iki özellik arasında bir düzen kurması gibi, Gramsci de terimlerin bir tanesine öncelik atfetmektedir.[118] Siyasal toplum, sivil toplumun 'idea'sı, sivil toplumun 'bedeninin' zihnidir; siyasal toplumdaki iktidar ise, Poulantzas'ın

---

olmayan son derece açık bir biçimde *özel* olan kuruluşları ne hakla *Devlet*in İdeolojik Aygıtları olarak saydığımı [sormak] zorunludur. Gramsci, bilinçli bir Marksist olarak, erken davranıp tek bir cümleyle bu itirazı önlemiştir. Kamusal ile özel arasındaki ayrım, burjuva hukukunun içsel yapısındadır ve burjuva hukukunun "otorite"sini uyguladığı (tabi) alanlarda geçerlidir. Devletin alanı, "hukukun üstünde" olduğundan bundan kurtulur: hakim sınıfın olan Devlet ne kamusaldır ne de özel; tersine kamusal ile özel arasındaki herhangi bir ayrım yapılabilmesinin önkoşuludur' (Althusser 1971a, s. 144).

[116] Anderson 1976, s. 32.

[117] EIIP15.

[118] Spinoza'nın düşüncesindeki bu tema ve bunun maruz kaldığı 'Leibnizci' deformasyonlar ('paralelcilik', 'önceden-kurulmuş uyum') için bkz. Balibar 1998, s. 100 and Montag 1999. Spinoza'nın bu konudaki düşüncelerinin Deleuze'ün 'materyalist' yorum teşebbüsünden uzaklaşan alternatif bir yorumu için bkz. Hallward 2006, s. 178–9.

ifadesiyle, tikel bir 'yoğuşma' veya sivil toplumdaki toplumsal güçlerin kurumsal örgütlenmesidir.[119] Gramsci, bu bakımdan, Hegel'in sivil toplumla 'dar anlamıyla siyasal Devlet' arasındaki içkin geçişe ilişkin bir görüş sunmakta başarısız olmasının sonucunda ortaya çıkan paralellikle bağlarını koparmaktadır. Gramsci, bunun yerine, sivil toplumu, (şimdi bu toplumsal güçlerin zorunlu ve tek hakikati olarak varsayılmak yerine sivil toplumun toplumsal güçlerinin bizzat kendi siyasal iktidar formlarına dönüşmesinin özgüllüğüne dayanılarak açıklanması gereken) devletin hakiki zemini olarak görerek Marx'ı takip etmektedir. Bununla birlikte, yine Marx'ı izleyerek, burjuva toplumunda devletin, var olan siyasal toplumun 'kabuğu' ile çevrelenmiş olan ve ancak bunun 'hammaddesi' olarak düşünülebilen sivil topluma boyun eğdiren ve bunu örgütleyen gerçek soyutlanma veya vücuda geliş anlamında gerçekten birincil olduğunu da kabul etmektedir.[120] Devlet, sivil toplum kendi 'gizini' (kendi kendine örgütlenme ve kendi kendini düzenleme konusundaki kapasitesini) kavrayana dek sivil toplumun 'hakikati' olarak kalacaktır. Bu nedenle, kendi içinde 'ayrılma tini'ni[121] temsil eden madun sınıfların 'daha siyasal' hale gelmeye gereksinim duyması, siyasalın toplumsalın içerisine yeniden soğurulmasının ön koşuludur.[122]

Hegemonyanın 'konumu'

Şimdi hegemonyayı bütüncül devletin toplumsal biçimlerinden veya 'üstyapısal "düzeyleri"nden' sadece birinde 'konumlandırmaya' yönelik girişimlerin neden kaçınılmaz olarak çözüle-

---

[119] Bkz. 6. Bölüm: 'Hegemonik Aygıt: Sınıf İktidarına İçkin Siyasal İktidar'.

[120] Bkz. *Q* 25 §5; *SPN*, s. 52; ayrıca bkz. *Q* 3, §90.

[121] *Q* 25 §5; *SPN*, s. 52.

[122] Gramsci ayrılma [*scissione*] nosyonunu Sorel'den almıştır. Bu temalara ilişkin bir okuma için bkz. Tosel 1991.

mez çelişkilere yol açtığını anlayabiliriz. Hegemonya, tıpkı siyasal toplum ile sivil toplumun uzamsal değil de işlevsel anlamda kavranması gibi, bunların sınırları üzerinde 'ilerleyen' bir uygulama olarak anlaşılmaktadır. Daha kesin bir biçimde ifade edilecek olursa, hegemonya, toplumsal güçleri pekiştirmeye ve bunları kitlesel bir temelde siyasal iktidara yoğuşturmaya yönelik özel bir uygulamadır –modern 'siyasal'ın üretim tarzı. Gramsci, (ilk önce sivil toplum içerisinde olgunlaştırılmış olan) hegemonya uygulamasının bütüncül devletin diğer üstyapısal 'düzey'i olan 'siyasal toplumu veya Devleti' de etkilediği konusunda şüpheye yer bırakmamıştır. Siyasal toplumun kendisi ve bunda yoğunlaşmış olan iktidar, sivil toplumla ve bunun toplumsal güçleriyle bunların dolayımlanmış 'üst' formları olarak bütüncül bir ilişki içerisinde olduklarından bu kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir. Bir 'sivil hegemonya' girişimi, olduğu gibi kalabilmek için 'siyasal hegemonya'ya doğru ilerlemelidir. Sivil hegemonya, sivil toplumdaki toplumsal güçlere eşgüdüm, düzenleme, liderlik ve yönlendirme sağlamayı içerdiği müddetçe siyasal toplumun –başka bir deyişle, bir zamanlar sivil hegemonya olan şu andaki siyasal hegemonya– bunları 'ağ gibi sarma'ya yönelik çabasına doğrudan bir tehdit oluşturacaktır. Dolayısıyla hegemonya sadece zımnen de olsa zaten-daima (*always-already*) siyasaldır* veya başka bir deyişle, sivil toplumdaki hegemonya zorunlu olarak siyasal toplumda algılanır ve onun tarafından üst-belirlenir. Bu nedenle, siyasal toplumda devlet iktidarını veya hakimiyeti ele geçirmeden *önce* 'siyasal hegemonya'yı oluşturmaya yönelik bir çaba da gösterilmelidir[123]– çünkü sivil toplumdaki liderliği siyasal hegemonyaya veya yeni siyasal toplumun henüz olgunlaşmamış formlarına dönüştürmeye yönelik bu türden bir çaba gösterilmezse, sivil toplumun kendisi çözülecek veya var olan toplumsal 'beden'

* Siyasal değilse hegemonya değildir anlamında (ç.n.).

[123] *Q* 1, §44.

'idea'sına, yani hakim sınıfın var olan siyasal hegemonyasına tabi olarak kalacaktır.[124]

Gramsci'nin, siyasalın dolaysız olarak açıkça verili 'otonomisi'nin büyülediği pek çok eleştirmeninin iddia etmiş olduğu gibi, bir siyaset kuramının eksikliğini çektiği söylenemez. O, burada, hegemonya kavramını toplumsal güçlerin var olan devletin siyasal iktidarıyla bütünleşmekte kullandıkları süreç —ve madun sınıfların kendi 'devlet-olmayan devletlerini' bulmak amacıyla çok farklı bir biçimde ilerlemeyi öğrenmeleri gereken yol– biçimindeki bir Marksist 'siyasalın oluşumu'[125] kuramı olarak sunmaktadır.

---

[124] Bkz. *Q* 25, §5.

[125] Gramsci'nin 'siyasal' olanın (hem maddi hem de formel olarak) kuruluşuna yaptığı vurgu, onun siyasal düşüncesini Marksist olan ve olmayan pek çok diğer filozoftan ayırmaktadır. 2009 tarihli kitabımda bu konuyu, çağdaş 'siyasal' kuramlarla bağlantılı olarak araştırdım.

Altıncı Bölüm

'HEGEMONYANIN GERÇEKLEŞMESİ'

Önceki bölümde Gramsci'nin hegemonya kuramının kavramsal belirlenimiyle ilgili varsayımlar incelenmişti. Bu bölümde eşit derecede kuramsal olan farklı türdeki varsayımlarla yüzleşeceğiz. (Zor ile rızanın Gramsci'nin hegemonya kuramındaki ilişkisi ve bu kuramın etkin olduğu zemin hakkındaki) ilk iki varsayım, Gramsci'nin düşüncesinin Batı siyasal felsefe tarihindeki en saygın geleneklerden alınmış çok iyi bilinen motiflere indirgenmesini içermektedir. Bu varsayımlar, bundan dolayı, Gramsci'yi, 1920'lerde ve 1930'larda uluslararası işçi hareketinde gerçekleşen siyasal tartışmalardan uzaklaştırmıştır; oysa Gramsci'nin kavramları, doğrudan bu tartışmalara verilmiş olan bir yanıttı. (Gramsci'nin hegemonyasının jeopolitik belirlenimi ve sınıfsal temeli hakkındaki) son iki varsayım ise iki adım geri gidebilmek için bir adım ileri gitmişlerdir. Yani nitelikleri itibariyle tarihsel olmaktan çok kavramsal olan bu varsayımlar,

Gramsci'yi Üçüncü Enternasyonal'in çatışan eğilimlerinden birine veya diğerine asimile etmektedir. İleride göreceğimiz gibi, Gramsci'nin düşüncesi ancak yirminci yüzyılda devrimci Marksizmin kaderine damga vurmuş olan hararetli tartışmaların bağlamına yerleştirildiğinde ancak, yerli yerince kavranabilir. Bununla birlikte, Gramsci tarafından ileri sürülmüş olan düşünceler, bu belirleyici kuramsal-siyasal konjonktürde daha sonradan galip gelmiş (veya çarpıcı bir biçimde mağlup olmuş) akımların birisine veya diğerine indirgenemez. Aksine Gramsci, bu tartışmalara farklılık yaratan bir katkı veya sosyalist imgelemin o zamanlar düşmekte olduğu çelişkilerin ötesindeki diyalektik bir 'üçüncü yol' bulma çabası olarak görülen düşünceler ileri sürmektedir. Gramsci'nin düşüncesinin günümüzde sahip olduğu güncellik tam olarak önerilerinin –günümüzde bile– eşsiz oluşundan kaynaklanmaktadır.

Batı'ya Karşı Doğu

Üçüncü varsayım, niteliksel açıdan farklı iki coğrafi bölge olan Batı ile Doğu'yu karakterize etmek amacıyla rıza-sivil toplum/zor-devlet ikili karşıtlıklarını daha da genişletmektedir. Bu yoruma göre, Gramsci bunların ilkini yani Batı'yı sivil toplumdaki rızaya dayalı hegemonyanın alanı olarak görmektedir. İkincisi ise Doğu despotizmi tezinin bir değişik biçimine bağlı kalınarak devletin (Çarlık mutlakiyetçiliğinin, proletaryanın) zora dayalı diktatörlüğüne yazgılı gibi sunulmaktadır. Mevzi savaşı ilkinin katılaşmış kurumsal yapılarını alt etmek için en uygun stratejidir. İkincisi ise, en azından Rus Devrimi zamanında, 'klasik' manevra savaşının cepheden saldırısına cevaz vermektedir. *Hapishane Defterleri*'nin en ünlü aforizmalarından biri de bu görüşü desteklemektedir.

> Doğu'da Devlet her şeydi, sivil toplum ilkel ve pelte kıvamındaydı; Batı'da ise Devlet ile sivil toplum arasında kendine özgü bir ilişki vardı.[1]

Bundan dolayı, Batı'daki 'güçlü istihkam ve tabya sistemi' niteliksel olarak farklı bir devrimci strateji izlenmesini gerektiriyordu.[2] Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde, hegemonya kavramını kullanarak bunun kuramcısı olmayı amaçlamıştır.

'Batı'daki devrimin kuramcısı' uzun bir süre boyunca en yaygın 'Gramsci imgeleri'nden biri olmuştur. Bu yorumun siyasal getirileri ortadadır: bu, değişik yorumcuların, Rus Devrimi'nin mirasının itiraz gördüğü veya kınandığı farklı konjonktürlerde, *Hapishane Defterleri*'nin Üçüncü Enternasyonal'in ilk döneminin en hayati tartışmalarına katılmış olan yazarını, Sovyet deneyiminin ve özellikle de bunun yaşadığı (zımnen veya açıkça Bolşevizm'in *telos*'u veya hakikati olduğu iddia edilen) Stalinci dejenerasyonun lekelemediği bir kişi olarak sunmalarına izin vermiştir. Böylece bu imgenin erken dönem İtalyan alımlanmasında kullanılması, PCI'nın 1956'nın ardından artan bir biçimde Moskova ile 'arasının soğuması' ve 'sosyalizme giden İtalyan yolu'nun (ve sonradan Avrokomünizmin) olgunlaştırılmasıyla aynı zamana rastlamıştır. Benzer şekilde, Batılı solcular 1960'tan itibaren kendilerini Ekim Devrimi'nin ardından gelen dönemi saran tartışmaların karmaşıklığından kurtarmak ve çok farklı bir zamanın ve yerin görevleri olarak kabul edilen şeylere odaklanmak için çabaladıkça, Gramsci onlara hem klasik-Marksist gelenekle hem de daha demokratik bir 'Batı Marksizmi' ile daha 'onurlu' bir bağlantı sağlamıştır. *Kısaca* Marksizm, 1989'u izleyen konjonktürde ve bir boyuta kadar da günümüzde çok sık olmamakla birlikte, bir tür Doğu despotizmi olmakla suçlandığında, bu imge şüphesiz ki Gramsci'nin 'aktüalitesine' azımsanmayacak derecede katkıda bulunmuştur.

---

[1] *Q* 7, §16; *SPN*, s. 238; Kasım-Aralık 1930'da yazılmıştır.

[2] Ibid.

Gramsci muhtemelen günümüzde anaakım akademik tartışmalarda, Marx ile Engels de dahil olmak üzere, Marksist gelenekten gelen tüm diğer düşünürlerden daha popüler bir kuramcıdır.

Zayıflık olarak tahakküm

Yine de birkaç uyarıda bulunmak gereklidir. İlk olarak, Gramsci'nin 'Doğu'da Devlet her şeydi' şeklindeki açıklaması, çoğu zaman devletin Doğu'da sahip olduğu *gücü* ve buna bağlı olarak da Batı'daki devletin nispi *güçsüzlüğünü* ima eder gibi algılanmıştır. Ancak Gramsci'nin formülasyonu daha yakından incelendiğinde, asıl güçsüzlüğün, tam olarak Batı'daki 'devletle sivil toplum arasındaki yakın ilişki' ile kıyaslandığında, devletin Doğu'da 'büyük kayıplar verilerek edinilmiş üstünlüğü' olduğu ortaya çıkmaktadır. Doğu'daki devlet, gelişmiş ve eklemlenmiş bir sivil toplumun Batı'daki devlete sunduğu ve bunun üretim dünyasındaki çatışmaların siyasal zeminini aniden istila etmelerine 'direnmesine' yardımcı olan karmaşık savunma amaçlı siperlerden mahrumdur. Paggi'nin Lenin ile Trotskiy'i izleyerek ileri sürdüğü gibi,

> sadece halk kitlelerini değil, toplumun ara tabakalarının büyük çoğunluğunu da iktidara katılmaktan dışlayan merkezi ve mutlakiyetçi çarlık devleti, en önemli anda başlıca yedek kuvvetini kaybetmişti.[3]

Gramsci'nin retorik açıdan herkesin kabul ettiği gibi abartılı olan formülasyonu, Lenin'in devletin (bütüncül anlamdaki) zayıflığı yüzünden Doğu'da devlet iktidarını ele geçirmenin daha kolay olduğu yönündeki tezinin yeniden ifade edilmiş bir biçimidir. Öte yandan, olgun bir sivil toplumun zengin eklemli yapısını ve uzlaşmalarını içeren, daha güçlü bir gelişmeye sahip bir devlet biçimiyle karşı karşıya olan Batı'daki devrim, daha

[3] Paggi 1984, s. 14.

uzun ve karmaşık bir hazırlık ve eylem süreci gerektirecektir. Doğu'daki devletin az gelişmiş ve büyük ölçüde devlet-aygıtıyla sınırlı olan 'her şeyi'nin, yani siyasal toplumunun 'soyut'olduğu, somut dolayımlardan yoksun bir boşluk olduğu ortaya çıkmaktadır; bu devlet, Batı'da sivil ve siyasal toplumun diyalektik bağlantılarının sahip olduğu zenginlikle yüzleştiğinde kendi yetersizliğinin farkına varmaktadır.

'Azgelişmiş' Batı

İkinci olarak, Gramsci pek çok defa Batı'daki sivil toplumun sağlamlığını genel bir biçimde vurgulamış olsa da, Batı toplumsal formasyonlarına ilişkin olarak yapmış olduğu spesifik analizler, sivil toplumun az gelişmiş olduğu tek yerin Doğu olmadığı konusunda bazı bulgular sunmuştur. 1930 yılının başında 'Amerikan sanayi modelinin' –yani Fordizm– Avrupa sanayiciliğinde yeni bir aşamanın başlamasını belirleyip belirleyemeyeceğini sorgulamıştır.[4] Bununla birlikte, Gramsci, kıta Avrupa'sının daha olgunlaşmış ağlarıyla bir karşılaştırma yapıldığında, Batı'nın en 'Batılı' kısmında sivil toplumun pek çok kurumunun olmadığını da aynı anda tespit etmiştir.

> Amerikanizm, en gelişmiş biçiminde, bir önkoşulun varlığını gerektirir: 'nüfusun ussallaştırılması', yani üretim dünyasında asli bir işleve sahip olmayan, başka bir deyişle mutlak bir biçimde asalak olan çok sayıda sınıfın olmaması. Avrupa 'geleneği'ni farklı kılan özellik, bunun tam tersine, şu toplumsal unsurlar tarafından yaratılmış olan böylesi sınıfların varlıdır: Devlet yönetimi, ruhban sınıfı ve aydınlar, toprak sahipliği, ticaret.[5]

Sivil toplumun Birleşik Devletler'deki bu göreli güçsüzlüğü aslında Amerikalı sanayicilerin 'plütokratik yoğunlaşma'ları için siyasal bir güç haline gelmektedir. 'Kültürel geleneklere sahip

---

[4] *Q* 1, §61.

[5] *Q* 1, §61; bkz. Q 6, §10; *SPN*, s. 270–2; Q 8, §185; *SPN*, s. 263–4.

Avrupa'da bir sınıfın hegemonik projesinin toplumsal bütünü 'doygun hale getirmek' için (ister asalak ister daha 'üretken' kurumlar olsun) sivil toplumun kurumlarının dolayımlarını ayrıntılarıyla keşfetmesi gereklidir. Öte yandan ABD'de, Ford gibi sanayiciler, üretim dünyasındaki egemenliklerine dayanarak 'ülkenin tüm yaşamını sanayi temeli üzerine yerleştirmek amacıyla'[6] kendi 'ussallaştırma' programlarını tüm toplum üzerinde uygulayabilme imkanına sahiptirler. Gramsci böylelikle, çoğu zaman bağlamından koparılarak okunan bir pasajda, Amerika'da 'hegemonyanın fabrikada doğduğunu ve çok sayıda siyasal ve ideolojik aracıya gerek duymadığını'[7] ileri sürebilmiştir. Buradaki soru Doğu'ya karşı Batı anlamında değil, daha çok bizzat Batı'nın içerisindeki farklılık gösteren zamanlar, kültürel ve siyasal gelenekler ve siyasal biçimler anlamında ortaya konmuştur.

Batı'nın yok-merkezi

Üçüncü ve en önemlisi, Gramsci'nin tarihsel analizleri, onun devlet analizinin jeopolitik olmaktan çok özünde tarihsel olan önvarsayımlarını kanıtlayan bir bağlamda, sivil toplumun bizzat Batı-Avrupa'nın göbeğinde sahip olduğu bir güçsüzlüğü de tespit etmiştir. Gramsci, spesifik bir konjonktürde, açıkça Rus deneyiminin taban tabana zıttı olan tipik bir toplumsal formasyon modeli olan İtalya'nın da 'az gelişmiş' bir sivil topluma sahip olduğunu ileri sürmüştür –yani Fransız Devrimi'nden doğmuş olan siyasal modernlik 'örneği' ile kıyaslandığında görülen bir azgelişmişlik. Fransa'da Jakobenler,

> yalnızca burjuvaziyi egemen sınıf haline getirerek burjuva Devletini kurmamışlar; burjuvaziyi önder sınıf, hegemon yaparak

[6] *Q* 1, §61.
[7] Ibid.

daha fazlasını yapmışlardır, yani Devlete sürekli bir temel vermişlerdir.[8]

Öte yandan İtalya'daki *'Partito d'Azione'*de bu jakoben ruhu, "önder parti" olma iradesini bulamıyoruz'.[9] Bu parti, yeni kurulmuş olan *Risorgimento*-sonrası İtalyan devletinin *kabuğu* içinde yeni ve gerçekten modern bir sivil toplumu, devletin ussallaştırıcı programının gerekli bir bütünleyicisi olarak olgunlaştırmayı başaramamıştı. Yani Gramsci'nin 'tam anlamıyla Batılı' Batı'nın tipik bir özelliği olduğunu savunduğu 'Devlet ile sivil toplum arasındaki kendine özgü ilişki'yi geliştirememişti.[10] Geçmişin izleri –Gramsci'nin Kuzey-Amerika toplumsal formasyonunda olmadığını iddia ettiği asalaklık–, İtalyan sivil toplumunu, siyasal toplum için bir toplumsal temel ve içerik sağlamaktaki ağırlıklı siyasal rolünü oynamaktan alıkoyarak son derece etkili bir biçimde varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bunun İtalya'da görülen istisnai bir durum olmadığının da vurgulanması gerekir. Aksine tüm diğer Avrupa devletlerinden değişen derecelerde farklılık göstererek bir istisna oluşturan modern burjuva devrimlerinin en 'tam'ı olarak hegemonik bir role sahip olan Fransa'dır. İtalya, Batı Avrupa'nın çoğunluğuyla birlikte, Alberto Burgio'nun 'kısmen modern (burjuvazi) kısmen de modern-öncesi (feodal aristokrasi) olan bir tür "karışık oluşum"'[11] olarak betimlediği şeyin himayesinde, Rus Devrimi'ni önceleyen deneyimden niteliksel açıdan çok da farklı olmayan, 'gecikmiş' bir modernlik deneyimi yaşamıştır. Burgio'nun ileri sürdüğü gibi,

> Fransa'da burjuva Devletinin doğuşu bir *belirleyici tarihsel durak*, kesin ve 'ani' bir geçiş yaratmışken, Avrupa'nın kalan kısmında geçmişe saygılı bir *güçlü süreklilik* modern dünyanın kurulması

[8] *Q* 1, § 44.
[9] Ibid.
[10] *Q* 7, §16; *SPN*, s. 238.
[11] Burgio 2002, s. 64.

> sürecine damgasını vurmuştur. [...] Avrupa'nın kalan kısmında, Fransa'dan farklı olarak, *sabık rejimin* tasfiyesi değil de *aşamalı olarak metamorfozu*, yani bunun yeni devletlerin politik-kurumsal alanında ve ortaya çıkmakta olan burjuva toplumunun bünyesinde özüştürülmesi söz konusu olmuştur.[12]

Burada sivil toplumun anavatanı olarak beliren Batı'nın 'ideal-tip'i değildir. Burjuvazinin sınıf projesini gerçekleştirmesi ve üretim dünyasını yeniden örgütlemesi için en yeterli biçim olan (ve gelişmiş bir sivil toplumu da içeren) en eklemli modern burjuva devleti, daha çok, sivil toplumla siyasal toplum arasında henüz böylesi bir 'kendine özgü ilişki' kurmayı başaramamış olan diğer toplumsal formasyonlardaki gelişmeleri değerlendirmekte kullanılabilecek içkin bir ölçüt sunmaktadır.

Dolayısıyla Gramsci sadece Doğu ile Batı'yı yan yana getirmekle yetinmemiş, herhangi bir verili tarihsel dönemin hegemonik merkezi ile bu dönemin önder tarihsel rolü tarafından bu şekilde üretilmiş olan çevre bölgeler arasında karmaşık bir diyalektik ilişki olduğunu savunmuştur. *Hapishane Defterleri*, dünyanın jeopolitik olarak niteliksel açıdan farklı tarihi zamanlara bölünmesindense, bundan çok daha zor bir görev olan 'şimdideki geçmişlerin' 'şimdideki potansiyel gelecek' tarafından çağırılmasının (yani değişen dolayımlarda ve saf formuna az çok benzeyen biçimlerde diğerlerinin geleceği olmanın işaretlerini veren şimdiye ait başat bir tikel toplumsal formasyonun diğer toplumsal formasyonlar üzerindeki tahakkümünün) ölçülmesini önermiştir. Gramsci, bu düşünce pratiğinin tüm aşamacılığına karşı, tarihsel olarak daha 'ileri' merkezlerin kendi çevrelerindeki 'gecikmiş' gelişmeleri anlamamıza imkan verdiğini öne sürmektedir. Tıpkı Batı'nın içindeki değişik formlar gibi Batı ile Doğu da kıyaslanabilir, çünkü bunların her ikisi de esasında ve

[12] Burgio 2002, s. 62.

özünde uluslararasıcı bir nitelik sergileyen genişlemeci bir siyasal ve ekonomik düzenin dinamiğinde yer alırlar.[13]

Doğu ile Batı'nın çatışkıları

'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji' sadece geleneksel 'Batıcı' imgeyi devam ettirmekle kalmamış, bundan mantıki sonuçlar çıkararak bunu belirli bir anlamda yoğunlaştırmıştır da. Daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, Anderson, Doğu-Batı ayrımını, Gramsci'nin hapishane projesinin tamamının temeli olarak görmüştür. Batı toplumsal formasyonlarının ve bunların demokratik-liberal parlamenter sistemlerinin özgüllüğünü kayda geçirmek için diğer herhangi bir 'klasik' Marksist düşünürden daha fazla çaba harcamıştır. Anderson, popülerleşmiş imgeye karşı çıkarak Gramsci'nin 'kuramsal evreninin asli terimleri' olarak Batı'nın Doğu'dan farklı olan özelliklerine odaklanmakta yalnız olmadığını vurgulamıştır.[14]

> Orta ve Batı Avrupa'da, Ekim Devrimi'nin hemen ardından yaşanan dönemde, içinde mücadele etmek zorunda oldukları yerel koşulların Rusya'dakilerden çok farklı olduğunu düşünen ve bunu en başta söylemiş olan pek çok sosyalist vardı.[15]

Anderson, Lukacs ile Gorter'i, Stalin yönetimindeki Sovyet milliyetçiliği tarafından mağlup edilen bu akımın temsilcileri olarak saymıştır; ikinci bir uğrakta ise Gramsci'nin ortaya attığı ancak çözemediği 'bilmece'yi çözmüş olan kişi olarak Bordiga'ya işaret etmiştir.[16] Anderson'ın kısaca belirtmiş olduğu gibi,[17] Do-

---

[13] Gramsci'nin metaforunun siyasal üst-belirlenimlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Tosel 1988.

[14] Anderson 1976a, s. 7.

[15] Anderson 1976a, s. 50.

[16] Anderson, 1974 yılında, Gramsci'nin 'Batı'nın Sfenks bilmecesinin yerini belirlediğini ancak bunu çözemediğini ileri sürmüştür (bkz. Anderson 1974b, s. 359). Bununla birlikte, 1976'da 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'yi yazdığı sırada, olası bir çözümün ana hatlarını belirtmiştir:

Amadeo Bordiga'nın parlamentarizm eleştirisi. 'Gariptir ki, cefalı bir on-yıl olan yirmilerde, bunu hiçbir zaman tutarlı bir siyasal uygulama biçiminde kuramlaştırmamış olmasına rağmen, Doğu ile Batı arasındaki ayrımın gerçek niteliğini formüle eden Gramsci değil, onun yoldaşı ve muhalifi Amadeo Bordiga olmuştur' (Anderson 1976a, s. 52). Anderson, Bordiga'nın 1926 yılında Komintern Yürütme Kurulu'nun Altıncı Birleşik Oturumu'na yaptığı müdahalenin, Çarlık rejiminde mevcut olandan daha büyük derecede bir rıza ve eşzamanlı olarak daha büyük bir zor kapasitesi üzerine kurulmuş olan Batılı kapitalist devletin özgüllüğü hakkında daha kesin bir farkındalığa sahip olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştür. Bu tezin hiç de sağlam olmayan karakteri iki etkende gözlemlenebilir. Birincisi, Anderson, Bordiga'nın Doğu'daki ve Batı'daki devlet biçimleri arasındaki ayrımı analiz etmekteki doğruluğunu övdükten sonra, ivedilikle Batı'daki proleter devrim görevlerinin rehberi olarak birleşik cephenin mimarı ve sürekli devrimin kuramcısı olan Trotskiy'e başvurmayı sürdürmüştür. Bordiga'nın ve Trotskiy'nin Stalin eleştirilerinin benzer damarlara sahip olmalarına, Bordiga'nın (sonradan bir kopuş yaşamalarına rağmen) ilk önce Sol Muhalefet'in yardımına koşmasına ve Bordiga'nın sonradan yaptığı SSCB'yi 'başlangıç aşamasındaki bir kapitalizm' olarak gören çözümlemesi ile ['Hegemonya'daki (Anderson 1976a, s. 35) de dahil olmak üzere, Anderson tarafından kesinkes reddedilen] belirli post-Trotskiyst devlet-kapitalizmi çözümlemeleri arasında yakınlıklar olmasına rağmen, Bordiga'nın proleter devrim biçimi anlayışının tarihsici aşamacılığı ile Trotskiy'nin sürekli devrim kuramı arasında ciddi bir tezatlık vardı. Anderson, Bordigacı Doğu'nun özgüllüğü tezi ile birleşik cephe düşüncesinin belli belirsiz bir biçimde savunulmasını birleştirmeyi deneyince kuramsal modellerin bu çelişkisi daha da görünür hale gelmiştir. Proletaryanın uluslararası açıdan geçerli bir ajitasyon stratejisi olan birleşik cephe, en önemli formülasyonlarının (Trotskiy'nin, Lenin'in ve Gramsci'nin Lenin'e atfettiğinin) tamamında, aynı dünya sistemi içerisindeki tüm devlet biçimlerinin *çağdaşlığına* inanır (bu, elbette bunların formel *özdeşliğini* ileri sürmekten çok farklı bir şeydir). Bordiga'nın siyasal düşüncesi için bkz. de Clementi 1971, Livorsi 1976 ve Goldner 1991. Bordiga'nın daha sonraki görüşlerinin karşılaştırmalı bir perspektiften analizi için bkz. van der Linden 2007, s. 122–6. İkinci olarak, 1926 yılındaki toplantıda bizzat Bordiga'nın da vurgulamış olduğu gibi, şimdi 'bolşevikleşme'ye karşı benimsemiş olduğu görüşle Enternasyonal'in İkinci Kongresi'nden bu yana süren birleşik cephe tartışmalarında daha önceden takınmış olduğu -ve bu yüzden Lenin tarafından alenen azarlandığı (bkz. Riddell (haz.) 1992, s. 459. Ayrıca bkz. Bambery 2007, s. 101)- 'uzlaşmaz' tu-

ğu ile Batı arasında diyalektik bir ayrım olduğunu savunan en önemli kişiler Lenin ile Trotskiy'di.[18] Her ikisi de Alman Devrimi'nin mağlubiyetine neden olan feci *Teilaktionen*'den epey önce bu düşünceyi formüle etmeye başlamışlardı. Örnek verecek olursak, Lenin'in 7 Mart 1918 tarihinde yazdığı, ancak 1923 yılında basılmış olan 'Savaş ve Barış Üzerine Rapor' başlıklı yazısı aşağıdaki formülasyonları içermektedir.

> Devrim beklediğimiz kadar çabuk gerçekleşmeyecek. Tarih bunu ispatlamıştır ve bunu bir olgu olarak kabul edebilir; dünya sosyalist devriminin, gelişmiş ülkelerde, devrimin Rusya'da – Nicholas ile Rasputin'in, nüfusun büyük bir kısmının insanların ülke dışında yaşadığına veya oralarda neler olduğuna mutlak bir biçimde kayıtsız olduğu Rusya'da– başlamış olduğu kadar kolayca başlayamayacağı olgusunu hesaba katabilecek durumunda olmalıyız. Böylesi bir ülkede bir devrim başlatmak bir tüy kaldırmak kadar kolaydır. Ama kapitalizmin gelişmiş olduğu, en son kişiye kadar herkesin verili bir demokratik kültüre ve örgüte sahip olduğu bir ülkede, hazırlık yapmadan bir devrim başlatmak... çok yanlış, absürt olacaktır.[19]

Ayrıca Rosengarten'in bu temalara ilişkin en kapsamlı değerlendirmelerinden birinde de belirttiği gibi,

> Gramsci'nin zihninde 1923–24'te bir düşünce tohumunun çimlenmiş olduğuna ve bu tohumun *Hapishane Defterleri*'nde meyvesini verdiğine –ve bunun sadece Lenin'in öğretilerinden değil,

---

tum arasında asli bir devamlılık vardır (bkz. Kommunistische Internationale 1926, s. 122–44, özellikle s. 124). Esasında Doğu'daki ve Batı'daki *siyasal* biçimler arasında 'organik' bir ayrım olduğu nosyonu Bordiga'nın buluşu değildir, Aydınlanma sonrası burjuva düşüncesindeki alelade bir şeydir; işçi hareketinde ise Kautsky'nin, 1905 sonrasında, Rusya'da gerçekleşecek bir devrimin Doğu'ya özgü despotizmden daha fazlasının temelini atabilme olasılığını reddetmesinde belirleyici bir rol oynamıştır (bkz. Salvadori 1979, özellikle s. 35 ve devamı).

[17] Anderson 1976a, s. 58–9.

[18] Bkz. Rosengarten 1984–5, s. 66–7.

[19] Lenin 1964, Cilt 27, s. 98–9.

> belirli ölçüde Trotskiy'nin İtalya'nın 1921–22'deki durumunun kimi yönleri hakkındaki konuşmalarından ve yazılarından da etkilenmiş olduğuna– inanmak için sağlam nedenler vardır.[20]

Trotskiy'nin 14 Kasım 1922'de düzenlenen Dördüncü Kongre'ye sunduğu 'Yeni Sovyet Ekonomi Politikası ve Dünya Devrimine İlişkin Görüşler Hakında Rapor' bu bakımdan özellikle önemlidir. Gramsci, on yıl sonra sivil toplumun 'Doğu' ve 'Batı' cephelerindeki farklı rolleri konusunu kuramlaştırırken Trotskiy'nin bu müdahalesine açık bir gönderme yapmıştır.[21] Trotskiy'ye göre,

> açıklama, Çarlık barbarlığını yeni üzerinden atmış olan bir ülkenin kültürel ve siyasal geri kalmışlığında aranmalıdır. [...] Burjuvazi, bunun hemen ardından siyasal iktidarı kaybederek ne kaybetmiş olduğunu tam olarak kavradı ve bunun hemen

---

[20] Rosengarten 1984–5, s. 78.

[21] 'L. Davidovic Bronstein, Dördüncü Kongre'de, Doğu Cephesi ile Batı Cephesi arasında bir karşılaştırma yaparken, taktiksel yöntemlere ilişkin bir revizyona başlama girişiminden de detaylı bir biçimde söz etmiştir; cephelerin ilki hemen düştü ancak bu düşüşü çok büyük mücadeleler izledi; ikinci cephede ise "ilk önce" mücadeleler yaşanacaktır. Yani sivil toplumun saldırı olan yerlerde saldırıdan önce veya sonra direnip direnmeyeceği bir sorun teşkil etmektedir. Bununla birlikte, sorun, uygulanabilir nitelikli bulgulara yer verilmeden parlak, edebi bir biçimde ortaya konmuştur' (*Q* 13, §24; *SPN*, s. 236; bkz. Trotskiy 1974, s. 220–2). Rosengarten'in de belirtmiş olduğu gibi, bu aşırı üst-belirlenmiş metin, '[Gramsci'nin] *Defterler*'de yaptığı Trotskiy göndermelerinin çoğunu karakterize eden isteksiz ve yarı-aşağılayıcı tutumun' (Rosengarten 1984–5, s. 79) başlıca örneğidir. Bu tutum, daha sonradan inceleyeceğimiz 'henüz kesin olmayan bir şeye dayanan' nedenlerden kaynaklanmaktadır. Esasında Gramsci'nin Trotskiy'e göstermiş olduğu duygusal yönü ağır basan kişisel tepkisine rağmen, bu ikisinin analizlerinin koşulları son derece benzer ve birbirlerini tamamlayıcıdır: Trotskiy devletin Doğu'da her şeye kadir olmasındaki (hem aygıt hem de 'siyasal toplum' olarak) zımni güçsüzlüğün detaylı bir analizini yaparken, Gramsci'nin 'sivil toplum' ve 'hegemonik aygıt' kavramları, Trotskiy'nin Batı'daki burjuvazinin 'en güçlü yedek güçleri' olarak betimlediği şeyin devrimci stratejisine yönelik arıştırmaları yakalamak için daha sofistike bir kuramsal paradigma sağlamaktadır.

ardından da karşı-devrimci muharebe çekirdeğini harekete geçirdi. [...] Sonuçta, Ekim'de yönetimin devrilmesinin hemen ardından İç Savaş tam olarak başladı. 7 Kasım 1917'de iktidarı kolaylıkla ele geçirmiş olmamızın bedelini İç Savaş sırasında sayısız fedakarlıkla ödedik. Durum, kapitalist anlamda daha yaşlı olan ve daha yüksek bir kültüre sahip olan ülkelerde şüphesiz ki çok farklılaşacaktır. Bu ülkelerde, halk kitleleri devrime siyasal bakımdan tam anlamıyla biçimlenmiş bir biçimde girecektir. Gerçekten de proletarya içindeki bireysel katmanlar ve gruplar ile küçük burjuva sınıf içerisinde yer alan daha da fazlasının yönelimleri yine de şiddetle dalgalanacak ve değişecek, ancak buna rağmen bu değişiklikler bizim ülkemizdekinden çok daha sistematik bir biçimde gerçekleşecektir; şimdiki zaman geçmişin içinden çok daha doğrudan bir biçimde akacaktır. Batı'daki burjuvazi karşı-darbesini önceden hazırlıyor. [...] bu ne anlama gelmektedir? Bu, Avrupa burjuvazisini Rus burjuvazisi gibi hazırlıksız yakalamanın son derece küçük bir ihtimal olduğu anlamındadır. Avrupa burjuvazisi daha zeki ve daha ileri görüşlüdür; zamanını boşa harcamıyor. Tam şu anda, bize karşı kullanılabilecek olan her şeyi harekete geçiriyor. Bu nedenle, Devrimci proletarya, iktidara doğru giden yolda sadece karşı-devrimin öncü kollarıyla değil, aynı zamanda onun en güçlü yedek güçleri ile de karşılaşacaktır. Proletarya ancak bu düşman güçlerini ezerek, parçalayarak ve demoralize ederek iktidarı ele geçirebilecektir. Proletaryanın iktidarı devirmesinin ardından ise başlangıçtaki dezavantaj tersine dönecek, bozguna uğramış olan burjuvazinin elinde İç Savaş'ı uzatmak için kuvvet alabileceği güçlü yedek güçler artık bulunmayacaktır. Başka bir ifadeyle, Avrupa proletaryası, iktidarın ele geçirilmesinin ardından, ekonomi ve kültür alanlarında yapacağı yaratıcı çalışmalar için büyük ihtimalle bizim Rusya'da iktidarı devirdiğimiz günün ertesi gününde sahip olduğumuzdan daha fazla hareket alanına sahip olacaktır. Devlet iktidarı için verilen mücadele ne kadar güç ve meşakkatli olursa, proletaryanın zaferden sonraki iktidarına meydan okunması da o kadar düşük bir ihtimal olacaktır.[22]

[2] Trotskiy 1974, s. 220–2.

Lenin ile Trotskiy, bir içkin eleştiri eyleminde 'devrimci saldırı' kuramına karşı çıkmışlardır: yani Doğu ile Batı arasındaki önemli farklılıkları kabul etmiş ve tam da buna dayanarak Bolşevik stratejisini Batı'da 'tekrar etme'ye –veya daha doğrusu Bolşevik stratejisinin gülünç bir taklidine girişmeye– yönelik her türlü mekanik girişime karşı uyarıda bulunmuşlardır. Uluslararası sahnedeki 'istikrarsız denge' döneminde 'birleşik cephe' stratejisini benimsemek zorunludur. Bu, Sosyal-Demokrat güçlerle taktik bir işbirliği yapılmasını içerir, ancak bununla sınırlı değildir; daha da önemlisi ve böylesi bir işbirliğinin *varoluş nedeni* proleter sınıf güçlerinin sahip olabileceği en geniş kitlesel tabanı inşa etme hedefidir.[23]

Lenin, Enternasyonal'in Üçüncü Kongresi'nde İtalyan delegasyonuna doğrudan yanıt verirken şunu ileri sürmüştür:

> Neredeyse tüm proleterlerin örgütlü oldukları Avrupa'da işçi sınıfının çoğunluğunun desteğini kazanmalıyız, bunu anlayamayanlar Komünist hareket nezdinde kayıptırlar; üç yıllık büyük devrim sırasında bu kadarını öğrenmeyi başaramayanlar başka hiçbir şeyi de öğrenemezler.[24]

Lenin, Rus deneyiminin mekanik ve karikatürize edilmiş yorumlarını doğrudan bir saldırı sayıp reddederken, bunun genel olarak geçerli unsurları üzerinde ısrar etmiştir. Şöyle demiştir:

> Terracini, Parti'nin çok küçük olmasına rağmen bizim Rusya'da muzaffer olduğumuzu söylüyor [...] Yoldaş Terracini, Rus Devrimi'ni pek anlamamış. Biz Rusya'da küçük bir partiydik ama İşçi ve Köylü Sovyetleri'nin ülke çapındaki delegelerinin çoğun-

---

[23] Paggi, birleşik cephenin esas olarak 'Sosyal Demokrasi karşısındaki mücadelenin bir aracı olduğu' (Paggi 1984, s. 4), 1924'ten itibaren en sonunda 'sosyal faşizm' tezinde doruğuna ulaşacak olan birleşik cepheye hayat veren siyasal görüşün deformasyonundaki bir adıma dönüştüğü düşüncesini savunmaktadır –Lenin'in gerçekten devrimci bir siyasetin kitlesel desteğe duyduğu gereksinim konusundaki ısrarının kuramsal ve örgütsel yadsınmasıdır bu.

[24] Lenin 1964, Cilt 32, s. 470.

> luğu da bizimle birlikteydi [...]. Sizin bu tür bir şeyiniz var mı? Biz ordunun neredeyse yarısının desteğine sahiptik, ki bu da en az on milyon kişi eder. Siz gerçekten ordunun çoğunluğunun desteğine sahip misiniz?[25]

Yapılması gereken, Rus deneyiminin halen devrim öncesinde olan Batı toplumsal formasyonlarının dillerine ve somut koşullarına (Gramsci'nin daha sonradan söylediği gibi) yeterli bir şekilde 'tercüme edilmesiydi.'[26] Esasında bu tercüme, madun sınıfların çoğunluğunun, komünizmin Batı'da 'konuşma'sına imkan verecek toplumsal taban olarak proletarya hegemonyasını desteklemelerinin sağlanmasına dayanmaktaydı.

Anderson'a göre, Gramsci'yi hakikaten farklı kılan olgu, onun,

> otuzların yenilgilerle dolu ortamında, Rus deneyiminin Batı'da saf biçimde tekrarlanamayacağını görmekte ve bunun neden böyle olduğunu ısrarla anlamaya çalışmakta tek olmasıydı. Avrupa işçi sınıfı hareketindeki başka hiçbir düşünür, bugüne kadar, Batı'daki bir sosyalist devrimin özgüllüğü sorununu bu kadar derinden veya merkezi biçimde tüm dikkatini vererek ele almamıştır.[27]

Ne var ki, Gramsci'nin hatası bu bereketli sezgiyi yeterince geliştirmemesinde düğümlenmektedir; çünkü en nihayetinde Doğu ile Batı arasındaki farkın niteliksel bir fark olduğunu, yalnızca bir gelişme derecesi farkı değil, bir tip farkı olduğunu yeterince belirtmemiştir. Doğu ile Batı tamamen farklı zamansallıklarda yer almıştır, bu da bunların ilişkilerini bağdaşmaz olmaktan çok çelişkili veya çekişmeli hale getirmiştir. Doğu ile Batı arasındaki (farklı şimdiki zamanlar yaratan) tarihsel farklılıklar, Doğu'ya özgü yanıtların Bolşeviklerle ve Rus devrim deneyimiyle hiçbir zaman yüzleşmemiş olan Batı'ya özgü sorunların

---

[25] Lenin 1964, Cilt 32, s. 470-1.

[26] Bkz. 6. Bölüm: 'NEP-Birleşik Cephe-Sivil ve Siyasal Hegemonya'

[27] Anderson 1976a, s. 50.

çözümüne tercümesinin kolayca yapılmasına hiçbir surette imkan vermemişlerdir.

'Gramsci: Hegemonya, Doğu–Batı Sorunu ve Strateji', Gramsci'nin Doğu-Batı hakkındaki formülasyonlarının yeniliği konusunda yapılan sağduyulu bir yoruma bu şekilde meydan okurken, yine de en sonunda Gramsci'nin sahip olduğu Bolşevik deneyimiyle bir bakıma devamlılık ilişkisi içinde olmayan, esasen Batılı bir kuramcı imgesini de onaylamıştır. O halde, Gramsci'nin proletaryanın Doğu'da verdiği mücadelede kullandığı bir silah olan *gegemoniya*dan niteliksel açıdan farklılık gösteren *egemonia* kavramı, Batı'daki burjuva iktidarının temellerinin kuramsallaştırılmasına yönelik bir teşebbüs olarak sunulabilir. Bununla birlikte, 'Hegemonya', Gramsci'nin coğrafi formülasyonlarının bir parça farklı bir gözle okunması gerektiğini akla getirmeye yetecek derecede delil de toplamıştır. Anderson'ın da kabul etmiş olduğu gibi, sonuçta farklı devrimci stratejilere gereksinim duyan Doğu ile Batı'da farklı devlet-biçimleri olduğu nosyonu, Komintern'in ilk dönemlerinde yapılan tartışmalarda neredeyse bir klişe haline gelmiştir. Lenin ile Trotskiy'nin proletaryanın devlet iktidarını ele geçirmesi perspektifi bakımından Doğu ile Batı arasındaki önemli farklılıklara ve eşzamanlı yakınlıklara ilişkin daha diyalektik bir farkındalık geliştirmeye çabalayarak yanıt vermeye çalıştıkları şey, daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, tam da farklılıklar konusundaki bu türden abartmalardır. Öte yandan, –Komintern nezdindeki İspanyol ve Fransız delegasyonları ile hepsinden önce Terracini, Bordiga ve İtalyan Komünist Partisi liderliği de dahil– Latin 'solcular ise 'ulusal istisnailik' görüşünü savunmuşlardır. Bunlar, netice itibariyle, birleşik cephe siyasetini reddetmişlerdir; Lenin'in 'son' tavsiyesini doğru zamanda tam olarak kavramakta gösterilen başarısızlık, Faşist karşı-devrimin iktidara yükselişine karşı etkin bir mücadele verilmesini daha da güçleştirmiştir.

Anderson şöyle bir anımsatmada bulunuyor:

> Komintern'in İtalya'daki PSI taraftarı Maksimalistlere yönelik olarak Birleşik Cephe taktiğinin uygulanmasını sağlamayı ciddi bir biçimde denediği 1921'den 1924'e kadarki dönemde, hem Bordiga hem de Gramsci, Enternasyonal'in çizgisini reddetmiş ve buna karşı direnmişlerdir. Gramsci'nin 1924 yılında partinin liderliğini üstlenmiş olduğu ve Enternasyonal'e karşı bir sadakat politikasını desteklediği dönemde ise Faşizm zaten kurulmuş ve –şimdi niteliksel olarak kökten değişmiş olan– Komintern'in kendisi Birleşik Cephe taktiklerini büyük ölçüde terk etmişti.[28]

Bu bakış açısına göre, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde birleşik cephe stratejisine gönderme yapması bundan dolayı '[Gramsci'nin] siyasi geçmişinin bir uzantısı değildi: aksine bundan geriye doğru bilinçli bir kopuştu',[29] belki de gençliğe özgü ultra-solcu aşırılıklara karşılık olarak ödenen bir tür kefaretti. Bunun önemi, Gramsci'nin en sonunda, geç de olsa, Batı'nın hakiki farklılığını anlamaya başlamasıydı. Artık Batı'nın, Doğu'daki durumun analizinin yapılması için gerekenlerden niteliksel açıdan farklı olan somut koşullar içinde araştırılmasını önermekteydi.

Göreceğimiz gibi, *Hapishane Defterleri*'nde birleşik cephe stratejisine gönderme yapılması, esasında bir kopuş olmaktan çok, Gramsci'nin belirleyici siyasal olgunluk deneyiminin önemli derecede derinleşmesinin ve olgunlaşmasının sonucudur. Buci-Glucksmann, Paggi ve Rosengarten'in ileri sürmüş olduğu gibi, Gramsci'nin Bordiga'dan kopuşu, Mayıs 1922 ile Aralık 1923 arasında Rus liderliğiyle (özellikle Trotskiy ile polemiğe girerek) ve Sovyet toplumu ile doğrudan temas etmesinin etkisiyle, biraz daha önce, belki Dördüncü Kongre veya Vi-

---

[28] Anderson 1976a, s. 59.

[29] Ibid.

yana'daki son kalışı (Aralık 1923-Mayıs 1924) esnasında gerçekleşmiştir.[30] Paggi şunu ileri sürmektedir:

> Gramsci, bu uluslararası toplantının çalışmalarına katılması sayesinde, esasında ilk kez önceki konferanstan beri önder Rus grubu tarafından kararlı bir biçimde yorumlanan ve şimdi birleşik cephe sloganının tam ve koşulsuz olarak kabul edilmesiyle kesin onay almış olan siyasal dönüşün anlamını ve derin anıştırmalarını benimseyebilecek duruma gelmişti.[31]

Buci-Glucksmann'a göre,

---

[30] Gramsci'nin Dördüncü Kongre'nin başlangıcında birleşik cephe siyasetine direnç göstermiş olduğu doğrudur; fakat tam da bu bakış açısının dönemin İtalyan konjonktüründeki somut anlamı konusunda Trotskiy ile anlaşamaması yüzünden böyle yapmıştır. Trotskiy, 15 Kasım 1922'de, İtalyan delegasyonu ile yaptığı gergin bir tartışmada, bunların (daha önceden Faşistlerle bir saldırmazlık paktı yapmış olan) İtalyan Sosyalist Partisi'ndeki maksimalistlerle derhal birleşmelerini talep etmiştir. Gramsci, sosyalistlerin işçi partisi değil, köylülere dayanan bir küçük burjuva partisi olduklarını; bunlarla birleşmenin, birleşik cephede arzulanan türden geniş tabanlı bir sınıf siyaseti izlenmesini daha da güçleştireceğini ileri sürmüştür. Bu tartışmaya ilişkin olarak, bkz. Rosengarten 1984–5, s. 76.

[31] Paggi 1984, s. 3. Paggi (1984, s. 22) Gramsci'nin birleşik cephe stratejisini kabul ettiğini doğrulayan belgenin Mayıs 1923 tarihli olduğunu göstermektedir: 'Teknik ve pratik açıdan uygulanmasına yönelik genel yaklaşım açısından ana hatları Rus yoldaşlar tarafından yeterli titizlikle çizilmiş olan birleşik cephe taktiği, *herhangi bir ülkede* bunun nasıl somutlaştırılacağını bilen bir parti veya insan bulamamıştır. [...] Uluslararası alanın tamamında yolunda gitmeyen bir şey var, önderliğin güçsüzlüğü ve eksikliği söz konusu. İtalyan sorunu, bireylerin kötü kaderlerine bağlı olan ve Marcellus'u oynamak isteyen ilk sıkı adamın iyi niyetiyle değiştirilebilecek bir şey olarak değil de bu bağlam içinde ele alınmalıdır' (Gramsci 1978, s. 155). Gramsci, bu akıma karşı, elverişsiz koşullar içinde ve çok önemli bir biçimde birleşik cephenin doğasının Komintern içindeki belirli akımların yukarıdan 'dayatmaya' çalıştıkları düşünceden farklı olduğu anlayışından hareketle, birleşik cephenin hem İtalya'daki hem de uluslararası hareketin tamamındaki anlamının farkına varmaya çalışıyordu.

> [Rus Komünist Partisi'nin] Onuncu Kongresi'nde ekonomi–siyaset ilişkisi ve sendikaların proletarya diktatörlüğündeki yeri üzerine yapılan tartışmaların hemen ardından Yeni Ekonomi Politikası'nın Moskova'sı, (Lenin'in hastalığına rağmen başkanlık etmeyi sürdürdüğü) Enternasyonal'in Gramsci'nin de hazır bulunduğu Dördüncü Kongresi'nin Moskova'sı, İtalya'da Bordiga'nın liderliğine karşı büyük bir savaş açılması ve birleşik cephe siyasetinin hayata geçirilmesi gereksinimine duyduğu inancı onaylayacaktı.[32]

Son olarak, Rosengarten'e göre,

> 1923 yılı, Gramsci'nin kariyerinde önemli bir dönüm noktasına işaret eder [...] [birleşik cephe taktiğinin temel rasyonelini] kabul etmiş ve Mart 1923 itibariyle [bunu] kendi partisine izah etmeye başlamıştır.[33]

---

[32] Buci-Glucksmann 1980, s. 186.

[33] Rosengarten 1984–5, s. 76. Rosengarten, özellikle Gramsci'nin 12 Eylül 1923 tarihinde İtalyan partisine yönelik olarak yazmış olduğu ve sonradan *L'Unità*'ya dönüşecek olan gazete projesinin ana hatlarını aktardığı mektuba odaklanmaktadır. Bkz. Gramsci 1978, s. 161–3. *Güney Sorununun Kimi Yönleri* başlıklı yazısından alınmış olan aşağıdaki formülasyonlar, Gramsci'nin son iki yıldır savunmakta olduğu görüşü kısa ve özlü bir biçimde formüle etmekte ve görüşlerinin (bunların Beşinci Kongre'de deforme edilmiş hallerinden değil de) daha çok Dördüncü Kongre'de yaşanan tartışmaları temel alarak geliştirildiğini göstermektedir: 'Proletarya, yönetmeye muktedir bir sınıf haline gelmek için, kendisini korporatizmin, her türlü sendikal önyargının ve kabuğun kalıntısından arındırmak zorundadır. Bu ne anlama gelmektedir? Bu, zanaatlar arasında var olan ayrımları aşma gereksinimine ek olarak belirli önyargıların üstesinden gelmek ve belirli bir zanaata bağlılık kaybolmuş olduğunda bile işçi sınıfı içerisinde yaşayabilecek ve yaşayan belirli egoizm türlerini yenmek için –köylülerin ve bazı yarı-proleter kentli kesimlerin güvenini ve rızasını kazanmak için– zorunludur. Metal işçisi, dülger, inşaat işçisi, vs. artık metal işçisi, dülger, inşaat işçisi, vs. gibi değil de sadece birer proleter gibi düşünmeliler; bir adım ileri atmalılar. Köylülere ve aydınlara önderlik etmeyi amaçlayan bir toplumsal sınıfın üyeleri ancak bu toplumsal tabakaların çoğunluğundan yardım ve destek alarak galip gelip sosyalizmi kurabilecek bir toplumsal sınıfın üyeleri gibi düşünmelidirler. Bu başarılamazsa, prole-

Bu, anlamlı olduğu kadar belirleyici de olan bir kopuştu; çünkü Gramsci'yi, ülkesinin kendisine özgü koşullarını göz ardı etmeden, İtalya'nın durumuna ilişkin tutarlı bir 'uluslararasıcı' bakış açısı geliştirme yoluna sokmuştu. Gramsci, hapsedilene dek pratik ve kuramsal açıdan bu konuyla ilgilenmiştir. Lenin'in, ister Doğu'da olsun ister Batı'da, burjuva devlet erkine karşı yapılacak başarılı bir saldırıdan önce *ya da* sonra, işçi sınıfının çoğunluğunun desteğinin alınmasını devrimci siyasetin *olmazsa olmaz koşulu* olarak gören tavsiyesi Gramsci'nin asli yönelimini belirler hale gelmiştir.

Hapishane Defterleri, bu bakış açısıyla asli bir devamlılık ilişkisi içerisindedir: Gramsci, Doğu ile Batı'yı basitçe yan yana koymaktansa, bunların her birine uygun olan, kapitalist devlet–biçiminin temel birliğine ve buna karşı çıkmak için bir proleter birleşik cepheye gereklilik duyulmasına dayanan devrimci stratejilere ilişkin daha derin bir 'farklılıkta birlik' düşüncesini kabul etmiştir. Popüler imgeye karşı, Gramsci'nin bu toplumsal formasyonlar arasındaki farklılığı bir tür değil de derece farkı olarak gören kuramının bilinçli bir biçimde uluslararası olan kapsamını vurgulamak zorunludur.[34] Paggi'nin belirttiği gibi,

> Gramsci'nin ıstırap ve yalnızlık içerisinde geçirdiği yıllarda gösterdiği kuramsal çaba [...] Ekim devriminin başlattığı devrimci sürecin hem Doğu'daki hem de Batı'daki farklılaşmış bir refe-

---

tarya önder sınıf haline gelemez ve burjuvazinin liderliği altında kalmayı sürdüren (ve İtalya'da nüfusun çoğunluğunu temsil eden) bu tabakalar, Devletin proletaryanın saldırısına direnmesini ve püskürtmesini mümkün kılarlar' (Gramsci 1978, s. 448–9).

[34] Gramsci, 1924 yılı başlarında Viyana'dan Togliatti'ye gönderdiği bir mektupta, başta farklı türden bir 'tarihsel determinizm'i akla getirenler olmak üzere, her türden jeopolitik düalizmi açıkça reddetmektedir; bkz. Gramsci 1978, s. 199–200.

rans sisteminde ilerleyebilmesinin bir yolunu bulmaktan ibaretti.[35]

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki gambiti, Rus devrimci deneyiminin temel siyasal stratejisini –yani hegemonya kavramını ve uygulamasını– Batı toplumsal formasyonlarının spesifikliğini araştırmak için kullanabileceği bir 'tarihsel-siyasal ölçüt'e[36] veya 'tarihsel araştırma kuralı'na[37] dönüştürmekti. Bu spesifikliğin (veya spesifikliklerin) gerçek anlamı, ancak bunun kuralı bozmayan bir istisna (veya daha doğrusu istisnalar) olarak bu genişletilmiş bakış açısının içerisine yerleştirilmesiyle açık hale gelmektedir. *Hapishane Defterleri*'ndeki 'İtalyan vakası' şimdi 1920'li yılların başının *Sonderweg*'i yerine 'bu daha genel soruşturmanın' stratejik açıdan 'önemli' ve doğrudan acil çözüm bekleyen bir 'örneği' olarak belirmektedir.[38]

Uluslararası kapitalist devlet biçimi

Bu bakış açısı, en açık biçimde, Şubat 1933'te yazılmış olan Machiavelli hakkındaki meşhur defterde formüle edilmiştir. Gramsci'nin Trotskiy'nin sürekli devrim kuramını hedef alan eleştirisini anlatmak (ve bazen de onun Stalin'in tek ülkede sosyalizm kuramma yakınlığını anımsatmak) için çoğu zaman bu nota başvurulmaktadır.[39] Gramsci, esasında, hakça olsun veya

---

[35] Paggi 1984, s. 381; bkz. Buci-Glucksmann 1980, s. 5; Rosengarten 1984–5, s. 65–7.

[36] *Q* 1, §44.

[37] *Q* 3, §90.

[38] Paggi 1984, s. 381.

[39] Buci-Glucksmann, Gramsci'nin, bu notta 'dolaylı olarak tek ülkede sosyalizm yanlısı bir pozisyon almış gibi gözüktüğünü' ileri sürmektedir (Buci-Glucksmann 1980, s. 211). Rosengarten'e göre, 'Gramsci, Amerikalı bir gazetecinin Eylül 1927'de Marx ile Lenin arasındaki devamlılık veya devamsızlık konusunda (*Defterler*'de Giuseppe Bessarione diye anılan) Stalin'le yapmış olduğu bir mülakata gönderme yaparak, Stalin'in "ulusal" komünizminin sosyalist devrimin enternasyonal amaçlarıyla hiçbir surette çelişki içinde ol-

olmasın, öncekinin 'soyut kozmopolitliği' gibi gördüğü şeyi de sonrakinin 'gereğinden-fazla-taşralılığı' kadar çok eleştirmektedir. Onun önerisi, Sovyetler Birliği'nde Lenin'in mirasının vârisi olduğunu iddia eden iki büyük kamptan bir tanesiyle ilişki kurmak değildir. Tersine, belki de bu tartışmalardan uzak ve yalıtılmış olduğunu gösteren sessiz bir tonda, bu mirasın Rus liderliğinin ve dolayısıyla enternasyonal hareketin içine düşmüş olduğu yıkıcı çelişkilerden uzak duran alternatif bir biçimini ortaya atmaktadır. Başka bir deyişle, Gramsci daha sonradan Stalinizm ve Trotskiyzm olarak betimlenecek kamplardan birisinin tarafını tutmamakta; bunun yerine 'son' Lenin'in hegemonya kavramını, tek ülkede sosyalizm ile sürgündeki 'yerinden edilmiş' enternasyonalci muhalefet arasındaki kördüğümü açacak olası bir diyalektik üçüncü yol olarak yeniden ortaya atmaktadır –Stalin'in hegemonyayı devrimden önceki anlamına indirgeme teşebbüsüne tam olarak karşı olmayı amaçlayan bir üçüncü yoldur bu.[40] Pasajın tümü dikkatle okunmayı hak ediyor. Gramsci şöyle yazıyor:

---

madığını yönündeki kanaatini onaylamıştır' (Rosengarten 1984–5, s. 92). Gramsci'nin değerlendirmelerini –Komintern'in 1930'ların başındaki tek taraflı manevra savaşına muhalefeti, Sol ile Sağ arasında dönmesi, atılgan ve yıkıcı 'toplumsal faşizm' bildirisini yayımlaması- kendi somut siyasal bağlamlarından ayırmadan okumak gerektiğini vurgulayan alternatif bir bakış açısı için, bkz. Leonetti 1974. Bu ikinci yaklaşım bana daha üretken gibi gözükmektedir. Bu not, Gramsci'nin, kendi görüşlerini açıklayan bir üçüncü kişinin iddialarına karşı çıkmak için öğretmenleri birbirlerine düşüren bir öğrenci gibi nitelenebilecek değerlendirmelerinin bir yorumunu konu almaktadır. Çünkü Gramsci'nin ulusal bağlamdaki hegemonya üzerine enternasyonal bir bakış açısından yazılmış olan bu notlardaki ısrarı, esasında Gramsci'nin Trotskiy'nin çizgisi olarak kabul ettiği şeyi doğrulamak üzere Lenin'e yapılmış bir göndermeyle birleşmektedir. Bu, aynı zamanda, Stalin'in, Trotskiy'nin 'sürekli devrim' kuramıyla mücadele etmek amacıyla Lenin'in hegemonya kuramını kırparak kendisine mal etmesinin içkin bir eleştirisini de sunmaktadır.

[40] Bkz. 6. Bölüm: 'Hangi Lenin?' ve devamı.

Giuseppe Bessarione'a [Joseph Vissarionoviç'in, yani Stalin'in İtalyancaya tercüme edilen kitabı] ait (soru ve cevaplardan oluşan) Eylül 1927 tarihli bir eser, siyaset biliminin ve sanatının kimi temel sorunlarını ele alıyor. Bana göre daha derinlemesine ele alınması gereken sorun şudur: *uluslararası durum,* praksis felsefesine (bunun siyasal dışavurumunda) göre –bunun kurucusunun [Marx], son büyük kuramcı [Lenin] tarafından açıklığa kavuşturulmuş olan formülasyonunda– *ulusal bakımından nasıl ele alınmalıdır.* Gerçeklikte herhangi bir 'ulusal' ilişki, 'özgün' ve eşsiz bir (belirli anlamda) bileşimin sonucudur; buna hakim olup yönlendirmek isteyen onu bu özgünlük ve eşsizlik içinde anlamalı ve kavramalıdır. Şüphesiz *gelişme çizgisi enternasyonalizme doğrudur, ancak çıkış noktası 'ulusal'dır.* İşe bu çıkış noktasından başlanmalıdır. *Ne var ki, bakış açısı enternasyonaldir ve başka türlü de olamaz.* Netice itibariyle, enternasyonal sınıfın, enternasyonal bakış açısına ve talimatlara uygun olarak yönlendirmek ve geliştirmek zorunda kalacağı ulusal güçler bileşimini doğru bir biçimde incelemek zorunludur. Önder sınıf, ancak kendisinin de bir parçası olduğu ve bu sayede hareketine belirli perspektifler içinde kalmak kaydıyla belirli bir yön verebildiği bu bileşimi doğru bir biçimde yorumlaması halinde önder olabilir. Bana göre, Leone Davidovici [yani Trotskiy] ile çoğunluk hareketinin [Bolşevizm] yorumcusu olarak Bessarione arasındaki temel anlaşmazlık bu konudadır. Bu sorunun özüne gönderme yapan milliyetçilik suçlamaları anlamsızdır. Çoğunluk grubunun 1902 ile 1917 yılları arasındaki mücadelesi incelenecek olursa, bu mücadelenin özgün yanının, her belirsiz ve (pejoratif anlamda) tamamen ideolojik unsura gerçekçi bir siyasal içerik kazandırmak amacıyla bunları enternasyonalizmden arındırmasına dayandığı görülebilir. *Ulusal nitelikteki bu gereklilikler hegemonya kavramı içinde birbirlerine düğümlenir; belli eğilimlerin böylesi bir kavramı hiç anmaması veya buna yalnızca çok üstünkörü değinmesi pekala anlaşılabilir.* Uluslararası nitelikte olan bir sınıfın kendisini bir bakıma –zar zor ulusal olan (aydınlar) ve esasında çoğu kez de ulusaldan bile daha dar olan tikelci ve bir yerel idareye ait (köylüler) toplumsal tabakalara rehberlik ettiği ölçüde– 'ulusallaştırması' gerekmektedir. Dahası dünya çapında bir planı

olan bir ekonomi için gerekli koşulların yaratılabilmesinden hemen önce (ulus gruplarının oluşturduğu) bölgesel bileşimlerin çeşitli türlerde olabileceği çok sayıda aşamadan geçmek gerektiğinden, bu çok dar bir anlam da değildir. Üstelik tarihsel gelişmenin, inisiyatif barışçı ve dayanışmacı bir işbölümü planı doğrultusundaki bir yapıya eğilimli güçlere kati bir biçimde geçene dek zorunluluk yasalarına uyacağı da akıldan çıkarılmamalıdır.

Ulusal olmayan kavramların (yani tek tek her bir ülkeye atfedilemeyen kavramlar) hatalı oldukları *ab absurdo (saçma olandan yola çıkılarak)* görülebilir: bunlar son derece farklı iki aşamada edilginliğe ve atalete yol açmışlardır: *1) ilk aşamada kimse bir başlangıç yapılması gerektiğine inanmamıştır –yani bir başlangıç yaptıkları takdirde kendilerini yalıtılmış bir halde bulacaklarına inanmışlardır; herkesin birlikte hareket etmesini beklemişler ve bu esnada hiç kimse yerinden oynamamış veya hareketi örgütlememiştir; 2) ikinci aşama belki de daha kötüdür, çünkü beklenen şey (hiçbir tarihsel aşama kendisini aynı biçimde tekrarlamadığı için) 'Napolyonculuğun' anakronik ve doğal-olmayan bir biçimidir.* Eski mekanizmin bu modern biçiminin kuramsal zayıflıkları, bir dogma olarak sunulan jenerik bir tahminden başka bir şey olmayan ve fiilen ispatlanmış olduğundan kendisini tahrip eden genel sürekli devrim kuramı tarafından maskelenmektedir.[41]

Bu –fazlasıyla diyalektik– karmaşık ve üst-belirlenmiş pasajda açıklanması gereken birkaç nokta vardır:

1. Gramsci, 'uluslararası durum, ulusal bakımdan ele alınmalıdır', 'çıkış noktası "ulusal"dır' ve 'işe, bu çıkış noktasından başlamak gereklidir' diyerek aynı temanın altını üç kez çizmiştir –ve her üç durumda da değerlendirmelerine 'uluslararası perspektif'i vurgulayarak başlamış veya bununla sonuçlandırmıştır. Düşünceleri bu perspektifler arasındaki diyalektik bir gerilimle inşa edilmişlerdir; ancak bu, Gramsci'nin sürekli olarak uluslararası perspektife dönmesinin de

[41] *Q* 14, §68; *SPN*, s. 240–1; italikler bana ait.

ispatladığı gibi, 'istikrarlı dengesizlik'ten kaynaklanan bir gerilimdir. Bu nedenle, ulusal durumun kendi 'özgünlüğü ve eşsizliği' içinde kavranmasının gerektiğinin altını çizdikten hemen sonra, sadece birkaç satır önce bunu belirtmiş olmasına rağmen, 'bakış açısının enternasyonal olduğunu ve başka türlü de olamayacağını' tekrar vurgulama gereği hissetmektedir. Gramsci'nin devletin birliğine ilişkin diyalektik düşüncesinde olduğu gibi, bir terim diğerine üstün gelmekte ve diğerini açıklamaktadır; herhangi bir verili ulusal durum ancak bunun bir uluslararası durum tarafından üst-belirlenmesine dayanılarak kavranabilir.

2. Enternasyonalizmin ulusal koşulları kavrayabileceği gerçekçi bir siyasal içerik edinmek amacıyla –'çoğunluk grubu'nun 1902 ile 1917 yılları arasında vermiş olduğu mücadeleyle ve aynı zamanda da '[praksis felsefesinin] son büyük kuramcısı tarafından açıklığa kavuşturulmasıyla'– 'belirsiz ve tamamen ideolojik' unsurlardan arındırılmış olduğu form 'hegemonya kavramı'dır. Başka bir deyişle, hegemonya kavramı – ancak 'ulusal' yönü, yani herhangi bir verili ulusal formasyon içerisindeki rolü içinde *somut bir biçimde ele alınabilen*– uluslararası perspektifin somut bir biçimde ulusallaşmış halidir. Ulusal sorun ise bunun tersine, Gramsci'nin de durmaksızın tekrarladığı gibi, ancak uluslararası perspektifte ele alınabilir. Bu türden ulusal gereklilikleri uluslararası bir perspektifte kavramayan eğilimler 'ya böylesi bir kavramdan hiç söz etmezler' *ya da* ona 'yalnızca üstünkörü bir biçimde değinirler'. Bir şey aynı anda hem görmezden gelinip hem de birazcık dikkatle ele alınamaz; açıkçası Gramsci'nin burada yaptığı gönderme en az iki boyutludur, yani hem hegemonyanın ihmal edilmesine

hem de bunun anlamının yüzeysel biçimde yorumlanmasına gönderme yapmaktadır. Açıkça muammalı olan bu formülasyonun anlamına daha sonradan kısaca değineceğiz.[42]

3. Gramsci'nin Trotskiy eleştirisi, Stalin'in zımnen veya açıkça onaylanması sonucunu doğurmamaktadır. Son bölümde 'genel sürekli devrim kuramı'nı reddetmesi, birincisi 'zayıf', ikincisi de eskatolojik nitelikli eşit derecede kutsal iki aşamada atalete neden olanın bir 'ulusal-olmayan kavram' olduğu yönündeki değerlendirmesini temel almaktadır. Bununla birlikte, 'Napolyonizm'in reddi; Gramsci'nin Trotskiy'nin düşüncesinin 'kuramsal açıdan kozmopolit' 'maceracılığı' olarak algıladığı şeye olduğu kadar Stalinist 'karizmatik önderlik', ulusal şovenizm ve en nihayetinde 'devrim' ihracı politikalarına da son derece uygun düşüyordu. Kısacası Gramsci'nin amaçları ve bunların nedenleri ne olursa olsun, burada belli belirsiz tanımlamış olduğu kuramsal ilkeler, Stalinizm'in temel ilkelerinin derin bir eleştirisine denk gelmektedir.[43]

---

[42] Bkz. 6. Bölüm: 'Hangi Lenin?' ve devamı.

[43] Rosengarten, bu özel bağlamda, Gramsci'nin Trotskiy'ye ilişkin gerekçesiz kuşkusunun doğru bir değerlendirmesini yapmaktadır: 'Gramsci, Trotskiy'yi darbecilikle, işçi sınıfının çoğunluğunun desteğini kazanmamış komünist partilerin zamansız ve atılgan isyanlar yapmasını desteklemekle suçlarken insafsız ve düşüncesiz davranıyordu. [...] Doğru zamanlama, her zaman Trotskiy'nin siyasal mücadele görüşünün merkezindeydi; düşüncesinin, *eserleri*nin özü böyle bir tutumu maskelese dahi kendisini ifade etme tarzı, belirli zamanlarda, kulağa biraz maceracı gelebiliyordu' (Rosengarten 1984–5, s. 83). Gramsci-Trotskiy ilişkisi üzerine, ayrıca bkz. Bergami 1978. Saccarelli 2007, yakın zamanlarda bu iki figürün Stalinizmin yükselişine verdikleri yanıtları analiz etmiş ve günümüzde Marksizmin yeniden canlandırılması konusunda kaynak olarak Trotskiy'i tercih ettiğini açıkça göstermiştir. Maitan 1987 ise, 'siyasal aile benzerlikleri' diye betimlenebilecek daha genel

Gramsci'nin bakış açısı, böylelikle, niteliksel olarak temelde enternasyonalist kalmayı sürdürmüştür. Şüphesiz analitik çıkış noktasının ister istemez ulusal olması gerekiyordu; yani Lenin'in hem sağlık hem de ulusal konum nedeniyle gerçekleştirememiş olduğu, ancak tavsiye ettiği gibi, 'her bir ülkenin doğru bir keşfi'nin[44] yapılması gerekliydi; bu, Batı'da gerçekleştirilecek devrimci ajitasyonun önündeki en acil görev olmayı sürdürüyordu. *Hapishane Defterleri*, kısmen, bu tavsiyeye uyma ve bundan spesifik bir ulusal zeminde yararlanma yönünde bir çabaydı. Ancak Gramsci'nin İtalyan istisnacılığı analizinde bile diğer ülkelere sürekli olarak göndermelerde bulunmasının da kanıtladığı gibi, bu analiz ancak küresel devrimci hareketin bir unsuru olarak enternasyonal bir perspektiften yapıldığı takdirde başarılı olabilir.

Devletin farklı zamansallıkları

Anderson bundan dolayı Gramsci'nin 'Devletin Doğu'da ve Batı'da aynı olduğu yönündeki sınanmamış öncülü'nden ve Gramsci'nin 'hattın her iki tarafındaki toplumsal formasyonların *aynı zamansallık*ta var olduklarını' kabul ettiğinden söz ederken haklıydı.[45] Lenin ile Trotskiy'ye göre olduğu gibi Gramsci'ye göre de, kapitalist devlet-biçiminin emperyalizm çağındaki temel bütünlüğü ulusal istisnailikler tarafından engellenmeyen tarihsel bir olguydu. Gramsci, Lenin gibi, Rus Devrimi'nin *bu türden* devlete ilişkin bir 'hakikat'i ve bunun (Marx ile Engels tarafından Paris Komünü'nün hemen ardından geliştirilen ve Lenin'in özellikle 1917 yılı boyunca düzenli bir biçimde göndermede bulunduğu kuramsal modele göre) yerini bir 'Devlet

---

bir bakımdan Gramsci ile devrimci-Trotskiyst geleneği uzlaştırmayı denemektedir. Bu, belki de bu karmaşık ve hayli üst-belirlenmiş soruna yönelik en üretken yaklaşım olmayı sürdürmektedir.

[44] *Q* 7, §16; *SPN*, s. 238.

[45] Anderson 1976a, s. 50.

olmayan Devlete' bırakması için gerekli koşulları açığa çıkarmış olduğuna inanmıştır.[46] *Gegemoniya* kavramının Rus devrimci hareketinde başarılı bir şekilde kullanılmış olması, şeylerin devletteki yerleşik düzeninin temelde sivil toplumda sürekli bir düzenin kurulmasına bağlı olduğunu göstermiştir. Rus proletaryası, diğer halk kesimleri üzerinde hegemonya elde ederek – doğrusu kendi iktidarlarını kurmak için kurulu iktidarın rızasını alarak– devlet iktidarının bu sütununu tahrip ettiğinde, tüm yapının yıkılmasının ve bunun yerine yeni bir devlet kurulmasının zamanı gelmiştir.[47] Hegemonya, devletteki (sınırlı bir anlamda hükümet aygıtı olarak anlaşılan) iktidarın 'toplumsal temel'ini oluşturmuştur; bütüncül devletin diyalektik birliği bakımından ifade edilecek olursa, siyasal toplumdaki tahakküm, bir sınıfın sivil toplumu harekete geçirme kapasitesine bağlıdır. Her ne kadar farklı şekillerde dile getirilmiş olsa da unsurlar arasındaki bu ilişki, değişen yoğunluk derecelerinde olmak kaydıyla, hem Doğu'da hem de Batı'da geçerliydi.

Doğu-Batı konusundaki ünlü pasajının daha yakından incelenmesi, Gramsci'nin gençliğinin 'tarafgir Bordigacılığı'ndan koptuğunu gösteren başka bulgular da sunmaktadır. Bağlamı içerisine yerleştirilerek okunduğunda söz konusu pasajın gerçek odak noktası ortaya çıkmaktadır; ancak Gramsci'nin 'Devlet her şeydi' iddiasının retorik aşırılığı bu noktanın gözlerden kaçmasına neden olmaktadır. Gramsci, 1930'un sonunda (dola-

---

[46] Bkz. Lenin 1964, Cilt 23, s. 295–342; Lenin 1964, Cilt 24, s. 38–41; 57–91; 445–8.

[47] Bu içgörü, Lenin'in 1917 ara döneminde elde edilmiş ve 'ikili iktidar' sloganında özetlenmiş olan nesnel (ve yalnızca sübjektif değildir) devrimci koşullarda yaptığı analizlerin önkoşuluydu: sovyetler, geçici hükümetin meşruiyetine itiraz edebilmelerine imkan tanıyan gerçek bir toplumsal tabana sahiptiler. Bu, aynı zamanda, ileride de göreceğimiz gibi, Lenin'in birleşik cephenin ilk günlerindeki devrimci stratejiye ve Yeni Ekonomi Politikası'na (NEP) yaptığı nihai katkının temelidir ve Gramsci'nin araştırmaları için daha da önemlidir. Bkz. 6. Bölüm: 'NEP' ve devamı.

yısıyla Gramsci'nin *Defterler*'de Stalin ile Trotskiy'nin görüşleri hakkında değerlendirmede bulunmasından ve *Q* 14, §68'de Lenin'in içgörülerine dönüş yapılmasında ısrar etmesinden iki yılı aşkın bir süre önce) yazılmış olan bu nota, Trotskiy'nin sürekli devrim kuramının 'manevra savaşı kuramının siyasal bir yansıması' olduğunu reddederek başlamaktadır:

> Son tahlilde, ulusal yaşamın yapılarının gelişmemiş ve gevşek olduğu ve bunların 'siperlere veya tahkimatlara' dönüşmelerinin olanaklı olmadığı bir ülkedeki genel-ekonomik-kültürel-toplumsal koşulların yansıması.[48]

Gramsci 'kozmopolit, yani yüzeysel bakımdan ulusal ve yüzeysel bakımdan Batı'ya özgü' bir kuram olarak betimlediği şeyin karşısına Lenin'in 'tamamen ulusal ve tamamen Avrupalı' formülasyonlarını koymaktadır.

> Bana, İlyiç, Doğu'da 1917'de zafere götürmüş manevra savaşından Batı'da uygulanabilecek tek mücadele biçimi olan mevzi savaşına doğru bir geçiş yapılmasının zorunlu olduğunu anladı gibi geliyor.[49]

---

[48] *Q* 7, §16. Çoğu kez söylenmese de bu metafor Gramsci'nin değil, Trotskiy'nindir (bkz. Trotskiy 1974, s. 220–2; bkz. 6. Bölüm: 'Doğu ile Batı'nın Çatışkıları'). Bundan dolayı, Gramsci'nin bu motifi benimsemesi (her ne kadar Gramsci'nin, Dördüncü Kongre'de onu İtalyanların uzlaşmaz uç solculuğunun 'zayıf halkası' olarak gösteren kasıtlı saldırılarının ardından kendisini tabi hissettiği garip efendi-köle diyalektiğinin bir ürünü olarak Trotskiy'ye duyduğu kişisel antipati tarafından üst-belirlenmiş olsa da), içkin bir eleştiriye yönelik bir çaba olarak yorumlanmalıdır. Bu notu salt Trotskiy reddiyesi olarak yorumlama çabaları, uluslararası tartışmalardaki gerçek bir tehlike ânında kişisel bir kini siyasal ilkelerin önüne geçiren Gramsci'nin yaptığı hesap hatasının ciddiyetini azaltmayan bu karmaşık tarihsel arka planla yüzleşmek zorundadır (ancak bunu Stalin'in tasfiyelerine yönelik kamusal bir destek vermeden yaptığı hatırlanmalıdır –Gramsci, tam tersine, 1926'da Sovyet Partisi'ne yönelik olarak kaleme aldığı, ancak Togliatti tarafından muhatabına iletilmemiş olan bir mektupta, bu türden yıkıcı usulleri açıkça kınamıştır, bkz. Gramsci 1978, s. 426–32).

[49] *Q* 7, §16.

Bu pasajın coğrafi odak noktası aşikarmış gibi gözükebilir. Ne var ki, Gramsci, bunun hemen ardından, '"Birleşik Cephe" formülünün bana ifade ettiği şey budur' diyerek devam etmektedir. Gramsci'nin 'Doğu'da Devlet her şeydi [...]' iddiasının doğrudan çıkış noktasını oluşturan bu bağlamdır –yani birleşik cephe kuramının anlamı ve yeniliği.

Gerçeklikte ise jeopolitik metafor, birleşik cephe tezinin önvarsayımını oluşturmamakta, aksine tezden hareket edilerek bu metafora ulaşılmaktadır. İzleyen kesimde göreceğimiz gibi, birleşik cephe, Gramsci'ye göre, devletle sivil toplum arasındaki ilişkinin Batı toplumsal formasyonları içerisindeki tikel yoğunluğu nedeniyle, bu toplumsal formasyonlardaki devrimci-sosyalist stratejinin alabileceği 'tek olası biçim'in pratik ve kuramsal bakımdan araştırılması anlamına gelmektedir. Yani 'çıkış noktası "ulusal"dır':[50] 'her bir ülkenin doğru bir biçimde keşfedilmesi'.[51] 'Ancak bakış açısı enternasyonaldir ve başka türlüsü de olamaz'.[52] '[Gramsci'nin] kuramsal evreninin asli terimleri'ni[53] meydana getiren Doğu ile Batı'nın çelişkili karşıtlığı değil, bunların diyalektik birliğidir. İleride göreceğimiz gibi, bu, tam da Gramsci'nin birleşik cephe *taktiğini* belirleyici bir *stratejik* perspektife dönüştürmesinde somut bir siyasal ifade kazanmış olan bir birliktir.

Burjuva Hegemonyası ve Proleter Hegemonya

Dördüncü varsayım, Gramsci'nin hegemonya kavramının, kendi sınıfsal içeriğine karşı kayıtsız olduğunu ileri sürmektedir. Bu 'rızaya dayalı iktidar', hem bir kuramsal analiz hem de bir siyasal strateji terimi olarak proleter ve burjuva liderliklerinin her ikisi için de geçerlidir. Bu anlamda, proletaryaya özgü

---

[50] *Q* 14, §68; *SPN*, s. 240–1.

[51] *Q* 7, §16.

[52] *Q* 14, §68.

[53] Anderson 1976a, s. 7.

bir hegemonya kuramı ve stratejisi geliştirmiş olan Bolşeviklerin Devrim-öncesi tartışmalarından kesin bir kopuş söz konusudur. Bununla birlikte, bu yoruma göre, Gramsci'nin hegemonya kavramı esasında farklı sınıf projelerine fark gözetmeden uygulanabilecek genel ve formel bir toplumsal iktidar kuramıdır. Anderson, Gramsci'nin çıkış noktasının terimin 'geleneksel' anlamı olduğunu ileri sürmüştür. Machiavelli'nin görüşlerinden türetilmiş, proleter veya burjuva hegemonyasına 'prensipte uygulanabilir' bir dizi 'kapsayıcı düstur', bir kullanım biçiminden diğerine 'geçiş'i 'dolayımlamıştır'.[54] Anderson'a göre, bu dönüşüm, Üçüncü Enternasyonal'in ilk döneminde uluslararası durum hakkında yapılan tartışmalarda zaten var olan 'genişletilmiş' hegemonya kavramına salt belirsiz ve retorik bir biçimde de olsa analitik somutluk kazandırmayı denemiştir. Ne var ki, sonuçta herhangi bir anlamlı rol oynamaya muktedir olmayan bir hegemonya kuramı ortaya çıkmıştır. Tüm sınıf projelerini kapsayacak biçimde genişletilmiş olan kavram, artık kapitalist devleti devirmeye çabalayan işçi sınıfı hareketinin yüzleştiği spesifik siyasal koşulları ve meydan okumaları belirlemek için yapılması gerekli olan analitik çalışmaya rehberlik edemeyecek bir hale gelmiştir. Bu, yaygın bir biçimde alımlanmış olan tüm 'Gramsci imgeleri arasındaki en heves kırıcı varsayımdır; çünkü sınıf belirlenimi Gramsci'nin kavramından bir kez çıkartıldıktan sonra, bu kavram, burjuva siyasal kuramında yirminci yüzyılda hakim olan (tikel bir) egemenlik (kavramı) sorunsalı içerisindeki bir diğer varyasyona

---

[54] Anderson 1976a, s. 20. Francioni'nin bu iddianın filolojik açıdan hatalı olduğunu ispatlayışından zaten söz etmiştik (bkz. 2. Bölüm: 'Ve Hegemonyanın Deformasyonu'). Buna aşağıda incelenecek bir itiraz daha eklenmelidir: *Hapishane Defterleri*'nin *Q* 1, §44'teki hegemonya analizinin çıkış noktası, İtalyan *Risorgimento*su denen spesifik bir tarihsel burjuva hegemonya projesinin analizinin yapılmasıydı. Gerçekten de Gramsci'nin hegemonya anlayışı, hapse girmesinden epey önce -Floransalı olmayan bir 'Bakan'ın spesifik düsturlarının 'taklidi' yoluyla da olsa- zaten kesin bir 'dolayımlama' yaşamıştır.

dönüşür. Nihayetinde teknik, yani siyasal-olmayan bir ilgi alanı biçiminde sönük bir 'yönetim' kuramı ortaya çıkar.[55]

Kapsayıcı bir toplumsal iktidar projesi mi?

Anderson, Gramsci'nin *hem* Avrupa (ve daha geniş bir biçimde enternasyonal) işçi sınıfı hareketine yönelik bir stratejiyi savunmak *hem de* Batı'da kurulmuş olan burjuva devlet iktidarı biçimlerini analiz etmek amacıyla esas olarak mutlakiyetçi Çarlık'a karşı verilen mücadelede Rus proletaryasının öncü rolünü kuramlaştırmak için kullanılmış olan bir kavramı genişlettiğini söylerken haklıydı. Bu ikilik, hem Devrim-öncesindeki 'klasik' kullanımı hem de Üçüncü Enternasyonal'in ilk zamanlarında uluslararası zemindeki kullanımıyla *gegemoniya* kavramı ile Gramsci'nin *egemonia* kavramları arasındaki belirleyici farklardan birine işaret etmektedir. Bununla birlikte, böylesi bir genişletilmiş görüş, Gramsci'nin hapishanedeki sansürü atlatmak için kullanmak zorunda kaldığı muğlak dilden ağır ağır ve istemeden doğan kuramsal bir kafa karışıklığı da değildir; aksine burjuva bütüncül devletinin tarihini, onu aşmaya yönelik bir teşebbüs esnasında açığa çıkmış olan bir 'hakikat'in perspektifinden yeniden inşa etmek amacıyla *Hapishane Defterleri* projesinin en başında yapılmış bilinçli ve kasıtlı bir seçimdir. Gramsci, Bolşeviklerin Marx'ın devletin 'gizi' hakkındaki eleştirisini yeterli bir politik strateji içerisinde somut olarak hayata geçirdiklerini kabul ettikten sonra, bu stratejinin henüz uygulanmamış olduğu ülkelerde bunun kuramsal önkoşullarını 'yeniden yaratma'ya çalışmıştır. Bu, Batı'daki 'mevzi savaşı'nda yapılan ve Batı'ya özgü anlatıları Doğu'daki olaylara ilişkin düşüncelerden

---

[55] Avrokomünizme duyduğu sempatiye rağmen Buci-Glucksmann'ın öngörülü bir biçimde vurguladığı gibi: 'Gramsci'nin hegemonya kavramının bir "meşrulaştırma süreci" kavramıyla eşitlenmesi, [...] doğrudan doğruya hegemonyanın, bir bütün olarak tüm toplum üzerinde bir konsensüsün kuruluşu olarak görülmesine yol açar' (Buci-Glucksmann 1980, s. 57).

türetilmiş bir biçimde yeniden yazan, fakat yine de daha genel bir analitik geçerliliğe sahip olduğu anlaşılan cüretkar bir kuramsal 'manevra'dır.

Gramsci'nin hegemonya kavramının gelişimine yaptığı gerçek katkı budur: Lenin'in Devrimden sonraki konjonktürde hegemonya kavramını olgunlaştırmasını *ve uygulamasını* kuramlaştırmayı denemiştir.[56] Daha sonra da (önceden görmüş olduğumuz gibi, klasik-Marksist geleneğin burjuva toplumsal formasyonunu bir sınıf devleti olarak nitelendirmiş olmasına tamamen uygun olarak) bir burjuva-kapitalist devlet kuramı perspektifinden burjuva toplumsal formasyonlarının tarihini analiz etmek için bu ölçütten yararlanmıştır. Gerratana, *Hapishane Defterleri*'nin,

> genel bir hegemonya teorisi, yani genel olarak herhangi bir hegemonya ilişkisine atfedilebildiği gibi hem proleter hegemonyasına hem de burjuva hegemonyasına atfedilebilecek bir kuram[57]

sunduğunu ileri sürerken hatalı bir formülasyonun kurbanı olmuştur.

Çünkü Gramsci'nin hegemonya kuramı 'sadece somut çalışmalarda yaşar' veya daha doğrusu, yalnızca bir öğesi olduğu devlet erki kuramı içerisinde analitik olarak konuşlandırılması sayesinde geliştirilir. Daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, Gerratana, Gramsci'nin hegemonya kavramının 'analitik bir kavram' olduğunu, 'bilgi üretmek amacıyla kullanılabilir olduğunu, bir değerler sisteminin göstergesi olarak uygulamada kullanılabilecek bir model olmadığını' savunmayı sürdürmüştür.[58] Gramsci'nin hegemonya kavramı, –somut tarihsel göndermelerine bağlı kalmayı sürdüren belirlenmiş bir soyutlama olarak– bu analitik anlamıyla ele alınmalıdır.

---

[56] Bkz. 6. Bölüm: 'Hangi Lenin?'

[57] Gerratana 1997, s. 122.

[58] Gerratana 1997, s. 123.

Bu demek oluyor ki, proleter hegemonyasının farklılık yaratan niteliği ve biçimi, tüm *Hapishane Defterleri* projesinin *ana motifi* olmayı sürdürmektedir *–hatta ve özellikle* de Gramsci'nin pasif devrim çağında Batı Avrupa'da yaşanan yapısal ve niteliksel açıdan farklı burjuva tahakküm biçimlerini analiz etmek için bu kavramı kullandığı pasajlarda. Söz konusu pasajlar, bu tahakküm biçimlerinin olmaması olasılığı perspektifiyle analiz edilmişlerdir; Doğu'da proletarya hegemonyasının hayata geçirilmesi, Batı'daki burjuva tahakkümünün yıkılmasının hayal edilmesinin bir önkoşuludur. Bu çalışmalar, yeri geldiğinde, Gramsci'nin uluslarası ölçekte çok farklı tipte bir 'çağ başlatabilecek' proletarya hegemonyası formlarını inşa etmek için nelerin zorunlu olduğu konusundaki anlayışını zenginleştirmişlerdir.

Hapishane Defterleri'nin tamamında, Gramsci'nin kurulmuş olan burjuva hegemonyasına ilişkin çalışmalarıyla bunun proleter antitezinin inşa edilmesine yönelik önerileri arasında diyalektik bir ilişki olduğu gözlenebilir. Defterlere doğrudan eksiksiz bir proletarya hegemonyası kavramı ortaya atarak başlamamıştır. Aksine Gramsci'nin çıkış noktasını oluşturan şey burjuva hegemonyasının analizidir. Böyle olması kaçınılmazdır: proletarya mecburen madun bir konumdan yola çıkıp kendi hegemonik projesini inşa etmeye başladığından, bunun kuramsal anlayışı da burjuva pasif devriminin pekişmiş bütüncül devletini gerçeklikte parçalamak için, işe bunun kuramsal açıdan açımlanmasından başlamalı ve aynı yoldan giderek hedefine ulaşmalıdır. Yani Gramsci, kendi pozitif düşüncesini eleştirel bir biçimde olgunlaştırmadan önce, ilk başta bazı şeyleri yadsıyarak 'oyalanmak'tadır. Gelecekte ortaya çıkması olası bir proletarya hegemonyası kavramı, bu kavramın karşısında mücadele etmek zorunda olduğu fiili ve etkin burjuva hegemonyasının doğasının daha kesin bir biçimde değerlendirilmesinden doğmaktadır. Bunun doğal bir sonucu, kaçınılmaz olarak 'ulusal'

olan bu koşulların incelendiği perspektifin, benzer biçimde, kaçınılmaz olarak 'enternasyonal' olmasıdır.

Gramsci, daha 'Hükümeti ele almadan önce ve sonra sınıfın siyasal önderliği [*direzione*]' başlıklı ilk defterde, araştırmalarının temelini oluşturması gereken 'tarihsel-siyasal ölçüt'ün ana hatlarını belirlemeye başlamıştır: 'bir sınıf iki biçimde egemen olabilir, yani hem "öncü"dür hem de egemen. Müttefik sınıflara öncülük, muhalif sınıflara ise tahakküm eder'.[59] Bu formülasyon tek başına ele alındığında, hegemonyanın Rusya'da Devrim-öncesindeki kullanımı (müttefik sınıflara öncülük etmek) ile Devrimden sonra (muhalif sınıfları tahakküm altına almak) 'proletarya diktatörlüğü'ne yapılan vurgunun bütünleştirilmesine yapılmış doğrudan bir gönderme gibi gözükmektedir. Ne var ki, Gramsci'nin doğrudan gönderme yaptığı nokta Rus Devrimi değil, İtalyan *Risorgimento*su ile Ilımlılar'ın Partito d'Azione'deki rolüdür (ve özellikle de bunların, elde edildikten sonra diğer akımları 'emme' kapasitesinde somutlaşacak kuşatıcı bir liderliğe dayanmayı sürdüren açık bir siyasal tahakküm kurmadan önceki öncülük edebilme kapasiteleridir). Gramsci, bundan dolayı, *Hapishane Defterleri*'nin en başından beri, hegemonya kavramını Batı toplumsal formasyonlarının spesifikliğini analiz etmek için kullanmaktadır.

Daha da önemlisi, Rusya'daki durum hakkında sahip olduğu deneyim, Gramsci'yi hegemonyanın somut biçimlerine dayanarak düşünmeye yönlendirmiştir. Bundan dolayı, Ilımlılar'ın hegemonya konusundaki rollerini kuramsal açıdan niteledikten hemen sonra *Risorgimento*'nun hegemonik ilişkilerinde ortaya çıkmış olan (gazetelerden popüler edebiyata, eğitime, dil politikalarına, masonluğa ve kuruluş aşamasında olan yeni İtalyan sivil toplumundaki çok sayıdaki 'siper'e dek geniş bir yelpaze oluşturan) karmaşık kültürel formların ve uygulamaların kapsamlı bir analizini yapmaya girişmiştir. Bu analizlere

[59] *Q* 1, §44.

ilişkin kuramsal bir anlayış elde etmek amacıyla en sonunda 'hegemonik aygıt' kavramını geliştirecektir. Böyle yaparak, bir sınıfın, sivil toplumdaki toplumsal güçleri siyasal toplumdaki siyasal iktidarı haline dönüştürmesinin spesifik biçimine ilişkin düşüncesini belirginleştirecektir. Bu da bir *sınıf iktidarı* kuramının ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktır.

Hegemonik aygıt: sınıf iktidarına içkin siyasal iktidar

Gramsci'nin spesifik 'hegemonik aygıt' kavramı, hegemonya gibi popüler bir alımlama süreci yaşamamıştır. Buci-Glucksmann'ın belirttiği gibi, 'hegemonya kavramı sayısız analizin konusu olmuşsa da, aynı şey hegemonik aygıtlar için söylenemez'.[60] Ancak tam anlamıyla ele alındığında, Gramsci'nin hegemonya kavramının fark yaratan niteliğinin tam da hegemonyanın uygulandığı bu somut form hakkındaki 'mikro-kavram'a bağlı olduğu görülecektir. Yine Buci-Glucksmann'ın belirtmiş olduğu gibi,

> hegemonik aygıt, hegemonya kavramını vasıflandırmakta ve ona daha büyük bir kesinlik kazandırmaktadır; hegemonya, egemen sınıfların siyasal ve kültürel hegemonyası olarak anlaşılmaktadır. Hegemonik aygıt; karmaşık bir kurumlar, ideolojiler, uygulamalar ve (aydınlar da dahil) failler kümesi olarak ancak bir sınıfın genişlemesi çözümlenirken bütünlüğüne kavuşmaktadır. Hegemonya, ancak ve ancak, çeşitli alt sistemler içerisinde ve dolayımıyla kendini kuran sınıfa göndermede bulunarak bir aygıtla bütünleşir.[61]

Dolayısıyla hegemonik aygıt kavramı, Gramsci'nin yeni, 'genel Devlet nosyonu'nun 'sınıf-odaklı' tümleyicisi olarak görülebilir. Diğer bir deyişle, bütüncül devlet kavramı verili bir sınıfın siyasal toplumdaki kurumsal-siyasal iktidarını istikrara kavuşturmakta ve az çok dayanıklı hale getirmekte yararlandığı biçimle-

---

[60] Buci-Glucksmann 1980, s. 63.

[61] Buci-Glucksmann 1980, s. 48.

ri ve kiplikleri betimlemeye çalışıyorsa, hegemonik aygıt kavramı da bunun sivil toplumun karışık toplumsal ilişkiler ağından geçerek iktidara tırmandığı yolları saptamaya çabalamaktadır. Bu, bir toplumda kurumsal (yani dar anlamda anlaşılan siyasal) iktidarı ele geçirmeye muktedir kalmayı sürdürmek isteyen bir sınıf projesinin her gün çıkmak durumunda olduğu bir yokuştur. Bir sınıfın hegemonik aygıtı, gerçek anlamda onun *yaşam evrenini (Lebenswelt)*, içinde bu sınıfın sınıf projesinin olgunlaştırılacağı ve hasımlarını sorgulayıp bunları kendisine dahil etmeye çabalayacağı ufku meydana getirmektedir.[62] Daha önceden de ileri sürmüş olduğum gibi, Gramsci'nin hegemonik aygıt kavramı, bu anlamda, son zamanlarda *biyo-iktidar* ve *biyo-siyaset* tezi altında ortaya atılmış olan temaların gerçekçi bir tercümesi olarak kavranabilir. Bana göre, bu tez, yandaşlarının iddialarına rağmen, *sınıf* iktidarının spesifik niteliğini gizleyen modern egemenlik kavramı tarafından üst-belirlenmiştir.

---

[62] Althusser, Gramsci'nin hegemonik aygıtının maddiliğinin bu yanını, kısmen *Hapishane Defterleri*'nden esinlenerek ürettiğini kabul ettiği 'Devletin ideolojik aygıtları' kavramını kullanarak kendi düşüncesine aktarmayı denemiştir: 'Bildiğim kadarıyla, gitmekte olduğum yolda mesafe kat etmiş olan tek kişi Gramsci'dir. Devletin, Devlet Aygıtına indirgenmemesi gerektiği, bunun *"sivil toplum"*dan alınmış bir dizi kurumu (Kilise, okullar, sendikalar, vb. gibi) da içerdiği yönünde "çarpıcı" bir görüşü vardı. Ne yazık ki Gramsci, derin ancak parçalardan oluşan notlar halinde kalmış olan sezgilerini sistematikleştirmemiştir' (Althusser 1971a, s. 142; bkz. Althusser 2006 s. 138–50). Bununla birlikte, Gramsci'den esinlenmiş bu perspektifle 'genel olarak İdeoloji'yi birleştirmesinde Althusser'in erken döneminin 'kuramsalcı' ideoloji düşüncesinin tortuları kalmıştır, bu da özne oluşumunun sorumluluğunu üstlenen şeydir. Farklılaşmamış bir devlet kavramıyla bir araya gelen bu boşluk, Althusser'in kuramını, Gramsci'nin kavramının sınıf oluşumuna odaklanarak kaçındığı 'ideolojik totalizasyon'a doğru götürmüştür. Althusser'in belki de Gramsci'yle kendi arasındaki en yakın temas noktası olan bu noktada yapmış olduğu Gramsci yorumuna ilişkin sert bir eleştiri için bkz. Bollinger ve Koivisto 2001, s. 1267–8. Gramsci'nin ve Althusser'in kavramları arasındaki farklar konusunda ayrıca bkz. Liguori 1996, s. 138.

Hegemonik aygıt kavramı, ilk kez, Şubat-Mart 1930 tarihli bir notta göze çarpmaktadır. Gramsci, bu notta, I. Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan ve kurulu 'hegemonik aygıtın çatladığı ve hegemonya uygulamasının her zamankinden daha da güç hale geldiği' 'otorite ilkesinin krizi'ne dikkat çekmektedir.[63] Kavram, 1931 yılı ortalarında kaleme alınmış 'Ulusal Toplumların Örgütlenmesi' başlıklı bir notta (bu, Gramsci'nin 'ilerici' ve 'gerici totalitarizm'ler arasında bir ayrım yaptığı bir nottur) kuramsal açıdan açıklanmıştır.[64]

> Başka bir yerde, kişinin formel değil de geniş anlamda bir örgütü veya partiyi tutması koşuluyla, verili bir toplumda kimsenin örgütsüz ve partisiz olmadığını söylemiştim. Çok sayıda (doğal ve akdi veya iradi olmak üzere iki türü olan) özel birliğin olduğu böyle bir ortamda, bunların biri ya da daha fazlası –bir toplumsal grubun nüfusun geri kalanı (veya sivil toplum) üzerindeki hegemonik aygıtını meydana getirerek– göreli veya mutlak bir biçimde ağır basar: dar anlamda yönetim ve zor aygıtı olarak Devletin temeli.[65]

Bir sınıfın hegemonik aygıtı, o sınıfın ve müttefiklerinin siyasi iktidarı elde etmek için muhalifleriyle mücadeleye girişmekte kullandıkları geniş kapsamlı bir eklemlenmiş (geniş anlamda anlaşılan) kuruluşlar ve –gazetelerden eğitim örgütlerine ve siyasal partilere dek– uygulamalar dizisidir.[66] Bu kavram, bir sınıfın, kendi hegemonik projesini bütünleyici bir anlamda somutlaştırırken aldığı tüm inisiyatifleri kapsamak amacıyla sözde kamusal olanla (devlete ait) özelin (sivil toplum) sınırlarında ilerlemektedir. Hegemonik aygıt, bir sınıfın sivil toplumdaki güçlerinin, siyasal toplumdaki iktidara aktarılmalarının aracıdır. Ya da Poulantzas'ın son çalışmalarındaki kapitalist devlet

---

[63] *Q* 1, §48.

[64] *Q* 6, §136; *SPN*, s. 264–5.

[65] *Q* 6, §136; *SPN*, s. 264–5.

[66] Bkz. *Q* 3, §49; *FSPN*, s. 155–6.

kavramını kısmen değiştirecek olursak, hegemonik aygıt, bir sınıfın veya sınıf ittifakının içerisinde yer alan ve onun hasımlarıyla siyasal bir düzeyde hesaplaşmasına imkân veren bir 'maddi güç ilişkileri yoğuşması'dır.[67]

Burada siyasal iktidar, kapsayıcı değil spesifik bir anlamda, bir sınıfın niteliği veya yeterliği olarak kavranmaktadır: bir sınıfın, diğer bir sınıfla karşılaştırıldığında, sahip olduğu edimde bulunabilme yeterliği veya yetersizliği olarak; ayrıca bir sınıfın siyasal toplumdaki inisiyatiflerinin, sivil toplumdaki 'toplumsal temeli'yle yeterli bir ilişki kurabilme yeteneği olarak. Başka bir deyişle, Gramsci'ye göre, siyasal iktidar, muhtemelen Poulantzas'ın son dönemlerinde kabul ettiği gibi iktidar ilişkilerinin (sınıflar arasındaki ilişkiler) bir yoğuşması olarak sadece devlete içkin değildir.[68] Tersine, sınıfların kendilerini (sivil toplum zeminiyle sınırlanmış tutarsız bir 'korporatif' çıkarlar kütlesine karşılık olarak) siyasal iktidar kullanmaya muktedir sınıflar (sınıflar içerisindeki ilişkiler) olarak ortaya çıkarmakta kullandıkları hegemonik projelere içkindir. Böylesi somut toplumsal ilişkiler, diğer sınıflarla ilişkilerine göre, ancak daha sonra devlet-biçimini alırlar. Lenin'in ünlü formülasyonunda yalnızca 'ekonominin yoğunlaşmış ifadesi'nden ibaret olan siyasal iktidarın veya daha doğrusu bizzat siyasetin kendisi değildir.[69] Tersine 'siyasal toplum'un 'resmi' siyaseti, sivil toplumdaki toplumsal güçlerin bir yoğuşmasıdır. Bu toplumsal güçler de bir yandan zaten bu ekonomik ilişkilerin 'yoğuşmaları'dır, diğer yandan ise sivil toplumu hegemonik projelerin bir savaş alanı (*Kampfplatz*) olarak ortaya çıkaran siyasal toplumdan yayılan hegemonik ilişkiler tarafından üst-belirlenmişlerdir. Dolayısıyla bir sınıfın siyasal iktidarı ele geçirme potansiyeli, kendi tikel hegemonik

---

[67] Poulantzas 1978.

[68] Poulantzas'ın bu konuya ilişkin Gramsci yorumunun bir eleştirisi için, bkz. Thomas 2006.

[69] Lenin 1964, Cilt 32, s. 32.

projesinin *differentia specifica*sı* için yeterli olacak kurumsal biçimleri bulabilme yeteneğine bağlıdır.

Burjuvazi, pasif devrimin bütüncül devletinin özümseyici biçimi içinde, kendi çelişik modernleşme biçimini (toplu bir emek süreci aracılığıyla üretim güçlerinin özgürleştirilmesi ve sayıca muazzam miktarda artırılması, emekçi ve halk sınıflarının siyasal iktidarının sınırlanması aracılığıyla özel mülkiyetin savunulması) geliştirecek bir yol bulmuştur.[70] Sözü edilen bu yol, proleter güçlerin sürekli bir biçimde zararsız hale getirilmelerine dayanmaktadır.[71] Her şeyden önce, yapısal olarak, 'aktif ve doğrudan' değil de 'imal edilmiş', 'pasif ve dolaylı' bir rızayı kullanarak kendi projesinin hakiki niteliğinin anlaşılmasını güçleştirmeye adanmıştır.[72] Gerratana'nın belirttiği gibi,

> ekonomik açıdan sınıf sömürüsü üzerine kurulmuş olan ve böylesi bir sömürünün sürmesi arzulanan bir toplumda sadece egemen olmayı değil aynı zamanda öncü olmayı da başaran bir sınıf, bu durumun üzerini örten ve bu sömürünün anlaşılmasını güçleştiren hegemonya biçimlerini kullanmaya mecburdur; dolayısıyla bu sınıf, madun sınıfların manipüle edilmiş bir rıza göstermelerini sağlamak için tasarlanmış hegemonya biçimlerine gerek duyar.[73]

Burjuvazinin devlet aygıtı ancak proletaryanın alternatif bir hegemonik projesi olgunlaştırıp, kendi için yeterli bir hegemonik aygıtta somutlaştırarak onu 'toplumsal temel'inden mahrum bırakmasıyla nötr hale gelebilir. Lenin'in Paris Komünü ile sovyetleri 'özel bir devlet türü' olarak nitelendirmek amacıyla Marx ile Engels'ten aldığı terimlerle ifade edecek olursak; sivil toplumdaki sınıf güçlerini, proletaryanın, burjuvazinin tahak-

---

* Farklı kılan özellik (ç.n.).

[70] Bkz. *Q* 8, §2; *SPN*, s. 260.

[71] Bkz. *Q* 25, §5; *SPN*, s. 52–4.

[72] *Q* 15, §13.

[73] Gerratana 1997, s. 124.

kümüne karşı, kendi etkinleşmiş 'tamamen farklı türden iktidar'ını[74] olgunlaştırmasına izin verecek bir biçimde koordine etmek zorunludur.

Gramsci'yi hegemonya kavramını bu biçimde kesinleştirme ilhamını veren nedir? Anderson'ın, Gramsci'nin devlet kuramının Croceci şeceresine ilişkin iddiasını[75] başka kelimelerle ifade ederek, Gramsci'nin sınıf iktidarının içkin yeğinleşmesi 'düşüncesini gökten indirmediğini, bunu doğrudan doğruya' Lenin'den aldığını söyleyebiliriz.

Hangi Lenin?

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde Lenin hakkında yaptığı en ünlü yorumlardan birinde onu Pavlus ile kıyaslamaktadır. Žižek ile Badiou, yakınlarda, bu imgeyi, erken Hristiyanlık dönemi ajitatörü ile Bolşevik kuramcıya ilişkin tikel bir anlayışa göre yeniden tasarlamışlardır: sadakat göstermemizi gerektiren eşsiz bir 'Hakikat'in ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bir Şam 'Vakası'[76]

---

[74] Lenin 1964, Cilt 24, s. 38. Açıkçası 'tam anlamıyla' siyasal bir tez olan hegemonik aygıt kavramı, Gramsci'nin felsefe olarak praksis felsefesi düşüncesinin merkezindedir. Gramsci; hegemonik bir aygıt, üstyapılardaki veya ideolojilerdeki güç ilişkilerine müdahale ettiği ve bunları kısmen değiştirdiği müddetçe 'kuramsal-pratik hegemonya ilkesi'nin, bir epistemolojik anlama [*portata*] da sahip olduğunu' ileri sürmüştür [...] İlyiç, felsefe olarak felsefeyi, siyasal doktrini ve pratiği geliştirdiği derecede etkin bir biçimde geliştirmiş olurdu. Hegemonik bir aygıtın yaşama geçirilmesi, yeni bir ideolojik zemin yarattığı müddetçe, bilinçlilik [*delle coscienze*] ve bilgi yöntemleri biçimlerinde bir reformu belirler: bu, bilgiye ilişkin bir olgudur, felsefi bir olgudur' (*Q* 10ii, §12; *SPN*, s. 365–6; Mayıs 1932'nin sonunda yazılmıştır). Bkz. ayrıca 'yaşama geçirilmiş hegemonya, bir felsefenin gerçek eleştirisi, onun gerçek diyalektiği anlamına gelir' (*Q* 7, §33; *SPN*, s. 381–2; Şubat 1931'de yazılmıştır).

[75] Anderson 1976a, s. 39.

[76] İlk başta Tarsuslu Saul olarak bilinen ve bir Yahudi olan Aziz Pavlus, Hıristiyanları yakalamak, sorgulamak ve gerekirse idam etmek amacıyla Şam'a gittiği sırada İsa parlak bir ışık huzmesi içinde kendisine gözükmüştür. Saul bu olay sonucunda geçici olarak kör olmuştur. İsa, daha sonradan

olarak Lenin. Žižek'e göre, Lenin bir 'Hakikat Siyaseti' önermektedir;[77] Badiou'ya göre ise 'Lenin, Aziz Pavlus gibi ortaya çıkmasına yardım etmiş olduğu konjonktüre müdahale eden 'militan belgeler' kaleme alan 'militan bir figürdür'.[78] Bu perspektifler, Althusser'in Lenin'i konjonktürün kuramcısı olarak gören vurgusunu bir şekilde sürdürmektedir. Althusser'e göre, Lenin'in Marksist kurama yaptığı en büyük katkı, konjonktürün yapısının analizini yapmış olmasıydı.[79] Althusser'in yardımcısı olan Poulantzas, bu yorumlama çizgisinin en çok ilişkilendirildiği kişidir. Poulantzas, Lenin'in mirasına ilişkin bu değerlendirmeyi bir Marksist siyaset kuramı metodolojisi halinde genelleştirmiştir ve bu da o dönemden beri Althusser'den etkilenmiş olan Marksist kültürde bir gerçeklik haline dönüşmüştür.[80] Žižek ile Badiou'nun Pavlus metaforu, daha önceki Althusserci yorumla arasındaki bütün farklılıklara rağmen, bu temel noktada uyuşmaktadır: 'asıl' Lenin, burjuva devlet aygıtını parçalamak için *ânı* nasıl yakalayacağını bilen devrimci liderdir. Bunda kendilerini, Lenin'in düşüncesinin 1920'lerde uluslararası Komünist hareketin sağ ve sol kanatları tarafından önerilmiş olan farklı yorumlarıyla temel bir anlaşma içinde bulmuşlardır: Stalin, Lenin'i, devrimi *yapmış olan* 'kurucu baba' olarak yüceltmeyi hiçbir zaman bırakmazken; Lukacs, Devrimden hemen sonraki konjonktürde uç-Solu ileri itmiş olan enerjilerin spekü-

---

bir havarisini göndererek Saul'ün gözlerini açmış ve Tanrı'ya nasıl hizmet edebileceğini bildirmiştir (ç.n.).

[77] Žižek 2001, s. 2; bkz. daha yakın zamanlarda Budgen, Kouvelakis ve Žižek (ed.) 2007.

[78] Badiou 2003, s. 2, 31.

[79] 'Lenin'in metinlerinde yeri doldurulamaz olan şey buydu: bir *konjonktürün* yapısının analizi; tamamı Şubat- Ekim 1917 arasında siyasal eylemin kelimenin en güçlü manasında dönüştürmek üzere olduğu "geçerli durum"u oluşturan konjonktürün çelişkilerinin yer değiştirmeleri ve yoğuşmaları ile bunların diyalektik birliği (Althusser 1969, s. 179).

[80] Bunların bir örneği için Lecercle 2005, s. 37'ye bakılabilir.

latif olarak muhafaza edilmelerine yönelik bir teşebbüs esnasında şu açıklamayı yapmıştır:

> Devrimin güncelliği [...] Lenin'in düşüncesinin özüdür.[81]

Öte yandan Gramsci'ye göre, Lenin'in Marksizme en büyük ve en kalıcı katkısı başka bir yerdedir. Lenin ile Pavlus arasında yaptığı kıyaslamada kullandığı hassas terimler bu noktada açıklayıcı hale gelmektedir; çünkü Žižek ile Badiou romantize edilmiş bir *Philosoph der Tat*[82] imgesine doğru meylederken, Gramsci daha çok 'dünyevi' benzerlikleri vurgulamaktadır. Marx ile Lenin iki aşamadan söz ederler:

> İki aşama: aynı zamanda homojen ve heterojen olan bilim ile eylem. Bu nedenle, tarihsel açıdan, İsa ile Pavlus arasında kurulacak bir paralellik absürt olurdu. İsa–*Weltanschauung* ve Pavlus–örgüt, eylem, *Weltanschauung*'un genişlemesi: her ikisi de aynı

---

[81] Lukacs 1970, s. 11. Žižek, Lenin'in düşüncesine ilişkin yakınlarda ortaya atmış olduğu düşünceyle, (Komintern'in suçlamalarına karşı büyük eserinde yapmış olduğu ve uzun zaman önce unutulmuş olan savunmanın yayılmasına yardım ederek) *Tarih ve Sınıf Bilinci* döneminin ve sonrasının Lukacs'ını da yüceltmiştir: 1920'lerin başının devrimci uç-Solunun Minerva baykuşu. Bununla birlikte, Lukacs, Lenin'in düşüncesinin dünya-tarihsel anlamının çok az farklı bir resmini önerdiği, Gramsci'nin 'demokrat filozof'unkine bazı bakımlardan yakın olan sol evrelerinden bir diğerinde Lenin'e dönmüştür (bkz. 6. Bölüm: 'Hegemonyanın Yaşama Geçirilmesi' ile 9. Bölüm: 'Philosophos ya da Politicus'). *Lenin* başlıklı çalışmasına 1967 yılında yaptığı eklemede şöyle demektedir: 'Son yüzyıllarda insanların gerçeklik karşısında takındıkları tutumlarda önemli bir değişim olmuştur: Stoacı-Epikürcü "bilge" idealinin etik, siyasal ve toplumsal görüşlerimiz üzerinde, akademik felsefenin sınırlarının ötesinde çok güçlü bir etkisi olmuştur. Ancak bu etki aynı zamanda bir içsel dönüşüme de eşittir: bu prototipteki aktif-pratik unsur, çok eski zamanlarda olduğundan çok daha güçlü hale gelmiştir. Lenin'in daima hazır oluşu, bu gelişmenin en son ve şimdiye kadarki en yüksek ve en önemli aşamasıdır, [...] daimi hazır oluşun cisimleşmesi biçimindeki Lenin figürü, köklü bir değere sahiptir –gerçekliğe yönelik örnek niteliğinde yeni bir tutum biçimidir' (Lukacs 1970, s. 101).

[82] Gerçek filozof (ç.n.).

derecede gereklidir ve dolayısıyla aynı tarihsel öneme sahiptirler.[83]

Gramsci, Lenin'in proletaryanın hegemonyasını kurmak amacıyla Devrim-öncesinde giriştiği ajitasyonun önemini hiçbir şekilde küçümsemeden, Lenin'in Marksizme yaptığı gerçekten 'özgün ve yaratıcı'[84] katkının, Devrimden sonra 'hegemonyanın siyasal kuramcısı olmasının ötesinde, bir devletin lideri ve hegemonyayı uygulamaya geçiren kişi olarak ortaya koyduğu'[85] somut olgunlaştırma olduğunu vurgulamıştır. Yani Gramsci'nin Leninizminin canlı özünü ortaya koyan yalnızca 'hegemonyanın kuramsallaştırılması' değil, aynı zamanda 'hegemonyanın İlyiç tarafından *yaşama geçirilmesi*'dir.[86] 'Hegemonyanın yaşama geçirilmesi' ibaresi neye işaret etmektedir? Yalnızca proletarya diktatörlüğünün kurulması ve Devrim öncesinde hegemonya sağlamak uğruna verilecek mücadelenin –sınırlı ve negatif bir anlamda buna son verilmesi olarak– yadsınması (*Aufhebung*) nedeniyle mi 'Hegelci'dir?

Durum böyle olsaydı, Gramsci'nin hegemonya kavramı gerçekten de, Bobbio'nun 'hegemonya' kelimesinin Lenin'in metinlerindeki göreli yokluğuna dikkat çekerek sinsice/zımnen ileri sürmüş olduğu gibi, Lenin'inkinden çok Stalin'inkine yakın olurdu.[87] Sadece Stalin değil, aynı zamanda Buharin de Trotskiy'nin sürekli devrim kuramına karşı vermiş oldukları müca-

---

[83] *Q* 7, §33; *SPN*, s. 381; 1931'de yazılmıştır.

[84] *Q* 7, §35.

[85] Frosini 2003, s. 98. 'Bizzat Lenin'in kendisi için önceki deneyimlerini biriktirmiş olduğundan tamamen farklı bir manzara sunan Üçüncü Enternasyonal Kongresi'nin siyasal teması, Gramsci'nin "Leninizm"ini adamakıllı dolayımlamıştır' (Paggi 1984, s. 18). Stalinci varyantından ve daha yakın zamanlı Pavlusçu dönüştürülmelerinden niteliksel açıdan farklı olan bu tikel 'Leninizm' biçiminin spesifikliğine daha sonradan kısaca döneceğiz.

[86] Q 7, §35; italikler bana ait.

[87] Bobbio 1990, s. 59; Bkz. Roth 1972, s. 106.

delede, 'Leninist hegemonya' nosyonundan tam olarak bu anlamda yararlanmışlardır.[88] Gerratana'nın ileri sürdüğü gibi:

> Örneğin Stalin'in *Leninizmin İlkeleri* adlı eseri hegemonyadan sadece Çarlığa karşı yapılan burjuva-demokratik devrimi döneminde işçilerle köylülerin ittifakıyla bağlantılı olarak söz ederken, izleyen dönemde 'proletarya hegemonyası, proletarya diktatörlüğünün tomurcuğuydu' ve esas olarak 'proletarya diktatörlüğüne yapılacak bir geçiş' işlevini görürdü denmesi anlamlıdır. Dolayısıyla Stalin için, bu sorun, sosyalizmin yeni perspektiflerinde gerçekliğini kaybetmiş gibi gözükmektedir.[89]

Bu açıdan baktığımızda, Gramsci'nin Rus Partisi Merkez Komitesi'ne 1926 yılında yazdığı mektupta hegemonyaya yaptığı vurgu açık hale gelmektedir. Yine bu açıdan baktığımızda, Gramsci'nin 1933'te, Bolşeviklerin 1902 ila 1917 yılları arasında enternasyonalizme bir 'gerçekçi siyasal içerik' kazandırarak 'tüm belirsiz ve tamamen ideolojik [...] unsurlar'dan arındırmasından sonra, ortaya atmış olduğu savın gönderme yaptığı somut şeyi en sonunda görebiliyoruz. Artık

> duruma özgü ulusal karakterli güçlükler, hegemonya kavramı içinde birbirlerine düğümlenmişlerdir; böylesi bir kavramdan söz etmeme veya sadece üstünkörü bir biçimde değinme yönündeki eğilimleri anlamak pekala mümkündür. [90]

Son olarak, bu açıdan baktığımızda, Gramsci'nin 'çıkış noktası'nın Üçüncü Enternasyonalci kullanımlarla yozlaştırılmış olsun veya olmasın, hegemonya kavramının Devrim-öncesindeki formülasyonu olmadığını açık bir biçimde görebiliriz. 'Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji'nin en büyük meziyetlerinden bir tanesi de dikkatleri Gramsci'nin hegemonya kuramının Bolşevik deneyimindeki köklerine yeniden yöneltmiş

---

[88] Bkz. Buci-Glucksmann 1980, s. 174.

[89] Gerratana 1997, s. 121. Boothman 2005, Stalin'in metinlerindeki süren bir 'hegemonik' söyleme ilişkin daha fazla bulgu sunmaktadır.

[90] Q 14, §68; SPN s. 240–1.

olmasıdır. Bu, eserin yazıldığı dönemden beri Gramsci'yi konu alan Anglofon literatürde kabul edilmiş olan bir görüştür. Ne var ki, Anderson, Gramsci'nin hakiki tarihi göndermesinin 'farklılık yaratan zamansallığı'nı yanlış kavramıştır. Daha önceden görmüş olduğumuz gibi, Devrim-öncesindeki hegemonya nosyonu, madun sınıfların bir burjuva-demokratik devrimi esnasındaki ilişkileri üzerine odaklanmıştır (işçilerle köylüler arasındaki *smychka*) ve (Trotskiy'nin dikkatli öğrencisi) Anderson'ın da belirtmiş olduğu gibi, sosyalist bir devrimde proletaryanın diktatörlüğüne karşı çıkmıştır.[91] Bununla birlikte, Gramsci, bunun yerine proletarya hegemonyasının proletarya diktatörlüğünün 'tamamlayıcısı'nı oluşturduğunu ileri sürürek ikisine de karşı *çıkma yoluna gitmemiştir*. Bunu, anlamlı bir biçimde, tam da proletarya üzerindeki çarpık Stalinist diktatörlüğün, Sovyetler Birliği'ndeki her türlü hegemonik siyaset olasılığını bastırmakla tehdit ettiği bir dönemde yapmaktadır. Gramsci, Stalin'in sadece Trotskiy'ye karşı verdiği savaşta değil; kendi dönemindeki bürokratizmin belki de en öldürücü eleştirisi olarak görülebilecek şey olan Lenin'in işçi devletinde yapmış olduğu liderliğin tarihsel mirasma karşı da bu tanımdan saldırganca ve çekinmeksizin yararlanmakta olduğunu çok iyi biliyordu.[92] Stalin de Gramsci'nin *Q* 14, §68 numaralı notta söz ettiği röportajda benzer bir mirasa açıkça sahip çıkmaktadır. Efsanevi Devrim öncesi Lenin figürünün yine onun buluşu olan hegemonya kavramı ile birlikte yüceltilmesi, çok da olağan olmayan bir biçimde, Stalin'in Lenin'in uygulamalarıyla gerçek bir yüzleşme yaşamaktan daha da etkin bir biçimde kaçınmasına imkan vermiştir.

---

[91] Anderson 1976a, s. 17.

[92] Stalin'in terimi bu dönemde tekrarlanan bir biçimde kullanımı için bkz. Stalin 1954, özellikle Cilt 5–9 (1921–29 yılları arasında yazılmış metinler) Stalin'in terimi kullanımının diğer Bolşevik liderlerin kullanımlarıyla kıyaslanması için bkz. Boothman 2005.

Gramsci, 'Leninist' hegemonya kavramının gelişiminin daha önceki bir aşamasının yüzeysel bir yorumunun yapılması yoluyla kullanımının tekelleştirilmesi yönündeki bu çaba karşısında, Lenin'in son savaşlarında (bu ilerlemeleri kuramsal açıdan bütünüyle 'hegemonya' kelimesi ile formüle etmeden) gerçekleştirmiş olduğu *pratik* ilerlemeleri kavramak amacıyla bu açık kuramsal kavramı güncelleme gereği üzerinde durmuştur. Gramsci'nin görüşü açıklığa kavuşturulmuş, olgunlaştırılmış ve işçi hareketine yayılmış olsaydı, Stalin'in saygınlığının en güçlü unsurlarından birine yapılmış çok büyük bir saldırı olurdu. *Hapishane Defterleri*'ndeki kesin formülasyonlar Lenin'in son metinleriyle ve Üçüncü Enternasyonal'in ilk döneminden kalma belgelerle birlikte okunduğunda, Gramsci'nin gönderme yaptığı şeyin *bu* Lenin olduğu açıklığa kavuşmaktadır: proleter bütüncül devletin temelini atmak amacıyla hegemonya uygulamasının Devrimden önceki ilk yıllardaki 'geçiş dönemi biçimi'nin ötesine geçmesine izin vererek, bunu Devrim sonrası konjonktürde proletarya diktatörlüğü *içerisindeki* bütüncül bir uğrak olarak yeniden formüle etmeye teşebbüs etmiş olan Lenin.[93]

Hegemonyanın yaşama geçirilmesi

Hegemonya kavramının 'sosyalist devrimin zuhur etmesiyle birlikte [SSCB içerisinde] işlevsizleşerek' 'Bolşevik partide nispeten kullanılmaz'[94] hale geldiğini ileri süren Anderson'ın açıklamasının *aksine,* kavramın böyle bir gelişim yaşamış olduğundan söz edilemez. Hegemonya kavramı (Rus modelini izlemek isteyen ve henüz devlet iktidarını ele geçirmek olgusunun oluşturduğu Rubicon'un diğer tarafında olan ulusal emekçi sınıflara yönelik öngörülü bir tavsiye ya da burjuva 'tahakkümü'nün –

[93] Bkz. Bettelheim 1976, s. 506; bkz. ayrıca Frosini 2003, s. 95–8.

[94] Anderson 1976a, s. 17.

1922 yılında toplanmış olan Dördüncü Kongre'de– retorik eşanlamlısı olarak) sadece 'Komünist Enternasyonal'in dışa açık belgeleri'nde[95] varlığını sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda (ve çok daha önemlisi) tecrübesiz işçi cumhuriyetinin iç siyasal tartışmalarında da belirleyici bir rol oynamıştır. Buci-Glucksmann'ın ileri sürmüş olduğu gibi, 'Lenin, Ekim'de iktidarın ele geçirilmesinin ardından, hegemonya ile proletarya diktatörlüğü arasındaki nispeten yeni ilişkiyi tanımlamaya yönelmişti'.[96] Bu kavramın sürmekte olan yeniden formülasyonu –ki bu yeni konjonktürün farklılık yaratan meydan okumalarını kavramak için gerekli olan bir yeniden formülasyondur–, özellikle Bolşevik Parti'nin Devrimden sonra yapmış olduğu iki belirleyici kongrede (özellikle Sekizinci ve Dokuzuncu Kongreler) alman kararlarda önemli bir rol oynamıştır. Proletarya hegemonyası ile diktatörlük arasındaki Devrim öncesinde var olduğu düşünülen karşıtlıktan vazgeçilerek, (müttefik madun sınıflar üzerindeki) hegemonya ile (burjuvazi ile aristokrasi üzerindeki diktatörlük) şimdi aynı devrimci sürecin tamamlayıcı uğrakları olarak bütünleştirilmişlerdir. Birisi bunun 'sivil' içeriğini kapsarken, diğeri de 'siyasal' biçimini ifade etmiştir. Yani hegemonya kavramı konusunda Devrim öncesinde yaşanan tartışmaların yol gösterici perspektifleri, proletarya diktatörlüğü tezi ve gerçekliği içerisinde 'yadsınmıştır' –iptal edilmek yerine daha yüksek bir form içerisindeki bir uğrak olarak yükseltilmiş ve muhafaza edilmiştir. Hegemonya/liderlik (bu ikisinin Lenin'in kelime dağarcığında eşanlamlı olduğu hatırlanacaktır), bu bağlamda, 'proletaryanın alternatif stratejisini, işçi sınıfının proletarya diktatörlüğündeki öncü rolünü'[97] göstermeye başlamıştır. Gramsci, Mayıs 1932'de,

---

[95] Anderson 1976a, s. 18.

[96] Buci-Glucksmann 1980, s. 177.

[97] Buci-Glucksmann 1980, s. 184.

> praksis felsefesinin siyasal mücadele ve örgütlenme alanında faaliyet gösteren ve –çeşitli 'ekonomistik' eğilimlere karşı– siyasal bir terminolojiye sahip olan en büyük modern kuramcısı [Lenin], kültürel mücadele cephesini yeniden değerlemiş ve güç-olarak-Devlet kuramını tamamlayıcı bir şey ve Kırk-Sekizci 'sürekli devrim' öğretisinin fiili biçimi olarak hegemonya öğretisini inşa etmiştir[98]

derken, bu 'ani ve köklü dönüşüm'ü açıkça tespit etmiştir. 'Ekonomistik' eğilimlere yönelik göndermeler, örneğin Lenin'in *Sosyal Demokrasinin İki Taktiği* başlıklı çalışmasındaki eski savlarıyla karıştırılabilir; ancak hegemonya öğretisine zor-olarak-devlet kuramının 'tamamlayıcısı' olarak açık bir gönderme yapılmasına, Lenin'in Rus toplumsal formasyonunda madun sınıfları kendi devlet-olmayan-devletlerini yönetirken ihtiyaç duyacakları kültürel kaynaklarla donatacak bir 'kültürel devrim' yapılması gereği hakkındaki son yazılarından önce herhangi bir yerde rastlanmamıştır.[99] En anlamlısı, Gramsci'nin, hegemonya kavramını Kırk-ekizci 'sürekli devrim' öğretisinin 'fiili biçimi' olarak sunmasıdır. Ne var ki, daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'ye göre, Kırk-Sekizci 'sürekli devrim' öğretisi, Rus Devrimi zamanında Doğu'da halen geçerli olan manevra savaşına ait bir strateji olmuştur. Gramsci şimdi manevra savaşı mantığının bizzat Rus devrimci sürecine katkı yaptığını ileri sürmektedir. Kültürel mücadele cephesini –'"ekonomistik" eğilimlere karşı'– yeniden değerleme mücadelesi, artık Lenin'in eski tarihli polemiklerinde olduğu gibi, Bolşevik-olmayan akımlara karşı verilen bir mücadele değildir. Aksine bunlar şimdi

---

[98] *Q* 10i, §12; *SPN*, s. 56.

[99] Bettelheim 1976 ve 1978 Lenin'in nihai mirasını detaylı olarak incelemektedir. Frosini 2003, s. 95–7, bu temaları, Gramsci'nin formülasyonlarıyla bağlantılı bir biçimde ele alarak açık bir biçimde sunmaktadır. Onun ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki yorumlamaları ancak 'son' Lenin'in kuramsal ifadeleri ve daha da önemlisi somut eylemleri ile bağlantılı olarak yorumlandığında anlamlı olmaktadır.

'çoğunluk hareketi' içinde olan akımlardır.[100] Çünkü Gramsci burada proletaryanın alternatif liderlik stratejisinin 'savaş komünizminin "cepheden saldırı" teşebbüsü' yıllarının ardından yaşama geçirildiği biçime gönderme yapmaktadır: Yeni Ekonomi Politikası (NEP) aracılığıyla ve bunun içerisinde verilecek 'bir *mevzi savaşı*'nın olgunlaştırılması.[101]

NEP

NEP çoğu zaman bir 'zorunlu geri çekilme' veya 'bir geçici ödünler topluluğu' olarak kavranmaktadır.[102] Bu bakımdan, Lenin, NEP'i, 1921 yılının başlarında İç Savaş'ta Sovyet ekonomisinin çökmesinin hemen ardından neredeyse kötünün iyisi gibi önermiş gibidir.[103] Trotskiy de bu bakımdan ilk başta, ilk işçi devletini devrimci dalganın daha gelişmiş kapitalist formasyonlarda geri dönüşünün beklenildiği esnada istikrara kavuşturmak için bir zorunluluk olarak, istemeye istemeye, bunu kabul etmiş gözükmektedir.[104] Ne var ki, söz konusu programın başlardaki ekonomik içeriği hiçbir biçimde 'ileriye doğru' atılmış mücadeleci 'iki adım' olarak görülemezdi. Bu, 'Sol Komünizm'den piyasa sosyalizminin bir türüne döndükten sonra, Buharin'in de desteklediği gibi, 'geriye doğru bir adım atıldıktan sonra ileriye doğru yapılacak büyük bir atılım' biçimindey-

---

[100] *Q* 10i, §12.

[101] Bettelheim 1978, s. 23. Lih 1991 ve 1999, devrimci sürecin değişik aşamalarının sürekliliğiyle taban tabana zıt bir anlatı sunmaktadırlar.

[102] Severac 1999, s. 805–6.

[103] Bununla birlikte, Lenin, Haziran-Temmuz aylarındaki Üçüncü Kongre döneminde zaten yeni ekonomik ve kültürel politikaların genişleyici boyutlarını araştırıyordu. Bkz. Kommunistische Internationale 1921, s. 746–66.

[104] 'Sözde Yeni Ekonomi Politikası [...] sıklıkla bir geri çekilme olarak adlandırılır ve bizzat bizler de –sağlam ve küçümsenemeyecek nedenler yüzünden– onu bir geri çekilme olarak adlandırırız' (Trotskiy 1974, s. 231). Trotskiy, saldırıya yönelik stratejik bir perspektif içerisindeki taktik geri çekilme olarak NEP nosyonunun ana hatlarını belirlemeyi sürdürmüştür.

di.[105] Gramsci de 1932 sonunda veya 1933'te öncü bir toplumsal grubun müttefik tabakalarla 'belirli bir uzlaşı dengesi' kurması gerekliliğinden ve 'ekonomik-korporatif türden fedakarlıklar' yapmasından söz ederken, NEP'i 'negatif açıdan' kavramış gibi gözükmektedir.[106]

Ancak aynı notta, bu özellikleri, 'hegemonya olgusu' için gerekli olan önkoşullar olarak da sunmaktadır.

> Hegemonya olgusu, üzerinde hegemonya kurulacak grupların çıkarlarının ve eğilimlerinin de dikkate alınması gerektiğini ve belli bir uzlaşı dengesinin oluşturulması gerektiğini –başka bir deyişle, öncü grubun ekonomik-korporatif türden fedakarlıklar yapması gerektiğini önvarsayar. Ancak böylesi fedakarlıkların ve bu türden bir uzlaşı işin özüne dokunamaz; çünkü hegemonya etik-politik olsa da aynı zamanda ekonomik de olmalı, öncü grubun ekonomik etkinliğin belirleyici çekirdeğinde icra ettiği belirleyici işlevi temel almalıdır.[107]

Peki açık yenilgiler olan bu türden uzlaşılar ve fedakarlıklar nasıl oluyor da 'hegemonya olgusu'nun önkoşulları ve bunun 'yaşama geçirilmesi'nin teyidi olarak böylesine olumlu bir anlamda anlaşılabiliyordu?

Bettelheim'i izleyerek 'NEP'in aslında kendisini betimlemek için ilk kullanılan metafor olan mutlak bir "geri çekilme"den başka bir şey'[108] olduğunu göz önüne alırsak, çelişki bir miktar azalmaktadır. NEP'in, Gramsci'nin bu programa atfettiği tikel önem için can alıcı olan siyasal boyutları da vardır. Yani NEP, formüle ediliş biçimlerinin en azından birinde, yalnızca savunmaya yönelik bir önlem değil, aynı zamanda elverişsiz koşullar içinde hem Ekim 1917'de başlayan Sovyet toplumunun devrimci bir biçimde yeniden yapılandırılmasının sürdürülmesine im-

---

[105] Bkz. Cohen 1973.

[106] *Q* 13, §18; *SPN*, s. 161; bkz. *Q* 4, §38; Ekim 1930'da yazılmıştır.

[107] *Q* 13, 18; bkz. *Q* 4, 38.

[108] Bettelheim 1978, s. 22.

kan veren hem de geçici olarak askıda olan uluslararası devrimci harekete destek veren mücadeleci bir biçim bulma teşebbüsüdür. 'Son' Lenin, bunu salt ekonomik bir önlemden çok daha fazlası gibi sunarak, NEP'in siyasal anlamını formüle etmeye çabalamıştır. NEP, ulusal zeminde,

> işçi sınıfıyla köylülük arasında kurulmuş etkin bir ittifaktır: Lenin'in açık bir biçimde sadece 'ekonominin iyileştirilmesi'ni garanti altına almayı değil, aynı zamanda sosyalizme giden yol boyunca köylü kitlelerinin proletaryanın –ekonomik, ideolojik ve siyasal– yardımıyla yönlendirilmesini olanaklı kılmayı da amaçladığını belirttiği bir ittifak.[109]

NEP, bu bakımdan, bir 'ekonomik devrim' olduğu kadar Sovyet Devleti'nin kendisini üzerine kurmaya zorlandığı toplumsal ilişkilerin (üretim ilişkilerinin, ancak ayrıca diğer toplumsal ilişkilerin) yenilenmesini amaçlayan bir 'kültürel devrim'di de. Esasında *bu* NEP, tecrübesiz işçi devletini yok etmekle tehdit eden ekonomik çelişkileri aşacak dinamizmi sağlayabilecek dönüştürücü bir toplumsal ilişkiler zemini olarak 'siyasetin üstünlüğü' tezini öncül olarak alıyordu.[110]

---

[109] Bettelheim 1978, s. 22; bkz. Bettelheim 1976, s. 506; bkz. Frosini 2003, s. 97. Bettelheim 1976, s. 497–503 NEP nosyonunun, ilk kez formüle edilmesinin ardından Lenin'in 'ekonomik yapıyı dönüştürmenin bir koşulu olarak üstyapının devrimci bir biçimde dönüştürülmesi' (s. 495) bakımından ona vermek için çaba gösterdiği yeni, daha 'saldırgan' anlamı anmadan yalnızca bir geri çekilme olarak yorumlanmasına imkan veren ikircikli metaforların bir analizine de yer vermektedir.

[110] Lenin'in son kavgalarındaki 'kültürel devrim' nosyonu, Claudin-Urondo 1975'te analiz edilmiştir. Bkz. Lenin 1964, Cilt 33, s. 487–8; Lenin 1964, Cilt 32, s. 341–2. NEP'in Sovyet toplumunun gündelik yaşamı üzerindeki kültürel ve toplumsal etkisine ilişkin yakın tarihli çalışmalar için bkz. Fitzpatrick 1992, Fitzpatrick vd. 1991 ve Pethybridge 1991. 'Lenin'in son kavgası'na ilişkin klasik bir görüş için bkz. Lewin 1975.

Gramsci'nin NEP'i

NEP, bu bakımdan, esas olarak 'ulusal' bir anlam taşıyordu. Gramsci, 1926 yılında Togliatti'ye yazdığı bir mektupta şimdi, devrimci dönemin ilk coşkusuna artık belli bir mesafeden bakıldığı bir dönemde uluslararası hareket için can alıcı olan şeyin, proletaryanın gerçekten sosyalizmi inşa edebileceğine duyulan inanç olduğunu ileri sürmüştü.[111] Lenin de benzer biçimde şunun üzerinde durmuştur:

> Proletarya devrimini eşsiz bir süreç olarak ele alırsak, Rusya'da şu anda yaşanan devrin önemi iktidardaki proletaryanın küçük burjuva kitleleri karşısındaki siyasetini deneyimlemeye ve doğrulamaya dayanmaktadır.[112]

Bununla birlikte ve belki de daha önemlisi, NEP'in uluslararası zeminde tam olarak Sovyetler Birliği'ndeki ulusal ve ampirik anlamından türemiş olan kuramsal bir anlamı daha vardı. Paggi'nin belirtmiş olduğu gibi:

> Rusya'da Bolşevikler tarafından üstlenilen ve Marksizmde gölgede kalmış olan sorunlara ışık tutan hükümet etme deneyimi, hareketin kuramsal ve siyasal mirasını büyütmektedir; ancak bu deneyim, tam olarak geri kalmış bir ülkede edinilmiş olması yüzünden, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki işçi devletlerini yönetmek konusunda gelecekte karşılaşılacak sorunları kırılmış bir ışıkta göstermekte ve bu ülkelerin Komünist partilerinin iktidar sorunuyla ciddi bir biçimde yüzleşmeden önce geçmek zorunda oldukları aşamaları daha büyük bir kesinlikle öngörmelerine yardım etmektedir.[113]

Kısacası NEP, boyutlarının en azından bir tanesinde, Sovyet demokrasisinin yeni kurulmuş olan 'siyasal toplumu'nun *kabuğu* içerisinde bir hegemonik aygıt inşa etmeye yönelik bir laboratuvardı. NEP, bu anlamda, Lenin'in Üçüncü Kongre'de ve

---

[111] Gramsci 1978, s. 440.

[112] Lenin 1964, Cilt 32, s. 456; bkz. Paggi 1984, s. 12.

[113] Paggi 1984, s. 12.

akabinde, Batılıların şüpheli eleştirileri karşısında ısrarla diretmiş olduğu gibi sadece Rusya'nın koşulları tarafından dikte edilen mutlak bir 'geri çekilme'den ibaret değildi.[114] Tersine, birleşik cephe siyasetinin pratik uygulamasını sağlamaya veya proletaryanın, kendi müttefiki olan toplumsal güçlerin spesifikliğini tamamen farklı türden bir siyasal iktidara dönüştürme kapasitesini teyit eden kitle temeline dayalı bir sınıf siyaseti inşa etmeye yönelik bir girişimdi.

Hapishane Defterleri'nin derinlemesine bir okumasının yapılması, on yılı aşkın bir süre sonra Faşist bir hapishane hücresinde yaşamakta olan Gramsci'nin hafızasında aşılanmış olarak kalanın NEP'in bu anlamı olduğunu akla getirmektedir. Çünkü Gramsci'nin (on yıl sonra) Mart 1917'de açılmış olan 'manevra savaşı' aşamasından Mart 1921'den itibaren (muhtemelen) belirsiz bir süre boyunca sürecek bir 'mevzi savaşı'na geçişi işaret ettiği yıl, NEP'in kuruluş yılıydı (1921).[115] Gramsci'nin doğrudan gönderme yaptığı yer 'Batı' olayları ('Faşizm') olsa da, bu olayların aynı zamana denk gelmesi elbette 'rastlantısal' değildi. Buci-Glucksmann'ın belirttiği gibi:

> Gramsci için manevra savaşından mevzi savaşına geçiş kesinlikle coğrafi bir ayrımla (Doğu ve Batı) sınırlı değildi. Sovyetler Birliği'nde sosyalizmi kuracak stratejinin de buna dahil olması çok olasıdır.[116]

NEP-birleşik cephe-sivil ve siyasal hegemonya

Ne var ki, 1921 yılı sadece NEP'in başlangıcına veya Faşist karşı-devrimin iktidara yükselişine tanıklık etmemiştir. Bu yıl, aynı zamanda, Enternasyonal'in yazın gerçekleşen Üçüncü Kongresi'nde örgütlenme konusunda yaşanan tartışmaların ardından, Aralık ayı içinde gelecekteki birleşik cepheye ilişkin tezlerin ilk

---

[114] Lenin 1964, Cilt 32, s. 479–96.

[115] *Q* 10i, §9; *SPN*, s. 120.

[116] Buci-Glucksmann 1980, s. 187; bkz. Paggi 1984, s. 11.

kez formüle edilmiş olduğu yıldır. Daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, bu tezler, özellikle de İtalyan *istisnacılığı* konusunda güç bir alımlama yaşamaya yazgılıydılar. Lenin, 1922'deki Dördüncü Kongre'de, bu uyuşmazlık hakkındaki görüşlerini ifade ederken şunu ileri sürmüştür:

> 1921'deki Üçüncü Kongre'de Komünist Partilerin örgütsel yapısına ve bunların eylem yöntemleri ile eylemlerinin içeriğine ilişkin bir karar aldık. Karar mükemmel, ancak neredeyse bütünüyle Rusya'ya yönelik; yani kararın içindeki her şey Rusya'nın koşullarına dayanıyor. Bu onun iyi yönü, ancak aynı zamanda da başarısızlığı.[117]

Yapılması gereken, bu kararın, ulusal toplumsal formasyonların spesifik yönlerinin kuramsal ve pratik açıdan özenle çalışılmasıyla Batı dillerine tercümesi ve bu tercümenin de Rusya'daki devrimci süreç esnasında açığa çıkmış olan belirleyici kuramsal etkenler tarafından mümkün kılınmış olan enternasyonalci perspektiften yapılmasıydı. Yani Gramsci'nin göndermede bulunduğu 'siyasal' NEP, kaçınılmaz olan birleşik cephenin Rusya koşullarına tercüme edilmesinden ibaretti. Yine aynı şekilde, birleşik cephenin Batı'da kullanılması da ancak bunun 'siyasetin üstünlüğü' tezinin bu somut uygulamasından alınan dersleri kavraması ve ulusal zeminlerin spesifik yönlerini kabullenmeye çabalaması halinde başarılı olabilirdi. Gramsci, 1932 yılının sonlarında, en 'felsefi' defteri olan On-Birinci Defter'deki 'Bilimsel ve Felsefi Dillerin [*linguaggi*] Tercümesi' başlıklı kesime başlarken Lenin'in gözlemini hatırlayacak ve bunu felsefi araştırmalar için kuramsal bir genel kural haline getirecektir.

---

[117] Lenin 1964, 33, s. 430; bkz. Kommunistische Internationale 1923, s. 229–30.

> İlyiç, 1921'de, örgütsel sorunlarla uğraşırken (aşağı yukarı) şöyle yazmıştı: dilimizi Avrupa dillerine nasıl 'tercüme edeceğimizi' bilmiyorduk.[118]

Gramsci, bundan iki yıl önce, Kasım-Aralık 1930'da da yine bununla ilişkili bir bağlamda Lenin'in önerisini hatırlamıştır. Lenin,

> kendi formülünü derinleştirecek zamanı bulamadı –onun bunu ancak kuramsal olarak genişletebileceği, oysa temel görevin ulusal bir görev olduğu unutulmamalıdır, yani sivil toplumun öğeleri tarafından temsil edilen siper ve istihkam unsurlarının tespit

---

[118] *Q* 11, §46; *FSPN*, s. 306. Gramsci, hemen bir sonraki notta, diğer felsefi sistemlerin 'felsefi yenilikleri'nin ussal ve gerçekçi bir tercümesi olarak olarak kendi praksis felsefesinin ana hatlarını belirlemektedir. Bu perspektiften bakıldığında, praksis felsefesi diğerlerinin yanındaki bir felsefi sistem olarak değil, onların tarihsici açıklaması veya spekülatif gerçekleşmeleri bunların kendi özgün toplumsal ilişkiler koşullarına dönüştüren 'gerçek diyalektik' olarak ortaya çıkmaktadır. 'Şu sorunun çözülmesi gerekmektedir: çeşitli siyasal ve bilimsel dillerin birbirlerine tercüme edilmesi; dünyaya ilişkin her kavrayışın "kritik " bir unsuru mudur yoksa bir dereceye kadar yalnızca diğer felsefeler tarafından kullanılabilir olması nedeniyle (organik bir biçimde) sadece praksis felsefesine ait bir sorun mudur? Tercümeye elverişlilik, verili bir medeniyet aşamasının, dili tarihsel bakımdan farklı olsa bile, her bir ulusal kültürün ve her bir felsefi sistemin entelektüel veya pratik bir faaliyetin, vb. hakim duruma gelmesiyle oluşmuş tikel geleneğince belirlenmiş olan ve "temel açıdan" özdeş bir kültürel söyleme sahip olduğunu önvarsayar. Böylelikle bir aşama bir diğer aşamanın gelişiminde yer alan ve dolayısıyla müştereken diğerini bütünleştiren bir uğrak olduğu müddetçe medeniyetin farklı aşamalarının söylemleri arasında tercüme yapılıp yapılamayacağı veya verili bir söylemin, aynı medeniyetin verili dille daha çok kavranabilir durumda olan daha önceki bir aşamasının terimlerinin kullanılması yoluyla tercüme edilip edilemeyeceği görülecektir. Esasında "tercüme"nin sadece praksis felsefesinde organik ve yoğun olduğu, diğer bakış açılarından ise çoğu zaman basit bir kapsayıcı "şematizm" oyunu olduğu söylenebilir' (*Q* 11, §47; *FSPN*, s. 307).

edilmesi ve bunların zeminlerinin keşfedilmesi gerekmekteydi.[119]

Gramsci, yine de 'bana "Birleşik Cephe" formülünün anlamı bu gibi geliyor'[120] demiştir. Başka bir deyişle, 'sivil ve siyasal hegemonya' kurma mücadelesi, bir proleter hegemonik aygıt inşa etme teşebbüsü, Gramsci'nin Lenin'in son arzusuna bağlı kalma ve bu niteliksel ilerlemeden hegemonya kavramının Batı'nın koşullarındaki gelişiminde yararlanma yönündeki teşebbüsüydü. Gramsci'nin hegemonya kuramı, klasik proletarya diktatörlüğü tezinden sapmak bir yana, kendisini onun zorunlu bir 'tamamlayıcısı' olarak görüyordu. Manevra savaşı artık Batı'daki 'tek olası' strateji değildi;[121] o, birleşik cephenin kitlesel sınıf-temelli siyasetinin bir uygulaması olarak, uluslararası ölçekte 'çok farklı bir türde' bir siyaset üretmek isteyen bir devrimci siyasetin *olmazsa olmazı* haline gelmişti.

Birleşik Cephenin Edimselliği

Bu aşamada hiçbir şey 'birleşik cephenin temel sorunsalı, günümüzde tüm geçerliliğini korumaktadır'[122] (ki bu, Lenin'in ölümünden önce Batılı işçi sınıfı hareketine verdiği nihai stratejik tavsiyedir ve Gramsci'nin hapishanede ilgi duymuş olduğu ilk konudur) ibaresine katılmaktan daha kolay olmayacaktır. Bununla birlikte, böylesi bir onaylamanın güncel konjonktürde tam olarak hangi somut anlama geleceğini belirlemek daha zordur. Bunun (başta Alman Devrimi'ndeki olmak üzere) (tehlikeli) tarihsel kullanımlarının ve (milliyetçi ve sınıf-temelli olmayan bir 'birleşik cephe' perspektifinde) maruz kaldıkları şoven bozulmaların uğradıkları trajik başarısızlığa rağmen, birle-

---

[119] *Q* 7, §16; *SPN*, s. 238.

[120] *Q* 7, §16; *SPN*, s. 237.

[121] Ibid.

[122] Anderson 1976a, s. 78.

şik cephenin ilkeleri (bunlar riayet edilmekten çok göz ardı edilseler bile), uzun bir zaman boyunca Doğu'da ve Batı'da izlenecek gerçekçi ve sorumlu bir sosyalist siyaset için tek olası temeli oluşturmuştur. Ancak ulusal formasyonların çoğunluğundaki siyasal zemin, bu türden 'diyalektik pedagoji' ilişkileri uluslararası zeminde şu anda kapitalist küreselleşmenin son aşamasına karşı verilen çağdaş mücadelenin en önemli cephelerinden birini oluştursa bile, Lenin ile Gramsci'nin azınlıkçı emekçi sınıflar ile çoğunlukçu köylüler arasındaki siyasal ilişkilerin güçlendirilmesine odaklanmış oldukları dönemden tamamıyla farklıdır. Sivil ve siyasal hegemonya pratiğinin ilk kez tecrübe edilmiş olduğu yer olan Sovyet demokrasisi, tam da Gramsci ve diğerlerinin devrimci gidişi sürdürmenin alternatif bir yolunu kabaca belirlemeye çabaladıkları dönemde, Stalinizmin yükselmesiyle birlikte, trajik bir biçimde bozguna uğramıştır. Her şeyden önce, sosyalist hareketin yirminci yüzyılda yaşadığı büyük siyasal bozgun, solcu örgütsel formların sürmekte olan ayrışma süreci ve geleneksel işçi sınıfı kimlikleriyle toplulukların çözülmesi, tarihsel bakımdan birleşik cephenin yaşama geçirilmesinin failleri olmaları beklenen 'maddi güçler'in birleşik cephesinin oluşturulması yönünde güncel bir öneride bulunmalarına imkan vermiyormuş gibi gözükmektedir.

Bu bağlamda, Gramsci'nin düşüncesine geri dönüş yapılmasının değeri, en başta şimdiki zamanın yetersizliğinden ve bunun şu anda çoğunlukla kavrandığı formlardan uzaklaşmamıza imkan tanımasına bağlıdır. Bize, sosyalist hareketin zamanımızdaki olası gerçekliğe dönüşme biçimlerinin incelenmesinin zorunlu bir önkoşulu olarak, bu hareketin yirminci yüzyılda edinmiş olduğu can alıcı siyasal deneyimlerle yeniden ilişki kurmanın bir yolunu göstermiştir. *Hapishane Defterleri*, 'bitmemiş' bir araştırma programı ve birleşik cephe siyasetinin 'kuramsal özü' olarak gerçekten kitlesel, sınıf-temelli bir siyasetin

yeniden ortaya çıkması için belirleyici olacak en az iki perspektif içermektedir:

1. Kapitalist devlet biçiminin bütünleyici bütünlüğü, bunun burjuva toplumunda hegemonik ilişkilerin bir fonksiyonu olarak 'siyasal olanı' üretmesi ve 'tamamen farklı türde bir' iktidar ile buna meydan okumaya muktedir olan bir proleter hegemonya aygıtı olgunlaştırmanın gerekliliği hakkında kalıcı bir perspektif;
2. Marksizmin bir 'praksis felsefesi', birleşik cephe perspektiflerinin kuramsal bir formülasyonu ve en sonunda keşfedilmiş olan ve 'bizzat felsefeyi algılamanın yolunu tepeden tırnağa yenileyerek' proleter hegemonyayı inşa etmekte kullanılacak genişlemeci bir felsefi form olarak yenilikçi bir yeniden formülasyonu.[123]

'Gramsciyen moment', bu perspektiften bakıldığında çağdaşımız olarak halen karşımızda durmaktadır. İzleyen bölümlerde, bunun Marksizm'in günümüzde yeniden canlandırılması konusunda ortaya koyduğu meydan okumaları ve fırsatları inceleyeceğiz.

[123] *Q* 4, §11; *Q* 11, §27; *SPN*, s. 464.

Yedinci Bölüm

'PRAKSİS FELSEFESİ, MUTLAK "TARİHSİCİLİKTİR"'

'Mutlak tarihsicilik' ifadesi, Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde yalnızca iki defa geçer. Söz konusu ifade ilk olarak, Gramsci'nin Şubat-Mart 1932'de 'Felsefe Çalışmalarına Giriş' başlığı altında yazdığı ilk notta görülür.[1] İkinci olarak ise, birkaç ay sonra, Temmuz-Ağustos 1932'de '"Ortodoksi" Kavramı' başlığı altında kendini gösterir. Bu belki de en çok bilinen ve Althusser'e eleştirisi için hareket noktası sağlayan alıntıdır. Bu, önemli bir ek pasaj için bir sonuç formülasyonu olarak kendini gösterir. Söz konusu ek pasajda Gramsci şunları söyler:

> Bu son derece yaygın ifadede vurgunun metafizik bir kökene sahip ikinci terim üzerinde değil, ilk terim –'tarihsel'– üzerinde olması gerektiği unutulmuştur. Praksis felsefesi, mutlak 'tarihsi-

[1] Q8, §204.

> ciliktir', düşüncenin mutlak sekülerleşmesi ve dünyeviliğidir, tarihin mutlak bir hümanizmidir. Yeni dünya kavrayışının izi bu hat boyunca sürülmelidir.[2]

İfade üçüncü ve son olarak, neredeyse bir yıl sonra, Haziran-Temmuz 1933'te, hapishane çalışmlarının geç ve nihai bir aşamasında, bir başka 'Felsefe Çalışmasına Giriş' başlığı altında belirir.[3] Buradaki bağlam, Gramsci'nin İtalyan *Risorgimento*'sunun doğası ve *Risorgimento*'nun Fransız Devrimi ile ilişkisi üzerine düşüncelerini özetlediği bir dizi nottur. "Ortodoksi' Kavramı' başlığında olduğu gibi, 'mutlak tarihsicilik' praksis felsefesinin unsurlarından birinin bir tasviri olarak alınır ve ifade, son görünümlerinin her ikisinde de önceki bir argümanın sonucu olarak kullanılır. İfadenin önemi praksis felsefesine ilişkin doğru bir anlayış bakımından vurgulansa da, ifadenin kendisi daha ileri bir kesin analize ya da geliştirmeye tabi tutulmaz. İfade, altında kavramsal bir yapı ve önemli ölçüde örtük kalan bir dizi analiz ve araştırma yatan bir buz dağının tepesi gibi kendini gösterir.

'Mutlak "Tarihsicilik"'

Bununla birlikte, bu üç kısa görüş, Althusser'i Marksist araştırma programının bütününün yöneliminde temel bir değişiklik başlatmaya sevk etmeye yetti. Gramsci'nin mutlak tarihsiciliğinin görünür kıldığı sorunsalın ortaya koyduğu tehlike, Marksizmin kapitalist toplumun doğasına ilişkin doğru bilgiler sağlama ve kapitalist toplumu ortadan kaldırmayı hedefleyen projeler kurma yetisini dahi tehdit etmekteydi. Aslında, Althusser'in Gramsci eleştirisinin tüm diğer unsurları –Gramsci'nin Marksist totaliteyi 'Hegelcileştirmesi', Marksizm'in bilimselliğini göz önünde bulundurma eksikliği, iradeci hümanizmi, filo-

---

[2] *Q*11, §27; *SPN*, s. 465.

[3] *Q*15, §61.

zofları devreden çıkarması– tarihsici bir perspektifi bu reddedişten, sırası geldiğinde yüksek Althusserciliğin merkezi tezlerini, aslında olmadıkları bir yönde, olumsuz bir biçimde tanımlayan bir reddiyeden kaynaklanmaktaydı.

Gramsci'ye yönelik daha erken dönem İtalyan algısında *mutlak* tarihsiciliğin önemli bir rol oynamamış olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Althusser'in uyarısı daha da büyük bir önem kazanmaktadır. Gramsci'nin tarihsiciliği, gerçekten de, terimin her iki anlamı bakımından, Benedetto Croce'nin egemen olduğu İtalyan felsefi tarihsicilik geleneği bakımından *Aufhebung*[4] olarak vurgulanmış ve ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, niteleyici sıfat, zımnen retorik bir en üst olma belirtecinden ibaret bir şey olarak ele alınmıştır. Öte yandan, Althusser'e göre, ikinci terimden ziyade, birinci terime daha fazla vurgu yapılması gerekir; çünkü Gramsci'nin araştırma programının kılık değiştirmiş Hegelci özünü ya da 'sert çekirdeğini' açığa vuran şey tam olarak budur. Bu, bir *mutlak* tarihsicilik olarak, tarihsici bağlamda Hegel'in mutlak bilgisi ile benzer [*homologous*] bir şeydi. Bu, totalitenin önceki tüm momentleri bir araya getiren, bu momentleri önemleri uyarınca bir dizilim içerisinde örgütleyen ve öznel ile nesnel alanlar arasındaki tüm çatlakları ortadan kaldıran şeffaflık ve öz-mevcudiyet momenti olarak kendini göstermişti. Althusser'e göre, tıpkı Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin son paragrafında bilginin hakikat ve dünyanın edimselleşmesi olarak dünyadaki yerini alması (yani anlaşılması, somutlaşması ve kabul edilmesi) gibi, Gramsci'nin mutlak tarihsiciliği de, şimdiki zamanının kendisiyle bütünüyle çağdaş olmasma olanak tanıyan, mesiyanik proletarya figüründe cisimleşmiş tarih bilinci olarak kendini ifade eder. Gramsci'nin, Hegel'in mevcut düzenle sözde uzlaşmasının [*Versöhnung*] 1960'lardaki militan hareketlerin kaçınmaya çalış-

[4] Olumsuzlama/yadsıma/fesih (ç.n.).

tıkları her şeyi temsil ettiği bir dönemde kılık değiştirmiş Hegelcilik olarak karakterize edilen kendine özgü siyaset, tarih ve Marksist dünya görüşünün [*Veltanschauung*] birbirine eklemlenerek kavramlaştırmasının karşısında, kendini Marksist felsefenin spesifikliğine ilişkin gelecekteki tartışmalardan uzak tutmaktan başka bir seçenek kalmamış gibi görünmekteydi. Görmüş olduğumuz gibi, en önemli Marksist kültürlerin birçoğunda olup biten şey, önemli ölçüde, buydu.

Bu bölümün merkezi tezi, Gramsci'nin mutlak tarihsiciliğinin, Althusser'in, hatta sayıları çok fazla olan sempatizan yorumcunun atfettiğinden çok farklı bir anlama sahip olmasıdır. Praksis felsefesini gelmiş geçmiş tüm felsefelerden 'düşman kamp için erişilemez bir doruk noktası'[5] olarak en belirgin biçimde ayırt eden şey, Marksizmi zavallı bir adamın Hegelciliğine indirgemek değil, praksis felsefesinin mutlak tarihsicilik olarak statüsüdür. Yalnızca üç kez görünmesine rağmen, [mutlak tarihsicilik] *Hapishane Defterleri*'nin söyleminde kesin bir anlama sahiptir, praksis felsefesinin tüm diğer boyutlarının olanaklı hale geldiği bir genel yönelime ya da *attegiamento*'ya işaret etmeye hizmet eder. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, praksis felsefesinin mutlak tarihsiciliği, düşüncenin mutlak maddiliği ve tarihin mutlak hümanizmi olma kapasitesini ortaya çıkaran anti-metafizik önvarsayımdır; bu merkezi kavrama ait olmayan şeyler ya da bu kavrama Gramsci'den verdiğinden farklı olarak atfedilen anlamlar ve Gramsci'nin diğer tüm görüşleri, Batı felsefesinin iyi bilinen temaları üzerine varyasyonlardan ibaret şeyler olarak rahatlıkla bir yana bırakılabilir. Dolayısıyla bu bölümde bu kavramın, açık bir biçimde formüle edildiği ana kadar, *Hapishane Defterleri*'nde yavaş yavaş ortaya çıkışı üzerine odaklanacağız. Daha sonra, bu kavram ile Gramsci'nin projesinin diğer özelliklerinin praksis felsefesi içerisindeki entegral bir-

[5] *Q*11, §27; *SPN*, s. 462.

liği üzerine düşünmeye geri dönmeden önce, kavram ile bu diğer özelliklerin birbirine eklemlenmesi üzerine düşünmek olanaklı olacak. Mutlak tarihsicilik, bir buzdağının tepesinden ziyade, 'bütünüyle yeni bir yol açan, felsefenin kendisini kavrama biçimini tepeden tırnağa yenileyen'[6] bir kavşak olarak ortaya çıkacak.

Tarih ve tarihyazımı teorisi

Hapishane Defterleri projesinin başından itibaren Gramsci değişik 'tarihsicilik' geleneklerine ilişkin temalara odaklanır. Esas olarak, bir 'tarih ve tarih yazımı teorisi' çalışması, Gramsci'nin 8 Şubat 1929 tarihinde birinci defterin ilk sayfasına yazdığı çalışma planı tasarısının ilk konusunu oluşturur. Gramsci'nin çalışma programında, 19 Mart 1927 tarihinde Tania'ya yazdığı mektupta sıraladığı haliyle, bu konu bulunmuyordu.[7] Bununla birlikte, bu konu, Gramsci'nin, 25 Mart 1929 tarihli bir mektupta, *Hapishane Defterleri*'nin başına on altı 'öncelikli tartışma' yazmasından iki aydan daha az bir süre sonra, öncelikli olarak dikkatini yönelteceği tartışmalar arasında ortaya çıkar.[8] Fakat ancak bir yıl sonra, Dördüncü Defter'de, Gramsci'nin 'tarih ve tarihyazımı teorisi' ile neyi kastettiği belirgin hale gelir: 'tarihsel materyalizm üzerine teorik düşüncelerden' ve bu düşüncelerin öncüllerinden başka bir şey değildir bunlar.[9] Bunun, Mayıs 1930 ile Kasım 1930 arasında yazılmış, 'Felsefe Üzerine Notlar. Materyalizm ve İdealizm' başlıklı, felsefi sorunlara ayrılmış bir bölüm içeren ilk defter olması önemlidir.

Daha da önemlisi, aynı dönemde Gramsci, Marx'ın bir dizi eserini Yedinci Defter'de tercüme etmekteydi. Bunların en önde gelenleri, Gramsci'nin çevirdiği ilk metinler olan *Feuerbach Üze-*

---

[6] Q11, §27; *SPN*, s. 464.

[7] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 82–5.

[8] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 256–9. Krş. Frosini 2003, s. 45–54.

[9] Frosini 2003, s. 48.

rine Tezler ve Marx'ın 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sının *Önsöz*'üydü. Görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'nin bu metinlerde saptadığı tamamlayıcı yaklaşımlar, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in sözde 'hümanist' söylemine temel olarak yabancı olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde *Kapital*'deki bilimsel analize metinsel bir yakınlık bulunduğunu düşünen okumaları (örneğin Althusser, başka bir bağlamda Cohen) çürütür. Tersine, Gramsci, tıpkı bir madeni paranın iki yüzü ya da aynı projenin iki boyutu gibi, birinci metindeki 'felsefi' tezlerin, ikinci metindeki siyasi-tarihsel anlatıda içerildiğini gösterir.

Bu iki metin tüm Gramsci araştırmaları için merkezi bir referans noktası olmuş, defalarca alıntılanmış, hatırlatılmış ve Gramsci'nin tüm felsefi ve tarihyazımsal kavramlarında örtük olarak varsayılmıştır. Bununla birlikte, Gramsci kısa bir süre sonra Marx'ın başka bazı metinlerini de tercüme etti; bu metinler Gramsci'nin çalışma planının ilk konusu ile bir düşünce formu olarak tarihsel materyalizm arasında doğrudan bir bağ, hatta belki de temel özdeşlik görmüş olduğu tezini destekleyen metinlerdi: *Komünist Manifesto*'nun Birinci Bölümü 'Burjuvalar ve Proleterler' (Gramsci'nin kendi yaptığı tercümede 'Tarih Teorisi' başlığını kullanması önemlidir) ve on sekizinci yüzyıl Fransız materyalizmi üzerine *Kutsal Aile*'den bir pasaj.

Bu hazırlıktan, hatta zaman geçirme faaliyetinden ibaretmiş gibi görünen dilbilim egzersizlerinin etkileri dolaysız bir biçimde gösterilebilir. Hegel ve Marx'ın Fransız Devrimi'nin siyasal pratiği ile Alman İdealizmi'ndeki teorik gelişmeler arasındaki 'karşılıklılık'[10] ilişkileri üzerine açıklamalarını alan Gramsci, önemli farklılıklara sahne olsa da, birleşik bir alan olarak düşünülen modern tarihsiciliklerin ortaya çıkışının kapsamlı bir teorisinin ana hatlarını çizmeye çalışır. Başka bir deyişle, Gramsci,

[10] Q8, §208.

ister açık ister örtük biçimde olsun, tarihsicilik himayesinde gelişmiş olan hem siyasal-ideolojik formasyonların hem de felsefi doktrinlerin özelliklerini belirlemeye girişir. Açıktır ki Gramsci 'tarihsicilik' teriminden, yaygın kabul görmüş post-Poppercı ya da post-Althusserci tanımlardan çok, daha geniş kapsamlı bir şeyi anlar. Gramsci'nin başlangıç referans noktası ne Hegel'in yabancılaşmış Tin'in Golgotha'sının kendine dönüşüne ilişkin büyük anlatısıdır, ne de kökeni Mannheim'da ve Dilthey'da olan, Heidegger'in 'tarihsilik'[11] kavramının fenomenolojik perspektifleriyle sentezlenmiş daha sonraki geleneklerdir. Bundan farklı olarak, Gramsci'nin öncelikli kaygısı, popüler toplumsal ve siyasal hareketlerin ancak çok sonraları profesyonel felsefeciler tarafından üzerine düşünülen ve sistematik bir anlatıya dönüştürülen 'yeraltı akıntıları'dır.

Modern tarihsiciliğin popüler yönü

Gramsci 'Marksizm'in İki Yönü' başlıklı yazısında,[12] tarihsel materyalizmin madun sınıfların geleneksel dünya görüşleri ile bağlantılı bir materyalizm formunda, 'modern tarihsiciliğin popüler yönü'[13] olarak halen bir popülerleşme sürecinden geçtiği ölçüde ele alınabileceğini söyler. Bu karakteristiği önceleyen se-

---

[11] Krş. Roth 1972, p. 62 et sqq.

[12] Q4, §3; Mayıs 1930'da yazılmıştır.

[13] Bu, Gramsci'nin Marksist *Weltanschauung*'un dünya-tarihsel önemi tezini formüle ettiği, bunu yaparken, Marksizm'in başlangıcından bu yana tartışılmış olan ve [Gramsci'nin] hapsedilmesine ve hapiste geçirdiği döneme giden yıllarda özel bir aciliyet kazanan Marksizm içerisindeki ortodoksi sorununu yeniden formüle ettiği nottur. Kısa bir süre içerisinde Marksizmin bu 'iki yönü' sorununa döneceğiz. Şimdilik, Gramsci'nin bir 'tarihsel çağı' açmış olan, birleşik, niteliksel olarak yeni bir düşünce formu içerisinde doğan tarihsel hareketi göstermeye odaklandığını belirtmek yeterlidir. Bu tarihsel hareketin daha sonraki dallanıp budaklanmasının kapsamını ve nedenlerini anlamak da ancak (Althusser'in Kant'ı taklit ederek söylediği gibi) bu 'Copernicus devriminin' önemini kavramakla olanaklıdır.

çimli soykütük özellikle önemlidir. Bu soykütük, Gramsci'nin genel sorunsallarının ve spesifik kavramlarının sırasıyla eklemlendikleri bir dizi birbirini tamamlayan çift ya da diyalektik gerilim kutupları çevresinde yapılanır.

> Rönesans–Reformasyon – Alman felsefesi – Fransız Devrimi – laisizm [liberalizm] – tarihsicilik – modern felsefe – tarihsel materyalizm. Tarihsel materyalizm, popüler kültür – yüksek kültür diyalektiğinde, bu entelektüel ve ahlaki reform hareketinin bütününün tepe noktasıdır. [Tarihsel materyalizm] Reformasyon + Fransız Devrimi, evrensellik + siyaset unsurlarına karşılık gelir; halen bir popüler aşamadan geçmektedir, 'önyargı' ve batıl inanç' haline dahi gelmiştir. Tarihsel materyalizm, modern tarihsiciliğin popüler yönüdür.[14]

Tarihsel materyalizmin ne önceki herhangi bir kültürel ve felsefi formasyon ile özdeşleştirildiğini, ne de bunların belirli bir formasyonundan ya da kombinasyonundan türediğini belirtmek önemlidir. Tarihsel materyalizm, daha ziyade, 'popüler kültür-yüksek kültür diyalektiğinde, bu entelektüel ve ahlaki reform hareketinin bütününün tepe noktası' olarak karakterize edilir; bu parçaların bir toplamından ibaret değildir, önceki dizilerin *telos*'u kesinlikle değildir. Daha ziyade, [tarihsel materyalizm] bir yenilenme hareketinin bir momentidir, ki bu momentin ortaya çıkışı, ilk olarak, daha önce birbirinden ayrı görünen fenomenler arasındaki olanaklı (zaman zaman saklı) benzerlikleri; ikinci olarak da, madun sınıfların inisiyatifleri ve deneyimleri (popüler kültür) ile kurulu düzen (yüksek kültür) arasındaki bir diyalektiği açığa vurur. Tarihsel materyalizmin bu önceki hareketler karşısındaki statüsü, (teleolojik ilerleyiş halindeki unsurlar arasındaki çelişkilerin nihai bir feshini sağlamak bakımından) sentetik olmaktan ziyade, (yeniden-örgütlenmiş bir modernite anlatısına olanak tanımak bakımından) yorumsamacıdır.

---

[14] *Q4*, §3; krş. *SPN*, s. 396.

Çok geçmeden, 'Restorasyon ve Tarihsicilik'[15] başlıklı yazıda Gramsci bu tarihsel perspektifi daha ayrıntılı olarak ele alır. Burada Gramsci, bu perspektifin, sınıf mücadelesinin son derece özel bir momentteki koşullarını kavramaya girişen bir ideolojik formasyon olarak siyasal belirlenimlerini vurgular. Fransız Devrimi deneyiminden doğan farklı 'tarihsiciliklerin' birbiriyle yüzleşmesini ve bu tarihsiciliklerin *Aufhebung*'unun hangi formda gerçekleştiğini şöyle açıklar:

> [bu olumsuzlamanın formu] küçük burjuva ideolojisini ve 'aristokratik' ideolojiyi ve 'kendini' açıklarken her iki ideolojiyi de eleştiren, *azami* 'tarihsiciliği', her türden 'ideolojizm'den nihai özgürleşmeyi, tarihsel dünyanın gerçek fethini, yani, yeni bir orijinal uygarlığın başlangıcını temsil eden bir 'popüler tarihsicilik'tir.[16]

Açıktır ki, burada Gramsci'nin 'tarihsicilik'ten anladığı, Marx ve Engels'in düşüncesinden başka bir şey değildir, fakat söz konusu düşünce son derece özel bir perspektiften ele alınmaktadır. Gramsci, ilk kertede, materyalist tarih kavramlaştırmasını felsefe tarihi bağlamında (yani Hegel-sonra-Feuerbach-sonra-Marx-sonra-Marksizm biçiminde) yazmaz. Bundan farklı olarak, bu kavramlaştırmanın ortaya çıkışını siyasal olarak belirlenmiş bir biçimde, başka güçler tarafından halihazırda işgal edilmiş bir *Kampfplatz* içerisinde belirli bir pozisyonun benimsenmesi olarak karakterize eder. Daha önce ele alınan bir notta Gramsci, bunu tarihsiciliğin 'popüler' formu olarak –yani halk sınıflarının ya da madun sınıfların siyaseti ile yakın teması vasıtasıyla ayırt edilen, yapısal ya da formel olarak başka sınıf güçlerinin (buradaki örnekte, küçük burjuvazinin ve 'aristokrasinin') ideolojik öz-kavrayışlarının momentine benzer olan– bir 'popüler' tarihsicilik formu olarak karakterize eder. Fakat Gramsci'ye göre bu 'popüler tarihsicilik'i söz konusu 'ideolojizmlerden' ayı-

---

[15] Q4, §24; Mayıs-Ağustos 1930'da yazılmıştır; krş. Q 16, §9.

[16] Q4, §24; vurgular bana aittir.

ran şey, bu tarihsiciliğin yalnızca hasımlarının düşünce formlarının siyasal 'olanaklılık koşullarını' değil, aynı zamanda, ki bu son derece önemlidir, kendi düşünce formunun siyasal olanaklılık koşullarını da öz-düşünümsel bir çabayla açıklayabilme ve eleştirebilme kapasitesidir. Gramsci 'tüm bu düşünce akımlarının somut tezahürleri içerisinde incelenmesi zorunludur' der:

1. felsefi akım olarak
2. tarihyazımsal akım olarak
3. siyasal akım olarak.[17]

Felsefe ya da tarih yazımı ya da siyaset: Gramsci'nin üçlü analitik bakış açısının amacı, on dokuzuncu yüzyılın 'tarihsici' akımlarının bu üç eklemlenme biçimi arasındaki dahili olan ve rastlantısal olmayan birliği göstermektir.

İki Eleştiri: Likidasyon ve Sulandırma

Bu çalışma planının sistematik rotası, özellikle, *Hapishane Defterleri* boyunca Gramsci'yi meşgul eden iki büyük felsefi (aynı zamanda doğrudan doğruya siyasi) tartışmada hemen ortaya çıkar: Benedetto Croce'nin Marksizmi 'likide etme' girişimi ve Marksizmi, Buharin'in *Tarihsel Materyalizm: Bir Sosyoloji Sistemi* adlı çalışmasında tezahür ettiği haliyle, 'sulandırma' girişimi. İlk olarak, bu iki ayrı eleştiri, Labriola'nın 'Marksizm, tabi tutulmuş olduğu çift katlı revizyonla tersleşen bir bağımsız ve orijinal bir felsefedir' tezini savunma ortak motivasyonunda birleştirilir:[18] bir yanda, İkinci Enternasyonal'in sözde Marksist 'ortodoksisi' tarafından, işçi sınıfı siyasetinin felsefi kaynakları olarak Marksizm öncesi (metafizik) materyalizmlere doğru bir tersine çevirme; diğer yanda ise, Marksizmden edinilen kavrayışların, idealist bir deformasyona götürecek şekilde, burjuva dü-

[17] Ibid.

[18] Q4, §3.

şüncesinin önde gelen temsilcileri tarafından absorbe edilmesi ve evcilleştirilmesi.[19] İkinci olarak, bu eleştiriler, Gramsci'nin bir düşünürü ele alıp, bu düşünürü bir diğer düşünürün eleştirisine aktarırken ya da 'tercüme ederken' (ya da bunun tersi) geliştirdiği temaların diyalektik ritmi ile de birleştirilir. Bu eleştiriler birbiri ardına geliştirilseler de, her bir düşünüre odaklanan eleştirel dikkatin önemli momentlerini saptamak olanaklıdır. Bu durum, bu eleştirilerin her birinin 'tarihsici' bileşenleri için özellikle geçerlidir. Dolayısıyla, Dördüncü Defter'de, 1930'un ikinci yarısından itibaren, Gramsci'nin tarihsicilik teması üzerine yorumları özellikle Buharin'e yöneltilmiştir.

Gramsci kontra Buharin [...] ve Diamat

Gramsci'nin, önde gelen 'eski tüfek' Bolşeviklerden olan Buharin'in *Tarihsel Materyalizm*'ine yönelik zaman zaman son derece saldırganlaşan eleştirisinin kişisel bir unsur barındırmadığını belirtmek önemlidir.[20] Kişisel bir saldırganlık da söz konusu olamazdı: aslında Buharin 1927-28 yıllarında Gramsci'nin serbest bırakılması için bir mahkum değişimi inisiyatifini örgütlemeye çalışan kişilerden biriydi. Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde sert bir biçimde ve sürekli olarak eleştirdiği aynı metni, 1925 yılında örgütlediği parti okulunda da kullanmış, hatta bu metni, ham işçi sınıfı militanlarını disipline edilmiş devrimci kadrolara dönüştürmek için kullanılması şart bir enstrüman olarak övmüştür.[21] Fakat yalnızca birkaç yıl sonra, Buharin'in

---

[19] Labriola'nın önemine ilişkin gönderme, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* projesi boyunca Marksizmin felsefi doğasına yönelik düşüncelerinin mihenk taşlarından birini oluşturur. Karşılaştırma için örneğin, Q3, §31; Q8, §168; Q8, §200; Q11, §16; Q11, §70; *SPN*, s. 386–8; Q16, §9; *SPN*, s. 388–99.

[20] Krş. Frosini 2003, s. 105.

[21] Gramsci'nin 1925'te parti okulunda kullandığı seçilmiş pasajın bir analizi için, krş. Buci-Glucksmann 1980, s. 201-2. Gramsci'nin bu dönemde Buharin'in bir yanda burjuva bilimi ile proleter bilimi arasında, öte yanda ise idea-

çalışması Gramsci'ye tam olarak 'ne yapmamalı'nın özeti olarak göründü.[22] Frosini'nin belirttiği gibi, incelemedeki böylesine radikal bir revizyon 'son derece kesin bir akıl yürütmeye karşılık verir: Gramsci, Buharin'in teorik yapısında, yazarının oldukça ötesine uzanan bir fenomen sezer –ve akıl yürütür.'[23] Gramsci, bir Marksizm 'teorisinin' bu sistematikleştirilmesi girişiminin ciddi siyasi tehditleri bünyesinde barındırdığını söyler.

Buharin hizbinin Stalin tarafından yenilgiye uğratılmasına (ve Buharin'in daha sonra idam edilmesine) rağmen, *Tarihsel Materyalizm*'de savunduğu felsefi perspektiflerin sonradan yalnızca Sovyetler Birliği'nde değil, aynı zamanda bütün olarak uluslararası Komünist harekette egemen olacak şekilde, Stalinist 'Diamat' formunda kanonize edilmesi hazin bir ironidir. Bu, kitabın 1921'de yayınlanmasının hemen ardından sayısız baskısının ve tercümesinin yapılmasından da görüleceği gibi, kitabın işçi hareketinde yaygınlaşması için iyi konumlandırılmış bir popülerleştirme çalışmasıydı (tesadüftür ki bu, Buharin'in sol-komünist döneminin ve NEP savunusunun sonuna karşılık gelir). Gramsci'ye göre, bu metin, madunluk deneyiminden türeyen kendiliğinden bir 'ideoloji' ile bağlantılıydı ve bir bakıma bu kendiliğinden ideolojiyi tasdik ediyordu. Bununla birlikte, Gramsci, bu metnin yaygınlaşmasının proletarya hegemonyasının perçinlenmesi bakımından uzun vadede yıkıcı sonuçlar doğuracağını, çünkü tam da savaşçı işçilerin hareketinin toplumsal ve siyasal önderlik kazanmaya yetkin olabilmek adına kırması gereken türden madun perspektifleri teşvik ettiğini söyler. Dolayısıyla, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde Marksist *Weltanschauung* içerisinde 'teorinin' ve 'felsefenin' ro-

---

list (erekçi, dinsel) dünya görüşü ile materyalist dünya görüşü arasında kurduğu karşıtlığı sorunsuz bir biçimde kabul ediyor görünmesi özellikle önemlidir.

[22] Buci-Glucksmann 1980, s. 202.

[23] Frosini 2003, s. 105.

lüne ilişkin alternatif bir kavramlaştırmanın ana hatlarını ortaya koyma amacı, temel olarak *siyasi* bir motivasyondan türer.

Gramsci, Buharin'in Marksizmin felsefi boyutunu geleneksel, on sekizinci yüzyıl kaba materyalizminin bir versiyonuna indirgemiş olduğunu söyler. İkinci Enternasyonal'den gelen etkili eğilimlerinin bir devamı olan (ve bir bakıma, çağdaş rakipleri olan Deborin'in 'diyalektikçileri' ile suç ortaklığı halinde) Buharin'in 'mekanist' pozisyonu, (diyalektik) 'materyalizmi' Marksizmin bir 'ilk felsefesi' olarak, daha sonra üzerine, siyasal analizlerin türetilebileceği bir tarih (tarihsel materyalizm) 'teorisi' inşa edilen madde kategorisi çevresinde örgütlenmiş bir dizi metafiziksel önerme olarak alır. Gerçekte Buharin, Marksist geleneğin felsefi özelliğinin ayırt edilmesini, bu geleneğin idealizmi reddi ve dünyanın 'verili olması'na ilişkin bir dizi metafizik önerme olarak anlaşılan 'materyalizmin' bunun beraberinde getirdiği tasdiki olarak düşünür. Böyle bir kavramlaştırmada felsefe, tarih ve siyaset birbiriyle dışsal olarak ilişkili kalır. Ekim 1930'da Gramsci'ye göre, böyle bir 'ilk felsefe', 'sonsuz ve mutlak olmaktan' başka bir şey değildir.[24] Tarih ve siyaset böylece ancak sonluluk olarak vardır, son kertede onların felsefi 'teminatına' ilişkin yasalarda ve kategorilerde temsil edilen sonsuzluğa tabidir. Gramsci şöyle der:

> [Buharin] Marksizm'in özsel kısmının eski felsefeleri olumsuzlamada [*superamento*] ve aynı zamanda felsefeyi kavrama biçiminde yattığını [kavrayamamıştır]; sistematik olarak gösterilmesi ve geliştirilmesi gereken de budur. [...] 'tarihsel materyalizm' ifadesinde ağırlık önemli ölçüde ikinci terime verilir, fakat aslında birinci terime verilmelidir: Marx esas olarak bir 'tarihsici'dir vb.[25]

---

[24] Q 4, §40; cf. Q 4, §25; Q 7, §47; Q 11, §62; *SPN*, s. 404–7.

[25] Q 4, §11; Mayıs–Ağustos 1930'da yazılmıştır; krş. Q 11, §27; *SPN*, s. 462–5.

Felsefe pratiğinin yeni biçimi yalnızca metafizik geleneğinin tarihsici eleştirisinden ve 'sonsuz ve mutlak olduğu düşünülen her "hakikatin" pratik kökenleri olduğu ve koşullu bir değeri temsil etmiş olduğunu ya da ettiği' yönündeki 'teorik' açıklamadan oluşmaz. Bundan daha önemli değilse bile, aynı ölçüde, 'bu yorumun, tarihsel materyalizmin kendisi düşünülerek, "pratik bakımdan" anlaşılmasından' oluşur.[26]

Gramsci, başka düşünce formlarını ideoloji-eleştiri incelemesine tabi tutarak bu düşünce formlarının ortaya çıkışlarının tarihsel koşullarını, ifadesi oldukları sınıf çıkarlarını, bu düşünce formlarını ve kısmen 'hakikat' iddialarını kat eden ve oluşturan çelişkileri göstermenin Marksizm için yeterli olmadığını savunur. Marksizm, böyle bir gizemsellikten arındırıcı eleştiriyi kendine uygulayabilecek durumda olarak, kendi önermelerinin ve tasvirlerinin tarihsiliğinin bir açıklamasını da sunmalıdır. Başka bir deyişle, Marksizm kendi iddialarını tarihdışı bir geçerliliğe kavuşturmak için başka düşünce sistemlerinin metafizik iddialarını sönümlendirmez. Bu, spekülasyonun taht odasında kardeş katlini amaçlayan bir darbe değildir. Tersine, Marksizm, kendi tarihsel belirlenimliliğini de kendi pratiğinin ayrılmaz bir unsuru olarak kavramaya çalışır.

Gramsci, savaşın ortasındaki bir kararsızlık halinin ölümcül sonuçlar doğuracak olması bir yana, böyle bir perspektifin teorik düşünüş momentlerinde anlaşılmasının zor olduğunu kabul eder. Gramsci'nin o dönemdeki geniş çaplı okumalarından çıkardığı diğer notlar arasına gelişigüzel iliştirilmiş gibi görünen Goethe'den bir alıntı, bu eleştiriyi geliştirirken Gramsci'yi rahatsız eden temel siyasal soruna işaret eder: mutlak hakikat iddialarını terk etmiş ve kendi tarihsel belirlenimini kabul etmiş olan bir düşünce formu, yeni bir uygarlık kurmak için zorunlu olan özgüvenli eylemi bu durumda nasıl motive edebilir?

---

[26] Q 4, §40.

'Tarih ve Anti-Tarih'. 'Aynı anda hem Düşünceye sahip olan, hem de eyleme yetkin olanlar çok azdır. Düşünce genişler, fakat aksar; eylem canlandırır, fakat daraltır.' Goethe, *W. Meister* (VIII, 5).[27]

Görünüşe bakılırsa, eleştiri bir içki gibidir, ölümsüz Kapıcı'nın Macduff'a söylediği anlamda bir 'muğlaklıktır': 'arzuyu körükler, fakat eylemi söndürür', 'ikna eder' ve aynı zamanda 'heves kırar'.[28] Göründüğü kadarıyla, yalnızca Buharin'i değil, aynı zamanda kaynağı İkinci Enternasyonal'de olan temel Marksizm akımlarını Marksizmin metafiziksel kaynağı nosyonunun varyasyonlarına sığınmaya teşvik etmiş olan perspektif buydu: Marksist teorisyenlerin, –yapısal olarak, 'ezeli ve ebedi' geçerliliğini duygusal olarak ileri süren halihazırdaki toplumda yerleşik burjuva ideolojileri tarafından ablukaya alınmış– işçi sınıfı militanlarının, kendi tarihsel momentini aşan, gelecekteki bir sınıfsız topluma işaret eden 'hakikat' iddialarından emin bir biçimde siyasal müdahaleleri üstlenebilmelerine temel olacak belirgin bir kesinlik ihtiyacı. Kuşku şudur ki, Marksizmin kendi hakikat iddialarını 'görelileştirmek', yeni *Weltanschauung*'un yetkinliğini, gerçekleşmesi için ateşli bir faaliyeti esinlemeye indirgeyen, küçük fakat istenmeyen sonuçlar doğurabilecek bir şey olarak iş görebilir. Gramsci görevin zorluğunun farkındadır; fakat risklere karşın, bir düşünce formu olarak Marksizme tarihsel ideoloji-eleştiri yöntemlerinin uygulanması yükümlü-

---

[27] Q 4, §64.

[28] Shakespeare'in *Macbeth*'inde kapıcı, Maccduff'a içki hakkında şunları söyler: 'İçki, [...] üç şey için birebirdir. [...] Burnun kızarır, bol bol uyur, bol bol da işersin. Erkekliğe gelince, bayım, onu hem azdırır, hem de söndürür. Arzudan yanar, bir şey beceremezsin. Denebilir ki içkinin fazlası, softanın iki yüzlüsü gibi gelir erkekliğe. Bir yandan uyandırır, bir yandan uyutur, bir yandan kışkırtır, bir yandan dağıtır; bir yandan körükler, bir yandan sindirir. Hem koşturur insanı, hem zınk diye durdurur. Uzun sözün kısası, bir kızdırır, bir sızdırır. (Sabahattin Eyüboğlu çevirisi, Remzi Kitabevi, 1984) (ed. n.).

lüğünün yerine getirilmemesinin kaçınılmaz olarak, 'ezel ebed ve mutlak olmaktan'[29] başka bir şey olamayacak olan Marksizm öncesi metafiziklerin şu ya da bu formuna geri dönmeyi beraberinde getireceği konusunda ısrarcıdır.

En önemlisi, Gramsci, eleştirisi ilerledikçe, böyle bir metafizik garantinin belirgin gücünün aslında, işçi sınıfı hareketinin daha derin, yapısal bir zayıflığının ve boyun eğme deneyiminin semptomu olduğu konusunda daha da ısrarcı olur: böyle bir durumu aşma girişiminin tam kalbinde, dışsal güçlere (ilk örnekte, başka bir sınıfın toplumsal ve kültürel hegemonyasına) tabi olma deneyimini farkında olmadan yeniden üreten bir pasiflik yönelimi [*attegiamento*] vardır. Gramsci, Ekim 1930'da şöyle der: 'Pratik olarak [...] tarihsel materyalizm en kötü anlamında bir ideoloji, yani mutlak ve ezel ebed bir hakikat olma eğilimine de sahiptir.'[30] Başka bir deyişle, işçi sınıfı hareketinin düşünce formu, kendi toplumsal konumunun maduniyetine boyun eğme eğilimindedir (ya da daha kesin olarak söylemek gerekirse, böyle bir eğilimde olmuştur), bunun üzerinde eleştirel olarak egemenlik kurmaktan ziyade, öykünmeci bir biçimde düşüncede bu maduniyeti yeniden üretir. Metnin aşağı yukarı iki yıl sonra yazılan ikinci versiyonunda Gramsci bu argümana aşağıdaki önemli sözleri ilave eder:

> Böyle bir yorumun praksis felsefesinin kendisi için de geçerli olduğunu insanların 'pratik olarak' kavramasını sağlamak, bu olmaksızın eylem için zorunlu yargıları sarsmak halen zor bir iştir. Dahası, bu, her tarihsici felsefede tekrar eden bir zorluktur; bu, aynı birey içerisinde 'bilim adamı' ile 'demagog'u, felsefeci ile eylem adamını vb. çatıştırmak ve tarihsiciliğin zorunlu olarak ahlaki şüpheciliğe ve ahlak bozulmasına götüreceği sonucunu çıkarmak adına ucuz polemikçilerin (özellikle Katoliklerin) bir avantajıdır. Bu zorluktan, küçük adamlarda çok sayıda vicdan 'draması', büyük adamlarda

[29] Q 4, §40.
[30] Ibid.

ise Wolfgang Goethe tarzında 'Heybetli' ['Olympian'] tavırlar doğar.[31]

Gramsci'nin projesinin bu aşamasında, yine de, geriye bir *aporia* [açmaz] kalır. Bu açmazın kararlılığı, Gramsci'nin 'mutlak tarihsicilik' olarak yekpare bir Marksizm kavramlaştırması inşasının en güçlü itici güçlerinden birini oluşturacaktır.

Bir anti-Croce

Öte yandan, Croce'nin tarihsicilik ile ilişkisinin eleştirisi, Gramsci'nin araştırmalarının ilk aşamasının sonlarına doğru, Sekizinci Defter'de, (Kasım 1931'den, Mayıs 1932'ye) hem 'Felsefe Üzerine Notlar' başlığının üçüncü dizisinden önce yazılan notlarda, hem de (asıl amaç, özellikle 1919'dan sonraki gelişimi içinde Croce düşüncesinin tarihsel ve siyasal önemi ile ilişki kurmak olarak Mart 1930'da[32] açık bir biçimde ilan edilmiş ve örtük bir biçimde birinci defter boyunca takip edilmiş olsa da) tam bu kısımda şiddetlenir.[33] Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* boyunca yalnızca İtalyan kültürel ve siyasi yaşamının önde gelen bir figürü olarak değil, aynı zamanda Avrupa'nın uluslararası itibar sahibi, büyük bir entelektüeli olarak da Croce'ye atfettiği önem, İngilizce konuşan çağdaş okuyucuya keyfi bir abartı, bölgesel ilgilerin dünya sahnesine yansıtılması gibi görünebilir. Özellikle İtalya dışında, Gramsci düşüncesinin ele alınış tarihi boyunca, gençliğindeki kendi kendine itiraf ettiği 'Croceciliği'[34] (doğrudan bir düşman-

---

[31] Q 11, §62; *SPN*, s. 406; Ağustos 1932 ile 1933 başları arasında yazılmıştır.

[32] Q 1, §132.

[33] Krş. Frosini 2003, s. 54–6.

[34] İleriki sayfalarda göreceğimiz gibi, Gramsci'nin 'itirafı', gerçekte, bir felsefi sistemin bütününe ya da bir kısmına yönelik, (belki de Gramsci-Croce ilişkisinin özel bir Marx-Hegel ilişkisi anlayışında modellenebileceği yönündeki ifade edilmemiş bir varsayımdan dolayı) eleştirmenlerin sıklıkla varsaymış oldukları bir basit sadakatten biraz daha farklı bir şeyi anlatır. Genel

lıkla değilse de) sıklıkla bir muamma olarak karşılanmıştır.[35] Özel olarak, Gramsci'nin 'tıpkı Hegelciliğin on dokuzuncu yüzyılda, günümüz uygarlığının kökenlerinde, praksis felsefesinin öncülünü sağlamış olması gibi, Croceci felsefe de bizim zamanımızda, bizim kuşağımız için, praksis felsefesinin bir yenilenmesinin öncülünü sunabilmiştir'[36] şeklindeki ifadesinin, en iyi ihtimalle, bir biçimde 'zorlama' bir kıyaslama olduğu düşünülmüştür. En kötüsü de, özellikle Gramsci'nin aşağıdaki itirafının hemen ardından, düşünülmeden reddedilmiştir:

> Soruna yalnızca geçerken değinilmiştir, ki bu o zaman dahi kesinlikle ilkel ve daha da kesin olarak uygunsuz bir biçimde yapılmıştır; çünkü o zamanlar teori ile pratik arasındaki, felsefe ile siyaset arasındaki birlik kavramı benim için halen açık değildi ve ben de bir biçimde Croceci bir eğilime sahiptim.[37]

Croce, İngilizce konuşulan çağdaş dünyada, hiç değilse, başlığından dolayı uyandırdığı ilgiyi boşa çıkaran bir metin olan 'What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel' ('Hegel Felsefesinde Yaşayan Nedir, Ölü Olan Nedir?') adlı ça-

---

olarak, Gramsci'nin düşüncesi üzerindeki Croce etkisi, İtalya içerisinde olduğu kadar İtalya dışında da aynı sıklıkta abartılmıştır –ya da en azından, Croce'nin etkisinin özel modalitesi yanlış kavranmıştır. Gramsci'nin Croce ile ilişkisi üzerine ayrıntılı bir tartışma için, Domenico Losurdo'nun 1987 ve 1997 tarihlerindeki iki temel çalışmasına bakınız. Krş. Ayrıca krş. Frosini 2003 s. 54–6; s. 123–49; bu metin, Croce'nin *Hapishane Defterleri* mimarisindeki statüsü üzerine yürütülmüş birçok eski tartışma için temel bir düzeltici işlev görür.

35 Görmüş olduğumuz gibi, böyle bir eğilim, 'The Antinomies of Antonio Gramsci' adlı metinde son derece belirgindir. Anderson'un bu makaleyi tamamlayıcı nitelikte olan yapıtı, *Considerations on Western Marksizm* (1976) [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004], Gramsci ile 'Batı Marksizmi'nin diğer simalarındaki bu tür 'pre-Marksist' kalıntılar üzerinde genel bir teorik perspektif çizer (Gramsci'nin Croce'yle ilişkisini, Batı Marksizminin, Stalinizm ortamında, spekülatif temalara yönelmesine yedirerek).

36 Q 10i, §11; *FSPN*, s. 355.

37 Ibid.

lışmasıyla hatırlanır. İtalya'da ise Croce günümüzde, ciddi bir incelemeye konu olmaktan çok, ya geleneksel İtalyan entelektüel kültürünün en zayıf unsurlarının ('tarihsicilik'inin, 'hümanizm'inin, 'idealizm'inin, modern bilimsel yöntemlerin zayıf bir biçimde aşılanmasının vb.) bir baş temsilcisi olarak ya da kendine has İtalyan liberalizmi markasının bir savunucusu olarak, neredeyse ritüelistik bir biçimde anılır. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki kapsamlı Croce incelemesi, kaybolmakta olan bir fenomenin dünya-tarihsel önemini duruma özgü bir biçimde abartmış olması olarak ya da kendi kültürel-entelektüel formasyonuna vermiş olduğu bir taviz olarak görünür.

Ancak Gramsci'nin Croce analizi, ilk bakışta görüldüğü kadar keyfi ya da yerel değildir. Croce, döneminin en önemli entelektüellerinden biriydi; Avrupa ölçeğinde mantık, etik, estetik, edebiyat eleştirisi ve tarihi, tarihyazımı, tarih, siyaset teorisi alanlarında önemli yazılar yazmış, çağdaş kültür ve siyasete, hatta Napolitan 'folklor' koleksiyonlarına sayısız müdahaleleri olmuştu. Gentile ile birlikte yirminci yüzyıl başlarının en ön plandaki entelektüel dergilerinden biri olan *La Critica*'yı kurdu ve Laterza yayınevi ile editoryal işbirliği sayesinde de bugüne değin tartışmalı bir biçimde işler kalan İtalyan kültürünün 'altyapısını' şekillendirdi. Croce'nin etkisi, bu fevkalade üretkenliğin kuşkulandırabileceği gibi, bir fildişi kule ile de sınırlı değildi; kimseye bağımlı olmamasını sağlayan bir zenginliğe sahip Croce'nin hiçbir zaman üniversitede bir kürsüsü olmadı, uzun bir süre boyunca kent dışındaki faaliyetlerini Napoli'deki Santa Chiara çan kulesinin gölgesindeki evinden koordine etti. 1910'da yaşam boyu senatörlüğe getirilen ve 1920-21 yıllarında Kamu Yönetimi Bakanı olarak önemli eğitim reformlarını planlamaya girişen Croce, kamu yaşamından çekilmesine ve (Faşizm'in Sol'a karşı bir demir yumruk olarak işlevselliğini yitirdiğini hissettiği 1925'ten sonra) Mussolini rejimine karşı açık

muhalefetine karşın, Faşist dönem boyunca resmi olarak devlet aygıtının bir üyesi olarak kaldı.[38]

Fakat bu neo-Hegelcinin bir muhafazakar, hatta yaygın ve yanlış bir biçimde ustasına atfedilen kalıpta bir gerici olduğu (ön-) yargısına geçmeden önce bir ara vermemiz gerekir. Croce'nin düşüncesi başlangıçta, Risorgimento sonrası Napolisi'nde, Spaventa kardeşlerden ve Croce'nin 'maestro'su ve tek seferlik işbirlikçisi Labriola'dan geçip, sonunda Croce'nin kendisine (belki de, aynı önemde, Gentile'ye) ulaşan, Hegelciliğin Avrupa ölçeğindeki son büyük atılımının sonunda biçimlenmişti.[39] Son derece gerçek bir bağlamda, Gramsci'nin söylediği gibi, söz konusu Hegelcilik, 'klasik Alman felsefesinin dünya çapındaki momentini'[40] temsil etmiş, çok emin bir yaklaşımla bir 'ölü köpek' olarak ele alınmasından çok önce yaratıcı bir canlanma ve bir düşünce biçiminin uzanımı halini almıştır.[41]

Hegel düşüncesini bir yorumlama ve revize etme girişimi olarak güçlerinden ve zayıflıklarından bütünüyle ayrı olarak, bu neo-idealist kültürün söz konusu dönem İtalyası'nda kesin bir siyasi önemi vardı: Hegel *yanlısı* olmak, *il Sillabo* karşıtı olmak, yani *Risorgimento* yanlısı güçlerin (daha da önemlisi, bu hareketin sol kanadının) temsil ettiği moderniteye giden yola

---

[38] Croce düşüncesine yönelik bir inceleme için, krş. Finocchiaro 1988.

[39] Bu verimli hareketin İtalyan ve Avrupa entelektüel ve siyasi bağlamlarına yerleştirilmiş en kapsamlı açıklaması için, bkz. Losurdo 1987.

[40] Q 10i, §11; *FSPN*, s. 356.

[41] *Kapital*'in Birinci Cildi'nde Hegel'i acemi bir tarzda bir yana bırakan Marx'ı Hegelci söylem ile 'flört etmeye' teşvik eden şey yalnızca döneminin *Epigonoi*'si değildi. Marx ve Engels'in Hegel düşüncesinin engin verimliliğini geç dönemde yeniden doğrulamalarına karşın, çocukluk dönemindeki Alman Sosyal Demokrasisi bu tür aceleci önyargılardan bağışık değildi. Dolayısıyla Liebknecht, Engels'in bir makalesine bir editör notu iliştirilmesine onay verirken, Hegel'i 'asil Prusya Devlet ideasının kaşifi ve kutsayıcısı' olarak yorumlayan aynı Engels'ten onay almamıştı. (krş. MEW 32, s. 501 ve s. 503; bu görüşün siyasal önemi üzerine bir karşılaştırma için, bkz. Losurdo 1997, s. 32).

taş koyan tüm arkaik egemenlik formlarına karşı olmak demekti. Losurdo'nun belirttiği gibi,

> dolayısıyla, Hegel lehinde pozisyon almak [...] modern olanın yanında yer almak, İtalya özelinde de, eski rejimin alaşağı edilmesi, modern ulusal Devlet ve açık bir biçimde modern-öncesi olan Devlet ve Kilise'nin yenilgisi anlamına gelen *Risorgimento* safında yer almak demekti.[42]

Croce ve içerisinde yetiştiği entelektüel-kültürel hareket (her ne kadar ufku içerisinde kalan toplumsal düzen çelişkilerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren belirgin hale gelmesi bakımından çelişkili bir dönem olsa da) yeni yüzyılın başlamasının ardından da İtalyan kültüründe ilerici bir rol oynamaya devam etti. Aslında, neo-idealist kültürün bazı unsurlarının ve varsayımlarının, o dönemde halen siyasal kesinlik ve ulusal birlik arayışındaki İtalyan sosyalist hareketinin erken dönem çelişkilerine kıyasla daha üstün pozisyonları temsil ettiği dahi söylenebilir.[43] Dolayısıyla, Gramsci'nin gençlik dönemindeki 'eğilimsel Croceciliği' neo-idealizmden çok, Gramsci'nin bir felsefi sistem ya da okuldan[44] ibaret olmaktan ziyade, bir 'ahlaki ve entelektüel reform' olarak ele alınan neo-idealizm perspektifleriyle ilişki kurmak suretiyle, madun sınıfların gerçek siyasal ve top-

---

[42] Losurdo 1997, s. 19.

[43] Özellikle 'la questione del Mezzogiorno' ve Birinci Dünya Savaşı üzerine neo-idealist pozisyonlara ilişkin olarak, bkz. Losurdo 1997, s. 22–3. Losurdo'nun merkezi tezi, Gramsci'nin düşüncesinin, İtalyan liberalizmi ile (özellikle Croce ve Gentile ile) eleştirel bir ilişki üzerinden bir evrim geçirmiş olduğu ve uluslararası ölçekteki ve İtalya'daki siyasi olayların (Birinci Dünya Savaşı deneyimi, Rus Devrimi, Faşizmin yükselişi ve bu olaylara liberalizmin verdiği yanıt) baskısı altında, Losurdo'nun 'eleştirel komünizm' olarak tanımladığı bir pozisyona evrildiği yönündedir.

44 Gramsci, Tania'ya yazdığı 17 Ağustos 1931 tarihli mektupta neo-idealist hareketi böyle tanımlar; krş. Gramsci 1993, Cilt 2, s. 54–7.

lumsal sorunları üzerine eleştirel bir bakış açısı kazanmış olabileceği görüşüyle benzerlik içerir.[45]

---

[45] Bu aslında, Gramsci'nin 1932 yılında, geriye dönük olarak, 1917 başlarındaki pozisyonunu 'eğilimsel Crocecilik' olarak tanımlarken kullandığı anlamdı. *Hapishane Defterleri*'ndeki tam metin, Gramsci'nin Croce düşüncesini 'klasik Alman felsefesinin dünya çapındaki momentini' temsil etmek olarak resmedişini anlamak bakımından son derece önemlidir. Metin şöyle devam eder: 'Şubat 1917'de, Croce'nin henüz kısa bir süre önce *La Critica*'da yayımlanmış olan "Din ve İç Huzur" (Krş. The Conduct of Life, s. 27-33) başlıklı makalesinin yeni baskısı için yazdığım kısa girişte, tıpkı Hegelciliğin on dokuzuncu yüzyılda, günümüz uygarlığının kökenlerinde, praksis felsefesinin öncülünü sağlamış olması gibi, Croceci felsefe de bizim zamanımızda, bizim kuşağımız için, praksis felsefesinin bir yenilenmesinin öncülünü sunabilmiştir, demiştim. Soruna yalnızca geçerken değinilmiştir, ki bu o zaman dahi kesinlikle ilkel ve daha da kesin olarak uygunsuz bir biçimde yapılmıştır; çünkü o zamanlar teori ile pratik arasındaki, felsefe ile siyaset arasındaki birlik kavramı benim için halen açık değildi ve ben de bir biçimde Croceci bir eğilime sahiptim. Fakat şimdi, girişmek için gereken olgunluk ve kapasite eksik olsa da, bana göre, bu görüşe yeni bir gözle bakmak ve onu eleştirel olarak daha gelişmiş bir formda konumlandırmak önemlidir. Diğer bir deyişle, Croce'nin felsefi kavramlaştırması, praksis felsefesinin ilk teorisyenlerinin Hegel'i uyarladıkları biçimde uyarlanmalıdır. Bu, praksis felsefesinin uygun bir yenilenmesini başlatmanın– gündelik pratik yaşamın zorunlulukları dolayısıyla "kabalaştırılmış" olan– bu kavramlaştırmayı, mücadelenin halihazırdaki gelişiminin talep ettiği daha karmaşık görevlerin çözümlenmesi için ulaşması gereken düzeylere çıkarmanın tarihsel olarak tek verimli yoludur. Başka bir deyişle, bu kavramlaştırma, Protestan Reformasyonunun ve Fransız Aydınlanmasının kitle karakterlerine sahip olmanın yanında, aynı zamanda Yunan ve İtalyan Rönesans kültürünün klasizmine de sahip olan yeni bir dahili kültür yaratma düzeyine yükseltilmelidir: Carducci'nin deyişiyle, Fransız ya da Alman olmakla kalmayıp, Avrupalı ve dünyalı bir toplumsal gruba özgü diyalektik bir birlik içerisinde Maximilien Robespierre ile Immanuel Kant'ı, siyaset ile felsefeyi sentezleyen bir kültür. Klasik Alman felsefesinden miras aldıklarımızın bir envanterini çıkarmakla yetinmeyip, bunu işleyen hayata geri getirmemiz de gerekir; bunu yapmak için de Croceci felsefe ile uzlaşmamız gerekir. Başka türlü söylemek gerekirse, biz İtalyanlar için klasik Alman felsefesinin varisi olmak, günümüzde klasik Alman felsefesinin dünya çapındaki hareketini temsil etmekte olan Croce felsefesinin varisi olmamız gerektiği an-

Post-Marksizm 'avant la lettre'

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde tarihsicilik gelenekleri ve bu geleneklerin Marksizm ile ilişkisi analizinde, Croce eleştirisine böylesine yüksek bir önem atfetmesinin başka bir nedeni vardır. Antonio Labriola figüründe belirgin olan Güney-İtalyan Hegelciliği, nihayet, Alman Sosyal Demokrasisinin saflarında ilk Marksist 'ortodoksinin' pekiştirilmekte olduğu aynı dönemde, materyalist tarih kavramlaştırmasının kendine özgü bir yorumunun içerisine işlenmişti. Labriola, kendi entelektüel biyografisi, tarihsel materyalizmin kurucularının entelektüel biyografisine yakından karşılık gelen bir düşünüre uygun bir biçimde, kurucuların düşüncelerinin felsefi boyutunu vurgulamış ve bunu bir praksis felsefesi olarak işlemeye girişmiştir.[46] Croce, başlangıçta bu araştırma projesine hevesle katılmıştı, ancak sonraları, (hor gören bir tarzda, sınırlı ve teorik bakımdan değersiz gördüğü) gençlik dönemindeki aşırılıklarının daha rasyonel 'kalıntılarını' olgunluk dönemi pratiklerine dahil ettiğini açıkça kabul ederken, Marksizm'in metafizik iddiaları olarak gördüğü şeylere sırtını dönmüştür.

> Uygun bir dille söylemek gerekirse, Marksizm'den [...] teorik hiçbir şey kazanmadım, çünkü Marksizm pragmatik bir değere

---

lamına gelir' (Q 101, §11; *FSPN*, s. 355–6). Hemen ardından şunları yazan Gramsci, kendi evrimi üzerine düşünür gibi görünmektedir: 'Croceci dilde, özgürlük dini, modern uygarlığı hepten reddeden Müfredat [Syllabus] dinine karşıttır; praksis felsefesi, tam da modern uygarlığın bölgesinde doğmuş olmasından dolayı, özgürlük dininin bir "sapkınlığı"dır' (Q 10i, §13; *FSPN*, s. 360–1).

[46] Labriola, tarihsel materyalizmi ilk kez, toplu olarak *Socialism and Philosophy* (Labriola 1980) içinde yayımlanan Sorel ile yazışmaları sırasında 'praksis felsefesi' olarak adlandırmıştır.

sahipti ve bilimsel değildi; bilimsel olarak da sahte-iktisat, sahte-felsefe ve sahte-tarihten başka bir şey sunmamaktaydı.[47]

Kendi çağının büyük düşünürlerinin aksine Croce, Marksizmi nihayetinde teleolojik bir felsefi emeklilik anlatısına indirgeme ya da (örneğin Laclau ve Mouffe'un söylem teorisinin bir versiyonuna dönmeleri gibi) Marksizm'in 'bölgesel sapmalarını' (ekonomizm), aynı ölçüde bölgesel ve belki de daha yerel bir odakla değiştirme gibi bir niyeti yoktu. Daha saldırgan bir biçimde, Croce, Marksizm'in 'dogmatikliğine', ampirik varyasyonlara metafizik bir tarzda aldırmazlığına, partizan teleolojisine ve totalleştirici perspektifine hücuma geçerek, Marksizm'e kökten bir biçimde saldırdı. Dahası, –burada da, daha sonraki okulların orijinal olma iddialarına kıyasla, Croce'nin 'klasizmi' belirgin hale gelir– Hegel'in teleolojik-metafizik yanlışlarından kendi arınmasını işlemek suretiyle, Marksizmin Hegelciliğin hakiki felsefi varisi olma iddiasına da karşı çıkmıştır. Gramsci Croce'yle yüzleştiğinde, öfkeyle Marksizme karşı çıkan bir burjuva teorisyenden ibaret bir figürle ilişki kurmakla kalmaz; daha ziyade, eleştirisine hem teorik *hem de* pratik bakımdan yanıt verilmesi gereken, 'post-Marksizmin en eski ve en sofistike savunucularından birisiyle savaşır.

---

[47] Croce 1968, s. 291. Gramsci, Croce'nin inanç değiştirme itirafının terimlerini ve praksis felsefesini bir 'tarih yazımı esasına' indirgeme girişimini sürekli olarak sorgulamıştır. Özellikle, Croce'nin Marksist gençlik döneminin, düşüncesinde yalnızca 'kalıntılar' bırakmış olduğu yönündeki iddiasını ve bu kalıntıların aslında daha sonraki çabalarının merkezini oluşturduğu yönündeki fikrini reddetmiştir. Dahası, Gramsci'nin, praksis felsefesinin Croce'nin önermeleriyle ciddi bir ilişki kurmak suretiyle ilerletebileceğini söylemesine olanak tanıyan da, her ne kadar idealist bir biçimde deforme edilmiş olsalar da halihazırda Croce'nin düşüncesinde mevcut olan Marksist unsurlardı. Gramsci, uygun bir biçimde anlaşıldığında, Croce'nin düşüncesini (Anderson'ın ve başkalarının iddia ettiği gibi) Marksizm'e dışsal bir şey olarak değil, Marksist paradigmaya ait, tepesi üzerinde duran ve ayakları üzerine oturtulması gereken, deforme olmuş bir moment olarak anlar.

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* boyunca ele aldığı Croce, yalnızca, *Historical Materialism and Marksist Economics* (Tarihsel Materyalizm ve Marksist İktisat) adlı çalışmasında mütevazı bir biçimde, İtalyan teorik Marksizminin ölümü ile kendi inanç değişiminin eş zamanlı olduğunu ilan eden, Labriola'nın eski bir öğrencisi değildi, karşıtlar diyalektiğinin yerine bir 'ayrımlar' diyalektiği koymayı öneren bir Hegel eleştirmeni de değildi; en basit anlamında, İtalyan kültür sahnesinde etkili bir figür olan kültür örgütleyicisi ve akademisyen Croce de değildi. [Gramsci'nin ilişki kurduğu Croce] daha ziyade, aynı zamanda, bu eski felsefi gelişme aşamalarından kaynaklanan ulusal ve Avrupa çapında bir öneme sahip kamuya mal olmuş bir figürdür, açık bir biçimde Marksizm karşıtı olan bir 'özgürlük dini'[48] vazeden bir 'seküler Papa'dır. Frosini'nin belirttiği gibi, burada yalnızca 'büyük entelektüel' ile değil, aynı zamanda 'filozof–ideolog' ile de karşı karşıyayızdır.[49]

Bu odağı belirlemede konjonktürel yaklaşımlar önemli bir rol oynamıştı. Gramsci, Croce'nin *Theory and History of Historiography* (Tarihyazımının Teorisi ve Tarihi) adlı çalışmasını özellikle –Gramsci'ye göre– Croce'nin daha önce kurduğu sistemin örtük, hatta belki de bilinçdışı bir 'revizyonunu' temsil etmesi bakımından sistematik bir incelemeye tabi tutacağını söylemişti. Frosini şunları söyler:

> [*Tarih Yazımının Teorisi ve Tarihi*], Croce düşüncesinin birinci ve ikinci aşaması arasındaki, Croce'nin her şeyden önce, karşılıklı özerklikleri ve bağlantıları içerisinde –Tinin yaşamının aşkın momentleri gibi– ayrımları sabitlemek ile ilgilendiği, sistematik olarak tanımlayabileceğimiz aşama ile toplumsal birliğin önce savaşla, sonra da işçi isyanlarıyla, Sovyet Devrimiyle ve sonunda da Faşizmle parçalanmasına tanıklık eden liberal filozofun açık bir biçimde liberalizm lehine pozisyon aldığı ve 'etik–siyasi

[48] Q 7, §17; Q 10ii, §41iv; *FSPN*, s. 475.

[49] Frosini 2003, s. 52.

> tarih' kavramıyla, (elbette ki 1917'den sonra) liberal uygarlığın en tehlikeli düşmanı olduğunu savunduğu tarihsel materyalizme karşı gerçek bir cephane (ya da kendi deyimiyle, bir 'savaş atı') sağladığı 'tarihsel', hatta 'ahlakçı' aşama arasındaki bölünmeye damgasını vurur.[50]

Croce'nin en son 'teorik' çalışması ve bu çalışmanın tarihteki somutlaşması böylece siyasal bir motivasyona sahip olmuştur. Gramsci, Croce'nin aldığı yeni pozisyonu açığa vurduğu daha önceki düşüncesindeki çelişkilerin semptomatik bir okumasını yaparak, aynı biçimde cevap vermeyi önermiştir.

Özgürlük tarihi

Gramsci Sekizinci Defter'de Croce'nin 'nesnel bilimin, berrak, tarafsız düşüncenin'[51] öncüsü olarak kabul edilmesini kınar ve Croce'nin (tarihyazımsal) tarihsiciliği ile ('pasif devrim' kavramı bakımından anlaşılan) *Risorgimento* deneyiminde ortaya çıkmış olan (siyasal-ideolojik) tarihsicilik gelenekleri arasındaki benzerliğe vurgu yapar.[52] Bu tarihsiciliklerin her ikisi de, tarihin 'muhafaza etme ve yenileme diyalektiğine' göre ilerlediği, soyut ve simetrik bir görüşe bağlıydı.[53] Geçmişe ait unsurların önceden belirlenmiş bir planın ileriye doğru açımlanması uyarınca muhafaza edilmesini değil, yeni unsurların dolaşıma sokulmasını ve tarihsel pratiğin baskısı altında kesinliklerin yerinden edilmesini öneren, modern kültürün Jakoben momentinin doktrini gibi doktrinlerin 'irrasyonel' oldukları ilan edildi. Dolayısıyla, Croce'nin *History of Europe in the Nineteenth Century* (On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupa Tarihi) adlı çalışması, yeni düzeni kurmuş olan güç ve alt-üst oluş momentlerini, bu momentleri kavrayamamasından dolayı dışlamıştır: Fransız Devrimi ve

---

[50] Frosini 2003, s. 53–4.

[51] Q 8, §39; Şubat 1932'de yazılmıştır.

[52] Krş. Q 8, §39; Q 10i, §6; *FSPN*, pp. 341–3.

[53] Q 8, §27; Ocak 1932.

Napoleon Savaşları.[54] Modern deyişle, Croce 'kısa' on dokuzuncu yüzyılın bir versiyonunun savunucusuydu. Benzer biçimde, *History of Italy 1871-1915* (1871-1915 İtalya Tarihi) adlı çalışması da, modern İtalyan ulus devletini oluşturmuş olan *Risorgimento* mücadeleleri ve ayaklanmaları döneminin ardından başlar. *Im Anfang war der Staat*[55] deyişi, tüm artikülasyonlarında, özellikle de sivil toplum artikülasyonlarında modern yaşamın ampirik zenginliğinin ilan edilen indirgemeci olmayan bir anlatımının mottosu olarak alınabilir.

Croce'nin 'insanlık tarihinin ebedi oluş halinin tarafsız bir tasarımı'[56] olması iddiasına karşın, kendisinin tarihsiciliğinin İtalyan *Risorgimento*'sunun tarihsiciliklerinin bir tekrarı içerisinde, bir

> bir bilim kuramayan, tek yanlı pratik-siyasi bir eğilimin ideolojisi [olduğu söylenir]. Bu seçimi bir 'bilim' olarak sunmak, kesinlikle ideolojik unsurdur, çünkü her ideoloji kendini bir bilim olarak ve bir felsefe olarak sunmaya çalışır.[57]

Birkaç ay sonra (Nisan-Mayıs 1932), Gramsci bunu, sahip olduğu kitle hareketleri korkusunun devrimci siyaseti irrasyonel ve tarih-karşıtı olanın[58] alanına kovduğu ve Faşist gericiliği, başka bir barışçıl evrimsel gelişme içerisindeki geçici bir sapmadan başka bir şey olarak kavranamaz hale getiren bir 'spekülatif', 'liberal' ütopya olarak adlandırır. Gramsci, Croce'nin, kendisinin iddia ettiği gibi bir 'etik-siyasal tarih'ten ziyade, 'spekülatif bir tarih' ürettiğini söyler.[59]

Croce'nin tarih yazımı metinlerindeki tarihsiciliğin siyasi taraflılığını saptayan Gramsci artık,

---

[54] Q 8, §236.

[55] Başlangıçta Devlet vardı (ç.n.).

[56] Q 8, §39.

[57] Q 8, §27; Ocak-Şubat 1932.

[58] Q 10i, §6; *FSPN*, s. 341–3.

[59] Q 8, §240; Mayıs 1932.

> Croce düşüncesi üzerine uygun bir teorik araştırma, yani bu entelektüel figürün önermelerini (öz-temsilini) olanaklı kılmış olan felsefi varsayımlar üzerine uygun bir teorik araştırma yürütecek [bir pozisyondadır].[60]

Gramsci, Croce'nin tarih yazımı teorisine egemen olan felsefi ve siyasi çelişkilerin, Croce'nin (felsefi) tarihsiciliğinde de söz konusu olduğunu saptar. Bu uğraşın, Gramsci'nin –Francioni ve Frosini'ye göre, muhtemelen Gramsci'nin Mayıs ile Kasım 1930 arasında, Dördüncü Defter'de 'Felsefe Üzerine Notlar' başlığını yazdığı sırada başladığı– Yedinci Defter'in başında, çevirilere ayrılan sayfalarda Feuerbach Üzerine Tezler'i çevirmesinden sonra ortaya çıkması önemlidir.[61] Gramsci, 'düşüncenin dünyeviliğini [*Diesseitigkeit*]'[62] tanıyan, pozitif bir felsefe pratiği biçimi kavramlaştırması ile donanarak, bir 'praksis felsefesinin'[63] kendine özgü özellikleri ya da nitelikleri nosyonunu geliştirmeye başlamıştı. Croce'nin görüşleri salt ilineksel görüşler olarak, değişen konjonktürün, tam olarak Marx'ın kendi doktora tezinde bazı genç Hegelciler'in ustalarını yorumlama biçimlerini düşünerek söylediği anlamda, değişen 'asli olmayan' ihtiyaçları ile bir uzlaşma olarak görülmez.[64] Tersine, bu görüşler, Gramsci'ye göre, Croce'nin eski sisteminin bir 'revizyonunu' temsil etseler de, Croce düşüncesine içkin çelişkiler *oluşturmaktan* çok, çelişkileri *ortadan kaldıran* bir revizyondur. Aynı zamanda bu görüşler, Croce'nin felsefi varsayımları ile bu varsayımlar vasıtasıyla kavramaya çalıştığı gerçeklik arasındaki çelişkileri *yoğunlaştırır*.

---

[60] Frosini 2003, s. 52.

[61] Krş. Francioni 1984, s. 38; Frosini 2003, s. 49.

[62] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 3.

[63] Daha önce belirtildiği gibi, terimin kendisi ilk olarak, 'Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm' başlığı altında tarihsel materyalizm ile, özel olarak da hegemonya teorisi ve pratiği ile bağlantılı olarak kullanılmıştır (Q 7, §35; *SPN*, s. 357).

[64] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 1, s. 391.

Diyalektik reformu mu, diyalektiğin yıkımı mı?

Erken dönem post-Marksist Croce, kendi düşüncesini Hegelci sistemin bir revizyonu, bu sistemin içsel çelişkilerinin bir *Aufhebung*'u olarak sunarak, tüm metafiziğin felsefeden kazınması gerektiğini söylemişti. Bir perspektiften bakıldığında, Croce'nin Hegelci diyalektikteki 'reformu', Hegel'in asal kategorisi olan *Tin* kategorisinin kaynağında yattığı düşünülen totalleştirici ve 'totaliter' boyutların radikalleştirilmesini temsil eder. Hegelci *Geist*, her şeyi bilmeyi arzular, fakat kendisini kendi olarak devam ettirebilmek için geçmesi gereken, benliğin varlığı ve yokluğu diyalektiği tarafından tanımlanan kendine-yabancılaşma aşamaları ile sürekli olarak parçalanır. Öte yandan, Croce'nin *Spirito* kavramı ise, her zaman ve her yerde kendisi ile özdeştir, herhangi bir anda dünyada Tin olarak bütünüyle mevcuttur. Bu bakımdan, bütün bir gerçekliği, yalnızca ampirik dünyanın bir yayılmadan ibaret olduğu ideali ile uyumlu kılan, uygun bir biçimde muğlak yeni-Platoncu modelden bir 'idealist' düşünür arketipi olarak çizgi roman tarzındaki Hegel karikatürüne en yakından karşılık gelen şey, Hegel'in kendi düşüncesi değil, Croce düşüncesidir.

Göreceğimiz gibi, Althusser'in Gramsci'nin tarihsiciliğine yönelik eleştirilerinin çoğu –özellikle, bir 'özün' toplumsal bütünün tümüne tek tip yayılımına indirgemesi–, daha uygun olarak, Croce'nin (Gentileci yorumu takiben, Gramsci tarafından 'ayrımlar diyalektiği' olarak dillendirilen) toplumsal gerçekliğin farklı unsurları arasındaki karşılıklı ilişkililik modeline yöneltilebilir. Althusser'in yanlışı, Gramsci'nin, tam da bu noktada, aslında Croce sistemine karşı çıktığı ve Althusser'in *'Kapital'i Okumak* kitabındaki eleştirileri motive etmiş olan nedenlerden çok da farklı olmayan nedenlerle eleştiriye tabi tuttuğu noktada, Croce'nin sisteminin kölesi olarak kaldığını varsaymaktı.

Bununla birlikte, eğer Gramsci'nin düşüncesi, tam da bu Hegelci aksanın ve bundan türeyen toplumsal totalite kavramı-

nın nasıl 'reforme' edileceği konusunda Croce'nin düşüncesinden temelden farklıysa, bu durumun Althusser'in eleştirisinin sonuçları, yani 'yüksek' Althusserciliğin teorik yapısı bakımından geçerli olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İronik olan, göreceğimiz gibi, Croceci varsayımları Marksizm içerisinde yeniden üretmeye en çok yaklaşanın, belki de erken dönem Althusser'in toplumsal pratikler arasındaki karşılıklı ilişkiye dair yapısalcı modeli olmasıdır. Althusser'in Gramsci'nin varsayılan 'türümcü' tarihsiciliğine yönelik eleştirisi, dolayısıyla, Croce düşüncesinin 'senkronik' varsayımları bir kez tanındığında, farkında olmadan yapılan bir özeleştiri olarak okunabilir.

Fakat daha temel başka bir perspektiften bakıldığında, Coassin-Spiegel'in belirttiği gibi, 'Croce'nin Hegel diyalektiği eleştirisi, bu diyalektiğin total yıkımını temsil eder.'[65] Coassin–Spiegel'e göre, Croce'nin 'Hegel karşıtı Hegelciliği', Hegel'in 'radikal karşıtlık [*radikale Gegensätzlichkeit*]' olarak çelişki kavramını reddedip, bir 'ayrım' kavramını tercih etmesinden mürekkeptir.[66] Croce'ye göre, Tin, kendini uyumsuz (tarihsel gelişmenin bu unsurları, birbiri ardınca gelen ölümlü karşıtlar olarak birbirinin karşısına koymasından dolayı uyumsuz) unsurlar arasındaki karşıtlıklar aracılığıyla değil, fakat farklı olsalar da karşılaştırılabilir olan (Tin'in daha yüksek formunda içerilmelerini sağlayan ve bu suretle bu formda birleştirilen bir ayrımla birbirlerine aykırılıkları ile tanımlanan, *nebeneinander*[67] unsurların bir kombinasyonu olarak düşünülen) örnekler arasındaki ayrım vasıtasıyla eklemler. Dahası, Croce'nin sistemi, Hegel diyalektiğinin –Hegel tarafından dahi şimdiye kadar farkına varılmamış– gerçek kaynağı olan bir 'ayrımlar' diyalektiği sunar. Croce'ye göre, ayrım, bu suretle ayrımın 'metafizik' bir kavranışından ibaret olduğu ortaya çıkarılan zıtlıktan önce gelir. Cro-

[65] Coassin-Spiegel 1997, s. 39.

[66] Ibid.

[67] Yan yana (ç.n.).

ce'ye göre, zıtlık nosyonu, içerisinde Tin'in yavaşça kendini 'gerçekleştirdiği', gerçekleşen bir formun bir sonraki ile karşıtlaştığı ve yerini almaya çalıştığı bir metafizik düalizm üzerinde önceden verilir. Croce'nin gerçek *philosophia perennis* olarak adlandırdığı bir başka perspektiften ise, bu farklı momentler, Tin her birinde tam olarak mevcut olduğu sürece uyumludurlar; bu momentler, dolayısıyla, Tin'in sonsuzluğunun tolere edemeyeceği ve bu yüzden daha yüksek, daha zengin biçimde eklemlenmiş sonlu formlarda feshetmek durumunda olduğu sonluluk durumlarını değil, yalnızca aynı 'içkin' Tin'in farklı kavranış düzeylerini temsil eder. Croce'nin, düşüncesinin, Hegel düşüncesini sözde Hegelci bir tarzda içkin bir eleştiri bağlamında açıklanıp düzeltilerek, gizil metafizik düalizminden arındırılarak, Hegelciliğin bir reformu ya da saflaştırılması olduğunu söylemesinin nedeni budur.

Bununla birlikte, Croce'nin amaçladığı reformu edimsel bir yıkıma dönüştüren şey, Hegel'e ait zıtlık kavramını reddetmesinden ibaret değildir. Bunu yapan, daha ziyade, Hegel düşüncesinde zıtlığın kaynağı olan, temeldeki kavramsallığı yadsımasıdır. Coassin-Spiegel'in *Gegensätzlichkeit* üzerindeki vurgusu, en tutarlı biçimde Croce tarafından işlenen Hegel yorumlarına, ironik olarak, hiçbir şey borçlu olmayan bir 'zamandışı kavramsallık' önerme olanağını örtük biçimde riske atmaktadır. Hegel'in çelişki kavramının ayırt edici özelliği, bu kavramın herhangi bir verili dizilim içerisindeki unsurlar arasındaki antagonistik (dolayısıyla da çatışkılı olmaktan ziyade, esas olarak çelişik) bir ilişki varsaymasından ibaret değildir. Bu, daha ziyade, Hegel'in çelişkilerin ortaya çıkışlarını ve geçici olarak olsa, çözülüşlerini söyleyişinin özel biçimidir. Hegel düşüncesinde çelişki, kavramsal olarak 'tarihsici varsayımlara' tabidir ve bu varsayımlardan doğar. Çelişki yalnızca senkronik zıtlıkları değil, fakat ayrıca, diyakronik (artzamanlı) çarpışmaları da içerir, yani Hegel için çelişkilerin (yalnızca kavramsal olmayıp) gerçek ol-

maları gerekir; çünkü tarihsel olarak, Tin'in yolculuğunun önceki ya da başlamakta olan bir aşaması üzerinde ve karşısında kendi çağdaşlıklarını öne sürebilmeleri için 'ölümüne bir savaşa' kararlıdırlar. Başka bir deyişle, Hegel'in tam gelişmiş çelişki kavramı, gelişmenin rotasında ve gelişmenin bir sonucu olarak bir *discordia* (uyumsuzluk) oluşumunu içerir. Gramsci'nin onaylayarak alıntıladığı terimlerle söylemek gerekirse, çelişki kavramı, bir *coincidentia oppositorum*'dan[68] ziyade, *concordia discors*'un[69] yolunu açar.[70] Barışçıl bir sentezde kendi yerlerine tayin edilmiş olan unsurlar, aralarındaki ilişkiler tarihsel olarak kurulmuş bir alanda gerçekleşirken, kısa süre içinde, bir alt üst oluşa ve giderek büyüyen bir uzlaşmaz karşıtlığa tabi olur.

Croce'nin Hegel düşüncesine yönelik *Aufhebung*'unun 'sert çekirdeği' buradadır. Çünkü Croce, Tin'in salınım halindeki bir (kendine) yabancılaşmasının ve her zamankinden daha zengin bir biçimde eklemlenmiş totalitenin kavranışı yoluyla kendine dönüşü olarak ortaya çıkışı ve işleyişinin herhangi bir tarihsel anlatısının olanağını reddeder. Hegel'e göre, sonsuz Tin, zenginleşmiş kendine dönmek adına, kısmi, sonlu formlarda kendini yabancılaştırdığı farklı aşamalar üzerinden bir tarihsel ilerleyiş aracılığıyla gelişir. Tin'in sonsuzluğu, dolayısıyla, sonlunun yakıp yıkan negatifliğini bir uçtan diğerine geçme kapasitesi ile garanti altına alınmıştır; sonsuz, sonluya içsel –yani içkin– bir momenttir. Öte yandan, Croce'ye göre, böyle bir kavramlaştırma, Tin'in dünyaya mutlak olarak 'içkin' olma kapasitesini sınırlayacak bir metafizik düalizmi varsayar. Frosini'nin söylediği gibi, Croce'nin sisteminde,

> Tin'in, tolere edemeyeceğinden dolayı, kendisine dışsal herhangi bir şey yoktur. Dolayısıyla Tin, her zaman, her özel formunda, her bir canlanışında kusursuz ve tamdır. Bunlar, böylece,

---

[68] Karşıtlıkların karşılaşması (ç.n.).

[69] Uyumsuzluğun uyumu (ç.n.).

[70] Krş. Q 10ii, §4; *FSPN*, s. 371–2.

başkaları içerisinde asimile edilmezler, fakat tarihsel olarak eklemler ve bağlantılandırırlar; bununla birlikte, kendi özerkliklerini ve kendilerindeki kusursuzluğu her zaman muhafaza ederler. Bu olanaklıdır, çünkü tarih düzeyi bir şey, mantık düzeyi ise başka bir şeydir. Mücadele ve zıtlık ilkinde gerçekleşir, fakat bu, hiçbir zaman böyle bir mücadeleyi kavranabilir kılan kategorilerin kendilerini aynı anda içerebilecek nitelikte değildir. Yaşam formları arasındaki ve bu formların her biri içerisindeki mücadele Tin'in bir aşamasının bir diğeri tarafından mantıksal olarak asimile edilmesini açıklamaz, fakat her bir özel momentte, bununla temsil edilen gerçeklik her ne olursa olsun, Tin'in tamamı [...] herhangi bir momentte yeniden ortaya çıkabilecek tüm formlarında muhafaza edilir. [...] Tin, her ifadede, her zaman bütündür. Dolayısıyla, bunların hepsi, çağdaşlık bakımından hem kendisidir, hem de diğerleridir; daha doğrusu: tüm diğerleri olabilir, çünkü (ancak ve ancak) bu, temel olarak ve *belirgin biçimde* kendisi olduğundan dolayı.[71]

Croce'nin mutlak tarihsiciliği

Croce yine de kendi Tin felsefesinin, felsefi geleneğin nihayet açığa çıkan hakikati olarak, son derece spesifik bir anlamda bir 'mutlak tarihsiciliği' temsil ettiğini söylemiştir. 'Felsefe, Tinin felsefesinden başka bir şey olamaz, gerçekte de hiçbir zaman bundan başka bir şey olmamıştır,' der Croce.[72] Tin'in, kendi unsurlarının totalitesi (bütünselliği olarak) dünyaya mutlak içkinliği ifadesiyle, bu iddianın her türden metafizik ve 'ikili-dünya' yorumunu doğrudan doğruya reddetmiştir. Bundan farklı olarak, şöyle der:

> Tin felsefesi, (kendisi de tarihsel olarak koşullanmış olan) metodolojik düşünüş momentini temsil ettiği süreç olan tarihsel dü-

[71] Frosini 2003, s. 126–7.

[72] Croce 1991, s. 9.

> şünce ya da tarihyazımı olmadıkça somutlaşamaz ya da hiçbir zaman yürürlükte olmamıştır.[73]

Şöyle sonlandırır:

> *didascalica filosofia*'yı bir 'tarih metodolojisine' indirgemek, Tin felsefesinin ve aynı mutlak tinselciliğin olası bir metafizik yanlış anlaşılmasına giden yolu kapatır ve buna en uygun isim olan 'mutlak tarihsicilik' ismini kazandırır.[74]

Croce böylece, felsefe ile tarih arasında içkin bir birliğin olduğunu ve felsefenin, öte bir şeyin düşüncesi değil, tarihin düşüncesi olarak felsefi kuruluşu ilk anlayan olduğunu söyler.

Fakat görmüş olduğumuz gibi, bu 'metodolojik' iddialar, Croce'nin 'mantıksal' varsayımlarıyla doğrudan çelişirler. Croce, mantığın 'gerçek' kavramları ile pratik yaşama içkin 'sahte–kavramları' katı bir biçimde birbirinden ayırt eder.[75] Kavramlar düşüncede, pratik sapmalardan arındırılmış Gerçek'in bilgisinin spekülatif formu olarak, düşünce sıfatıyla verilidirler.

> Dolayısıyla, kavram temsil değildir, temsillerin bir karmaşası ya da koyulaşması da değildir. Kavram, temsillerde içkin bir şey olarak, temsillerden yükselir ve temsillerin öncüllerini koyduğu fakat karşılayamadığı, hatta formüle dahi edemediği ihtiyaç ya da sorun olarak kendini belirgin kılmak durumundadır. Hoşnutluk, artık temsilden ibaret olarak değil, fakat bilginin mantıksallığı olarak form tarafından verilir; bu da Tin'in yaşamının her anında ebedi olarak etkilenir.[76]

Croce'ye göre, gerçek kavram, dolayısıyla, evrenseldir ve kavradığı tikel örneklerin tümünün ötesine geçer.

> Gerçek ve hakiki bir kavram, tam da bir temsil olmamasından dolayı, içeriği olarak tek bir temsili unsura sahip olamaz, şu ya da bu tikel temsile ya da şu ya da bu temsiller grubuna kendini

---

[73] Ibid.

[74] Croce 1991, s. 28.

[75] Croce 1967, s. 14 et sqq.

[76] Croce 1967, s. 13.

refere de edemez; fakat öte yandan, tam da temsillerin bireyselliği bakımından evrensel olmasından dolayı, tümüne ve her birine gönderme yapar.[77]

(Bilime, teorik pratiğe ve düşünce-nesne'ye ilişkin tarihdışı tanımlarıyla aslında, bir kez daha, Croceci epistemolojiyi ve kavram oluşturma pratiğini tehlikeli bir biçimde yeniden üretmeye yaklaşan) Genç Althusser'in projesinde kavram (teori), temsillerin eleştirisi olarak, kendisinden öncekilerin yansıttığı yaşanmış ilişkilere karşıt tek hakiki bilgi formunu sunan, temsillerden (ideoloji) doğar. Bilgi yalnızca kavramda (teoride) oluşturulduğu sürece özerktir ve kendi zamansallığına sahiptir, ki bu zamansallık kavradığı şeylerin zamansallığı ile aynı değildir. Metafizik burada tam da inkar edildiği anda geri getirilir; düşünce, (aşağı yukarı isabetli bir biçimde söylemek gerekirse, kavramın 'saflığına' bağlı olarak) en iyi ihtimalle bir ayna gibi, tarihi yansıtmaktan ibaret kalır, fakat tarihe katılamaz ve temel 'mantıksal' yapısı tarih tarafından değiştirilemez.

Dolayısıyla, Gramsci'ye göre, Croce aslında kurunun yanında yaşı yakmamış, tarihsiciliği ateşe atarken, spekülatif-metafizik içeriği korumuştur. Croce'nin tarihi herhangi bir tarihsel ilerleme (ve gerileme) teorisinden mahrum bir biçimde mutlaklaştırması, nazik bir pozitivizmden daha fazlasını getirmemiştir, ki Marx'ın Hugo eleştirisindeki sözleriyle, [bu pozitivizme] '*Var olan her şey* bir *otorite* olarak hizmet eder [...] her otorite de bir *argüman* olarak iş görür.'[78] Görmüş olduğumuz gibi, bu perspektif Croce'nin tarih yazılarında hayli baskın bir biçimde kendini gösterir. Gramsci 'Teoloji-Metafizik-Spekülasyon'[79] başlıklı bir notta, Croce'nin 'her türden felsefi "sistemi" yadsıma noktasına dek felsefenin alanından teoloji ve metafiziğin tüm kalıntılarını çıkarmaya'[80] girişme

[77] Croce 1967, s. 14–15.

[78] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 1, s. 204.

[79] Q 8, §224.

[80] Q 8, §224.

iddiasına rağmen, düşüncesinin özsel olarak spekülatif olduğunu ve teoloji ile metafizik sorunsalları içerisinde kaldığını söyler. 'Fakat her "spekülatif" felsefe bir teoloji ve metafizik değil midir?' diye sorar Gramsci. Althusser'in 'tarihin bilgisi, şekerin tatlı olduğu bilgisinden daha tarihsel değildir' yönündeki ısrarına çarpıcı bir benzerlikle, Gramsci şöyle der:

> [Croce'de] bu 'kalıntı', bir 'kalıntı' değildir, bu bir 'bütün'dür, felsefe yapma yönteminin bütünüdür, dolayısıyla tarihsiciliğin her tasdiki de beyhudedir, çünkü bu bir spekülatif 'tarihsicilik'tir, tarih değil, tarih 'kavramı'dır.[81]

Bu eleştirinin öneminin altı ne kadar çizilse azdır: Gramsci burada Croce'yi, Croce'nin Marx ve Hegel düşüncesini temelden sakatladığını söylediği hatanın tam olarak aynısını yapmakla eleştirir: sonludan önce gelen ve sonlunun üzerinde olan bir sonsuzluk tarafından sonlunun belirlenmesi. Croce'nin (Hegelci) metafizikten coşkun kaçışı, retorik bir müsriflik uygulamasından ibaret kalmıştı; Croce'nin farkında olmadığı şey (çünkü tarihsicilik, düşüncenin kendisinin, kategorilerinin ve 'tarihsicilik' olarak bilinen formu dahi olmak üzere, formlarının tarihsiliğini kavrayamaz), her zaman temel olarak metafizik bir düşünce yapısını, özellikle bunu yadsıdığını düşünürken dahi, tasdik etmiş olmasıydı.

Gramsci'nin mutlak tarihsiciliği: bir ilk yaklaşım

'Mutlak tarihsicilik' ifadesi ilk kez bu bağlamda, daha ileri bir incelemenin konusu olarak, 'Felsefe Çalışması İçin Bir Giriş'[82]

---

[81] Q 8, §224. 'Bu önyargının halen bize egemen olan, çağdaş tarihsiciliğin temeli olan ve bilgisi olduğu gerçek nesnenin 'niteliklerini' gerçek nesne olarak bilginin nesnesine atfetmek suretiyle, bilginin nesnesi ile gerçek nesneyi karıştırmamıza neden olan korkunç gücü karşısında yanılsamaya düşmemeliyiz. Tarihin bilgisi, şekerin tatlı olduğu bilgisinden daha tarihsel değildir' (Althusser ve Balibar 1970, s. 106).

[82] Q 8, §204; Şubat-Mart 1932'de yazılmıştır.

başlıklı notta ortaya çıkar. Bu notta, Gramsci'nin bazılarını felsefe yazılarının ilk iki dizisinde (Dördüncü ve Yedinci Defterlerde) daha önce incelemiş olduğu felsefi temaların, sorunların ve hipotezlerin kısa bir özeti verilir. Çok daha önemlisi, bunlar daha sonra Gramsci'nin en yoğun felsefi araştırmalarında, Onuncu ve On Birinci 'özel' Defterlerde merkezi temalar haline gelmişlerdir. Sekizinci Defterin başlarında 'materyallerin yeniden gruplandırılması' sırasında, Gramsci ilk kez, 'popüler sosyoloji elkitabı (Buharin'in *Tarihsel Materyalizm*'i) üzerine eleştirel notlar' yanında, bir felsefeye giriş oluşturma projesinden söz eder. Burada Gramsci, bu taahhüt notunun ilk bölümünde sözünü tutar. Dolayısıyla, Gramsci'nin çalışmasının ilk aşamasının sonlarında (Şubat-Mart 1932 arasında, Nisan'da başlayan Onuncu Defter'den hemen önce) yazılan bu not, *Hapishane Defterleri*'ndeki açık felsefi incelemede belirleyici bir dönüm noktasının işaretini verir. Gramsci daha önceden, özellikle Croce'nin ve Buharin'in perspektifleri ile bağlantılı olarak, Marksist felsefenin 'klasik' temaları (en belirgin olarak, idealizm ve materyalizm) üzerine materyaller toplamış, eleştiriler yazmış ve düşünmüştü. Fakat artık, bu 'negatif eleştiri' momentleri sürerken, Gramsci aynı zamanda kendi pozitif, programatik alternatif alternatifinin ana hatlarını oluşturmaya başlar.

Bu proje, bir 'felsefeye giriş' fikri içerisinde şekillenir – Marksist felsefeye bir girişten ibaret değildir bu, *genel olarak* bir felsefeye giriştir.[83] Gramsci'nin projesine yeni bir unsur, organik olarak önceki eleştirilerinden doğan ve bu eleştirilerin kazılı oldukları teorik sorunsalı belirleyici bir biçimde dönüştüren bir unsur ilave ettiğini söylemek şimdilik yeterlidir. Gramsci Onuncu ve On Birinci Defterlerde Croce ve Buharin eleştirilerine devam ederken, bu eleştiriler artık, daha önceki defterlerde olduğu gibi, söz konusu figürlerin zayıflıklarından ve iç çelişki-

[83] Krş. 8. Bölüm: '*Senso Comune*'nün Tutarsızlığı'.

lerinden ibaret kalmayacaktır. Bu andan itibaren Croce ve Buharin ayrıca bir ek kritere, zorunluluğu sistemlerinin *aporia*larının nedenlerine ilişkin daha kesin bir anlayışla ortaya konulan bir kriterle incelemeye tabi tutulacaktır. Gramsci sınırlı bir içkin eleştiri momentinden, bu iki revizyonisti artık birer muhalif değil, rakip olarak karşı karşıya koymak suretiyle, çağdaş felsefenin *Kampfplatz*'ı üzerine daha agresif bir *prise de position*'a ilerler.

'Felsefe Çalışmalarına Giriş' başlığı yedi kısa hususa ayrılmıştır:[84]

ünlü 'herkes filozoftur' önermesinin ilk ortaya çıkışı (1);
üç entelektüel düzen, yani din, *senso comune* ve felsefe arasındaki bağlantı sorunu (2);
'bilim ve din – *senso comune*' (3);
her tarihsel dönemde tek ve üniter bir 'felsefe'den ziyade, 'felsefeler'in çeşitliliği (4);
'kişinin kendi dünya ve hayat görüşünün sistemleştirilmesi' (5);
ve felsefe, siyaset ve ideoloji arasındaki ilişki sorunu (7).

'Aşkınlık, içkinlik, mutlak tarihsicilik. Felsefe tarihinin anlamı ve önemi' başlığı, bu dizideki maddelerin sondan bir önce –ve aynı zamanda en kısa– olanıdır (6). Croceci miras kalan kavram [mutlak tarihsicilik] üzerinde açık bir biçimde durulmamıştır; Gramsci muhtemelen bu kendine has Croceci kavrama özellikle kişisel kullanım için yazdığı notlarda yalnızca değinmenin kendi başına açıklayıcı olacağını hissetmişti. Fakat söz konusu deyiş, Gramsci'nin bir başka düşünürün kavramını ilk kullanımında yaptığı gibi, özel bir dikkat gösterilmesi için tırnak işareti içerisine de alınmamıştır. Bu ve Croce göndermesi kendiliğinden belirgin olan mutlak tarihsicilik ifadesinin terimlerin ilerleyişi içerisinde kaydedilmiş olması gerçeği, Gramsci'nin mutlak tarihsicilik ifadesini buradaki kullanımının henüz

[84] Q 8, §204.

'daha önce var olan düşünme tarzının olumsuzlanması'[85] olarak kullanılmadığı tezini destekler. Başka bir deyişle Gramsci, kavramı henüz kendi praksis felsefesinin bir tasviri ya da niteliği olarak kullanmamaktadır. Burada daha ziyade, özellikle Croce'nin aşkınlığı reddetme ve (metafiziksel olmayan) yeni bir içkinlik kavramı oluşturma iddiası bağlamında, bu Croceci kavramın içeriklerine yönelik ileri bir araştırma ihtiyacına işaret eden şematik bir not karşımızdadır.

Yine de, gelecek zaman hikaye kipinde tarih yazmak pahasına da olsa, Gramsci'nin daha sonraki dönüşümünün ve bu kavramı, 'felsefe çalışmalarına bir girişin ya da başlangıcın oluşturulması için' zorunlu olan bir 'ön unsurlar' listesine dahil ederek, praksis felsefesi ile bütünleştirmesinin esaslarını görebiliriz. Burada, bir 'kısmi kullanım' ya da bir 'pratik kavram' ile karşı karşıyayızdır.[86] Bu kavram, tam kullanımı hedefleyen gelecekteki araştırmanın zorunlu yönüne işaret etmek için kullanılır: aşkınlıktan içkinliğe, ve nihayet bu sekansın formel tamamına erdirimi olarak 'mutlak tarihsicilik'e ulaşmak (formel, çünkü Gramsci'nin kavrama önem atfetmesini koşullayan şey, kavramın, Croce'nin düşüncesindeki asli içeriğinden ziyade, onu 'aşkınlık' kalıntılarının tümünden arındıran bir 'içkincilik' uç noktası olarak taşıdığı statüdür). Aynı dönemde taslağı çizilen, benzer biçimde, Gramsci'nin daha sonraki araştırması için merkezi hale gelen bir alternatif bağlantı hattı, bu tezi kanıtlarla

---

[85] Q 8, §220.

[86] 'Bu, yeni bir sorunsalın gelişmesini oluşturan geçişlere-kopuşlara ait karakteristik bir fenomendir. Fikirler tarihi içerisinde belirli momentlerde pratik kavramların ortaya çıkışlarına tanık oluruz, tipik olarak da bu kavramlar içsel bir biçimde dengesiz kavramlardır. Bir yönden, "teorik" referansları olarak iş gören eski ideolojik evrene aittirler [...], fakat diğer bir yönden, yeni bir alanla ilgilidirler, bu alanın etkinleştirilmesi gereken alt üst oluşa işaret ederler. Birinci yön söz konusu olduğunda, "teorik" bir anlamı muhafaza ederler [...]; ikinci yönde ise, tek anlamları, pratik bir sinyal olarak, bir yön ve istikamet belirtmektir' (Althusser 1969, s. 244).

destekler. 'Felsefe Çalışmalarına Giriş'[87] başlığı altındaki beşinci notta Gramsci aşağıdaki araştırma programını ortaya koyar.

> 'aşkınlık, teoloji, spekülasyon –spekülatif felsefe' dizisinin ötesinde, diğer seri, 'aşkınlık, içkinlik, spekülatif tarihsicilik– praksis felsefesi'. Spekülatif karakterdeki tüm tarihsici teoriler kontrol edilecek ve eleştirilecek. Bu bakış açısından, bir *Anti-Croce* olabilecek yeni bir *Anti-Dühring* yazmak zorunlu olacaktır, çünkü bunda yalnızca spekülatif felsefeye karşı polemik değil, aynı zamanda pozitivizm ve mekanistik teorilere, praksis felsefesinin geriletilmesine karşı polemik de özetlenebilir.[88]

Spekülasyon

Croce'nin tarihsiciliğinin en zayıf yanının spekülatif karakteri olduğu argümanı, görmüş olduğumuz gibi, Q 8, §224'te ve (Nisan 1932'den itibaren) aynı dönemdeki bir dizi notta ilan edilmişti.[89] Gramsci neden (örneğin idealizmden ziyade) felsefi spekülasyon özel temasını Croce'nin düşüncesinin en sakatlayıcı ve belirleyici unsuru olarak vurgulamıştır? Gramsci, birbiriyle ilişkili olsa da birbirinden ayrı iki cephedeki savunma manevralarının sonucu olarak, saldırıya geçmiş gibi görünür, Hegel düşüncesinin neo-idealizm tarafından 'mantıksal' olarak arındırılmasına karşı, Hegel düşüncesinin tarihsel boyutlarını savunmuştur. Araştırmasının nispeten başlarında, Kasım 1930'da, Gramsci şunları sorar:

---

[87] 'Felsefe Çalışmalarına Giriş' başlığı altındaki önceki notlar, Q 8, §204'te ana hatları çizilen diğer temaları ele almıştı: 'semplici' sorunu, felsefe ve din, felsefe ve *senso comune* ya da *buon senso* (Q 8, §213); *senso comune* (Q 8, §220); ve yapı ve üstyapı (Q 8, §231) (başlangıç listesinde olmayan temaların felsefe çalışmasına giriş genel başlığı altında takip edilmeleri önemlidir).

[88] Q 8, §235; Nisan 1932'de yazılmıştır.

[89] Dizi en azından şu notları içerir: Q 8 §235 (Nisan 1932), §238; Q 10i, §7, §8; Q 10ii, §6, §9, §10 (tümü Mayıs 1932), 1932 sonlarında ya da 1933 başlarında Q 10ii, §61 ve Q 11, §53'te sona ererler.

> Croce–Gentile'nin üstlendiği Hegelcilik reformu bütünüyle kesin midir? Onlar Hegel'i daha 'soyut' kılmamışlar mıdır? Hegel düşüncesinin en gerçekçi, en tarihsici kısmını koparıp atmamışlar mıdır? Ve Marksizm'in özsel olarak içerisinden doğduğu parça da [aslında] tam olarak bu değil midir? Yani, Marx'ın kendisinin üstlendiği Hegelciliğin olumsuzlanması bu felsefenin en verimli tarihsel gelişmesiyken, Croce–Gentile'nin reformu bir olumsuzlama değil, yalnızca tam olarak bir 'reform'dan ibaret değil midir?[90]

Gramsci burada ve Hegel düşüncesinin bu unsurunu tartışırken genel olarak, en baştan (ya da mutlu bir şekilde geriden) kendi zamanındaki (ve aynı zamanda bizim zamanımızdaki) yorumları ortaya koyar. Genç Marx ve olgun Engels'in ardından, tekrar eden bir karikatüre karşı, Hegel'in en büyük başarısının tarihi, düşünceye dönüştürmek değil, tarihi, düşünülebilir kılmak olduğunu vurgular.[91]

Öte yandan, ve daha da önemlisi, Gramsci, Croce'nin Marx'ın düşüncesinin kendi sisteminin üstesinden gelebileceği metafizik varsayımlar üzerine kurulu olduğu yönündeki saldırısını püskürtmeye çalışıyordu. Olgun Croce'ye göre, Marksizm ve sahte–kavramları metafizik geleneğinin geleneksel ikili–dünya açıkla-

---

[90] Q 4, §56; krş. Q 10ii, §41x; FSPN, s. 399–401. 'Machiavelli ve Siyasal Olgunun "Özerkliği"' başlıklı Q 4, §56 notunun sonunda 'spekülasyon' terimi Hapishane Defterleri'nde ilk kez devreye sokulur. Gramsci, Vico ve Hegel ile bağlantılı olarak 'saf soyut spekülasyon ile felsefe ile tarihin, yapma ile düşünmenin, "klasik Alman felsefesinin tek mirasçısı olan Alman proletaryasının" özdeşleşmesine götürmesi gereken 'tarih felsefesi' arasındaki' farka dikkat çeker (Q 4, §56).

[91] Genç Croce de, başlangıçta isyan ettiği yorumcuların yolundan gitmeden önce, Marksist bir gözle okuyup, Hegel düşüncesindeki bu unsura kapılmış gibi görünür. 1917'de şunu hatırlar: 'Bu sistem [tarihsel materyalizm] aracılığıyla, Romantik dönemin büyük tarihsel felsefesinin cazibesine kapılmıştım ve Hegel'i bir teologa ya da Platonculaştıran bir metafiziğe indirgeyen akademisyenlerde ve yorumcularda olduğundan çok daha somut ve canlı bir Hegelcilik keşfetmiştim' (Croce 1968, s. xiii).

malarının bir varyasyonundan daha fazlası değildi. Croce, Engels'in diğer toplumsal pratikler için 'son kertede' belirleyici olduğunu söylediği iktisadi yapının Platoncu *eidos* ya da Kantçı numen [noumenon] nosyonuna post-Hegelci bir geri dönüşün modern varyasyonu olduğunu iddia etmekteydi. Tam gerçeklik yalnızca yapıya uydurulmuştur, üstyapı da böylece görünüşten, öykünmeci hatadan ya da fenomenden ibaret olarak kavranmıştır; Marksizm gerçek tarihe kayıtsız kalmıştır, çünkü bunun özsel olarak gerçek dışı olduğunu beyan etmiştir. Gramsci bu bu suçlamaya ilgi duyar yeniden: eğer Croce materyalist tarih kavramlaştırmasının kurucu önermelerini yalnızca bir spekülatif metafizik olarak görebildiyse, bunun nedeni, kendi düşüncesinin spekülatif olması, kendi tarihsiciliğini kavrayamayacak durumda bir tarih 'ideasının' tuzağına düşmüş olmasıydı.

> Eğer yapı nosyonu 'spekülatif olarak' düşünülürse, bu nosyon elbette 'gizli bir tanrı' haline gelir. Fakat bunun tarihsel olarak, tam da bu nedenle, 'spekülatif olarak' değil, gerçek insanların hareket ve edimde bulundukları toplumsal ilişkiler bütünü olarak, 'spekülasyonun' değil, 'filolojinin yöntemleriyle incelenebilecek olan ve incelenmesi gereken nesnel koşullar bütünü olarak düşünülmesi gerekir.[92]

Öte yandan, Gramsci'ye göre, üstyapıların 'filolojik' bir incelemesi tam olarak üstyapıların, spekülatif yansımalarını olarak değil, *Wirklichkeit*'ları[93] olarak tarihsel kurulumunu ve karşılıklılığını göstermiştir.

> 'Görünür' ve 'görünüş' terimleri [...], tüm sistemlerin tarihsel bir geçerliliği olduğu ve zorunlu oldukları önesürümüyle yan yana duran, her ideolojik sistemin ölümlü doğasına ilişkin önesürümlerdir ('İnsan, toplumsal ilişkilerin bilincine ideolojik alanda va-

[92] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347.

[93] Hakikat (ç.n.).

rır': bu, 'görünüşlerin' zorunluluğunun ve geçerliliğinin onaylanması değil midir?)[94]

Bir hegemonya momenti olarak spekülatif felsefe

Bu noktadan, spekülasyon eleştirisi ve bu eleştirinin karşıtı 'tarihsel' ya da 'gerçekçi' yorumlar[95] noktasından itibaren, herhangi bir felsefi önermenin tarihsiliğini incelemekte kullandığı mercekler, Gramsci'nin felsefi düşünümünün mihenk taşı haline gelir. Bu, Gramsci'nin, işçi hareketi tarafından reddedilmesi gereken şeyin felsefenin kendisi değil, spekülatif felsefenin özel tarihsel formu olduğu yönündeki ısrarına olanak tanıyan, belirleyici perspektif haline gelecektir. Sırası geldiğinde, bu perspektif, praksis felsefesi içerisinde 'bütünüyle farklı türden bir felsefenin' işlenmesinin yolunu açacaktır. Haug'un belirttiği gibi,

> bu, Gramsci'nin gündeminde olan, bir düşünme formu olarak felsefe eleştirisinden ziyade, felsefenin 'teorik üretim tarzı' olarak spekülasyon eleştirisidir.[96]

Gramsci'nin felsefi yargı kriterini ortaya koymasıyla beraber, Hegel'in 'Minerva Baykuşu'nun kendi versiyonunu üreten, spekülasyon sorunu ile hegemonyanın tarihsiliği ve işlevini bağlantılandıran bir taslak pasajda doğrudan doğruya bu kriterin siyasal önemini ele alması önemlidir:

> Felsefe Çalışmalarına Giriş. Spekülatif Felsefe. Şu nokta üzerine düşünülebilir: 'spekülasyon' unsurunun her felsefeye içkin olup olmadığı ya da bu unsurun belirli bir tarihsel dönemin gelen sürecine göre gelişme halinde olan felsefi düşüncenin bir aşaması olup olmadığı. Bu durumda, her kültürün, ifade ettiği toplumsal grubun eksiksiz hegemonya dönemi ile çakışan, belki de tam olarak çöküş dönemlerinde olduğu gibi, gerçek hegemonyanın dağıldığı, fakat düşünce sisteminin tamamlandığı ve rafine edil-

---

[94] Q 8, §60.

[95] Q 8, §217; Mart 1932'de yazılmıştır.

[96] Haug 1999, s. 1206.

> diği momentle çakışan, kendine ait spekülatif ya da dinsel momenti olduğu söylenebilir. Eleştiri, spekülasyonu gerçek ideoloji bileşenlerine ayrıştırır, fakat eleştirinin kendisinin, zirve noktasına damgasını vuran, kendine ait spekülatif aşaması olacaktır. Sorun şudur: bu zirvenin, zorunluluk-özgürlüğün toplumsal dokuya nüfuz etmesiyle, ideal diyalektikten farklı bir diyalektiğin mevcut olacağı bir tarihsel aşamanın başlangıcı olup olmayacağı.[97]

Spekülasyon eleştirisinin Sekizinci Defter'in sonunda keşfedilen örgütleyici statüsüne, Onuncu Defter'in başında konum üstünlüğü verilir. Gramsci 'aşkınlık-teoloji-spekülasyon' çekimini önemli bir ekle tekrar eder: 'spekülatif tarihsicilik ile gerçekçi tarihsicilik' arasındaki karşıtlık.[98] (Kısmi olarak, daha önce ilan edilen *Anti-Croce*'yi oluşturan) bu defterde, Gramsci, Croce'nin kendi kendini ilan eden 'mutlak tarihsiciliğinin' felsefi önermelerine yönelik eleştirisini yoğunlaştırır. Aslında Croce, felsefenin, kapalı bir düşünce alanı olarak değil, tarihsel gelişmenin önüne koyduğu sorunları çözerek ilerlediğini söylemişti: Gramsci, Croce 'sistematik doğayı, dışsal bir arkitektonik yapıda değil, her bir tikel çözümün içsel tutarlılığında ve verimli kavrayışında arar' der.[99] Croce, kendi düşüncesinin mutlak tarihsiciliğinin, felsefe ile tarih arasındaki birliği kurmada yattığını söylemişti. Fakat, görmüş olduğumuz gibi, Croce'nin felsefi sisteminin merkezi önermeleri, böyle tarihsel olaylar ve olgular ile bunları kavramak için kullanılan kategoriler arasındaki örtük ve indirgenemez bir boşluğa dayandıklarından, bu iddiayla çelişirler. Roth'un belirttiği gibi, Croce'nin mutlak tarihsiciliği 'yarı yola kadar gider', çünkü Croce 'Tin kategorilerini bu tarihsiciliğin dışına alır.'[100] Sonuç olarak, Croce, –düşüncenin ta-

---

[97] Q 8, §238; krş. Q 11, §53; *SPN*, s. 370.

[98] Q 10i, 8°; *FSPN*, p. 330; krş. Q 10i, §11; *FSPN*, s. 354–6; Q 10ii, §6; *SPN*, s. 366–7; *FSPN*, p. 306, s. 402–3.

[99] Q 10i, §4; *FSPN*, s. 338.

[100] Roth 1972, s. 68.

rih dışı kategorilerin 'ebediliğine' katılan, tarafsız bir hakikat arayışı olarak anlaşılan– felsefe ile yalnızca siyasi eylemin enstrümanlarına indirgeyip konjonktürün gelgitlerine tabi kıldığı ideolojiler arasında nitel bir ayrım olduğunu ileri sürmeye girişmişti.[101]

Kısacası, Croce'ye göre, pratik hadiselere bulaşmakla lekelenmiş düşünce, aslında hiç de 'düşünce' değildir. Bu, kendinden menkul bir Tin'in teorik olmaktan ziyade, pratik bir uğrağıdır. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi*'nin son satırından, hatta Feuerbach üzerine on birinci tezden farklı olarak, der Gramsci, Croce'nin tarih ile felsefenin özdeşliği düşüncesi tutarsız ve çelişikti, çünkü 'Croce tarih ve siyasetin özdeşliğine, dolayısıyla da siyaset ile felsefenin özdeşliğine ulaşmaz.'[102] Gerçekte, Croce'nin tarihsiciliği, eski felsefelerin tarihsiliğini kabul eden fakat kendi tarihsiliğini kavrayamayan ve bir çağdaş pozisyonlar dizisi içerisinde mevcut olduğu ölçüye göre tanımlanan 'eksikli' bir tarihsicilik olmakla suçlanmıştır –yani bu tarihsiciliğin formu bir 'ideoloji', bir siyasal eylem enstrümanıdır.

Dolayısıyla, yüzeysel karşıtlıklarına rağmeni Croce'nin idealizmi ile Buharin'in materyalizmi arasında gizli ve sağlam bir ittifak söz konusudur. Her iki pozisyon da, dolaysız çıkarların 'dışında kalan' bilgi, bir diğerine, ideolojik pozisyonlara kapalı olan 'Hakikat'in sahipleri olduklarını öne sürer. Bu nedenle, her ikisi de zımni olarak, düşünce–olmayandan –yalnızca göreli olarak değil– niteliksel olarak özerk bir metafizik düşünce modelini varsayar. Her iki pozisyon da düşünceyi toplumsal pratikle eklemeye çalışır (Croce, bunu her yere var olan, aşkınlığında içkin olan Tin aracılığıyla; Buharin ise, proletaryanın nesnel çıkarları ile Marksist teori arasındaki karşılıklılığın bir teorisi ile yapar). Bununla birlikte, söz konusu iki pozisyon, diğer toplumsal pratiklerin yanında uzanan kendi başına belirleyici

[101] Q 10ii, §2; *FSPN*, s. 382–3

[102] Q 10ii, §2; *FSPN*, s. 382.

bir toplumsal pratik olarak düşünceyi düşünmek bir yana, bu ikisi arasında bütüncül bir ilişki kurmayı dahi başaramaz.

İdeoloji ya da Felsefe

Öte yandan, Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nin en zengin pasajlarından birinde,[103] felsefe ile ideoloji arasındaki ayrımı dünya görüşlerinin toplumsal, siyasi ve tarihsel (sözcüğün Gramsci'de sahip olduğu spesifik anlamda) tutarlılık düzeyi ile ilgili, nicel bir ayrım olarak tasvir eder.[104] Dolaysız bağlam, bir 'etik-siyasi tarih'[105] ya da Hegelci bir 'özgürlük tarihi'[106] yazma girişimi olarak Croce'nin on dokuzuncu yüzyıl tarihi eleştirisidir. Bunun çerçevesi, Gramsci'nin sürmekte olan 'yıkımın yıkımı'dır, yani Croce'nin Marksizm eleştirisinin eleştirisidir.[107] Gramsci, Hegel'in –Croce için çok değerli olan– tarih 'özgürlüğün tarihidir'[108] coşkun önermesiyle yazısına başlar. Gramsci alaycı bir şekilde, eğer tarihin *tümü*, (yalnızca tarihin seçme momentleri değil) *kendi başına* tarih için durum bu olsaydı, 'özgürlük' ancak 'gelişmenin' bir edebi kelamından ibaret olurdu, der. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyıl yalnızca 'özgürlüğün tarihi' olmakla (Croce'nin etkili tarih yazımının varsayımı) değil, en geniş anlamıyla, 'liberalizm'in yükselişinde cisimleşmiş olan, 'öyle olmanın bilincindeki özgürlüğün tarihi'[109] ile karakterize edilir. Jenerik terimlerden ibaret olarak değil:

> [belirleyici bir momentte] bir akım ve kendini spesifik biçimde liberal olarak adlandıran, Hegel felsefesinin spekülatif ve düşü-

---

[103] Q 10i, §10; *FSPN*, s. 351–4; Mayıs 1932'de yazılmıştır.

[104] Gramsci'nin sözcük haznesinde 'tutarlılık' teriminin spesifikliği için, krş. Haug 2006, s. 21–3, s. 61. Krş. 8. Bölüm: 'İçkinlik = Teori'.

[105] Q 10i, §9; *FSPN*, s. 348.

[106] Q 10i, §10; *FSPN*, s. 351.

[107] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 346–8; Q 10i, §11; *FSPN*, s. 354–6.

[108] Q 10i, §10; *FSPN*, s. 351.

[109] Ibid.

> nümsel pozisyonundan dolaysız bir ideoloji, bir egemenlik ve toplumsal hegemonya enstrümanı çıkaran bir parti oluşturuldu.[110]

'Özgürlük' teriminin böyle bir muğlaklığı söz konusuydu, fakat değişen siyasal manevraların ve ittifakların *Kampfplatz*'ındaki pozisyonunda olduğu kadar, orijinal Hegelci formülasyonunda bu, 'gerçek çekirdeği' farklı zamanlarda ve farklı formlarda farklı toplumsal gruplar tarafından 'doldurulan' kavramsal bir sarmalama [*involucro*] haline geldi: egemen toplumsal grup için 'özgürlük' bir 'din' (Croce tarafından tanımlanan anlamında, bir ahlaksallıktan doğan bir *Weltauffassung*) olarak iş gördü; madun sınıflar için ise yalnızca bir 'batıl inanç' olarak iş gördü (özgürlük himayesinde egemen blok safında yer alanlar, Katolik Kilise pratiklerinin güçlü bir biçimde damgasını vurduğu madun bir durumda kalmakta 'özgürdüler').

Burada Gramsci, Croce'nin tarihyazımsal ve felsefi düşüncesindeki güçlü bir performatif çelişkiyi belirtir.

> Bana öyle görünüyor ki Croce, kendi düşünme biçimi için ve praksis felsefesi ile polemiği için özsel olan, 'felsefe' ile 'ideoloji' arasındaki, 'din' ile 'batıl inanç' arasındaki ayrımı öne sürmede, kendi bakış açısından dahi, başarısız olmuştur.[111]

'Özgürlük', aslında Croce paradigmasının uyumsuz kutuplarını birleştiren, Croce'nin 'ayrımlarını' garantiye alan gerçek çelişkileri (sınıf çıkarları ve sınıf projeleri çelişkilerini) gösteren her daim mevcut bir aracı *(mediator)* olarak iş görmüştür. Tarih yazımı alanında bunun, Gramsci'nin klasik bir ideoloji-eleştiri uğrağında ortaya çıkardığı belirleyici bir etkisi olmuştur.

> O, sınıf unsuru şeytanının çıkarıldığı bir tarih yazdığına ve, büyük bir isabetlilik ve faziletle, kararlı bir sınıfın kendi varoluş koşullarını ve sınıf gelişimini bir evrensel ilke olarak, bir dünya görüşü olarak, bir din olarak ortaya koymasına ve kabul etmesi-

---

[110] Ibid.

[111] Q 10i, §10; *FSPN*, s. 352–3.

> ne aracılık eden siyasal ustalığı tanımladığına inanır; yani gerçekte, hükümet etmenin ve egemenliğin pratik araçlarının gelişimini tanımlar.[112]

Bu performatif çelişkinin, katı anlamıyla (her nasılsa, bu eleştirinin seyri sırasında içkin olarak yeniden tanımlanan bir terim olan) 'felsefi' alanda daha güçlü etkileri olmuştur, çünkü

> felsefeyi ideolojiden ayırt ettikten sonra, [Croce] bir siyasi ideolojiyi bir dünya görüşü ile karıştırır; ayrımın olanaksız olduğunu, bunun iki kategori ile ilgili bir durum değil, aynı tarihsel kategoriyle ilgili bir durum olduğunu ve ayrımın bir derecelendirmeden ibaret olduğunu gösterir.[113]

Gramsci'nin doğrudan doğruya belirttiği gibi, derecelendirme siyasal ve tarihsel bağlamda düşünülür:

> Felsefe, hareket halinde olduğu düşünülen ve böylece yalnızca halihazırdaki ve dolaysız çıkarları ile değil, aynı zamanda gelecekteki ve dolaylı çıkarlarıyla da görülen bütün bir toplumsal grubun entelektüel ve ahlaki yaşamını (belirleyici bir pratik yaşamın katarsisini) temsil eden dünya görüşüdür; ideoloji ise, dolaysız ve sınırları çizilmiş sorunları çözmeye yardım etmeyi öneren sınıf içi grupların herhangi bir tikel görüşüdür.[114]

Gramsci'nin bu pasajda kullandığı olumlu anlamda felsefe, tarihsel belirlenime ilişkin farkındalık düzeyini yükseltme ve bütün bir toplumsal sınıfın eylemde bulunma kapasitesini arttır-

---

[112] Q 10i, §10; *FSPN*, s. 353.

[113] Ibid.

[114] Ibid.; krş. Q 10ii, §31i; *FSPN*, s. 383–9. Gramsci, Jakobenler'in kendine özgü siyasal pratiğine yönelik yargısı ile, felsefeyi bu terimlerle yeniden formüle etmeye güdülenmiş olabilir. Projesinin başlarında Gramsci'nin çok sayıda temel temasını ilan eden kapsamlı notta, Gramsci 'Jakobenler, bu yüzden tek devrimin tek partisini temsil ederler, zira onlar Fransız burjuvazisini oluşturan gerçek fiziki insanların dolaysız çıkarlarını gözetmekle kalmayıp, yarının ve yalnızca bu belirli fiziksel insanların değil, yarın burjuva haline gelecek olan diğer Üçüncü Zümre'nin çıkarlarını da gözetirler, çünkü onlar *égalité* and *fraternité*ye [eşitlik ve kardeşlik, ç.n.] inanmışlardır' (Q 1, § 44).

ma eğiliminde olan bir dünya görüşüdür; öte yandan, ideoloji ise, bir sınıf fraksiyonunun, acil sorunların çözümüne yönelmiş algılanan çıkarlarına karşılık gelen bir şey olarak düşünülür.[115] Bu tanımların, içeriden Croce düşüncesinin ötesine geçen bir içkin eleştiri ile kazanılmış olan önemi, geniletilmiş bir incelemeyi hak etmektedir.

Bunu yapmadan önce, bu tanımın *Hapishane Defterleri*'nde felsefe ile ideoloji arasındaki ayrımın tek tanımını temsil etmediğini hatırlamamız gerekir. Gramsci, farklı zamanlarda bu terimler ve aralarındaki ilişkiler için farklı tanımlar önerir. Özel olarak, ideoloji kavramı Gramsci'nin düşüncesinde, bu konu bağlammda çok yönlü olduğunu herkesin bildiği Marx ve Engels'in yazılarında olduğundan dahi daha geniş bir tanım çeşit-

---

[115] Althusser'in sözleriyle: 'Bütün olarak *ideolojinin* özsel yönü, anlamını, hizmetine tabi olduğu zümrenin *güncel* çıkarlarından almasıdır' (Althusser ve Balibar 1970, s. 141); ideoloji 'kendine has içsel ilişkilerindeki bazı fark edilemez modifikasyonlar ile asimile edip, yönetme misyonuna sahip olduğu tarihsel değişmeleri *yansıtmaya* razıdır' (Althusser ve Balibar 1970, s. 142); 'Bu yüzden ideoloji, kendi ideolojik formunu muhafaza ederek, fakat fark edilmez bir biçimde değişir; kendi yerinde ve kendi rolünde, fakat *olduğu yerde* kalmasını sağlayan bir devinimsiz hareket ile hareket eder. Hegel'in de felsefe için söylemiş olduğu gibi, kendi zamanının önüne hiç geçmeksizin tarihte ne olduğunu yansıtan ve ifade eden şey devinimsiz hareketin kendisidir; çünkü ideoloji, zamanın bir ayna yansıması tuzağına *kapılmasından* ibarettir, öyle ki insanlar da tam da bu tuzağa *kapılacaktır*' (Althusser ve Balibar 1970, s. 142). 'Çünkü eğer felsefe son kertede teori düzeyindeki sınıf mücadelesi ise, (siyaset düşünürlerinin düşüncesini destekleyen felsefe gibi) felsefeyi oluşturan siyaset, siyasal mücadeledeki şu ya da bu hadise ile özdeşleştirilemez, hatta yazarların siyasal eğilimleri ile dahi özdeşleştirilemez. Felsefeyi oluşturan siyaset, farklı bir sorun ile ilgilidir ve farklı bir sorun çevresinde döner: bu sorun, *egemen sınıfın ideolojik hegemonyası sorunudur*; bu ideolojik hegemonyanın örgütlenmesi, güçlendirilmesi, savunulması meselesidir ya da buna karşı savaşılması meselesidir' (Althusser 1976, s. 167).

liliği içerir.[116] Görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'nin bu kavrama yönelik en önemli formülasyonunda ve ilgili üstyapılar yeniden tanımlamalarında ideoloji, insanların sınıf mücadelesinin 'gerçek' çelişkilerine batık bir dünyayı tanıdıkları form olarak, nötr bir anlamda düşünülür. Dolayısıyla, bu pasajda sunulan ayrımı 'Gramsci'nin ideoloji nosyonu' olarak genelleştirmeye ya da bunu (özellikle bağlamından koparıldığında) önceki ya da sonraki kullanımları iptal eden bir özsel ya da kesin formülasyon olarak sunmaya girişmek doğru olmayacaktır.

Yine de, bu bir *coupure*'dan[117] ziyade, bir süreklilik olarak ideoloji ile felsefe arasındaki ilişki tanımı, Gramsci'nin bu kategorilerin kalbinde dolaşıma soktuğu siyasal belirlenimleri anlamak bakımından son derece önemlidir. İdeolojinin siyasi etkinliği iyi bilinen bir temadır; felsefenin –yalnızca tek tek felsefelerin değil, felsefenin kendisinin– siyasal inşası, Marksist gelenek içerisindeki bazı kimseler için dahi kavranması güç bir şeydir. Bunun geleneksel felsefe görüşü açısından temsil ettiği radikal meydan okuma, kuşkusuz ki Gramsci'ye yönelik (ironik olarak, genellikle, 'Diamat' adı altında dolaşıma sokulan, depolitize edici, 'evrilmiş' idealizmin savunusu adına yapılan) sözde 'idealizm' suçlamasmda bir rol oynamıştır. Yine de, bu, Gramsci'nin, ünlü 'tarih = felsefe = siyaset' denkleminde cisimleşen ve yeniden tanımlanan praksis nosyonu etrafında eklemlenen felsefi araştırmalarının kalbi ve ruhu haline gelir. Bu, Gramsci'ye, şimdiki zamanın kendisi ile özdeş olmayıp, geçmişin artık formasyonları ve yeni toplumsal pratiklere yönelen doğmakta olan formasyonlar tarafından parçalanmış olduğu ölçüde şimdiki zamanın tarihsiliğini, hem de praksis felsefesinin siyasal ve tarihsel belirleniminin bilincini, toplumsal formasyona katkı

---

[116] Gramsci'nin ideoloji kavramına yönelik farklı kullanımlarının bir açıklaması ve Marksist gelenekteki diğer formülasyonlar ile bir kıyaslama için, krş. Rehmann 2004 ve 2008,özellike s. 82–101.

[117] Yarık, boşluk (ç.n.).

yapma kapasitesini azaltmaktan ziyade arttıran araçları düşünmesine olanak tanır. Benim buradaki tezim, bu pasajın Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde mutlak tarihsicilik olarak praksis felsefesi kavramını keşfinin geri kalanı için rehber hat olduğudur. Bu, kısa ve öz bir formülasyonla, Gramsci'nin projesinin dört temel varsayımını temsil eder:

1. Şimdiki zamanın çağdaş zaman olmayışı
2. Bir 'özsel kısım'ın olanaksızlığı
3. Felsefe ya da tarih ya da siyaset
4. Belirli bir pratik yaşamın 'katarsis'i olarak praksis felsefesi.

Bütünsellikleri içinde alındıklarında, bu pozisyonlar Althusser'in eleştirisinin önvarsayımlarını kesin olarak çürütürler.

Şimdiki zamanın çağdaş zaman olmayışı

Birincisi, bu pasajda *Hapishane Defteleri*'nin temel temalarından birini görürüz: şimdiki zamanın çağdaş zaman olmayışı ya da şimdiki zamanın kendisiyle özdeş olmayışı.[118] Althusser, Gramsci'nin mutlak tarihsicilik olarak Marksizm nosyonunun *Geist*'ın bütünsel ve ahenkli 'mevcudiyeti', 'zamansal mevcudiyetin, fenomenleri ile birlikte özün mevcudiyeti ile çakıştığı ideolojik şimdiki zaman' olarak Hegelci bir kavrayışa geri dönüşü beraberinde getirdiğini söylemişti.[119] Althusser şunları söylemişti:

> Eğer Marksizm bir mutlak tarihsicilikse, bunun nedeni, kendine özgü bir biçimde Hegelci tarihsiciliğin pratik ve teorik yadsınması olan şeyi dahi tarihsileştirmesidir: tarihin sonu, Mutlak Bilgi'nin aşılmaz şimdiki zamanı. [...] Artık totalitenin bir 'özsel kısım'da görünür ve okunur hale geldiği, bilinçle bilimin çakıştığı bir ayrıcalıklı şimdiki zaman yoktur. (Tarihsiciliği *mutlak* kılan) herhangi bir Mut-

[118] Bu tema üzerine tarih yazımsal bir kayıt için, krş. Burgio 2002, s. 64 et sqq.

[119] Althusser ve Balibar 1970, s. 99.

> lak Bilgi'nin olmaması olgusu, Mutlak Bilgi'nin kendisinin tarihsileştirilmiş olması anlamına gelir. Eğer artık herhangi bir ayrıcalıklı şimdiki zaman yoksa, tüm şimdiki zamanlar aynı ölçüde ayrıcalıklıdır. Buna göre, tarihsel zaman, şimdiki zamanların her birinde, her bir şimdiki zamana çağdaşlık 'özsel kısmını' tanıyan bir yapıyı barındırır. [...] Böylece, Marksizmi (mutlak) bir tarihsicilik olarak düşünme projesi, Marksist totaliteyi Hegelci totalitenin bir varyasyonuna indirgeme ve düzleştirme eğilimindeki, mantıksal olarak zorunlu bir zincirleme reaksiyonu otomatik olarak başlatır.[120]

Açıktır ki, Althusser'in argümanı analoji yoluyla derinlikli bir varyant birleştirmeye dayalıdır: Hegel kendi sisteminde bilginin zirvesini 'mutlak' olarak sınıflandırmıştı; Gramsci aynı sıfatı, Marksizm'in tarihsicilik formunu belirtmek için kullanmıştı; *dolayısıyla*, 'mutlak bilgi' ve 'mutlak tarihsicilik' aynı yapıya, özelliklere ve kavramsal sonuçlara sahipti.[121] Ancak, görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'nin düşüncesinin kendine has yapısında hiçbir şey homojen bir şimdiki zamandan daha öteye geçmez. *Hapishane Defterleri*, modern tarihsel deneyimin kendine has doğasını karakterize eden zamansal ve uzamsal 'alt üst oluşlara' ilişkin teorik malumatı gösteren somut tarihsel araştırmalarla doludur. Gramsci'ye göre, şimdiki zaman zorunlu olarak kendisi ile özdeş değildir, çakışmayan, fakat karşılıklı kavranamazlık ile birbirleriyle karşılaşan sayısız 'zamanlardan' oluşmuştur. 'Şimdiki zamanın namevcudiyeti', hapsedilmiş ve izole edilmiş Gramsci için, kendisini yoğun bir şekilde Calvacanti'nin trajedisini düşünmeye teşvik eden içgüdüsel bir temaydı.[122] Tüm pratiklerde

---

[120] Althusser ve Balibar 1970, s. 132.

[121] Bu argüman şaşırtıcı bir biçimde geniş ve sürmekte olan bir kabul görmüştür. Farklı iki öznenin aynı yüklemle denkleştirilmesinin ('hem kedi, hem de inek siyahtır; dolayısıyla, kedi ve inek aynı şeydir') aynı görkemli kariyere sahip olabileceği şüphelidir. Ya da belki de bu, tüm ineklerin aslında gerçekten siyah oldukları gecedir?

[122] Krş. 7. Bölüm: 'Belirli Bir Pratik Yaşamın "Katarsis"i Olarak Praksis Felsefesi'.

eşit ölçüde mevcut olan bir özü ifade etmekten ziyade, Gramsci'ye göre şimdiki zaman, tam olarak, farklı zamansallıkları içerisinde, kendi birincilliklerini öne sürmek ve dolayısıyla, şimdiki zamanı *kökensel* olmaktan ziyade, ulaşılmış bir birlik olarak eklemlemek için mücadele eden tüm bu pratiklerin bir bütünlüğüdür.

Bu alt üst oluşun rol oynadığı formlardan birisi, bir maduniyet koşulunda sıkışıp kalmış –klasik teatral bağlamda düşünüldüğünde, diğer rollere dışsal ilişkilerde benimsenen bir rol ya da maske olarak, Gramsci'nin özne teorisi için alternatifi olan– 'kişinin [*la persona*] oluşum düzeyinde ortaya çıkar.[123] Böyle tuhaf bir biçimde oluşturulmuş kişilik,

> Taş Devri unsurlarını ve daha ileri bir bilimin ilkelerini, yerel düzeyde tarihin tüm geçmiş aşamalarından önyargıları ve tüm dünya genelinde birleşmiş bir insan ırkına ait olacak gelecekteki bir felsefenin kurumlarını barındırır.[124]

Böyle tutarsız bir şimdiki zamanı oluşturan 'tarihsel sürece' ait 'izlerin sonsuzluğunun' bir envanterini çıkarmak, bunu aşmayı hedefleyen bir eleştirel bilinci kurmak için hareket noktasıdır.[125]

---

[123] Krş. 8. Bölüm: '*Una Persona Coerente*' ve 9. Bölüm: 'Gramsci'de "Kişi"'.

[124] Q 11, §12; *SPN*, s. 324.

[125] Ibid. Gramsci'nin kendi kişisel deneyiminin bu perspektife katkıda bulunmuş olması muhakkaktır, fakat bu unsurların izlerinin *Hapishane Defterleri*'nde bulunmadığı fark edilmektedir. Gramsci aslında otobiyografi türüne şüpheyle yaklaşmış, bunun yerine, 'sivil ve moral "deneyimlerin"' 'hatıralarının' daha tatmin edici bir form sağlayacağını öne sürmüştü. Aynı notta, Gramsci, 'artık bölgesel ve "köylü" olmayan, fakat ulusal, hatta daha da ulusal (bu yüzden ulusal) bir yaşam tarzını benimsemek için, kendini Avrupalı yaşam ve düşünme tarzlarına yerleştirmeye çalışan, yüzyıl başlarındaki Sard'ınki gibi geri bir yaşam ve düşünme biçimini sürekli aşma girişimi. [...] İtalyan kültürünün en büyük ihtiyaçlarından birinin, en ileri ve modern kent merkezlerinde dahi kendini taşradan çıkarma ihtiyacı olduğu doğruysa, tam da yüzyılın başındaki genç Sard gibi, bu ihtiyaç "üç katlı ya da dört katlı bir taşra" tarafından denetimlendiğinden, süreç daha da belir-

Gramsci'ye göre, yapısal olarak mecazi doğası, rahatsız bir *modus vivendi* üzerinde birlikte oturan farklı tarihsel deneyimlerin katmanlarını ya da tortularını açığa vurduğundan, dilin kendisi, tarihsel zamanın parçalanmış doğasına ilişkin bolca kanıt bulundurur.

> Halihazırdaki dil, sözcüklerin uygarlığın eski dönemlerinde sahip olmuş oldukları anlamlar ve ideolojik içerik bakımından mecazidir. [...] Dil, kültürün yeni sınıflar tarafından edinilmesi ve tek bir ulusal dilin diğer diller üzerinde uyguladığı hegemonya vasıtasıyla, tüm bir uygarlığın dönüşümü ile dönüşür; tam olarak yaptığı şey de, eski uygarlıklara ve kültürlere ait sözcükleri mecazi formda absorbe etmektir.[126]

Benzer biçimde, lehçeler ve ulusal diller hiyerarşik yozlaşma ya da saflık ilişkileri içinde değil, fakat esas olarak, uygulayıcılarının topluluklarını biçimlendiren siyasal maduniyet ya da hegemonik koşullar ile bağlantılı, tarihsel gelişmenin farklı tempolarının performatif göstergeleri olarak başka lehçeler ve ulusal dillerle karşılaşırlar.

Tek tek ulus devletlerin şimdiki zamanı da, benzer biçimde, kent merkezleri ve kırsal çevreler arasındaki ilişkilerde parçalanmıştır (buradaki rollerden bir tanesi, metropol şimdiki zamanına bir geçmiş imajı vermek ve iç göçün 'ulusal şimdiki zamanlarının' zamansal alt üst oluşuna yol açmaktır). Uluslararası bir düzeyde, farklı uluslar arasındaki hegemonya ilişkileri, bazı toplumsal formasyonları, diğerlerinin geçmiş 'zamanlarına' sevk eder. Bu bağlamda Gramsci'nin en ünlü örneklerinden biri, görmüş olduğumuz gibi, gelişmiş Batı'ya kıyasla az gelişmiş Doğu'nun zaman zaman normatif ve ilerlemeci bir kapitalist gelişme nosyonu, hatta 'istisnai' Şark'ta mevcut olmayan bir modern

---

gin görünecektir' diyerek onun dokunaklı 'fenomenolojik portresini' çizer (Q 15, § 19). Gramsci'nin Sardunya yılları için, krş. Davidson 1977 ve Fiori 1973.

[126] Q 11, §24; *SPN*, s. 450–2.

devlet 'ideal tipi' varsayılarak okunmuş olmasıdır. Buna karşın, gerçekte, Batı ile Doğu arasındaki ayrım, emperyalist yayılmanın kendisinin farklı ulusal tarihsel deneyimlerin eşitsizliği üzerinde bir 'birliği' derece derece dayatmasını yansıtmaktan ibarettir.

En önemlisi, Gramsci'de şimdiki zamanın çağdaş olmayışı, sınıflar arasındaki mücadelenin bir işlevi ve semptomatik göstergesidir. Sınıf mücadelesinin zamanı olarak şimdiki zaman, zorunlu ve özsel olarak 'çığrından çıkmıştır', farklı sınıf projelerinin diferansiyel zamanları ile parçalanmıştır. Bu kavramlaştırmada, farklılıktan ziyade birlik önceliklidir. Gramsci, bunu varsaymanın çok uzağında, birleşik bir şimdiki zaman nosyonunun katıksız dolaysızlığında verili olmayıp, tüm diğer toplumsal gruplar için aşılmaz bir ufuk, yalnızca bilmenin değil, aynı zamanda praksisin bir 'mutlak ufku' olarak kendi 'şimdisini' arayan bir toplumsal grubun toplumsal ve siyasal bir işlevi olduğunu gösterir. Gramsci'de bütünsel bir şimdiki zaman ya da çağdaşlık söz konusu olduğunda, bu ancak, bir sınıfın, devletin kökenine ya da kendi sınıf düşmanlarının değişik şimdiki zamanlarını boyunduruk altına alan kendi politik toplum formunun oluşumuna ilerlemiş olan hegemonya projesinin bir işlevi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, her şimdiki zamanı bütünsel kılmaya, zamanların, çelişkilerin bir *Kampfplatz*'ı olarak edimselliğinin inkar ettiği bir çağdaşlığını ya da çakışmasını oluşturmaya yönelik kesintisiz bir mücadele söz konusudur. Birleşik bir şimdiki zaman tam olarak sahte bir görüntüdür; egemen sınıfın imgesi, cisimleştirme iddiasında olduğu sonsuzluk perspektifinden görünen, devlet kurumlarında cisimleşmiş kendi projesini imal eder.

Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, bu, sivil toplum alanında egemen sınıf temsilcilerinin, özellikle de 'kendi entelektüel yeterliliklerinin sürekliliğini "*espirit de corps*" ile deneyimleyen'[127] ve 'Aristoteles ve Platon'a güçlü bir biçimde bağlı olduklarını'

[127] Q 4, §49.

hisseden, fakat aynı zamanda 'senatörler Agnelli ve Benni' ile de bağlantılı olan 'geleneksel entelektüeller' tarafından bu projeye kazandırılan imajdır.[128] Croce'nin felsefesinin İtalyan egemen sınıfında oynadığı rol tam da buydu, Gramsci de, Gentile'nin Faşist devlet aygıtı ile daha yakın bir temas halinde olmasına karşın, Croce'nin Gentile'den daha hegemonik olduğunu bu nedenle vurgulamıştı.[129] Gramsci'ye göre spekülatif felsefenin rollerinden biri, görmüş olduğumuz gibi, genellikle tam da parçalandığı sırada, bir toplumsal grubun halihazırdaki hegemonyasının 'ebedi' bir imgesini tesis etmektir. Bu perspektiften, spekülatif felsefe, şimdiki zamanı 'tam da insanların da *kapılacakları* bir ayna yansıması tuzağında' 'yakalamaya' girişerek, süreye ilişkin 'boş zamanın' hareketsiz bir yansımasını oluşturur.[130] Bununla birlikte, şimdiki zamanı spekülatif bütünleştirmeyi bölen gerçek çelişkileri en açık biçimiyle gösteren şey, tam da şimdiki zamanın böyle bir spekülatif bütünleştirilmesine yönelik ihtiyaçtır.

Bir 'özsel kısım'ın olanaksızlığı

İkincisi, felsefenin burada bir özün özsel kısmı olarak ya da kendi zamanından organik olarak doğan bir şey olarak düşünülmediği açıktır. Althusser, Gramsci'nin Marksist felsefe nosyonunu destekleyen şeyin bu kavramlaştırma olduğunu ileri sürmüştür: bu, böyle bir birleşik şimdiki zamanın,[131] bu şimdiki zamanın Marksist felsefeyi zımnen bir 'organik ideoloji' statü-

---

[128] Q 12, §1.

[129] Yine de Gramsci, hem siyasal, hem de teorik nedenlerle, iki filozofu birlikte ele alma ihtiyacı konusunda ısrarcı olmuştur: 'Fakat Croce'nin felsefesi Gentile'nin felsefesinden bağımsız olarak incelenemez. Bir Anti-Croce'nin Anti-Gentile de olması gerekir. Gentileci edimsellik, büyük resmin ayrıntılarını daha belirgin biçimde ortaya çıkarmak için zorunlu olan ışık gölge efektlerini ekleyecektir' (Q 10i, § 11; FSPN, s. 356).

[130] Althusser ve Balibar 1970, s. 142.

[131] Althusser ve Balibar 1970, s. 132.

süne indirgeyen en tutarlı yayılımının 'doğrudan ifadesi' olarak anlaşılmıştı.[132]

> Gramsci'nin sürekli olarak Croce'nin din teorisinin ağına düşmesi tesadüfi değildir; Gramsci bu teorinin ilkelerini kabul eder ve bu teoriyi aktüel dinlerden Marksizme, yeni 'dünya kavrayışına' genişletir; bu dinleri ve Marksizm'i aynı kavram altında, 'dünya görüşleri' ve 'ideolojiler' olarak yan yana koyar; rahatlıkla dini, ideolojiyi, felsefeyi ve Marksist teoriyi tespit eder.[133]

Ayrıca felsefe, ve özel olarak Marksist felsefe, dolayısıyla, kendi kendisi ile çağdaştı, çünkü ünlü Hegelci formülasyona göre, felsefe, döneminin düşüncede kavranmasından ibaretti. Bu, 'bir organik ideoloji ile çağı arasındaki ilişkinin basit bir açıklamasını verebilirdi' [134], fakat kendi zamanıyla arasındaki, doğası gereği bilimsel olan Marksist felsefe gibi bir felsefe tarafından sürdürülen kendine has ilişkisini kavrayacak durumda değildi.

Görmüş olduğumuz gibi, Croce'ye göre, elbette şimdiki zaman hakiki ve zorunlu olarak kendisi ile özdeştir, (diyakronik) 'gerçek farklılıklar değil, (senkronik) 'ayrımlar' içeren, her yerde mevcut bir *Spirito*'nun tüm bileşen parçaları ile çağdaştır. Croce'nin 'özgürlük tarihi', hem zayıf hem de güçlü bir bağlamda 'şimdiki zamanın tarihi'ydi: bağlamın zayıf yanı, yirminci yüzyıl başlarına yönelik özel bir perspektiften Gramsci'nin göstermiş olduğu gibi, kendisinin sözde on dokuzuncu yüzyıl tarihlerinin aslında yazılmış olmasıdır (dolayısıyla bu özel şimdiki zaman kendi imgesinde geçmişini yeniden tanımlamıştır); bağlamın güçlü yanı, tarihin, kendi içlerinde tam, birbirleri ile yan yana düzenlenmiş (aralarındaki geçişler yalnızca üçüncü bir terim ile, her tikel momente kendi bağımsız birliği ile birlikte, diğerleri ile, yani evrimsel bir perspektif içerisindeki diğer momentler ile eklemlerini de veren) her yerde mevcut Tin ile gü-

---

[132] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

[133] Althusser ve Balibar 1970, s. 130–1.

[134] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

vence altına alınmış bir momentler dizisi olarak ancak Croce için düşünülebilir olmasıdır. Kesindir ki, Croce'nin düşüncesi gerçekte Althusser'in şu şekilde tanımladığı (bir biçimde Hegel düşüncesinin varsaymadığı) şeyi varsayar:

> bir *'özsel kısım'* (*coupe d'essance*), yani tarihsel zamanda herhangi bir anda bir *dikey kopuşun*, şimdiki zamandaki, bütünün bu kısım sayesinde açığa çıkan her unsurunun birbirleri ile dolaysız bir ilişkide, içsel özlerini dolaysız olarak ifade eden bir ilişkide olduğu bir kopuşun gerçekleştirildiği entelektüel işlem.[135]

Aslında, Althusserci 'özsel kısım' kavramı neredeyse Croce'nin 'metafizik-olmayan' 'içkinci' Hegelcilik 'reformu' ile orijinal versiyonun en mütevazı iddiaları arasındaki *farkı* kavramak için tasarlanmış gibi görünür: Hegel'in *Geist*'ı tam da kendisi olmayana dayalıyken, Croce'nin *Spirito*'su kendisine dışsal hiçbir şeyi tolere etmez.[136] Althusser'in yanlışı, belki de Grams-

---

[135] Althusser ve Balibar 1970, s. 94.

[136] Althusser'in, Aydınlanma sonrası bir Mutlak Tin felsefesi yeni-Platonculuğun modern bir yansısıymışçasına, Hegel'in herhangi bir tarihsel momentin birliği kavrayışının özsel bir özdeşlikten hareket ettiğini söylemesi kesinlikle yanlıştır. Althusser belki de burada, örneğin, ironik olarak, Croce tarafından temsil edilen eğilim gibi eğilimlere hiçbir şey borçlu olmayan bir 'Hegelcilik' imgesine dayanmaktadır. Bundan farklı olarak, Hegel düşüncesinin temel teması kavramın, kurucu unsurlar olarak zamansal kopuşlar gerektiren, kendi kendisinin öz-hareketi olmaktan daha az ölçüde yayılan bir ilke olan farklılığındaki birliktir. Kavramın eşitsiz ve kombine gelişimi, Hegel'in (verili unsurların yalnızca formel mantıksal ilişkisinin sistematikliğinden ziyade) diyalektik ilerlemenin tarihsiliği üzerindeki ısrarında merkezi bir yere sahiptir. İlk değil, son kertede, yani mutlak bilgi momentinde *Geist*, kendisi olmak adına, *fakat aynı zamanda*, tam da birliklerinin önkoşulu olarak, fenomenal formların *gerçek* (yani görünüşten ibaret olarak değil, maddi) farklılığının zorunluluğu olmak adına, fenomenal formların birliğini kavrar. Hegel'in 'şimdi'si, özün kendini gerçekleştirmesinden ziyade, birliği geriye dönük olarak oluşturulan unsurların bütünlüğüdür; bunun, sonsuz olarak öncedenverili olmaktan ziyade, tarihsel olarak ulaşılmış bir durum olduğu yönündeki kabul, mutlak bilgi momenti için dahi merkezi bir yere sahiptir.

ci'nin Croce'ye borçluluğuna ve Hegel'in karikatürize edilmesine ilişkin duyduğu şeylerin kışkırtmasıyla, tembel bir biçimde, Gramsci'nin eleştirel olmayan bir tarzda, Croce'den tam da, *Hapishane Defterleri*'nde çürütmek için böylesine çok çalışılan bu unsuru devraldığını varsaymış olmaktı.

Bununla birlikte, söz konusu pasajda görmüş olduğumuz gibi,[137] Gramsci, Eliot'un Prufrock'ı gibi,[138] sanki çağ, 'sinirlerini bir perdeye yansıtıyormuşçasına' ya bir felsefenin ya da bir ideolojinin kendi zamanı için 'organik' olduğunu zımnen reddeder. Gramsci ideolojileri ve felsefeleri yalnızca zamansal otantikliğinin olup olmaması temelinde değil, fakat zamansal göndermelerinin işlevleri ve kapsamlılıkları bakımından birbirinden ayırt eder. Bu kavramlaştırmada 'ideolojiler' acil sorunların çözümüne odaklanan tikel çıkarlar ile sınırlanırken, burada 'felsefeler' olarak karakterize edilenler ise, geleceğe yönelik ayrıcalıklı bir gönderme ile birlikte, evrensel olmasalar da, daha genel olan çıkarları kendi tarihsel evrimleri içinde kavramayı amaçlar. Burada 'felsefe', aslında, Gramsci'nin üstyapılar tanımlaması ile uyumlu olarak, katıksız dolaysızlığının ötesine geçmiş ve tutarlılık düzeyini arttırmış olan bir 'ideoloji'dir.[139] Bu formülasyona göre, ne felsefe ne de ideoloji birleşik, kendinde mevcut bir özün doğrudan ifadesidir; çünkü her ikisi de sınıf ve sınıf fraksiyonlarının çıkarlarının örgütlenmesiyle dolayımlanır.

Felsefenin, çağ açısından değil, belirli bir sınıfın dolayımsız değil de sürmekte olan çıkarları açısından oluşturulması olgusu çok önemlidir: bu bilinçli olarak taraflı perspektif, ister mistik, ister rasyonel olsun, her türden Hegelci teleolojiden kesin bir farklılaşmaya işaret eder. Felsefeyi bütün olarak toplum bakımından ya da 'çağın ruhu' bakımından görmekten ziyade, sınıfsal yapısını ve etkinliğini vurgulamak Gramsci için önemli-

---

[137] Q 10i, §10.

[138] T.S. Eliot'un 'Alfred Prufrock'un Şarkısı' başlıklı şiiri (ç.n.).

[139] Krş. 8. Bölüm: 'İçkinlik = Teori'.

dir. Gramsci, 'hegemonya'yı birinci momentte[140] bir 'metafiziksel olay', ikinci bir momentte de[141] bir 'felsefi olgu' olarak düşünerek bu siyasi dolayımı Hegelci formüle sokar. Haug'un söylediği gibi,

> hegemonya, bir felsefenin edimselleşmesinin [*Wirklichkeitsbedingung*] önkoşulu olarak anlaşılabilir; bu önkoşulu yerine getirdiğinde, 'felsefe, dönemini düşüncede kavramak[tır]' yönündeki Hegelci formülasyona karşılık gelir.[142]

Bu formülasyon, bu bağlamda felsefe kadar 'zaman'ın da ancak bir sınıfın hegemonya projesinin himayesi altında bütünsel hale geleceği akılda tutulduğu sürece, Gramsci'nin felsefenin 'başarısı' nosyonunun teleolojik olmayan ve özcü olmayan boyutlarını açık bir biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla, bu, hiçbir surette, daha önceden anlaşılmamış bir özün nihayet uygun ifadesini keşfetmeyle ilgili bir sorun değildir; bu, daha ziyade, şimdiki zamanın, teorik bakımdan bir felsefenin ya da *Weltanschauung*'un, hegemonik bir aygıtta üstyapıların aşağı yukarı tutarlı bir birliği olarak kavranan, toplumsal ilişkilerin aşağı yukarı tutarlı bir birliği olarak üretimi sorunudur. Gramsci'nin söylediği gibi,

> bir çağın felsefesi, şu ya da bu filozofun, şu ya da bu entelektüel grubun, halk kitlelerinin şu ya da bu geniş kesiminin felsefesi değildir. Bu, tüm bu unsurların, doruğa ulaşmanın kolektif bir eylemin bir normu ve somut ve tam bir (entegral) 'tarih' haline geldiği genel bir eğilim içerisinde doruk noktasına ulaşan bir kombinasyon sürecidir. Dolayısıyla, bir tarihsel çağın felsefesi, bu çağın kendi 'tarih'inden, egemen grubun daha önceki gerçekliğe dayatmayı başardığı varyasyonlar kitlesinden başka bir şey değildir. Tarih ve felsefe bu anlamda bölünmezdir. Bir 'blok' oluştururlar.[143]

---

[140] Q 7, §35; *SPN*, s. 357.

[141] Q 10ii, §12; *SPN*, s. 365–6.

[142] Haug 2006, s. 29.

[143] Q 10ii, §17; *SPN*, s. 345.

Öte yandan, ideoloji bu notta, erken dönem, ayrıca belki de geç dönem Althusser'de olduğu gibi[144] doğrudan ve dolaysız bir tarzda çağın kendisinden doğan bir şey olarak çağına 'organik' bir biçimde değil, benzer biçimde, siyasal bağlamda düşünülür. Bu daha ziyade özel bir tür taraflılığı, bir 'kötü' taraflılığı temsil eder; bir sınıfın, bu taraflılıkta sabitlenmiş kalan bu sınıfın sınırlı, önder katmanı tarafından anlaşıldıkları biçimiyle dolaysız sorunlarının 'araçsal' çözümü. Gramsci başka bir yerde bunu, bir toplumsal grubun, uygun bir biçimde siyasal aşamasının karşısına konulan tarihsel olarak ortaya çıkış aşaması olarak tanımlar. Bu pasaja göre, iktisadi-korporatif aşamadan hegemonik aşamaya geçişin bir bileşen kısmı, bir sınıfın 'ideoloji'den, bu geçişi teorik bağlamda 'temsil eden' 'felsefe'ye geçişidir.

Felsefenin bir sınıfın *tarihsel, siyasal* başarısı olduğu nosyonu, Gramsci'nin işçi sınıfı hareketinin spesifik felsefesi ya da praksis felsefesi perspektifinde daha da geçerlidir. Gramsci'ye göre şimdiye kadarki felsefenin tamamı 'başkalarını yönetmek' koşulu ile üstbelirlenmiştir. Bu, 'genişletilmiş bir ideoloji' olagelmiştir.

> Genel olarak, yani filozofların felsefelerinin tarihi olarak anlaşıldığı biçimiyle felsefe tarihi, insanların spesifik bir sınıfının herhangi bir çağda var olan dünya görüşlerini değiştirmek, düzeltmek ya da kusursuzlaştırmak, dolayısıyla da bunlarla yan

---

[144] '*Öyleyse, ideoloji kendi başına her toplumsal totalitenin organik parçasıdır*. İnsan toplumları bu *spesifik formasyonlar* (değişik düzeylerdeki) bu temsil sistemleri, ideolojileri var olmaksızın yaşayamayacakmış gibidir. İnsan toplumları, tarihsel solunumlarının ve yaşamlarının vazgeçilmez tek unsuru ve atmosferi olarak ideoloji salgılarlar' (Althusser 1969, s. 232). Althusser böylece şunu söylemeye yönelmişti: '*tarihsel materyalizm, bir komünist toplumun bile, ister etik, ister sanat, isterse 'dünya görüşü' olsun, ideoloji olmaksızın yapabileceğini düşünemez*' (ibid). Bu suretle, Gramsci'nin 'tarih-üstü' olmaktan ziyade, devlet içerisindeki belirli güç ilişkilerinde oluşturulan ideolojilerin siyasal inşasına yönelik analizi hükümsüz kılınır. Geç Althusser'de 'organik' ideoloji için, krş. 9. Bölüm: 'Öznenin Geri Dönüşü mü?'

> yana giden davranış normlarını değiştirmek, başka bir deyişle, pratik faaliyeti bütün olarak değiştirmek adına üstlendikleri girişimlerin ve mantıksal inisiyatiflerin tarihidir.[145]

Daha da açık ifade etmek gerekirse, bunlar 'organik–olmayan' yaratılardır, çünkü çelişkililerdir, çünkü 'karşıt ve çelişik çıkarları' uzlaştırmaya yönelmişlerdir.[146] Bu tür felsefe, şimdinin parçalanmış doğasını, bu doğayı tek olanaklı şimdi olarak, dolayısıyla 'sonsuzluk' olarak kutsamak suretiyle gerçeği gizleyerek ya da karartarak, madun sınıfları madun pozisyonlarda bırakmıştır. Öte yandan, 'tutarlı bir ideoloji' olma kapasitesindeki praksis felsefesi taban tabana zıt bir rol oynar:

> Öte yandan, praksis felsefesi tarihte ve toplumda mevcut olan çelişkilerin barışçıl bir çözümünü değil, bizzat bu çelişkilerin teorisini hedefler. Bu, egemen grupların, madun sınıfların rızasını kazanmaları ve madun sınıflar üzerinde hegemonya uygulamaları için bir yönetme aygıtı değildir; kendilerini yönetme sanatında eğitmek isteyen ve en rahatsız edici olanlar da dahil olmak üzere tüm gerçekleri öğrenmeye ilgi duyan ve üst sınıflar ile – dahası– kendi sınıflarının (olanaksız) aldatmacalarından kaçınan bu madun sınıfların ifadesidir.[147]

Bu, aslında işçi sınıfının, praksis felsefesini 'bilimsel' olanın katı bir biçimde tarihdışı alanına demirlemekten ziyade, tüm diğer 'dünya görüşlerinden' ayırt eden potansiyel siyasi ve eş zamanlı olarak felsefi başarısının tarihsel orijinalliğidir.

Felsefe ya da tarih ya da siyaset

Üçüncüsü, 'siyaset' teriminin 'tarih = felsefe' denklemine sokulması, Gramsci'nin düşüncesini İtalyan yeni-Hegelciliği öğretisinden türetmeye çalışan her yorumu çürütür. Althusser, '"praksis felsefesi", bir felsefe olarak, ancak felsefe-tarih özdeşliğinin felse-

---

[145] Q 10ii, §17; *SPN*, s. 344.

[146] Q 10ii, §41xii; *FSPN*, s. 395.

[147] Q 10ii, §41xii; *FSPN*, s. 395–6.

fesi olabilir' demişti.[148] Bu görüş, Marksist felsefeyi ' bir "tarihsel metodoloji"den ibaret bir şeye, yani tarihin tarihsiliğinin özbilincinden, gerçek tarihin tüm görünümlerindeki mevcudiyeti üzerine bir yansımadan ibaret bir şeye' indirgemiştir.[149] 'Croce tarafından "radikalleştirilmiş" Hegelci tarihsiciliğe geri dönmüş olduk'[150] der Althusser. Aslında Croce'nin tarih ile felsefe arasında bir özdeşlik öne sürmüş olduğunu belirtmekte haklıdır, fakat bunu göründüğü gibi kabul etmekte hatalıdır. Gramsci'nin eleştirisinin gösterdiği gibi, Croce'nin 'mutlak tarihsiciliği' aslında, Tin'in spekülatif bir momentine dönerek tarihin kendisini feshe der. Öte yandan, Roth'un sözleriyle, Gramsci'ye göre,

> felsefe ile tarih arasındaki birlik, ancak bu birlik aynı zamanda *tarih* ile *siyaset* ve dolayısıyla *felsefe* ile *siyaset* arasındaki bir birlik anlamına geldiği takdirde, mevcut olabilir.[151]

Althusser farketmemiş gibi görünse de, Gramsci, ideoloji ile felsefe arasındaki ayrımın nitel bir ayrım olmaktan ziyade nitel bir ayrım olabileceği yönündeki iddiasını tekrar etmeden önce, tam da Croce'nin ikili denkleminin sınırlılıklarını ve içsel çelişkilerini eleştirdiği sırada, bu üçüncü terimi devreye sokar. Şöyle der:

> Croce'nin bu tarih ile felsefe arasındaki özdeşlik önermesi de [...] tarih ile siyaset arasındaki özdeşliğe [...] ve dolayısıyla siyaset ile felsefe arasındaki özdeşliğe erişmediği takdirde sakatlanır.[152]

Gramsci'nin de fark ettiği gibi, tarih ile felsefeyi özdeşleştirmekle yetinmek, felsenin tarihin organik ifadesinden ibaret bir biçimde tarih içerisinde çözüldüğü ya da tarihin, tarihin hakikatini ortaya koyan bir felsefi anlatının boyunduruğu altına girdiği

---

[148] Althusser ve Balibar 1970, s. 137.

[149] Ibid.

[150] Ibid.

[151] Roth 1972, s. 74.

[152] Q 10ii, §2; *FSPN*, s. 382.

barışçı bir anlatının ortaya çıkmasını engellemek için yeterli değildir. Ancak tarih ile felsefe arasındaki ara terim olarak devreye siyasetin girmesi bu iki terimin birbirinin etkisini yok etmesini engeller; çünkü siyaset, tarihin ve felsefenin olanaklılığı üzerine mücadelenin momentidir. Bu bağlamda tanımlandığında, 'felsefe', görmüş olduğumuz gibi, dereceleme anlamında 'ideoloji' ile özdeşleştirilir. Dahası, bu olumlu ('tutarlı ideoloji' olarak ya da toplumsal grupların tutarlılığını inşa etmeyi amaç edinen bir ideoloji olarak) felsefe/ideoloji anlamında ideoloji felsefeyi yadsımayıp, felsefeyi pratik, dolayısıyla da spekülatif olmayan bir boyutta tanımlar.

> İdeolojiler, daha ziyade, kitleleri somut eyleme, gerçekliğin dönüşümüne götürecek olan felsefi 'popülerleştirmeler' haline geleceklerinden, 'hakiki' felsefe olacaklardır. Başka bir deyişle, ideolojiler, 'filozofta' uzay ve zamandan kopuk, soyut bir evrenselliğe ilişkin karakteristiklerin edebi ve tarih-karşıtı bir kökene özgü karakteristiklere dönüşen her felsefi kavramlaştırmanın kitlesel yönüdür.[153]

Dahası, Croce'den farklı olarak, Gramsci kendi kilit terimlerinin birbirine *eşitliğini* önermekle kalmaz, fakat *ayrımdaki birliklerini* ya da, araştırmasının daha sonraki bir aşamasında sorunu formüle ettiği biçimiyle, tercüme edilebilirlik ilişkilerini de ortaya koyar.[154] Siyaset, felsefe/ideoloji ve tarih, değişik biçimlerde kavranabilen çelişik ve çağdaş olmayan bir şimdinin tözünü kavranılır kılan üç niteliği oluşturur; fakat siyasete, diğerlerine içkin dönüştürücü moment olarak, eşitler arasındaki birincilik rolü tayin edilir. Bu ilavenin önemi öylesine büyüktür ki, Gramsci'nin üçlü ayrımını Croce'nin ikili formülüne indirgemeye yönelik tüm girişimleri çürütür. Bir kez daha, Althusser'in eleştirileri, özellikle Gramsci'nin tam da bu noktalarda Croce'yi halihazırda eleştirmiş olmasından dolayı, Gramsci'nin

---

[153] Q 10ii, §2; *FSPN*, p. 383.

[154] Krş. Q 11, §46 et sqq.

görüşlerinden çok, Croce'nin görüşlerini hedef tahtasına oturtur.[155] Croce sistemi ideolojik form ile felsefi form arasında temel bir ayrım üzerine kurulu olduğundan ve sonrasında, gerçek anlamda tarihsel olan şey olarak yalnızca felsefenin mertebesinin yükseltilmesinden dolayı, Gramsci'nin yeniliği, İtalyan yeni-Hegelciliğinin bir restorasyonundan çok, yıkımını temsil eder. Siyasetin önceliğinden, Croce'nin ya da Gentile'nin tek bir tezi dahi türetilemez.[156]

Belirli bir pratik yaşamın 'katarsisi' olarak praksis felsefesi

Dördüncüsü, bu pasaj Gramsci'nin 'felsefe'ye atfettiği önemin idealizme kaymaya ya da varlık karşısında düşünceye daha fazla değer yüklemeye meyilli olduğu yönündeki argümanı açık bir biçimde çürütür. Henüz 1959'da, Mario Tronti, praksis felsefesinin, Marx'ın *Kapital*'deki bilim vurgusu ile kesin bir biçimde aşılmış olan felsefi paradigmaya doğru bir geri dönüş olarak yorumlanabileceğini söylemişti.[157] 1970'te, Christian Riechers, Gramsci'nin praksis felsefesinde 'Marksizm, öznel idealizm ha-

---

[155] Althusser, tarih ve felsefe eşitleyen denkleme itiraz etmiştir, çünkü, Marksist felsefe bağlamında, bu denklem Marksist felsefeyi tanımlayan özgül nesneye itibar etmemiştir: 'diyalektik materyalizm, tarihsel materyalizm içerisinde kaybolmuştur (Althusser ve Balibar 1970, s. 137), tarih bilimi üzerine düşünceler tarih içerisindeki 'metodolojik' bir momente indirgenmiştir. Erken dönem Althusser'e göre, Marksist felsefenin 'teorik olarak özerk (nesnesinde, teorisinde ve yönteminde özerk) bir felsefe' olarak kalması gerekiyordu (ibid.), ki bunun pratikteki anlamı Marksist felsefenin tarihdışı bir metafizikten başka bir şey olmamasıdır. Althusser, erken dönem 'teoriciliğinin' bir özeleştirisine ve felsefeyi 'son kertede, teorik alandaki sınıf mücadelesi' olarak tanımlamadan önce Gramsci'nin görüşünün siyasi odağına yaklaşmadı, fakat bunu kendi erken döneminde dikkate almadığını açık bir biçimde reddetmedi.

[156] Krş. Frosini 2003, s. 124.

[157] Krş. Tronti 1959.

line gelir' demişti.[158] Bugün dahi, Gramsci'nin Marksizm yorumunun tam 'materyalist' doğasından içten içe şüphe edilmektedir. Althusser'in Marksizm'in safkan felsefi bir (mutlak) tarihsicilik olmadığı yönündeki ısrarı, Gramsci düşüncesinin algılanışını sakatlayan kronik eleştirinin belki de en iyi bilinen örneğidir.

Ancak, Q 10i, §10'un formülasyonunda Gramsci açık bir biçimde, felsefeye, 'pratik yaşamın belirli bir formunun' katarsisi olarak, daha mütevazı bir rol tayin eder. *Hapishane Defterleri*'nde yalnızca sekiz kez görünse de, katarsis, Gramsci'nin siyaset teorisinin merkezi terimlerinden biridir. Croce'nin estetiği ile olan ilişkisinden ve özel olarak Dante'nin *Inferno*'sunun, Mayıs 1930'da,[159] Dördüncü Defter'de geliştirilen (§ 78-§ 87) onuncu Kanto'sunun yeni bir okumasından 'tercüme edilen' katarsis terimi, Gramsci tarafından, madun iktisadi korporatif aşamadan, toplumsal ve siyasal hegemonya uygulama yetisi kazanarak hakiki bir sınıf biçiminde kendini-inşa aşamasına geçen, yükselen bir toplumsal gruba işaret etmek için kullanılır. Bu, zorunluluğun krallığından özgürlüğün krallığı beklentisine, 'nesnel' olandan 'öznel' olana bir geçiş ya da 'yapı'ya tabi olma durumundan, yeni, etkinleştirici 'üstyapılara' doğru hareket momentidir. Q 10II, §6'da Gramsci şunları söyler:

> 'Katarsis' terimi, saf bir biçimde iktisadi (ya da egoist–tutkusal) olandan, etik-siyasi olana geçişe, başka bir ifadeyle, iktisadi yapının insanların zihninde daha üstün bir biçimde üstyapılara işlenişine işaret etmek için kullanılabilir. Bu aynı zamanda, 'nesnelden öznele' ve 'zorunluluktan özgürlüğe' geçiş anlamına gelir. İktisadi yapı, insanı ezen, kendine asimile eden ve pasif kılan bir dışsal güç olmaktan çıkar; ve özgürlüğün bir aracına, yeni bir etik-siyasi form ve yeni inisiyatifler için bir kaynak yaratma

---

[158] Krş. Riechers 1970, s. 132.

[159] Gramsci'nin katarsis kavramını kullanım biçimine yönelik İngilizcedeki en kapsamlı iki inceleme için bkz. Buttigieg 1996 ve Rosengarten 1986.

enstrümanına dönüştürülür. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, 'katartik' bir moment tesis etmek, tüm praksis felsefesi için bir başlangıç noktasıdır.[160]

Böyle bir vurgu, ilk bakışta, geleneksel olarak sınırlı bir estetik alt-disiplini ile ilişkilendirilen bir kavramın Marksizm için kullanışlılık değerinin abartılması olarak görünebilir.[161] Aristoteles bu kavramı, mükemmel bir biçimde, tragedyanın özelliklerinden birini tanımlamak için kullanmıştı; kendisinin tek, gizemli cümlesi şuydu: *'mímesis práxeos [...] di'eléou kaì phóbou peraínousa tèn tôn toioúton pathemáton kátharsin'*; aşağı yukarı şu anlama geliyordu: 'eylemin mimesisi korku ve acıma duygusu uyandırır ve bu suretle bu tür durumlarda katarsise ulaşılır.'.[162] *Poetics* adlı metnin Batı'da, Bizans'ın çöküşünün ardından, radikal bir biçimde farklı edebi-teatral gelenekler ve toplumsal ilişkiler bağlamında yeniden keşfi, Castelvetro'dan ve Fransız neo-klasizminden Nietzsche ve Freud'a, ahlaki ve duygusal-tutkusal aşamalardan geçen, karmaşık ve zaman zaman çelişik bir tarih algısına tanıklık etti. Aristoteles felsefesi ve Platon'un eleştirisi bağlamında, bu formülasyonun tam anlamı bugüne dek tartışmalı kalmıştır.[163]

---

[160] Q 10ii, §6.

[161] *Selections from the 'Prison Notebooks'* [Hapishane Defterleri'nden Seçmeler] editörleri, şaşırtıcı bir biçimde '(kabaca söylemek gerekirse) devrimci bilincin kazanılmasına işaret etmek adına "katarsis" teriminin buradaki son derece orijinal kullanımı, belki de Gramsci'nin sansürcülerde şüphe uyandırmayacak bir terminoloji kullanma yönündeki zihinsel alışkanlığının bir sonucuydu' derler (SPN, s. 366). Gerçekte, Buttigieg ve Rosengarten'ın gösterdiği gibi, Gramsci'nin katarsis terimini kullanımı, Croce estetiğinin temel bir eleştirisini içerir. Rossi ve Vacca, provokatif bir biçimde, bu araştırmalarda siyasi olarak söz konusu olan şeyin, İtalyan Komünist Partisi'nin tutacağı yola ilişkin olarak Togliatti ile sürdürülen şifrelenmiş bir haberleşme olduğunu söylemiştir.

[162] Aristoteles, 1449 b 28.

[163] Bu algının tarihinin bazı unsurlarına yönelik bir inceleme için, krş. Henn 1956. Daha kapsamlı bir inceleme için, Mittenzwei 2001.

Bununla birlikte, 'katarsis' sözcüğünün ayrıca pre-Sokratik tıp söylemlerinde de önemli bir rolü olmuştu; sözcük, insan bedeninin ahenksiz unsurlardan arındırılması bağlamında da kullanılmıştı. Platon, özellikle ruhun bedenle ilişkisi ile ilgili olarak, felsefenin iyileştirici rolünü tasvir etmek adına bu alışılagelmiş kullanımı benimsemişti: *Phaidos* diyaloğunda Sokrates ruhu bedenden özgürleştiren katartik momenti etkileyen şeyin bilgelik sevgisi (felsefe) olduğunu söyler.[164] Filozof, böyle bir (kendini)-özgürleştirmenin ayrıcalıklı öznesi ve mekanıdır.[165]

Aristoteles'in, kavramı *Poetika* adlı yapıtta kullanma biçimine yönelik en azından bir (Platoncu) yorum geleneği (kabaca söylemek gerekirse, Freud'a, daha güçlü bir biçimde de Lacan'a uzanan duygusal-tutkusal yorum geleneği), katarsis olgusunun, mimesisi, özsel olmayandan arınmış olan ve bu suretle kendini teorik olarak arındırmakta ya da arındırmış olan bir diğer formu, formların formunu (ruhu) tefekkür etmekten entelektüel haz alan izleyici bireyin ruhunu mesken tuttuğunu söyleyerek, bu odağı devam ettirmiştir. Gramsci'nin alaycı bir tarzda söylediği gibi, modern dönemde bu kavramlaştırmanın en önemli mirasçıları,

> 'katarsis'i –iktisadi veçheden etik-siyasi veçheye geçişi–, yani bizzat diyalektik sürecin sentezini, unsurları 'keyfi bir biçimde' (başka bir deyişle, tutkulara dayalı olarak) ölçüp ayırmak sure-

---

[164] Platon, Paragraf 69b.

[165] Terimin bugün, izleyici birey için bir tür homeopati olarak, yaygın bir biçimde kullanıldığı bağlam budur (korku ya da acımayı uzaklaştırmak için korku ve acımanın temsili sayesinde duyguların rahatsız olması). Mimesisin ruh için tahrip edici olmayıp belirli formlarda eğitici olduğunda ısrar etmiş olan Aristoteles, bu suretle tam da reddettiği Platoncu pozisyonlara indirgenir. Elbette ki bu eğilimin modern ana muhalefeti, Anti-Aristotelesçi tiyatro, tam da 'öznelci' katarsis kavramlaştırmasını reddedip, tiyatrodan alınan entelektüel hazzın, amacını eleştirel toplumsal dönüşüm hazzında bulması gerektiği konusunda ısrarcı olması suretiyle, (*Messingkauf Diyalogları*'ndan *Kısa Organon*'a geçişte) muhtemelen gitgide Aristotelesçi hale gelmiş olan Brecht'ti.

> tiyle, kendi zihinlerinde spekülatif bir tarzda 'manipüle' ettikleri bir sentezi kişileştiren, kendilerini gerçek siyasal mücadelelerin arabulucuları ve uzlaştırıcıları olarak gören entelektüellerdir. Bu pozisyon, onların gerçek tarihsel sürece bütünsellikten uzak 'angajmanlarını' haklı çıkarır ve şüphesiz ki bu son derece elverişli bir pozisyondur. Bu, Erasmus'un Reformasyon karşısında aldığı pozisyondur.[166]

Bu figürlerin en önde geleni, elbette ki, Benedetto Croce'dir.

Fakat Gramsci'nin formülasyonunda 'pratik yaşamın belirli bir formu'nun katarsisini etkileyen şey felsefe değildir. Felsefe, daha ziyade, bir toplumsal grubun bütününün entelektüel ve moral yaşamının katarsisini *yeniden sunar*:

> Felsefe, bir toplumsal grubun bütününün entelektüel ve moral yaşamını (belirli bir pratik yaşamın katarsisini) temsil eden dünya görüşüdür.[167]

Bu formülasyon iki açıdan yorumlanabilir: birinci yoruma göre, felsefe, şimdiki zamanı, tutarlı kavramsal terimlerde bir kez daha bir sınıfın siyasal pratiklerinin önceki başarıları haline getirip, böyle bir katartik momenti 'yeniden sunarak', kendini namevcut kılan özne rolünü oynar; ikinci yoruma göre ise, felsefe, başka bir alanda gerçekleştirilen ilerlemeye yüklemsel bir tarzda 'vekalet' eder. Her iki durumda da felsefenin rolü, (herhangi bir 'saf edim', *ex nihilo* bağlamında) yaratıcı bir rol değil, kapsayıcı bir roldür. Felsefe, günün muharebesinin başarılarını incelemeye *après coup*[168] ile ulaşır ya da felsefenin kendisi için önerdiği tasviri zorunlu olarak aşan böyle bir başarıyı tam olarak tasvir eder. Bununla birlikte, felsefenin 'semptomatik' statüsü de iki katlıdır: bir toplumsal grubun bütününün entelektüel ve moral yaşamının oluşturduğu felsefe, bu entelektüel ve moral yaşamın, kavramaya çabaladığı toplumsal ve siyasal alanın ak-

---

[166] Q 10i, §6; *FSPN*, s. 343.

[167] Q 10i, §10; *FSPN*, p. 353; vurgular bana aittir.

[168] Sonradan akla gelen <düşünce> (ç.n.).

tif yeniden tanımlanması vasıtasıyla kendi inşasının koşullarını dönüştüren ayrılmaz bir unsuru olduğundan, doğrudan doğruya bu yaşamın üzerine yansır. Althusser'in itirazları bir kez daha hedefini tutturamamıştır. Foucault'nun ünlü Hegel tasvirine benzer bir tarzda, Althusser'in *Hapishane Defterleri*'ni ciddiye alan ve baştan başa takip eden eleştirisi, sessizce bekleyen düşmanını en sonunda başka bir yerde bulur.

Bir Praksis Felsefesine Doğru

Gramsci, Dokuzuncu ve Onuncu Defterlerde Croce'nin mutlak tarihsicilik versiyonunun yanlışlarına ve çelişkilerine yönelik eleştirisini sürdürür (gördüğümüz gibi, bu defterlerdeki notların birçoğu, farklı defterlerde de olsa, aynı dönemde yazılmıştır). Bununla birlikte, bu aylardaki (özellikle Haziran 1932'den itibaren) en önemli kavramsal gelişme, Gramsci'nin Croce eleştirisi ile On Birinci Defter'in İkinci Kısmında, Marksizm içerisindeki metafizik materyalizm geleneğini çürütmeye yönelik yenilenmiş girişimlerinin bir sentezinden mürekkeptir. Gramsci bunu yaparken, gitgide daha ısrarlı bir dille, bir *praksis felsefesi* olarak materyalist tarih anlayışını işlemenin zorunluluğu üzerinde durur.

Daha önce belirtildiği gibi, On Birinci Defter bağımsız bir 'Marksist Felsefeye ya da Marksizme Giriş' başlığı içermez. Bundan farklı olarak, bu defterde esas olarak Gramsci, kendi nevi şahsına münhasır perspektifi temelinde, daha önceki defterlerde halihazırda oluşturmuş olduğu notları bir araya getirip rafine ederek, ara vermeksizin bir Buharin eleştirisine girişir. Sekizinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, On Birinci Defter'in belirleyici teorik yeniliği, her ikisi de birbirlerine çeşitli biçimlerde içerilmiş olan *senso comune* ile felsefe arasındaki ayrılmaz ilişki tezinin sistematik olarak kurulmasıdır. Bunun anlamı, bir praksis felsefesinin kesinlikli bir sistem olarak sunulamayacağıdır. Bundan farklı olarak, praksis felsefesi ancak ve ancak hem *senso comune* olgusuna

hem de 'filozofların felsefesine' yönelik bir içkin eleştiri edimi olarak ortaya çıkabilir. Gramsci'nin Croce ile girdiği çatışmadan zaferle çıkmasının ganimetlerinden biri olan 'mutlak tarihsicilik' ifadesi, bu diyalektik atölyede, Buharin'in 'tersyüz edilmiş idealizmine' karşı Gramsci'nin yürüttüğü harekatı hem koordine eden hem de özetleyen, hakiki anlamda yeni bir kavramda yeniden perçinlenir.[169] Buharin düşüncesinin sayıca çok az unsuru bu saldırıdan kurtulur. *Hapishane Defterleri*'nin 'mutlak tarihsiciliğinin' anlamını ve önemini aydınlatmak yönündeki mevcut amacımız bakımından, Gramsci'nin bu yükselen 'ortodoksi' ile çatışmalarının, kendi tarihsici perspektinin gelişimi bakımından özel olarak önem arz eden dört tanesine odaklanabiliriz.

Buharin'in 'materyalizmi' Croce'nin 'idealizmi' ile taban tabana zıt bir perspektifmiş gibi görünse de, Gramsci, Buharin'de aynı hakiki bir metafizik eleştirisi eksikliğini Buharin'in tarihsel materyalist sosyolojiyi sağlama almak için bir ilk felsefe arayışında olan spekülatif felsefeyi,[170] Croce'nin 'bir plana göre işleyen tarih'ini[171] tespit ettiği gibi tespit eder: 'ampirik kavramlar ve sınıflandırmalar, tıpkı bunlar gibi soyut ve tarihdışı olan spekülatif kategorilerin yerini alır'.[172]

Buharin, tarihsel materyalizmin nihayet ortaya çıkmış nesnel 'hakikatinin' gölgesinde kalmış olan geçmişteki felsefeleri hatalardan ibaret felsefeler olarak görür. Gramsci buna şöyle yanıt verir:

> Geçmiş felsefelerin tümünü çılgınlık ve ahmaklık olarak yargılamak, geçmişteki insanların bizim bugün düşünüyor olduğumuz gibi düşünmüş olmaları gerektiği yönündeki anakronistik iddiayı beraberinde getirmesi bakımından yalnızca tarihdışı bir yanlış değildir; bu tutum ayrıca, tüm zamanlarda ve tüm ülke-

---

[169] Q 11, §14; *SPN*, s. 437.

[170] Q 11, §14; *SPN*, s. 436–7.

[171] Q 10ii, §41xvi; *FSPN*, s. 376.

[172] Q 11, §14; *SPN*, s. 437.

> lerde geçerli olan, ışığıyla geçmişin de yargılanabileceği dogmatik bir düşünce formunu varsaymasından dolayı gerçek bir metafizik sarhoşluktur. Yöntemsel anti-tarihsicilik, katıksız metafiziktir.[173]

Buharin, Marx'm dolaşıma soktuğu yeni diyalektiğe ilişkin bir anlayışa sahip değildir; çünkü kendisinin dogmatik düşünüş biçimine göre, Marksizm,

> bir tarih ve sosyoloji olarak düşünülen bir siyaset teorisi olarak, doğa biliminin yöntemlerine göre inşa edilebilen (en kaba pozitivist anlamda, deneysel) bir teoridir; öte yandan da, felsefi ya da metafizik veyahut mekanik (kaba) materyalizm olmaya uygun bir felsefedir.[174]

Bu durumda, diyalektik, bir felsefenin gerçek bir eleştirisi olarak kavranmaktan ziyade, 'formel mantığın ve ilkel skolastiğin bir alt türüne',[175] yani, hegemonik bir aygıtta bir sınıf projesinin oluşturulması yoluyla felsefenin olanaklılık koşullarının değişimine ilişkin bir teoriye indirgenir. Gramsci'nin defalarca ve ısrarla belirttiği gibi, praksis felsefesi bir çelişki teorisinden (spekülatif bağlamda, dışsal tasvir olarak anlaşılan 'teori'den) ibaret

---

[173] Q 11, §18; *SPN*, s. 449.

[174] Q 11, §22; *SPN*, s. 434. Gramsci, Buharin'in diyalektiği kavramadaki başarısızlığının ikinci bir açıklamasını da yapar. 'İkinci köken psikolojik gibi görünmektedir. Diyalektiğin, düşünmenin diyalektik olarak, dogmatik olan ve buyurgan kesinliklere hevesli olan kaba ortak duyuya karşı olmasından ve kendi formel mantığına sahip olmasından dolayı zor ve çetin bir şey olduğu düşünülür [...] Bana öyle görünüyor ki bu motivasyon, "Makalenin" yazarı üzerindeki psikolojik bir fren gibidir; yazar, sorunu kesin teorik terimlerle ortaya koymamasından ve dolayısıyla da pratikte silahsızlanmış ve iktidarsız olmasından dolayı, *senso comune* ve kaba düşünce karşısında gerçek anlamda teslim olmaktadır. Eğitimsiz ve ham çevre, eğitimciye egemen olmuştur ve tersi olması gerekirken, kaba ortak duyu kendini bilime empoze etmiştir. Eğer çevre eğitimciyse, sırası geldiğinde eğitimcinin de eğitilmesi gerekir, fakat "Makale" bu devrimci diyalektiği kavrayamamaktadır' (Q 11, § 22; SPN, s. 434–5).

[175] Q 11, §22; *SPN*, s. 434.

değildir; daha ziyade, kendini, çelişik bir alandaki bir çelişki unsuru olarak, madun sınıfların kendi tarihsel koşullarının bilincine varabildiği, bunları dönüştürmek için mücadele edebildiği bir teorik form olarak düşünür.[176]

Benzer biçimde, Sekizinci Bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Buharin, Marx'ın dolaşıma soktuğu yeni içkinlik kavramını da anlamaz. Dolayısıyla, Kant öncesi bir teleoloji kavrayışında,[177] bir 'ilk nedenler', 'nedenlerin nedeni'[178] arayışında takılı kalır ve bir 'devrimci praksis' örneği olarak praksis felsefesinin kategorilerini kavrayabilecek durumda değildir.[179]

'Praksis felsefesi mutlak "tarihsiciliktir"'

Gramsci tüm bu ve diğer yanlışların, esas olarak Buharin'in 'tarihsel materyalizm, modern felsefe geleneğinin bir varyantıdır' önermesinden kaynaklandığını düşünür. Madde kategorisi, Marksizm'in hakikatinin nihai bir garantisi olarak işlev görür. Diyebiliriz ki, Buharin'e göre, Marksizm 'Sovyetler + (son derece tikel bir kavramlaştırma olarak) modern bilim' ifadesinden ibarettir; tıpkı Lenin'in orijinal formülasyonunda, elektriğin işçi demokrasisinin kurumlarıyla araçsal/teknik bir ilişkisi olması gibi, Buharin'in kavramlaştırmasında bilimin de, garantör olarak, Marksist teori ile işlevselci bir ilişkisi mevcuttur.[180] Öte

---

[176] Krş. Q 10ii, § 41.

[177] Q 11, §23.

[178] Q 11, §15; *SPN*, s. 438.

[179] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 3.

[180] 8. Bölüm: 'Althusserci Bilim'de göreceğimiz gibi, Gramsci'nin Buharin'in modern bilim anlayışına itirazı, herhangi bir 'bilim-karşıtlığı' temelinde bir itiraz değildi; Gramsci'nin, Buharin'in sözde doğa biliminden türemiş olan kavramları insanlık tarihi alanına naif bir biçimde transpozisyonunda en itiraz edilebilir bulduğu şey, tam da, modern bilimsel pratiğin karmaşıklığına yönelik bir ciddiyet ya da gerçek bilgi eksikliğiydi. Krş. Q 11, §30'da ve Q 11'in III. Kısmında modern atom teorisinin, özellikle şu formülasyonla ele alınış biçimi: '[Buharin'in sunumunda] bilimlere yönelik en yüzeysel sevdayla

yandan, Gramsci'ye göre, böyle bir güvence çok yüksek bir fiyata satın alınır: yani, maduniyet ve pasiflik deneyimine ilişkin bu ifadelerin devam ettirilmesi pahasına (praksis felsefesi ise bu deneyimi, dünya ile aktif ve yönlendirici bir ilişkiye dönüştürmeye çalışır).

> Gramsci'ye göre ham, kaba materyalizm madunların ideolojisidir: bu ideoloji karşılıklı olarak birbirine yabancı iki ayrı alan olarak insan ile dünya arasındaki ilişkiye yönelik dinsel kavrayışı farklı bir formda yinelemekten başka bir şey yapmaz, bu iki alandan biri olan dünya, madde, insandan önce gelir ve bu şekilde, insan tarafından hazır, kataloglanmış ve değişmez olarak 'bulunur,' [...] bu şekilde, materyalizm, madun sınıfların iradeden yoksun, koşulların insafına kalmış nesneler oldukları yönündeki algıyı kalıcılaştırır.[181]

Gramsci'nin kaba materyalizme yönelik eleştirisi, *Hapishane Defterleri*'nin ilk kez yayınlanmasından itibaren bir kafa karışıklığına yol açmış, daha da sık olarak, idealizm suçlamasıyla karşılaşmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, Althusser, Gramsci'nin Marksizmin tarihsiciliği üzerine vurgusunun, Gramsci'yi materyalizmi ihmal etmeye –hatta belki de reddetmeye– götürdüğü yönündeki özel kaygısını ifade etmiştir. Althusser bu suretle, yenilemeye çalışırken dahi, Marksist 'ortodoksi'ye yakınlığının işaretini vermiştir. Elbette ki, benzer biçimde, Diamat savunucuları için, Gramsci'nin argümanı doğrudan bir saldırı olmasa da, anlaşılmaz bir çıkış olarak kalmıştır.

Tarihsel materyalizm

Gerçekte bu eleştirmenler, tıpkı Buharin gibi, praksis felsefesinin felsefe, tarih ve siyaset ile denkliğinin, metafizik gelenekten gelen tüm diğer kategorilerin yanında, madde kategorisini ger-

---

birlikte, gerçekte, bilimsel olgulara ve yöntemlere ilişkin engin bir cehalet söz konusudur' (Q 11, §39; *FSPN*, s. 294–5).

[181] Frosini 2003, s. 87.

çekçi ve tarihsel bir bağlamda yeniden tanımlamış olduğunu anlamamaktadırlar. Gramsci, 'madde' kavramını ihmal etmez; aksine, bizzat 'madde' kavramını, insanlığın doğa ile *aktif* ilişkisini ifade eden işlemsel bilgi formu olarak kendi üstyapılar ya da ideolojiler teorisine tahvil eder.

> Praksis felsefesi açısından 'madde' kavramı, doğa bilimlerinde edinmiş olduğu anlamda (fizik, kimya, mekanik, vb. –anlamların tarihsel gelişimleri içerisinde belirtilmesi ve incelenmesi gerekir), ya da çeşitli materyalist metafiziklerde bulunabilecek anlamda anlaşılmamalıdır. Maddenin, (Kantçı noumenon anlayışına geri düşülmediği sürece) bir araya gelip bizzat maddeyi oluşturan değişik fiziksel (kimyasal, mekanik vb.) özellikleri, ancak üretici bir 'iktisadi unsur' haline geldikleri ölçüde göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla, madde, kendi başına değil, toplumsal ve tarihsel olarak üretim için örgütlenmiş bir şey halinde düşünülmeli ve doğa bilimi de, buna karşılık gelen bir biçimde, özsel olarak tarihsel bir kategori, bir insan ilişkisi olarak görülmelidir.[182]

Nitekim Gramsci, kendi pozisyonunu tasvir etmek için, Croceci kavramı belirleyici bir biçimde kullanırken,

---

[182] Q 11, §30; *SPN*, s. 465–6. Bu tezin birincil resmedilişi, aynı notta Gramsci'nin elektrik tartışmasında bulunabilir: 'Elektrik, doğal bir güç (örneğin bir yangına sebep olan bir elektrik kontağı) biçiminde değil, insanların egemen olduğu ve maddi üretici güçlerin birliğine dahile edilen bir özel mülkiyet biçiminde, tarihsel olarak aktiftir. Elektrik, soyut doğal bir güç olarak, üretici bir güç düzeyine indirgenmeden önce de mevcuttu, fakat tarihsel olarak işler halde değildi ve yalnızca doğa tarihindeki hipotetik söylemin bir konusundan ibaretti (yine de, önceleri tarihsel bir "hiç"ti, çünkü kimse elektrik ile ilgilenmiyordu ya da hakkında gerçek anlamda bir şey bilmiyordu)' (Q 11, § 30; SPN, s. 466–7). Dolayısıyla, Gramsci'nin kaba materyalizm eleştirisi, herhangi bir sözde 'ortodoksi'den kopuş olarak değil, hakikati [*Wirklichkeit*] tarihsel olarak inşa eden toplumsal ilişkileri analiz etmek için, yerinde bir biçimde, fazlasıyla Marksist bir önerme olarak görülür.

> bu yaygın ifadede vurgunun, metafizik bir kökene sahip olan ikinci terime değil, birinci terime –'tarihsel'– yapılması gerektiği unutulmuştur,[183]

dediğinde, bunun, sözcüğün düz anlamıyla, 'mutlak 'tarihsicilik', düşüncenin mutlak sekülerleşmesi ve dünyeviliği, tarihin mutlak hümanizmi'[184] olarak anlaşılması gerekir; praksis felsefesi, hem metafizik idealizmin, *hem de* metafizik materyalizmin çelişkilerini görmezden gelmeyip açıklayabilecek, bu çelişkileri giderebilecek ve bünyesine dahil edebilecek bir şeydir. Gramsci, praksis felsefesinin hiçbir şekilde bir idealizm ya da anti–materyalizm olmayıp, bir '*tarihsel* materyalizm' olduğunu açık bir biçimde teyit eder.

'Dış dünyanın sözde nesnelliği'

Benzer itirazlar, Gramsci'nin 'dış dünyanın nesnelliği'[185] ya da 'dış dünyanın sözde gerçekliği' eleştirisine de yöneltilmiştir.[186] Burada, praksis felsefesinin en zor unsurlarından biriyle karşı karşıyayız. Diamat, nesiller boyu Marksistlerin 'statik' madde kavramına yönelik her eleştiriye kuşkuyla yaklaşmalarını doğrulamaya yardım etmiştir. Bununla birlikte, Gramsci'nin 'nesnellik' ideolojisine yönelik eleştirisi söz konusu olduğunda çok fazla cesarete gerek duyulmamıştır, çünkü 'eğer "olguya" bakılırsa, bir "dışsal"a karşılık gelen bir "içsel" fikrinden daha fazla ölçüde *senso comune* içine yerleşmiş neredeyse hiçbir bilinç felsefesi fikri söz konusu değildir'.[187] Gramsci'nin bizzat belirttiği gibi,

---

[183] Q 11, §27; *SPN*, s. 465.

[184] Ibid.

[185] Q 11, §34; *SPN*, s. 446'nın başlığı budur.

[186] Q 11, §17; *SPN*, s. 440–6.

[187] Haug 2006, s. 48. *Hapishane Defterleri*'ndeki bu tema üzerine en sofistike yorumlarından bir tanesinde Haug'un da belirttiği gibi, dünyanın nesnelliğinin 'açıklığı' iddiası, aslında baştan başa öznelci ve son kertede dinsel bir gerçeklik anlayışı öncülü üzerine kuruludur. 'Bu durumda "özne" bir "içsel",

> halk bir dış dünyanın mevcut olup olmadığının sorulup sorulamayacağı gibi sorunlar üzerine düşünmez. Sorunu bu terimlerle ortaya koymak, karşı durulamaz bir kahkaha tufanına yol açmak demektir.[188]

Gramsci yine de bu sorunla Hapishane Defterleri'nde yüzleşir ve üstyapılar/ideolojiler teorisi içerisinde, praksis felsefesinin 'gerçekçi' 'öznel dünya görüşü' açıklamasının merkezine yerleştirir.[189] Bazı eleştirmenler 'Gramsci'nin dış dünyanın varlığının insanın bilişselliğine bağlı olduğu yolundaki idealist nosyonu'nundan söz etmeye kendilerini yetkili görürler.[190] Gerçekte ise, Roth şunu vurgular:

> 'Nesnellik' ve 'gerçeklik' kavramlarına yönelik soruşturma, *Hapishane Defterleri*'nde merkezi bir yer tutar, öyle ki, bu kavramların tam kesin bir incelemesi olmaksızın, Gramsci'nin felsefesi anlaşılamaz.[191]

Gramsci, sorunu, 'dışsal' bir gerçekliğin mevcut olup olmaması, ya da bilincin önceliği ya da yaratıcılığı bağlamından bütünüyle farklı bir bağlamda ortaya koyar. Dünyanın bize 'nesnel olarak', kendi 'öznelliklerimizle' karşıtlaşan bir 'nesne' olarak görünmesinin tarihsel nedenini inceler.

> Kamuoyu dış dünyanın nesnel olarak gerçek olduğuna 'inanır', fakat sorunun ortaya çıktığı yer tam da burasıdır: bu 'inancın' kökeni

---

nesne ise bir "dışsal"dır. Bu ilişki, her şeyden önce, bir görme edimi olarak düşünülür, görülen şeylerin, görme ediminden bağımsız olarak orada olmaları da doğaldır'. Haug, 'praksisi dışsal dünyanın aşılması ile birlikte bilincin içkinliğine bir alternatif [olarak]' ortaya koyarken Gramsci'yi izler; 'praksiste, düşünce ile varlık arasında, etkinlik [*Wirken*] ile gerçeklik [*Wirklichkeit*] arasında organik bir karşılıklı bağlantı söz konusudur' (Haug 2006, s. 48).

[188] Q 11, §17; *SPN*, s. 441.

[189] Ibid.

[190] McLennan 1981, s. 23. krş. ayrıca Callinicos 1983, s. 73: 'Croce'den güçlü bir biçimde etkilenen Gramsci, insan bilincinden ve eylemlerinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını inkar edecek kadar ileri gitmişti'.

[191] Roth 1972, s. 48.

> ve bu inancın 'nesnel olarak' sahip olduğu eleştirel değer nedir? Aslında inanç, inanca sahip olan insan dine kayıtsız da olsa, dinsel bir kökenden gelir. Tüm dinler dünyanın, doğanın, evrenin, insanın yaratılmasından önce Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve dolayısıyla da insanın dünyayı hazır, kataloglanmış ve tüm zamanlar için tanımlanmış olarak bulduğunu öğretmiş ve öğretmekte olduğundan, bu inanç, *'senso comune'*nün bir demirbaşı haline gelmiş ve dinsel duygu ölmüş ya da uykuya dalmış da olsa hayatta kalmayı başarabilmiştir [...] Tarih-üstü ve insan-üstü bir nesnellik var olabilirmiş gibi mi görünmektedir? Fakat böyle bir nesnelliğine karar verecek olan kimdir? Kim kendisini bu türden 'bizzat kozmosun bakış açısı' noktasına yerleştirebilir ve böyle bir bakış açısı ne anlama gelebilir? Aslında, burada, tam da mistik bir bilinmeyen Tanrı anlayışı içerisinde, bir Tanrı kavramı sarhoşluğu ile uğraştığımız ileri sürülebilir.[192]

Esasında, kaba materyalizm kavramı gibi, Gramsci *bu* nesnellik kavramını maduniyet deneyiminin bir ifadesi olarak görür. Tarihsel inisiyatiften mahrum, başka bir sınıfın bütüncül devletinde sivil toplumun korporatif düzeyi ile sınırlı bir toplumsal grup için, dünya gerçekten de 'verili' ya da 'dayatılmış' olarak görünebilir. O halde, dinsel 'tortu' kesin bir siyasal işlev üstlenir: egemen sınıfın 'öznesi' tarafından yapılan 'nesneleştirmenin' kabulünü teşvik eder, madun sınıfların dış gerçekliğine tepeden bakan 'içsel' bir öznedir bu; egemen sınıf da yanlış tanıyarak ve anlamayarak bakar buna.

Gramsci'nin alternatifi, bilincin yaratıcılığının aynı ölçüde öznelci bir değerlemesi ya da, bazı eleştirmenlerin düşündüğü gibi, öznelci idealizmin bir varyantına geri dönüş değildir. Bundan farklı olarak, bizim için verili olan bir dünyaya 'atılmış' olmaktan ibaret olmayıp, gerçek anlamda bildiğimiz ve yaşadığımız gerçekliğin bizim toplumsal ilişkilerimiz ve aynı ölçüde doğa ile kurduğumuz toplumsal ilişki tarafından inşa edildiğini söylemektir. 'Biz gerçekliği yalnızca insan ile ilişkili olarak biliriz, in-

---

[192] Q 11, §17; *SPN*, s. 441–5.

sanın tarihsel bir varlık olmasından dolayı da bilgi ve gerçeklik de bir oluş durumudur, nesnellik de böyledir'.[193] Gramsci'nin, Buharin'in 'dışsal' dünyanın 'nesnelliği' yönündeki dogmatik iddiasına yönelik eleştirisi, dolayısıyla, gerçekliğin namevcut olduğu ya da bilginin 'öznel' boyutundan başka bir şey olmadığı yönündeki kendi kendini imha eden tezi kanıtlamayı amaçlamaz. Bundan farklı olarak, bu eleştiri, insan bilgisinin ve dünyadaki varlığının her durumda *aktif* doğasının bir belirteci olarak nesnelliğin farklı, daha 'bilimsel' bir kavramı için mücadeledir.[194] Hareketin, durağan karşısındaki önceliği, pasifliğin dahi, hatta özellikle pasifliğin, böylece, aynı ölçüde aktif toplumsal ilişkiler ile bağlantı halinde aktif bir biçimde inşa etmemiz gereken bir toplumsal ilişki olarak analiz edilmesi anlamına gelir. Gramsci'nin bu pozisyonu desteklemek adına, çağının kaba 'bilimselciliğinin'

---

[193] Q 11, §17; *SPN*, s. 446.

[194] '"Nesnel" ancak ve ancak şu anlama gelir: nesnel olduğunu, nesnel gerçeklik olduğunu onaylayan, herkesin öğrendiği, herhangi bir tikel ya da grup bakış açısından bütünüyle bağımsız olan gerçeklik. Fakat temel olarak, bu da tikel bir dünya görüşüdür, bir ideolojidir. Buna karşın, bu kavramlaştırma, bütünlüğü içinde ele alındığı zaman, işaret ettiği yön dolayısıyla praksis felsefesi tarafından kabul edilebilir' (Q 11, 37; FSPN, s. 291). Haug'un belirttiği gibi, 'neden "orada olan şey" bize bir "dışsal dünya" olarak görünür? Bunu aynı zamanda içinde yaşadığımız dünyanın bir unsuru olarak deneyimlememekte miyiz? Dünyadaki var oluşumuz aktif bir var oluş [*Tätig-sein*] değil midir?' (Haug 2006, s. 48). Ya da Zizek'in Lenin'in *Materialism and Empirio-Criticism* adlı yapıtı ve bu yapıtın *Felsefe Defterleri* içerisindeki 'tortuları' ile bağlantılı olarak belirttiği gibi, 'ancak gerçekliği dünyanın dışından gözlemleyen bir bilinç gerçekliğin bütününü "gerçekten olduğu gibi" görebilir [...], tıpkı bir aynanın ancak nesneye dışsal olmak suretiyle nesneyi kusursuz biçimde yansıtabilmesi gibi. [...] Burada sorun, oradaki, benim dışımdaki bağımsız bir gerçeklik değildir; sorun, bu gerçekliğin bir parçası olarak bizzat benim "orada" olmamdır' (Zizek 2002, 179–80). Gramsci'nin nesnelcilik eleştirileri üzerine daha fazla inceleme için, 'öznelerarasılık' olarak hegemonya değerlendirmesi bakımından krş. Roth 1972 ve fenomenolojik bir okuma olarak Nemeth 1980.

yozlaştırdığı Engels figürünü görmezden gelen eğilimleri sağlıklı bir biçimde ıslah etme çabasında özellikle Engels'ten yararlanması önemlidir.

> Engels'in 'dünyanın birliği, felsefe ve doğa bilimlerinin uzun ve meşakkatli gelişiminin [...] gösterdiği maddilikten oluşur' formülasyonu, nesnel gerçekliğe işaret etmek için tarihe ve insana başvurmasından dolayı, doğru bir anlayışın filizlerini barındırır. Nesnel, her zaman, 'insani olarak nesnel' anlamına gelir ki bu, kesin bir biçimde 'tarihsel olarak öznel' olarak desteklenebilir ya da buna karşılık gelebilir: başka bir deyişle, nesnel 'evrensel olarak öznel' anlamına gelir. İnsan, ancak tarihsel olarak tek bir üniter kültürde birleşmiş bütün insan ırkı için gerçek olan bir bilgiyi nesnel olarak bilebilir. Fakat bu tarihsel bütünleşme süreci, insan toplumunu parçalayan içsel çelişkiler, ortadan kalkmasıyla söz konusu olurken, bu çelişkiler, grupların formasyonunun ve somut bir biçimde evrensel olmayan, fakat tözlerinin pratik kökeni tarafından doğrudan doğruya geçici kılınan ideolojilerin doğuşunun koşullarıdır. Dolayısıyla (benliği taraflı ve temelsiz ideolojilerden özgürleştirmek adına) bir nesnellik mücadelesi söz konusudur ve bu mücadele insan ırkının kültürel birliği mücadelesinin aynısıdır. İdealistlerin 'tin' olarak adlandırdıkları şey, bir hareket noktası değil, bir varış noktasıdır; bu, üniter bir varsayıma vb. doğru değil, somut ve nesnel olarak evrensel birliğe doğru hareket eden üstyapıların birliğidir.[195]

Praksis felsefesi, dolayısıyla, hakiki anlamda insani bir nesnelliğin, yani bir 'evrensel öznelliğin' koşullarını yaratmaya yardımcı olmak isteyen tarihsel öznelliğin teorik ifadesi olarak, zorunlu biçimde onun taraflı ve eksikli doğası üzerine vurgu yapar. Başka bir deyişle, praksis felsefesinin hakikati dünyayı aşmaktan ziya-

---

[195] Q 11, §17; *SPN*, s. 445–6. Gramsci devam eder: 'Şimdiye kadar deneysel bilim, üzerinde bu türden bir kültürel birliğin en ileri boyutuna ulaşmış olduğu alanı olanaklı kılmıştır. Bu, en çok "tinin" bütünleşmesine katkıda bulunmuş ve bunu daha evrensel kılmış olan olan bilgi unsuru olmuştur. Bu, en nesnelleşmiş ve somut bir biçimde evrenselleşmiş öznelliktir' (Q 11, §17; *SPN*, s. 446). Bu bilim değerlemesinin öneminin bir incelemesi için bir sonraki bölümle karşılaştırınız.

de, dünyanın içine yerleşmiştir. Dünyayı 'içkin olarak' içeriden tanımanın bir tarzı olarak praksis felsefesi, düşünce ile varlık arasındaki ilişkinin radikal bir biçimde alternatif bir kavrayışını sunmak suretiyle, hem Buharin'in metafizik materyalizmine hem de idealist Batı felsefesi geleneklerine meydan okur. Gramsci'nin bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz tezi, praksis felsefesinin ancak bu kavramlaştırmanın/anlayışın tüm içerimlerini işlemek suretiyle, proletarya hegemonyası için gerekli olan yayılmacı ve pedagojik boyutlara uygun olabilecek olmasıdır.

Sekizinci Bölüm

'MUTLAK SEKÜLERLEŞME VE DÜŞÜNCENİN DÜNYEVİLİĞİ'

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme—ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens— das von der Praxis isoliert ist—ist eine rein *scholastische* Frage.

Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, teorik bir sorun değildir, *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu yönlülüğünü kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtık düşüncenin gerçek olması ya da olmaması üzerine tartışma, bütünüyle *skolastik* bir sorundur (Feuerbach Üzerine İkinci Tez.)[1]

[1] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 3.

Marx 'İnsan, hakikati –yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu yönlülüğünü kanıtlamalıdır'– diye yazdığında, bir 'Hakikat' metafiziğini, çok sayıda 'güzel yalanın' görececi tasfiyesini reddetiği kadar reddettiğini de ilan eder. Marx'a göre, ne yanılsamalarımızın kesinliği ya da teyidi için bir garanti olarak bir 'öte taraf' dışsal kriteri, ne de, sözcüğün tüm anlamlarıyla, 'yetkilendiren' öznelci bir içeride olma durumu mevcut değildir. Ancak, bu geleneksel çözümleri bir yana bırakan Marx, hakikat sorununu banal bir pragmatiğe ayrıştırmaz. Bundan farklı olarak, hakikat, pratiklerimizin içinden bir uçtan bir uca geçen gerçeklik ve gücün içsel bir kademesi olarak, tıpkı 'PRomatheus'un ateşi çalması'[2] gibi, yeryüzüne iner. Metafizik geleneğinin 'cennetin bu tarafının' kendi kendini inşa eden gerçekliğini yadsımadaki savları, bu suretle çürütülür; fakat, düşünce ve eylem için bir mihenk taşı olarak hakikat kategorisinden vazgeçerken, bu fani dünyada hiçbir hakikatin olmadığı yönündeki (paradigmatik olarak metafiziksel iddiayı zımnen ve paradoksal olarak kabul eden) anti-metafizik perspektifler için de aynı şey geçerlidir.

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki tüm felsefi araştırması, bunun üzerinde, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ikincisi üzerine yürütülen, genişletilmiş ve çok yönlüleştirilmiş bir meditasyon olarak düşünülebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci'nin felsefenin statüsünü mutlak olarak tarihsici kavrayışı, metafiziğin her türden görünümüne, hatta –ve özellikle– proletarya hegemonyası pratiği için zayıflatıcı kalıntılarına karşı savaş açmayı hedefler. Felsefe tarihi perspektifinden bakıldığında, bu, şunu içerir:

> Bir felsefi doğrulamayı belirli bir tarihsel dönemde doğru olarak (yani belirli bir tarihsel eylemin, belirli bir praksisin zorunlu ve ayrılmaz ifadesi olarak) düşünürken, aynı zamanda, sonraki bir

[2] Marx ve Engels 1975-2005, Cilt 1, s. 491.

> dönemde bunun aşılabileceğini ve 'geçersiz' kılınabileceğini anlamak.[3]

Buharin, bu 'felsefeyi tarihsilik' olarak kavramaya ilişkin bu 'oldukça çetin ve zor zihinsel operasyona' ulaşamamıştır, dolayısıyla da, soyut-evrensel bir 'uzay ve zaman dışı',[4] bir 'üsttarihsel [hakikat]'[5] önermek suretiyle, metafizik pozisyonların bir varyantı olarak geriye düşmüştür. Hakikat, Marx için olduğu gibi, Gramsci için de zorunlu olarak tarihin hakikatidir ve tarih içerisindedir, kendi içinden düşmüş bir dünyanın kusurluluklarına yardım etme ya da bunları mazur görme gücünden mahrum kalmış bir metafizik ütopyanın bu yanındadır [*diesseits*].

'Kapital'i Okumak, Gramsci'nin anti-metafizik hedeflerini övmüş ve bunları Marksist felsefenin statüsüne yönelik her kavrayış için özsel olarak görmüştür. Gramsci şuna işaret etmişti:

> Marksist anlayışın kurulacağı alan ve eski metafizikle tüm bağlarını koparmak adına alacağı yön [şudur]: Marx'ın aşkınlığa karşı çıkarken aşkınlığa karşı '*diesseits*' [burada] olduğunu söylediği 'içkinlik'in, 'burası'nın alanı, klasik felsefelerin ötesi (*jenseits*).[6]

Bununla birlikte, Althusser'e göre, Gramsci'nin eski felsefe geleneğinden bir kopuşa etki eden şey olarak savunduğu 'mutlak olarak tarihsici' felsefe pratiği, Marksizmi 'ideolojik "dünya görüşleri"nden' ayırt etmekten aciz kalmıştır. Metafiziğin tüm 'kalıntılarını' ya da düşünce ile varlık arasında bir ayrılık ortaya koyup, birinciye atfedilen, belirleyici bir pozisyon olmasa da, özerklikte sonuçlanan her sistemi reddetmek Marksizm için yeterli değildi. Bundan farklı olarak, 'diyalektik materyalizm', *uy-*

---

[3] Q 11, §14; *SPN*, s. 436.

[4] Q 11, §14; *SPN*, s. 437.

[5] Ibid.

[6] Althusser ve Balibar 1970, s. 127.

gun bir biçimde kendini hakiki bir bilim üzerinde inşa etmek ve bu suretle bilimin geçerliliğini tam felsefe formu olmaya terfi ettirmek yoluyla, eski felsefeler karşısındaki üstünlüğünü göstermiştir. Dolayısıyla Althusser şunu söyler:

> [Marksizmin hakiki anlamda post-metafiziksel boyutları] Marksizm'in her dünya-üstü 'öte taraf' düşüncesini sona erdirdiği formel (önemli) farktan ziyade, bu mutlak içkinliğin ('dünyeviliğinin') kendine has formunu, *bilimsellik* formunu barındırır.[7]

Öte yandan, Althusser'e göre Gramsci, 'bilimle çok az ilgiliydi', bunu kayıtsız bir biçimde, diğer 'dünya görüşlerinin' ve ideolojilerin yanına yerleştirip, nihayetinde bir idealizm varyantı olan bir 'ampirisist ayartma'nın yolunu açıyordu.[8]

---

[7] Althusser ve Balibar 1970, s. 131.

[8] Labica, Althusser'in bilim değerlendirmesinin ve Gramsci'nin tarihsicliğini reddinin, ulusal entelektüel kültürler arasındaki farklara en azından bazı şeyler borçlu olduğunu belirtir: 'Bir yanda Vico'ya kadar geri giden tarihsici gelenek; diğer yanda on dokuzuncu yüzyıl materyalizminin ve Engels'in belirttiği, bunun beraberinde gelen diyalektik eksikliğin güçlü bir biçimde damgasını vurduğu bilimselci gelenek. Althusser'in Gramscici diyalektik materyalizm yorumuna koyduğu "şerhin" [...] Gramsci ile Jean-Paul Sartre arasında kurduğu paralelliğin art alanı buydu. Benzer biçimde, bu, Althusser'in diyalektik materyalizm/tarihsel materyalizm ayrımını dikkatle sürdürmesinin ve felsefenin bilim ile ilişkisini küçümsemiş olması nedeniyle Gramsci'ye siteminin arka planıydı' (Labica 1995, s. 47–53). Althusser, doğrudan doğruya burjuva geleneğinden türeyen bir sosyolojik görececilik olarak ulusal geleneklerdeki farklılıklara verilen önceliği bizzat reddetmiştir (Althusser 1971b, s. 344). Öyle dahi olsa, daha önce belirtildiği gibi, Althusser'in açıklamaları ayrıca, Mario Tronti'nin Della-Volpeci konjonktür ve bu konjonktürün eski İtalyan bilimine yönelik gürültülü reddiyesi noktasından yaptığı eski bir eleştirisinde yankı bulan bir İtalyan geleneği ile de bağlantılıydı. Tronti, Gramsci'ye göre felsefenin kendi başına bir bilgi tarzı olarak kaldığını, buna karşılık *Kapital*'de ise Marx'ın bilime doğru yöneldiğini ileri sürmüştür. Krş. Tronti 1959. Althusser'in Tronti göndermesi için, krş. Althusser ve Balibar, s. 120.

Althusserci Bilim

Althusser'in gönderme yaptığı 'bilimsellik' türü, elbette ki, pozitivizm ya da ampirisizm yahut aşağılayıcı bir biçimde 'bilimcilik' olarak gönderme yapılan şeyle –başka bir deyişle, belirli bir tür bilimin bir 'ilk felsefe' olarak işlev gördüğü geleneklerle– neredeyse hiçbir ilgisi olmayan, özel olarak kendine özgü bir doğaya aitti. Erken dönem Althusser'e göre, bir bilim, ancak geriye dönük olarak, bir ideolojiler denizinden ortaya çıkmasının ardından tanımlanabilir. Bilim, artık yeni bilim tarafından uygun biçimde kavranan aynı nesneyi, yanlış biçimde de olsa kavramaya çalışmış olan ideolojilerden bir 'epistemolojik kopuş' olarak meydana gelmiştir. Aslında, yeni bilimin kurulması, ideolojik olanın alanını (yeniden) kurmuştur. G.M. Goshgarian'ın belirttiği gibi, '*Marx İçin* ve *'Kapital'i Okumak* adlı yapıtlarda alınan pozisyonlar',

> Gaston Bachelard'dan uyarlanan şu tezin güdümündeydi: belli başlı bilimler, motivasyonunu pratikten alan düşünce sistemlerinden (bu sistemlerin ortaya çıkışı, geriye dönük bir bakış açısıyla, ideolojiler diye nitelenir) devrimci bir 'epistemolojik kopuş' sonucu ortaya çıkmıştır.[9]

Bununla birlikte, bir bilimin ortaya çıkışı, uzun bir teorik emek sürecinin yalnızca başlangıcıydı. Yalnızca 'pratik bir durumda' mevcut olan yeni bir bilimin halen işlenmesi, rafine edilmesi ve kendisini çevreleyen ideolojik sularda başını suyun üzerinde tutmasına yardım edebilecek teorik kaynaklarla beslenmesi gerekliydi. Bu görev, her şeyden önce, kendi pratiğini teorileştirerek yeni bilimin peşi sıra ortaya çıkan felsefeye düşmüştü. Yine Goshgarian'ın söylediği gibi:

> Bir bilim, varlığını sürdürmek için, kendisine bağımlı olan bir felsefi 'rehber'e bağımlı olmuştur. Felsefe tarafından kendi teorik pratiğinin teorisi ile silahlandırılmadığı sürece, keşifleri geri

[9] Goshgarian 2003, s. xii.

> döndürülemez olsa da hiçbir bilim, kendisini, ayrılmış olduğu ideolojinin kucağına geri sürükleyerek her zaman geri döndürebilecek, 'sürekli olarak tekrar eden ideolojik ayartmalardan' korkmak zorunda değildi.[10]

Spinozacı terminolojiyle söylemek gerekirse, bu kavramlaştırmada felsefe, bilimin, sırası geldiğinde, kendisini teorileştirmiş olan felsefe *ideatum*'u olarak yeniden tanımlanmış olan, 'bedeni' rolünü oynamıştır.[11] *'Kapital'i Okumak*'ın teorik inşasını 'Teori'yi dünyaya ilişkin somut bilgi karşısında daha değerli kılan bir rasyonalizm örneği olarak mahkum eden eleştirmenlerin, metnin diline daha yakın bir dikkat göstermeleri gerekliydi. Erken dönem Althusser bilim ile felsefe arasında, son kertede değil, ilk kertede bilimi belirleyici moment kılan bir karşılıklı içerim ilişkisi tesis eder: felsefe olmaksızın, bir bilim ideolojilerle kuşatılır, fakat halen bilimdir; bilim olmaksızın felsefe söz konusu değildir.

Fakat felsefenin bu 'vakitsizliği', Marksist bilim (tarihsel materyalizm) ile Marksist felsefe (diyalektik materyalizm) arasındaki ilişki bakımından ayırt edici değildi. Goshgarian'ın deyişiyle, 'bu temanın, ancak alacakaranlıkta uçan Minerva'nın baykuşunun Althusserci varyasyonu' felsefe tarihinde daha genel bir geçerliliğe sahip olmuştu.[12] Althusser'e göre, tüm felsefe-

---

[10] Goshgarian 2003, s. xiii.

[11] Öte yandan, geç dönem Althusser'e göre, 'bu felsefe, özetle, boşluğun felsefesidir: içerisinde düşen atomların var olmasını önceleyen boşluktan söz eden bir felsefe değil, fakat kendine mevcudiyet bahşetmek adına *felsefi bir boşluk yaratan* bir felsefe: ünlü "felsefi sorunsallardan" ("neden hiçlik yerine, var olan şeyler var?") yola çıkmaktan ziyade, *tüm felsefi sorunsalları tahliye ederek*, dolayısıyla, hiçlikten yola çıkmak adına kendine herhangi bir nesne tayin etmeyi reddederek ("felsefenin nesnesi yoktur") ve düşüşteki sapmanın oluşturduğu, hiçliğin bu sonsuz küçük, tesadüfi varyasyonundan *başlayan* bir felsefe' ifadesi bağlamında 'felsefenin bir nesnesi yoktur' (Althusser 2006, s. 174–5).

[12] Goshgarian 2003, s. xiii.

ler, kendilerini kullanmış olan bilimlerle bu zamansal ilişkiyi sürdürmüşlerdi.

> Tıpkı Galileo tarafından fizik bilimin kurulmasının Kartezyen felsefenin doğuşuna 'neden' ol[muş] olması gibi, Thales tarafından matematiğin kurulması da Platoncu felsefenin doğuşuna 'neden' olmuş[tu].[13]

'Yeni, teorik ve pratik açıdan devrimci Marksist felsefeyi ya da diyalektik materyalizmi'[14] gelmiş geçmiş tüm diğer felsefelerden ayırt eden özelliklerden biri, onun insanlık tarihinde bir ilk olarak, üzerine kurulduğu özgül bilimin tüm önemini tahrif etmekten ziyade, kavramış olan bir felsefenin potansiyel varlığını gösterebilmesiydi. Platon'un felsefesi, 'matematik kıtasının' keşfine dayalı olan teorileştirmelerin, dayanaksız bir biçimde başka fenomenlere (en üzücü biçimde, toplumsal düzene) genişletilmesi üzerine kuruluydu; Galileo'nun fiziksel doğayı bilimsel bilgiye açması, buradaki mekanik mantığın, Descartes tarafından insan zihninin araştırılmasına transpozisyonu sonucu tehlikeye atılmıştı. Son olarak, çok sayıda öykünmeci başarısızlığın ve verili durum için gösterilen mazeretlerin ardından, Marx'ın tarih kıtasını görmesi ve 'toplumsal formasyonların bilimini' kurması, felsefeye, kendi *ideatum*'unun bilgisini oluşturma ve bunun özünü kavramış olan *idea*'yı üretme fırsatını vermişti. Diyalektik materyalizmin bu bilimin sakat bir taklidi olmayıp bizzat felsefe formu içerisinde ilkelerinin yükseltilmesini garanti edecek olan şey, uygun bir 'teorik pratik'ti.

Buharin'in hayaletleri

Gramci'nin bu özel bilim tanımıyla ve felsefe ile ilişkisiyle aslında 'çok az ilgili' olduğu doğrudur, bunun basit bir nedeni vardır: O buna erişebilecek durumda değildi. Eğer erişilebilir

---

[13] Althusser 1969, s. 14.

[14] Ibid.

durumda olsaydı, bu modelde bilime uydurulan öncelik belki de, tek yönlü ve homojenleştirici bir bilimsellik kavramına ilişkin zımni iddia üzerine ortaya konulan bir şey olarak Gramsci'yi etkilerdi. Bilim tarihine başvurmuş olmasına rağmen, Althusser'in bilim kavramı, son kertede, farklı bilimler arasında hiçbir ayrıma, zamanlarının ve üstyapısal boyutlarının farklılığına olanak tanımaz: bunlar, bilim *sıfatıyla*, en az 'ideolojik' olanın alanı kadar tarihdışı olan 'bilimsel'in alanında kurulurlar. Bu, kesinlikle, [Buharin'in] *Tarihsel Materyalizm*'inde üstü kapalı olan, *Hapishane Defterleri*'nde kapsamlı olarak eleştirilenden çok farklı bir kavramsal yapıyı temsil eder gibi görünmektedir. Gramsci, Buharin'in bilim kavramı 'pozitivizmin hüküm verdiği gibi, sanki bilimler ya da *kendi başına* bilim bunlardan ibaretmişçesine, doğa bilimlerinde köklenir ve dallanır' der.[15] Ancak, başka momentlerde Gramsci, Buharin'in herhangi bir içerikten bağımsız ve her içeriğe kayıtsız biçimde uygulanabilir mevcut 'genel bir yönteme'[16] işaret etmek için de bilime başvurmuş olduğunu söyler. Bu düzeyde, Buharin'in ve Althusser'in anlayışları arasında belirleyici benzerlikler söz konusudur: her ikisi de, tek tek bilim 'türlerinde' kanıtlarla desteklenen ve bilim *sıfatıyla* yargılanacakları kriter olan bilimsel bir 'cins' ya da bir bilimsellik paradigması düşünür; her ikisi de (Marksist) bilim ile (Marksist) felsefe arasında, bilimin teorik 'bilinci' olarak bilimden doğan zamansal bir ilişki olduğunu savunur; her ikisi de üstü kapalı bir biçimde, bilim ile felsefe arasındaki ilişkinin Lockeçu 'yardımcı işçi' [*underlabourer*] kavramı temelindeki varyantını ortaya koyarlar, bu ilişkide ikinci terim birincinin kavramsal enstrümanlarını arındırır ve garantiye alır.

Gramsci, böyle eğilimlerin, Marx'ın 'teori alanındaki sınıf mücadelesine' katkısının, hem bilimi hem de felsefeyi ideolojik etkinlikleri bakımından yeniden tanımlamış olan bir katkının

---

[15] Q 11, §15; *SPN*, s. 438.

[16] Ibid.

doğasına ilişkin isabetsiz bir kavrayıştan kaynaklandıklarını söylemişti. Bilimi, ilgisiz bir biçimde, diğer 'dünya görüşlerinin' yanında konumlandırmaktan ziyade, Gramsci, açık bir biçimde, bilimi bunlardan ayırt eder. Gramsci, kendine özgü, pozitif, ancak eleştirel bir (yeniden) ideoloji formülasyonunda, dünyayı 'tanımanın' en tesirli insani biçimlerinden biri olarak bilimsel pratiğin spesifikliği[17] üzerinde ısrarcı olmuştur. Aynı ölçüde – ve aynı zamanda– son derece özel bir 'üstyapı' türü olarak bilimsel pratiğin statüsüne de vurgu yapmıştır. Eğer Gramsci'nin bu operasyondaki birincil kaygısı praksis felsefesinin felsefi özerkliğini müdafa etmekse, bunun, bizzat bilimsel pratiğin sürekli olarak çeliştiği, esas olarak metafiziksel iddialarda bulunma ihtiyacından özgürleştiren bilim anlayışı üzerinde de belirleyici etkileri olmuştur. Gramsci şöyle der:

> Bilimi yaşamın temeli kılmak, bilimi bir dünya görüşü haline getirmek, tarihsel materyalizmin kendi dışında, başka bir desteğe ihtiyaç duyduğu yönündeki bir anlayışa savrulmak demektir. Bilim de bir üstyapıdır.[18]

Eğer gerçekten de 'genel bir yöntem' söz konusuysa, Gramsci'ye göre, bu, nihayetinde, 'felsefe' olacaktır.[19] Kendi başına felsefe –bir önceki bölümde incelediğimiz spekülatif–olmayan ve siyasi oalrak üstbelirlenmiş anlamında– bir 'dünya görüşü' ya da 'entelektüel düzen',[20] yani içerisinde farklı bilimsel pratiklerin yürütülebileceği bir sınıf projesinin üstyapılarının bir birliği olabilme kapasitesine sahiptir. Praksis felsefesini diğer felsefelerden ayırt eden unsurlardan birisi, üzerinde bilimin ortaya çıktığı toplumsal ve siyasal alandaki çelişkilerin aşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamasından dolayı, daha tutarlı ve daha az çelişkili bir bilimsel pratiği destekleme kapasitesidir. Benzer

---

[17] Krş. 7. Bölüm: 'Dış Dünyanın Sözde Nesnelliği'.

[18] Q 4, §7; krş. Q 11, §38; *FSPN*, s. 293.

[19] Q 11, §15; *SPN*, s. 438.

[20] Q 11, §12; *SPN*, s. 325 et sqq.

biçimde, daha önce gördüğümüz gibi, praksis felsefesi, bilimi, insanlığı sınıflı toplumun dayattığı sınırların hiçbirini tanımayan bir kültürel sistemde birleştirmeye en çok katkıda bulunmuş olan bir ideoloji 'alanı' olarak değerlendirir.[21]

Yine de Gramsci, felsefenin ancak pratik bir anlamda toplumu dönüştürmek isteyen sınıfın hegemonik aygıtı olarak bir 'entelektüel düzen' inşa edebileceği konusunda ısrarlıdır, çünkü felsefe bilim (herhangi bir bilim) türüne 'genus'unu oluşturur. Bu nedenle, Marksizm bir bilime, hatta bir sosyal bilime ya da bir 'siyaset bilimi'ne veyahut 'siyaset pratiğinin bilimi için bir tezler dizisi'ne indirgenemez.[22] Bilim ile pratik, aktif ve sürekli bir ilişkidir; kapitalist işbölümünde profesyonel aydınların önemli ölçüde muhafaza edilmesidir; öte yandan işçiler, işçi *sıfatıyla*, bu türden bir 'bilimi' emek sürecinde kendilerine 'dışarıdan' dayatılan bir şey olarak, teknik örgütlenmenin bir uğrağı olarak deneyimlerler. Kendisini *bu tarzda* bir 'bilim' olarak sunan bir 'Marksizm', tutarsız bir entelektüel (-olmayan) düzen olarak dinin en zararlı boyutunu yeniden üretecektir. Başka bir ifadeyle, böyle bir Marksizm, bir bilgi ilişkisi içinde değil, bir *inanç* ilişkisi içinde, ancak pasif bir kabulü ya da itaati talep edebilir. Bu türden bir Marksizmden, *senso comune*'ün içkin bir eleştiri momenti olarak değil, ancak *senso comune*'ün dışsal bir yadsıması ya da 'yukarıdan' yönetimi olarak söz edilebilir. Eğer bilim, *senso comune*'ün bir *buon senso*'ya dönüştürülmesine yardımcı olarak, *senso comune*'e nüfuz edecekse, bunu, daha geniş bir 'dünya görüşünün' bir unsuru olarak, –bir tutarlılık pratiği olarak yayılmacı anlamında– felsefenin kendi başına kavrayabileceği bir rol olarak yapmalıdır.

---

[21] Krş. Q 11, §17; *SPN*, s. 446.

[22] Buci-Glucksmann 1980, s. 346.

Praksis felsefesinin özü

'Bilim ile çok az ilgili' olmak şöyle dursun, Gramsci bilime özel olarak önemli bir rol atfeder. Bilim tartışmaları –bilim üzerine teorik düşünmeden ibaret olarak değil, teknik sorunlar ve prosedürlerin analizi olarak– *Hapishane Defterleri* içerisinde sürekli yinelenen, merkezi bir temadır.[23] Bu bakımdan özellikle önem arz eden bir şey, Gramsci'nin İkinci Enternasyonal Marksizmi içerisindeki 'nesnelci' eğilimlere yönelik eleştirisini güçlendirmek adına birçok kez devreye sokmuş olduğu, Engels'in *Anti-Dühring*'indeki formülasyondu.

> Felsefenin ve doğa bilimlerinin uzun ve meşakkatli gelişimi, dünyanın maddiliğini göstermiştir.[24]

Bilim insanlarının teorik ve pratik-deneysel etkinliklerinin sentezi,

> bilim insanlarının deneysel faaliyetinde, yani insanla doğa arasındaki diyalektik dolayımın ilk modelinde, insanların kendilerini bilim bakımından, teknoloji vasıtasıyla kendini öne sürdüğü araç sayesinde öğrendikleri ve egemen oldukları gerçeğin tipik üniter sürecini ortaya koyar.[25]

Gramsci, şunu söyleyecek kadar ileri gider:

> [modern bilimsel deney yönteminin pratiğe geçirilmesi] ilk tarihsel dünyayı, iki çağı birbirinden ayırır ve teoloji ve metafiziğin çözülme süreci ile praksis felsefesinde doruğa çıkan modern düşüncenin gelişim sürecini başlatır. Bilimsel deney, yeni üretim

---

[23] Krş. Örneğin, Q 26, §7'de matematiksel bilimlerdeki postüla tartışması için.

[24] Q 11, §34: krş. Q 4, §47. Engels'in formülasyonunun bütünü şu şekildedir: 'Dünyanın gerçek birliği, maddiliğinden oluşur ve bu birkaç aldatıcı deyişle değil, felsefenin ve doğa bilimlerinin uzun ve yorucu gelişimi ile kanıtlanır' (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 25, s. 41).

[25] Ibid.

> tarzının, insan ile doğa arasındaki aktif birliğin yeni formunun ilk hücresidir.[26]

Kimi yönleriyle, 'bilim insanı ile deneyci', her ikisi de 'saf düşünür' olmayıp, aynı zamanda 'işçi' de olduklarından, praksis felsefesinin yeni tip filozofunun öncüsü, hatta prototipi olur; onların 'düşünceleri pratikleri tarafından, pratikleri de düşünceleri tarafından, teori ile pratiğin kusursuz birliği kurulana dek, kesintisiz olarak kontrol edilir'.[27]

Croce'nin gölgesinde

Gramsci'nin bilime atfettiği önem, 'tam da doğa bilimcilerini ve müspet bilimcileri kültür dünyasından izole etmiş olmalarından dolayı'[28] Croce ve Gentile'den ileri geliyordu. Özellikle Croce, doğa bilimlerini, gerçekte sahte-bilimler, 'sahte-kavramlar, tam da ampirik ve temsili kavramlar olarak adlandırdığımız formdaki sahte-kavramlar toplamı'[29] olarak bir yana atmıştı. Gramsci'nin, özellikle Croce'nin Hegel'i aklama çabasının 'sahte-gerçekliği'ne yönelik eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, bu saldırıya itiraz etmek için teorik nedenleri mevcuttu. Gramsci, halen Katolik Kilisesinin egemen olduğu bir İtalya'da, böyle bir pozisyonun, post-Hegelci düşüncenin karmaşıklıklarından çok, Aydınlanma düşüncesine ve Aydınlanma'nın bilimsel mirasına başvurmuş olan sekülerleştirici, modernist dürtülere direnme kaygısını taşıyan teorik ve siyasi poziyonları güçlendirmekten başka bir şey yapmayacağının farkındaydı. Bu, belirli bağlamlarda, adına 'Loriacılık/Lorianizm' denilen akademik bayağılık ve entelektüel sorumsuzluk eğilimlerini güçlendirmeye yardımcı olmuştu. Gramsci bunu [Lorianizm'i] şu sözlerle eleştirmiştir:

---

[26] Ibid.

[27] Ibid.

[28] Q 14, §38. Boothman 1994, s. 175.

[29] Croce 1967, s. 212.

> Bilimsel faaliyetin yürütülmesi alanında inorganik bir doğa, sistematik eleştirel ruhtan yoksunluk, berraklık eksikliği, bilimsel-kültürel faaliyet alanında ise kültürel merkezileşmeden yoksunluk, tembellik ve etik düşkünlük.[30]

Böyle bir tutum, hakiki bir genel ulusal kültürün ve bu kültür içerisindeki eleştirel unsurların, özellikle de işçi hareketinin büyümesini engellemişti. Bilimin belirli formlarını rasyonel modernitenin potansiyel taşıyıcısı olarak savunmak, böylece, eşzamanlı olarak hem teorik hem de siyasi bir müdahale olmaktaydı.

'Bilim de bir üstyapıdır'

Başka ve daha önemli bir bağlamda, *Hapishane Defterleri*'nin teorik yapısında bilimin önemi, Gramsci'nin tam da bilimin bir üstyapı olarak statüsüne odaklanmasından ileri gelir. Görmüş olduğumuz gibi, Gramsci, Marx'tan farklı olarak, '[bilim ile ideoloji arasındaki] farkı ortadan kaldırır' ve 'tüm bilgi formlarını *ideoloji*ye'[31], ya da, başka bir deyişle, üstyapılara indirger. Diğer üstyapılar gibi, bilim de insanların kendi toplumsal çatışmalarının bilincine vardıkları formlardan biridir, fakat bilim, özel inşası, kavrama biçimi ve etkinliği bakımından, diğer birçok üstyapı formundan ayrıdır. Gramsci'ye göre, bilim, ya da özel modern bilimsel pratik anlayışı, (mevcut verili durumu desteklemeye hizmet etmekten ibaret olanlara karşıt olarak) toplumsal alanda rasyonel ve ilerici dönüşümler yaratmaya yetkin olan üstyapı tipinin paradigmatiğidir. Althusser'in itiraz etmiş olduğu 'bilim de bir üstyapıdır' yönündeki provokatif beyanın hemen ardından, Gramsci şunları söyleyerek devam eder:

---

[30] Q 28, giriş açıklamaları.

[31] Frosini 2003, p. 90.

> Bilim, kamu nazarında kendine ait bir pozisyon edindiği dönemden, özellikle 1700'den bu yana [iktisadi] yapıya gösterdiği reaksiyonun büyük bir genişleme ve süreklilik karakteri taşımasından dolayı, üstyapılar incelemesinde ayrıcalıklı bir yer tutar. Bilimin bir üstyapı olması, büyük tutulma [*eclipse*] dönemlerinden geçip, bilimin kendisini de absorbe etmiş olduğunu iddia eden başka bir egemen ideoloji olan din tarafından baştan başa karartılmış olması gerçeğinde de görülebilir; böylece, Arapların bilim ve teknolojisi Hıristiyanlara büyücülük gibi göründü. Bilim hiçbir zaman çıplak nesnel bir nosyon olarak ortaya çıkmaz; her zaman bir ideolojinin süsleri ile birlikte ortaya çıkar. Somut olarak söylemek gerekirse, bilim, nesnel olgu ile, sade nesnel olgunun ötesine geçen bir hipotezin ya da hipotezler sisteminin birliğidir. Bununla birlikte, bu alanda, nesnel nosyonu, bizzat bilimsel metodolojinin doğasına has bir soyutlama süreci aracılığıyla, biri benimsenirken diğerinin reddedildiği bir biçimde hipotezler sisteminden ayırt etmenin daha kolay hale geldiği de doğrudur. Bu biçimde, bir sınıf, başka bir sınıfın ideolojisini kabul etmeksizin, bilimini benimseyebilir. Bir sınıfın, diğer bir sınıfın ideolojisini kabul etmeksizin bilimini benimseyebilmesinin nedeni budur.[32]

Gramsci'nin 'nesnel bilgi' her zaman ideolojinin 'süsleriyle' ya da ideoloji tarafından 'giydirilmiş' olarak ortaya çıkar yönündeki formülasyonu, bilimin altında bir 'nesnel' bilgi 'çekirdeği'nin mevcut olduğunu ima ediyor gibi görünebilir. Bazı yorumcular, Gramsci'nin zaman zaman, 'zayıf bir anda'[33] 'istemeden idealizme teslim olduğunu' ve dolayısıyla Gramsci'nin – belki de, Straussçu bir anlamda, 'ezoterik olarak'?– aslında 'gerçekliğin bilinçten inatçı bir biçimde bağımsız olduğu görüşüne'[34] (konu üzerine diğer yorumlarına rağmen),[35] başvurduğu-

---

[32] Q 4, §7; krş. Q 11, §38; Mayıs 1930'da yazılmıştır.

[33] Morera 1990, s. 40.

[34] Morera 1990, s. 39.

[35] Morera'ya göre, Gramsci'nin praksis felsefesi, gerçekte, 'gerçek felsefe'ye zarar vermeyen, uygun bir biçimde felsefi, yani metafizik sorunları ele

nu ima etmek adına bu ve benzer pasajları öne çıkarırlar. Gerçekte ise, Gramsci'nin 'bilim hiçbir zaman çıplak nesnel bir nosyon olarak ortaya çıkmaz; her zaman bir ideolojinin süsleriyle ortaya çıkar' yönündeki ısrarı, yalnızca, bilimin her zaman bir aktif insani bilgi ilişkisi olduğunu, bunu pratikte uygulayan insanlardan hiçbir zaman nesnel olarak verili ya da garanti edilmiş bir bağımsızlığın söz konusu olmadığını vurgulamaya yönelik bir ısrardan ibarettir. 'Bilimsel metodolojinin doğasına özgü olan' söz konusu 'soyutlama süreci', üstü kapalı bir biçimde, bilimin bir üstyapı olarak statüsünü, başka bir deyişle, tarihsiliğini, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda ortaya çıktığını ve dolayısıyla, daha önce onaylanmış tezlerin sürekli olarak yeniden sınanması ve düzeltilmesi ihtiyacını kabul eder. Gramsci'nin modern bilimin praksis felsefesinin işlenmesine belirleyici bir katkıda bulunmuş olduğunu söylemesinin nedeni, bilimin 'çıplak' nesnel bilgiye erişim sağlaması değil, dünyanın belirli bağlamlar içerisinde ve belirli amaçlar doğrultusunda anlaşılması/benimsenmesidir. Frosini'nin belirttiği gibi, 'tarihsel materyalizmin modern bilim ile sürdürdüğü ayrıcalıklı ilişki şu yoldan gider: işlediği metodolojik değerlerin, yani bilginin ve nesnelliğin aktif ve korelatif biçimde kavramlaştırılması yoluyla'.[36]

---

alan bir 'felsefe sosyolojisi'nden ibarettir. 'Bu tarihsileştirilmiş felsefe anlayışı başka felsefeleri, yani profesyonel felsefecilerin sıkça ele aldıkları mantıksal, ontolojik ve epistemolojik kavramsal çerçeveleri dışlamaz' (Morera 1990, s. 185). Benzer bir hat için, krş. Joseph 2002. Belirli pasajların bağlamından koparılmış bir okumasına dayalı olan bu yorum, Gramsci'nin toplumsal ilişkiler olarak insan bilgisi 'siyasi-bilgikuramsal' tezini, eleştirel realizm gibi yakın dönem 'epistemolojik'-yönelimli yaklaşımlar için kabul edilebilir kılmada başarılı olabilir; fakat bu, Gramsci'nin formülasyonlarının bütüncül anlamı tarafından kolaylıkla çürütülebilecek bir tezdir.

[36] Frosini 2003, s. 88; krş. Roth 1972, s. 53.

Ancak Gramsci praksis felsefesinin 'düşüncenin sekülerleşmesi ve mutlak dünyevileşmesi'[37] olduğunu söylediğinde (dolayısıyla, kilit terimi, Gramsci'nin 1927'de *carattere terreno* [dünyevi karakter] olarak tercüme etmiş olduğu *Diesseitigkeit* [buralılık] olan, *Feuerbach Üzerine Tezler*'e üstü kapalı bir biçimde gönderme yaptığında), ilk kertede kaygısı, Marksizmin modern bilim ile ilişkisi değildi. Gramsci, daha ziyade Marksizmin, teori ile pratik arasındaki ilişkiye ilişkin daimi sorunu nitel bakımdan yeni bir tarzda ortaya koymayı sağlayan bir felsefe olarak kendine özgülüğünü vurgulamaya çalışıyordu. Gramsci'nin 'mutlak içkinlik' kavramı, başka bir yöne[38] –yani bilimselciliğe– götüren bir oryantasyona işaret eden pratik ve eleştirel bir kavramdan ibaret olmaktan çok, bu oryantasyonun kendisidir, Marksizmin, bir praksis felsefesi olarak, kararlılıkla metafizik olmayan bir tarzdaki felsefe pratiğinin kendisidir. Bir kez daha, bu oryantasyonun diyalektik yükselişini, Gramsci'nin araştırma projesinin bütünün açımlanması içerisinde izlemek gerekli olacaktır.

İçkinliğin İzleri

Gramsci başlangıçta, 1930 yazı başlarında, Buharin'in (genellikle 'Popüler Elkitabı' olarak gönderme yaptığı) *Historical Materialism: A System of Sociology* adlı yapıtı üzerine düşünürken, içkinlik kavramının Marksist gelenek için anlamını belirgin kılmaya koşullanmıştı. Gramsci şu gözlemde bulunur:

> *Popüler Elkitabı*'nda Marx'ın 'içkinlik', 'içkin' ifadesini benimsediği belirtilmekte ve bu kullanımın açıkça 'mecazi' bir kullanım olduğu söylenmektedir.[39]

---

[37] Q 11, §27; *SPN*, s. 465.

[38] Althusser ve Balibar 1970, s. 127.

[39] Q 4, §17. Gramsci'nin Marx'ın yeni içkinlik kavramına ilk göndermesi, aynı defterin başlarındaki birkaç notta, Buharin'e açık bir gönderme olmaksı-

Gramsci 'mecazi' sözcüğüyle Buharin'in sözcüğün, Batı felsefesi geleneğinde terimin önceki kullanımlarının temel içeriği devralınmaksızın, 'formel' bir kullanımdan söz ettiğini anlar; gerçekte bu, tek bir sözcüğün, kavramak için daha önce kullanıldığı süreçlerden ayrı süreçleri tasvir etmek adına gelişigüzel bir kullanımından ibarettir.

'İçkinlik' sözcüğünün bu tür bir mecazi kullanımı ile daha önce karşılaşılmamıştır. 'Aşkınlık' teriminin karşıtı olarak, Latince *in/manere* [içeride kalmak] bileşkesinden türeyen 'içkinlik' terimi, Batı felsefesi geleneği içerisinde sıkça kullanılan en antik ve en saygın kavramlardan biri olması ölçüsünde felsefi (ve gündelik) söyleme girmiştir. Kökensel bir anlamda, modern kavram ile doğrudan bir etimolojik bağlantısı olmaksızın, modern içkinlik kavramının öncüleri, antik Yunan felsefesinin çeşitli kaynaklarında bulunabilir. Fakat geleneksel olarak, felsefe tarihi bu terimi, *ènupárchein* terimini hem yüklemin özneye ait olması mantıksal bağlamında, hem de, kendilerinin ötesinde etki yaratanlara karşıt olarak, amacını kendi içinde barındıran bir eylem bağlamında[40] kurucu kendindeliği tasvir etmek için kullanmış olan Aristoteles'e kadar takip etmiştir. Bu ayrım, Aristoteles'in geçişli ve geçişsiz (ya da 'içkin') eylemler olarak *kínesis* ile *ènérgeia* arasında tesis ettiği farklılık bakımından merkezi bir yere sahiptir.[41] Bu, aynı zamanda, Aristoteles'in özellikle siyasi ve etik düşüncesinin her yerine sirayet etmiş olan *praxis* ile *póiesis* arasındaki karşıtlık bakımından da kurucu bir unsurdur: Aristoteles'e göre *praxis*, site [polis] yurttaşının, yani özgür in-

---

zın ortaya çıkmıştır: 'Marx'ın "içkinlik" ifadesini mecazi olarak benimsediği söylendiğinde, hiçbir şey söylenmiş olmaz: gerçekte, Marx 'içkinlik' terimine kendi anlamını vermiştir, dolayısıyla, Marx geleneksel metafizik anlamda bir "panteist" değil, bir "Marksist" ya da "tarihsel materyalist"tir. "Tarihsel materyalizm" ifadesinde ağırlığın çoğu, ikinci terime verilmiştir, fakat birinci terime verilmesi gerekir: Marx, özsel olarak bir "tarihsici"dir vb.' (Q 4, §11)

[40] Aristoteles, IX, 8, 1050 a 34.

[41] Aristoteles, IX, 6, 1048 b 15.

sanın eylem formudur; öte yandan, *póiesis* ise, 'çalışan' ya da daha ziyade 'üreten' şairler, sanatçılar ve herkes içindir.

Bununla birlikte, içkinlik kavramının kendi tikel sorunsalını tanımlayan ve bu sorunla tanımlanan kendine özgü bir felsefi düşünüm kategorisi olarak yavaş yavaş ortaya çıkışı, ancak bu ikinci karşıtlığın skolastik okuması ile mümkün oldu (klasik Latincede isim halinin bulunmayıp, bizzat skolastik kullanımın yalnızca sıfat olarak devreye sokmuş olması önemlidir). Skolastik sözcük dağarcığında bir *actio immanens*, eylemi yapan öznenin içinde kalan bir eylemdir; öte yandan, bir *actio transiens* ise, eylemde bulunan öznenin ötesindeki bir nesne üzerinde etki yaratır. Rönesans döneminde Bruno ve diğerlerinin temsil ettiği panteizmin hemen ardından, Spinoza içkinlik terimini nedensel ilişkiler bakımından tanımlayarak, tam da bu anlamda ilerletti. Spinoza *Deus sive natura*'yı tüm şeylere *transiens* değil, *causa immanens* olarak tasvir etti:[42] tek töz her şeyi içerirken, Tanrı'nın eylemlerinin bir nesnesinin Tanrı'dan ayrı olması düşünülemez, tıpkı bu eylemlerin halihazırda kendi nedenlerinin, yani bizzat Tanrı'nın bir parçası olmamalarının olanaksız olması gibi. Modern bilimdeki sekülerleştirici eğilimlerle ilişkili ve teolojik inşalara karşıt bir 'bu-dünyalılık' olarak, 'aşkınlık' kavramına karşıt bir biçimde tanımlanan 'içkinlik' nosyonu böyle tesis edildi. Geniş ölçekte, bu biçim, popüler kullanımda en yaygın biçimde başvurulan biçim olarak kaldı.

Bununla birlikte, yeni bir biçimde işlenen içkinlik kavramı, modern ve post-eleştirel felsefenin 'teknik' sözcük dağarcığında daha ileri dönüşümlerden geçecekti. Mutlak olanın yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak düşünülmeye çalışıldığı bir çağda Kant, kendi 'Copernicus Devrimi'nin merkezi bir önermesini tanımlamak adına, skolastik terminolojiyi 'metafor' olarak benimsemişti: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'içkin' olanlar, 'uy-

[42] EIP18.

gulamaları bütünüyle olanaklı deneyim içerisinde sınırlanmış olan [saf anlama yetisinin] ilkeler(i)dir'; öte yandan aşkın ilkeler, kullanımları bu sınırların ötesine geçen, 'bizi tüm sınır-çitleri yıkıp, hiçbir sınırlama tanımayan, bütünüyle yeni bir alanı ele geçirmeye kışkırtan'[43] ilkelerdir. Fakat saf anlama yetisinin ilkeleri ancak deneyime içkin olabilir, çünkü saf aklın aşkın kapasiteleri halihazırda anlama yetisinin apayrı izlenimlerini, tek başlarına belirleyebilecekleri bir mutlak totalite içerisinde garanti altına almıştır. Başka bir deyişle, olanaklı deneyime içkin olan böyle ilkelerin uygulayımlarının sınırlanması, aklın bunları aşan ve dışlarını tanımlayan başka bir yerdeki işleyişini sigortalar.

Pantheismusstreit'ın damgasını vurduğu post-Kantçı Alman idealizmi, hem Spinoza'nın 'ontolojik', hem de Kant'ın '(deneyimsel) epistemolojik' içkinlik nosyonlarını radikalleştiren gelişmelere tanıklık etmiştir. Fichte ve Schelling'e göre, tüm varlık 'Ben [das Ich]' içinde verilidir; Fichte'ye göre, 'eleştirel' felsefe, 'mutlak "Ben"e dayanır, kendisinden yüksek hiçbir şey tarafından belirlenmiş değildir ve belirlenebilecek durumda değildir. [...] Eleştirel sistemde, şey, "Ben"de verili olan şeydir. [...] Eleştiri, dolayısıyla, *içkindir*, çünkü her şeyi "Ben"de ortaya koyar.'[44] Öte yandan, aşkın düşünce sistemleri, varlığın, aslında, bilen öznenin üzerindeki ve bilen özneye karşıt bir nesneyi dogmatik olarak varsaymak suretiyle, bilincin sentetik kapasitelerini aştığını söyler. Fichte'nin hemen ardından, Hegel'e göre, içkinliğin ya da 'mutlak dünyeviliğin' alanını inşa eden şey, bilincin öznelliği değil, nesnelliğin, yani Tin'in [Geist] bir oyunudur [List]. Tin, 'rasyonel [*das Vernunftige*] olanın' ve 'gerçek [das Wirkliche] olanın' eşitliği anlamında dünyaya içkindir: fenomenolojik deneyimin Kalvari'si vasıtasıyla gitgide açımlanan mutlak Tin, hem inşa ettiği, hem de ürünü olduğu dünyaya içkinliğini geri-

[43] Kant 1933, s. 298–9; CPR B352.

[44] Fichte 1845, s. 119.

ye dönük olarak ortaya koyar. Nihayet, Gramsci'nin hapishanedeki düşünüm süreçlerinin hemen öncesindeki dönemde, içkinlik kavramı İtalyan yeni-idealizminde daha ileri bir gelişme geçirdi: Croce, Tin'in [*Spirito*] her bir tarihsel momentteki tam içkinliğini öne sürerek, Hegelci diyalektikte metafizik-olmayan bir yönde reform yapmaya çalışırken, Gentile, Fichte ve Schelling'in içkinlik kavramını kendi idealizmi ile ve kendi (yaratıcı bir güç olarak) saf edim nosyonu ile radikalleştirdi.

Dolayısıyla, özellikle Fichte'nin Kant'ın deneyim ile ilgili epistemolojik ilkesini bilincin hakikiliğinin bir değerlemesine dönüştürmesinin ardından, terimin çoğu modern kullanımında, 'içkinlik', 'düşüncenin', bir örgütleyici, hatta yaratıcı işlev olarak varlıkta 'ikamet etmek' suretiyle, varlığı ihtiva etme kapasitesine işaret etmiştir. Dolayısıyla, Buharin, Marx'ın 'içkinlik' terimini yalnızca mecazi bir bağlamda kullandığını söylemekle, Marksizm'in, temel olarak modern felsefi 'materyalizmin' (devrimci) bir varyantı olmasından dolayı, terimin bu versiyonlarıyla yalnızca 'gelişigüzel', 'semantik' bir bağlantısı olduğunu ima eder gibi görünmektedir: başka bir deyişle, bu, düşünceden ziyade varlığa nedensel öncelik atfetmek ve dolayısıyla, 'özne'den ibaret olana karşıt olarak, bir 'nesnelliğin' mevcut olduğunu kabul etmek suretiyle, varlığın düşünce tarafından tüketilemeyeceği tezini öne sürer. Öte yandan, Gramsci, praksis felsefesinin bu geleneklerle keyfi bir ilişkiden öte bir ilişkisinin olmadığını söyler. Praksis felsefesi, bir 'mutlak içkinlik' olarak, bu felsefelerin çok ötesine geçen kendi özel katkısını sunmadan önce, bu felsefe geleneklerinin 'hakikat' momentlerini tarihsici bir kayda tercüme ederek, bu felsefelerin çelişkilerini çözer.[45]

---

[45] Frosini bu terimin hem Gramsci'nin hapishane öncesi yazılarında hem de hapishane yazılarında, genel olarak kavramın modern felsefedeki gelişimi ve praksis felsefesinin yenilikçi katkısında olgunlaşması bağlamında dört kez kullanıldığını saptar. '*Hapishane Defterleri*'nde içkinlik terimi ve nosyonu (1) aşkın bir tanrısallık anlayışına alternatif olarak genel bir metafizik kaynak

Mutlak içkinliğin diesseitigkeit'ı: teori

Gramsci, çalışmalarının erken aşamalarında (Mayıs-Ağustos 1930), eski içkinlik kavramlarıyla, pratik bir bağlamda Marx'ın çalışmalarında benimsenen içkinlik kavramı arasında organik bir bağ olduğunu söyler.

> Marx, içkinlik felsefesini devam ettirir, fakat bu felsefeyi metafizik aygıtından bütünüyle arındırıp, tarihin somut alanına yönlendirir. Kullanım, yalnızca kavramın asimile edilmesi, geliştirilmesi, vb. anlamında mecazidir.[46]

Gramsci'nin, Marx'ın, içkinci gelenek ile bağlantısına rağmen ya da tam da bu nedenle, Marx-öncesi kavramın spekülatif, metafiziksel anlamından farklı olan, (daha sonra geri döneceğimiz birkaç önemli istisna ile birlikte) 'kendi anlamını'[47] vermiş olmasıdır. Bu bakımdan,

> Marx'ın çalışmalarında 'içkinlik' ifadesinin kesin bir anlamı vardır ve bunu tanımlamak gerekir: gerçekte bu tanım, esas olarak 'teori' olacaktır.[48]

Bununla birlikte, ilginçtir ki, Buharin aslında, 'Genel Olarak Teleoloji ve Eleştirisi. İçkin Teleoloji'[49] başlıklı bölümde, dolaylı gönderme hariç olmak üzere, içkinlik kavramına gönderme yapma-

---

olan içkincilik olarak; (2) Kantçı bir bağlamda, bilginin fenomenal alanla sınırlanması olarak ve aklın teleolojik yargıda kurucu-olmayan kullanımı olarak; (3) bilgide özne ile nesnenin dogmatik bir biçimde birbirinden ayrılmasının bir eleştirisi olarak (dışsal dünyanın sözde gerçekliği); (4) ve bir "mutlak içkinlik", bir "mutlak dünyevilik" bakımından, felsefenin herhangi bir ideolojik tersine çevrilmesinin ya da onaylanmasının, teori ile pratiğin birliği ilkesi ile yakın bağlantılı eleştirisinin ilkesi olarak' (Frosini 2004). Ayrıca, Gramsci'nin entelektüel gelişiminde 'içkinlik' kavramının farklı anlamlarının bir incelemesi için, krş. Badaloni 1988.

[46] Q 4, §17.

[47] Q 4, §11.

[48] Q 4, §17; krş. Q 11, §28; *SPN*, s. 450.

[49] Bukharin 1969, s. 13–18.

mıştır. Bundan farklı olarak, 'Popüler Elkitabı', Marx'ın ve Engels'in çalışmalarında 'dışsal olarak teleolojik bir bakış açısına karşılık gelen' 'formülasyonların' 'mecazi' bir ifade tarzından ibaret olarak anlaşılmaları gerektiğini öne sürer.[50] Buharin bu iddiayı açık bir biçimde, içkinlik kavramının spesifik örneğine genişletmez.[51] Formülasyonun yanlışlığı Gramsci'nin, Buharin'in daha genel iddiası ve bu iddianın varsayımlarından çıkarılan gerçek spesifik sonuç olarak kalmaya devam eden eleştirisinin geçerliliğini sarsmaz. Bununla birlikte, Gramsci'nin özel olarak içkinlik kavramına yoğunlaşmak durumunda olması, *Diesseitigkeit* temaları ve bu temaları hem cisimleştiren hem de bozan felsefi gelenekteki kavramların, kısa bir süre içerisinde göreceğimiz son derece spesifik ve önemli nedenlerle, zihninde en ön sırada yer aldığı konusunda bizi uyarması gerekir.

Fakat buna gelmeden önce, Gramsci'nin bu yeni içkinlik kavramı arayışını işlediği teorik ufku ve Buharin'in tezini çürütmeye çalışma biçimini ele almamız gerekmektedir. Çünkü Buharin'in pozisyonunu 1931 yılında Yedinci Defter'de daha

---

[50] Bukharin 1969, s. 18. İlginçtir ki, Buharin, Gramsci'nin yakalayıp, belirttiği gibi, 'mecazi' eleştirisinin elbette ki uzun bir pre-Marksist geçmişi olsa da, bu eleştirisini "materyalizm" terimi eleştirisine genişletmemiştir: 'Böylece, geçmişteki belirli tarihsel-kültürel içeriğinden dolayı "içkinlik" terimi reddedilirken, 'materyalizm' teriminin geçmiş içeriğiyle birlikte kabul edildiğini görmüş olduk' (Q 8, §171).

[51] Gramsci'nin içkinlik teması bağlamında Buharin okuması için, krş. Gerratana'nın eleştirel edisyon için yazdığı editörün notu (Q, s. 2633). Frosini (2004), *Hapishane Defterleri*'nde Buharin'in kitabına yapılan göndermelerin kesinsizliği, Gramsci'nin aslında yalnızca 'Popüler Elkitabı'na değil, ayrıca Bernheim'ın *Lehrbuch der historischen Methode* adlı yapıtına da gönderme yapmasına bağlanabileceğini söylemişti (bu metnin özellikle içkinlik kavramıyla ilgili önemli temaları *Hapishane Defterleri*'nde de bulunabilir). Gramsci, Bernheim'ın kitabının Buharin'inkinden daha başarılı bir popülerleştirme olduğunu savunur (krş. Q 4, §5; Q 7, §24; *SPN*, s. 408) ve Bernheim'ın yönteminin praksis felsefesi anlatısı bakımından daha tatmin edici olduğunu söyler (Q 16, § 3; SPN, s. 415).

ayrıntılı olarak ve Temmuz-Ağustos 1932'de yazılan On Birinci Defterdeki, zengin bir biçimde eklemlenmiş bir dizi notta daha da ayrıntılı olarak incelerken geliştirdiği argümanlar, bu yeni içkinlik kavramıyla ayrılmaz bir ilişkiye sahiptir. Belirli bir bağlamda, bu argümanlar, Marx'ın içkinlik kavramının metafizik düşünce formlarına borçlu olan görüşlerin eleştirisi için zenginliğinin ve etkinliğinin paradigmatik bir durum çalışmasını oluşturur. İlk uğrakta, bu, felsefe geleneğinde içkinlik kavramının farklı versiyonlarıyla bağlantılı olarak Buharin'in felsefi pozisyonunun bir eleştirisini değil, fakat, daha ziyade Buharin'i, metaforları özel olarak ayrılmaz bir kavramsal yapı bakımından geçici, dışsal şeylerden ibaret olarak görmeye götüren dilbilimsel varsayımların eleştirisini içermiştir. Böyle gelişigüzel bir dil anlayışı, dil, kavramlar ve toplumsal pratikler arasındaki karmaşık etkileşimin hiçbir tarihsel analizini sunamamıştır. Dolayısıyla, 'eski' terimlerin yeni bağlamlardaki (retorik) ortaya çıkışları, böyle bir pozisyona, belirleyici olmayan, kavramsal olarak önemsiz ve, en iyi ihtimalle, bireysel bir düşünürün yeni kavramlara karşılık gelecek yeni sözcükler bulma görevindeki kişisel 'tembelliğinin' bir sonucu olarak görünebilmiştir.[52] Bununla birlikte, Gramsci, 'dil ve metaforlar arasındaki ilişkiler sorunu, basit bir sorun olmaktan çok uzaktır'[53] der. Bu sorun, kavranılabilmesi için tarihsel ve esas olarak siyasal bir perspektifi gerekli kılmıştır.

Gramsci: Dilbilimci

Gramsci'nin 1911'den itibaren Torino Üniversitesi'nde Bartoli ile dilbilim çalışmaya başlaması, bu tür varsayımların naifliğini ele almak için bir hazırlık işlevi görmüştü. Torino'da *il bienno rosso* sırasında *L'Ordine Nuovo*'nun önde gelen simalarından biri

[52] Q 11, §28.

[53] Q 11, §24; *SPN*, s. 450.

olarak daha sonraki deneyimleri ve beraberinde Rus Devrimi'nden aldığı esinle girdiği, yirminci yüzyılın en önemli Marksist teorisyenlerinden biri olarak, ölümünden sonraki dirilişini getiren geri dönülemez yörünge, Gramsci'nin entelektüel formasyonunun ve eleştirel konumlanmasının bu yıllarının sarsılmaz önemini gölgede bırakmıştır. Ancak, Lo Piparo'nun ve daha yakın zamanda Peter Ives ve Derek Boothman'ın göstermiş olduğu gibi, temaların ve kaygıların bu öğrencilik yıllarından, Gramsci'nin 'olgunluk' yıllarına uzanıp, kendisinin dilin toplumsal ve siyasal önemine yönelik değerli farkındalığının ve duyarlılığının ötesine geçen temel bir sürekliliği söz konusudur.[54] Gerçekten de, genç Gramsci'nin İtalyan toplumunda böyle bir pozisyona uyan ayrıcalıklardan yararlanan bir üniversite profesörü olarak parlak bir kariyer yapacak olması, beyninin işlemesini durdurmaya çalışan bir devletin resmen yasaklanmış bir düşmanı olarak yaşamını sonlandıracak olmasından daha muhtemeldi.

> Yaşamımdaki en büyük entelektüel 'pişmanlıklarımdan' biri, benim neo-gramercileri sonsuza kadar yok etmek için gönderilmiş başmelek olduğuma inanan, Torino Üniversitesi'ndeki değerli profesörüm Bartoli'de açmış olduğum yaradır.[55]

Gramsci, sonraları, hapishane hücresinde, kesinlikle hiçbir ironik muhalefet ipucu olmaksızın, dokunaklı bir biçimde bunu hatırlar. Neo–gramerciler, dildeki değişimlerin, bütünüyle dile içsel olan bilimsel yasalara göre, özellikle de ses üretimini yöneten fonetik yasalara göre ilerlediği konusunda ısrarcıydılar.[56] Buna karşı, Gramsci şunları söyler:

> [Bartoli'nin getirdiği belirleyici yenilik], dar kafalı bir biçimde bir doğa bilimi olduğu düşünülen dilbilimini, kökleri fizyolojik

---

[54] Krş. Lo Piparo 1979; Ives 2004a, özellikle s. 16–52; Boothman 2004, özellikle s. 28–50.

[55] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 84.

[56] Krş. Ives 2004a, s. 20 et sqq.

bağlamda ses aygıtında değil, 'uzayda ve zamanda' aranması gereken bir tarihsel bilime dönüştürmesiydi.[57]

Tarih, metafor, hegemonya

Bu perspektifler, Gramsci'nin, Buharin'in metaforlarla ilgili, ilk defterlerde soruşturmak için sürekli olarak geri döndüğü, hatalı iddiasının dilbilimsel önvarsayımlarına yönelik eleştirisinde belirleyici bir rol oynamıştır.[58] Her şeyden önemlisi, Gramsci bu düşünceleri sistematikleştirip, praksis felsefesinin felsefi özgünlüğü için sonuçlar çıkarmaya On Birinci Defter'de girişir. Buharin'in 'mecazi' sıfatını dışlayıcı kullanımına Gramsci şöyle yanıt verir:

> Dil, aslında her zaman metaforiktir. Belki, metafor kavramını çok uzağa götürmemek adına, kesin olarak her söylemin işaret edilen şey ya da duyulur ve maddi nesne (ya da soyut nesne) bakımından mecazi olduğu söylenemiyorsa da, çağdaş dilin, sözcüklerin uygarlığın önceki dönemlerinde almış olduğu anlamlar ve ideolojik içerik bakımından mecazi olduğu söylenebilir.[59]

Gramsci, metaforların hem entelektüel ve toplumsal praksis formlarının tarihsel dönüşümlerinin dilbilimsel semptomları

---

[57] Q 3, §74.

[58] Krş. Q 4, §11 (C metni Q 11, §27); Q 4, §17 (C metni Q 11, §28); Q 7, §36; Q 8, §171; krş. Q 4, §34; Q 11, §16.

[59] Q 11, §24; *SPN*, s. 450; krş. Q 7, §36. Böylece Gramsci, Nietzsche'yi 'sözcükleri', 'seslerdeki sinir uyarıcılarının imajından ibaret' şeyler olarak tanımlamaya götüren hiper-rölativist ve gelişigüzel dil anlayışından kaçınırken, genç Nietzsche'nin (*On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense* adlı eserindeki) 'şeyler için elimizde metaforlardan [mecazlardan] başka hiçbir şey yoktur' yönündeki gözlemiyle aynı fikirdedir. Gramsci'ye göre, sözcüklerin ve kavramların metaforlar oldukları önermesi doğruluk ve hakikat kategorilerinin çözülmesine neden olmaktan ziyade, doğruluğun ve gerçekliğin inşa edildiği belirleyici koşulların ve güç ilişkilerinin tarihsici bir incelemesi aracılığıyla, bu kategorilerin yeniden formülasyonuna götürür.

olarak, hem de, en önemlisi, sınıf mücadelesinin ve (hem ulus içerisinde sınıflar arasındaki, hem de uluslararası düzlemde uluslar arasındaki) hegemonya pratiğinin bir mekanı olarak okunabildikleri bir tarihsici dil teorisinin ana hatlarını çizmeye devam eder.

> Dil, uygarlığın bütününün, kültürde yeni sınıfların ortaya çıkması vasıtasıyla, bir ulusal dilin diğer diller üzerinde hegemonya uygulaması vasıtasıyla vb. dönüşür ve eski uygarlıkların ve kültürlerin tam olarak mecazi sözcüklerini alır, [...] yeni 'mecazi' anlam, ek olarak yepyeni sözcükler yaratan ya da kesin bir anlamla, yani orijinal dillerde almış oldukları kapsamlı anlam olmaksızın, başka dillerden sözcükler ödünç alan yeni kültürün nüfuzu yoluyla yayılır.[60]

Dolayısıyla, Buharin, 'eski' kavramların yeni bir Weltauffassung içerisindeki kullanımının 'mecazi' olduğunu düşünmek suretiyle, tam olarak açıklanması gereken bir şeyi tasvir etmekten ibaret kalmıştı: halihazırdaki deneyimin, geçmiş deneyimin kodlaması, yayılması ve kavranışı ile ilişkilendirdiği somut formlar ya da bir kültürün kendi gelişimi içerisinde, güçlü toplumsal dönüşüm momentlerinde dahi ve özellikle bu momentlerde süreklilikler ortaya koyduğu biçim. Her çağdaş dil zorunlu olarak, hem kendi geçmişi ile hem de ilişkili olduğu ya da halen bir tabiyet ya da egemenlik ilişkisi içinde olduğu diğer dillerin geçmişi ile bağlantılı bir biçimde, mecazi boyutlar –yani üstü kapalı karşılaştırma mekanizmalarını, bir (çağdaş) toplumsal pratiğin (daha önceki) bir başka pratik ile (temel ya da yüzeysel) benzerliği dolayısıyla kavranmasını– içerir. Ancak Gramsci'nin kendi teorileştirmesinden sonra yaygınlaşan terimlerle 'mecazi olarak' ifade edilen metafor, dilin ne ölçüde yapısal olarak artsüremsel olduğunun, bir dilin senkronik birliğinin ne ölçüde zamansal farklılaşmalara ve kendisine içsel ayrımlara dayalı olduğunu gösteren bir göstergedir.

---

60 Q 11, §24; *SPN*, s. 451–2; krş. Q 7, §36.

Miras olarak Aufhebung: *olumsuzlama ve varsayım*

Dört not sonra, 'İçkinlik ve Praksis Felsefesi'[61] başlıklı notta Gramsci, bu temaları yalnızca genel olarak dil sorunu ile bağlantılı olarak değil, ayrıca yeni bir dünya görüşünün ya da *Weltauffassung*'un sözcük dağarcığının özel uğrağı ile bağlantılı olarak da ortaya koyar. Dünyaya ilişkin yeni bir kavrayış, yaygın bir biçimde gerçekten de yeni ve farklı olarak tanındığı yenilik uğraklarının yanı sıra, aynı zamanda kavramsal ya da felsefi açıdan da geliştirilmelidir (salt 'bireysel' çabadan oluşmayan bir etik'e sahip hakiki bir dünya kavrayışını ayırt eden geniş toplumsal katmanlar arasında dirençliliğe, dayanıklılığa ve yaygınlığa ulaşmak durumundaysa tabii). Bu süreç zorunlu olarak eski *Weltauffassungen*'den bazı unsurlar miras alacaktır; hiçbir surette bakir bir çıplaklıkta ortaya çıkmayan, fakat daha sonra kendi amaçlarma göre yeniden modellemeye ve reforme etmeye koyulacağı geçmişten miras aldığı kıyafetlerle giydirilmiş olan bir yeni'dir bu.

> Genellikle, yeni bir dünya görüşü eskisinin yerini aldığında, eski dil kullanılmaya devam etse de, tam olarak mecazi biçimde kullanılır. Dilin bütünü kesintisiz bir metaforlar sürecidir, semantiğin tarihi de kültür tarihinin bir yüzüdür; dil, aynı zamanda, yaşayan bir şeydir ve bir yaşam ve eski uygarlıklar müzesidir.[62]

Gramsci'ye göre, böyle bir süreç, praksis felsefesinde 'eski' 'içkinlik' terimi, yeni kavramın 'kendine ait kesin anlamıyla' ne olduğunu tasvir etmek adına kullanılmaya devam ettiğinde ortaya çıkmıştı. 'Eski içkinlik', 'yeni [kavramın] tarihsel olarak içerisinden çıktığı düşünce–süreçteki bir unsur olarak düşünüldü'; fakat '[terimin] kullanımı mecazidir', çünkü terim, yeni bir kavramı tasvir eden yeni bir kültür ve anlam dizilimi içerisinde ortaya

---

[61] Q 11, §28.

[62] Q 11, §28; *SPN*, s. 450; krş. Q 4, §17.

çıkmıştır. Gramsci, anlamının açıklığa kavuşturulması gereken bu yeni kavram 'metafor altında gizlenir' der ve devam eder:

> Böyle bir tanım, gerçekte, hakiki anlamıyla 'teori' olmuştur. Praksis felsefesi, içkinlik felsefesini devam ettirir, fakat bunu tüm metafizik aygıtından arındırıp, tarihin somut alanına getirir. Kullanım, yalnızca eski içkinliğinin aşılması –aşılması, fakat yine de içerisinden yeni kullanımı çıkaran düşünce sürecinde bir bağlantı olarak varsayılması– nedeniyle mecazidir.[63]

Gramsci, Q 11, §24 ile §28 numaralı notlar arasındaki aralığa, ilk bakışta bu en sistematik defterinin dahi 'dağınık' bir yöntemle oluşmuş olduğuna işaret ediyormuş gibi görünen, önceki araştırmalarına ait temalar sokar. 'Dil ve Metaforlar' (§24)[64] başlığının ardından, 'Praksis Felsefesinin Sosyolojiye İndirgenmesi' (§25),[65] 'Genel Sorunlar' (§26)[66] ve '"Ortodoksi" Kavramı' (§27)[67] başlıkları gelir. Belki de hapishane rutininin berbat koşulları konsantrasyonunu bozmuş ve Gramsci'nin, birkaç not için de olsa, birkaç sapmanın ardından bu tamamlanmış işe geri dönmeden önce, dilin tarihsiliği temasını bir yana bırakmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, bu notların daha yakından incelenmesi, Gramsci'nin son derece bilinçli olarak, bir önceki maddede ilan edilen yeni içkinlik kavramının dilbilimsel kökenleri ile ilgili bazı temel temalar inşa edip, bu temaları daha geniş bir teorik ufka yerleştirme amacına sahip olduğunu gösterir. Daha kesin olarak söylemek gerekirse, bu notlar, Gramsci'nin dilin gelişimine ilişkin tarihsici teorisini ve Marksist içkinlik nosyonunun orijinalliğini

---

[63] Q 11, §28; *SPN*, s. 450; krş. Q 4, §17; ayrıca krş. Q 10i, §8.

[64] *SPN*, s. 450–2; krş. İçkinlik kavramıyla ilgili Dördüncü Defter'deki notları da bütünleştiren Q 7, § 36 A metni.

[65] *SPN*, s. 427–30; krş. Q 7, §6.

[66] *SPN*, s. 425–7; krş. Q 4, §13.

[67] *SPN*, s. 462–5; krş. Q 4, §14, Dördüncü Defter'deki içkinlik ile ilgili ve Yedinci Defter'deki dil ile ilgili notlar bir araya getirilir.

kavramak bakımından bu teorinin içerimlerini eklemlediği kavramsal koordinatları ortaya koyar.

Nominalizm versus filoloji

'Praksis Felsefesinin Bir Sosyolojiye İndirgenmesi' (§25) ve 'Genel Sorunlar' (§26) başlıklı notlarda, Gramsci'nin, Buharin'in gelişigüzel dil kavramlaştırmasının eleştirisinin felsefi varsayımlarına ilişkin birkaç tema ortaya konulur. Öte yandan Gramsci, Buharin'in

> Popüler Elkitabı'nın ilk bölümünde özet bir biçimde söz edilen, praksis felsefesinin bir sosyolojisinin yapılabileceğini reddedip, bu felsefenin ancak özel tarihsel makalelerde yaşatılabileceğini öne süren (ki böyle çiğ ve ham bir formdaki bu iddia kesinlikle yanlıştır ve nominalizm ile felsefi şüpeciliğin yeni ve tuhaf bir formuna benzer) yazarlara[68]

yönelik reddiyesini teslim eder.

Croce, Marx'ın düşüncesini tarihsel araştırma için kullanışlı bir yöntemden daha fazlası olmayan bir şeye indirgerken, böyle bir pozisyonu savunmuştu. Fakat Gramsci, aynı zamanda, Buharin'in önerdiği, tarihsel materyalizmi bir 'sosyoloji' olarak düşünme alternatifini de birbiriyle yakından bağlantılı iki nedenden dolayı reddeder: Gramsci bir yandan (bu terime yönelik sorunlu anlayışına göre) 'sosyoloji'nin esas olarak, praksis felsefesinin daha somut bir biçimde ele aldığı sorunlar için spekülatif bir formülasyon sunduğunu öne sürer; diğer yandan da, böyle bir pozisyonun praksis felsefesinin felsefi, dolayısıyla siyasi özerkliğini ve etkinliğini tehdit ettiğini söyler. Gramsci 'Genel Sorunlar' (§26) başlığında '"Sosyoloji" nedir?' diye sorar:

> Sosyoloji, daha önceden oluşturulmuş bir felsefi sisteme, sosyolojinin yalnızca kısmi olarak reaksiyon gösterdiği evrimci pozitivizme bağımlı bir formda bir tarihsel ve siyasal bilim yöntemi yaratmaya

[68] Q 11, §25; *SPN*, s. 428.

> girişmiştir. Bu sayede kendi başına bir eğilim haline gelmiştir; filozof-olmayanların felsefesi, doğa bilimlerinin modeli üzerine inşa edilmiş bir kritere göre, tarihsel ve siyasal olguların şematik bir tasvirini ve sınıflandırmasını oluşturmaya yönelik bir girişim haline gelmiştir. Dolayısıyla, sosyoloji, bir meşe ağacının palamuttan büyüyeceğinin tahmin edilmesi ile aynı kesinlikte bir geleceği 'görme' biçiminde, insan toplumunun evrim yasalarını 'deneysel' olarak türetme girişimidir. Nicelikten niteliğe geçişindeki, kaba evrimci bir anlamda anlaşılan her evrimi ve her tektiplik yasasını alt üst eden bir geçişteki diyalektik ilkeyi bilemeyecek olan sosyolojinin kökünde kaba evrimcilik yer alır.[69]

Michels ile bağlantılı olarak, daha da sert bir tonda, şunları söyler:

> Sosyolojinin, nedensellik yasaları oldukları düşünülen sözde yasaları (şu ya da bu olgu şu ya da bu yasa nedeniyle gerçekleşir, vb.) hiçbir nedensel değer taşımazlar: bunlar neredeyse her zaman totolojilerden ve yanlış tasımlardan oluşurlar. Genelde, gözlemlenen olgunun kopyasından başka bir şey değildirler. Bir olgu ya da olgular dizisi, mekanik bir soyut genelleme sürecine göre tanımlanır; bundan bir benzerlik ilişkisi türetilir ve yasa başlığı verilir, yasanın da nedensel bir değeri olduğu varsayılır. [...] Anlaşılmayan şey şudur: bu soyut yasaların, Platon'un gerçek dünyevi şeylerin özü olan saf ideaları ile tuhaf benzerlik taşımalarından dolayı, bu yolla Platoncu idealizmin barok bir formuna düşülür.[70]

Kuşkusuz ki bu eleştiri, sınırlı (ve zamansal olarak sınırlanmış) bir sosyoloji anlayışına ters düşer. Dolayısıyla bu anlayışın karakterizasyonunun adaletsizliği burada bizi ilgilendirmemektedir.[71]

---

[69] Q 11, §26.; *SPN*, s. 426.

[70] Q 11, §26; *SPN*, s. 430.

[71] Gramsci'nin kendi döneminin sosyal bilimleri ile ilişkisi için, krş. Filippini 2007 ve Frosini 2004d. Gramsci'nin 'sosyoloji karşıtlığı' bir yandan, yirminci yüzyılın başlarında henüz ortaya çıkmakta olan alandaki pozitivizm egemenliğinin bizzat sosyoloji bakımından belirleyici olduğu yönündeki hatalı algısından, diğer yandan da, sosyolojinin sosyalist hareket içerisinde negatif ve pasifleştirici bir etki oluşturmuş olması yönündeki haklı kaygısından

Gramsci'nin, hem kendi zamanındaki sosyoloji, hem de bu sosyolojinin perspektiflerinin genel entelektüel ve siyasal kültüre alınma biçimlerinin bir eleştirisi olarak, bu perspektif için sunduğu siyasi neden daha önemlidir. Gramsci'ye göre, bu ampirisist-pozitivist türden sosyoloji, belirli bir otomatizm ve dolayısıyla da, toplumsal gelişmenin daha sonra totolojik olarak böyle kategorilere 'yansıtılan' bir kestirilebilirliğini sağlayan istatistiksel yasaların yalnızca 'büyük halk kitleleri esas olarak pasif kaldığı sürece',[72] iş görebileceğini unutur.[73] Bununla birlikte, siyasal mobilizasyon, tam da 'kitleleri pasiflikten uyandırmaya, başka bir ifadeyle, büyük sayılar yasasını yok etmeye'[74] yönelir. Bu nedenle, siyaset momenti, farklı unsurları dolaşıma sokmakla kalmaz, aynı zamanda önceden-mevcut olanlara, 'tüm tarihin ellerinin altında olduğunu'[75] iddia eden tüm mekanik formülleri çürüten yeni bir dinamik dayatır.

Fakat, Gramsci'nin nominalizm karşıtlığını yineleyerek vurguladığı gibi, bu, Wittgenstein'ın hareket noktası benimsenerek,

---

kaynaklanmaktaydı. Üçüncü olarak, Gramsci, özellikle Buharin'in olumlu karşılanmasının etkisi altında, sosyolojinin bilimsel statü taleplerinin siyaset biliminin parlamenterizm ideolojisinin teknik bir tamamlayıcısına indirgenmesi anlamına geleceğinden kaynaklanmaktaydı (krş., örn., Q 15, §10; *SPN*, s. 243–5).

[72] Q 11, §25; *SPN*, s. 428.

[73] Gramsci, böyle bir perspektifin kullanımının zaman zaman böyle bir pasifliği üretip güçlendirebileceğini de belirtir: 'Doğa bilimlerinde istatistiğin yapabileceği en kötü şey, ileri düzey bir araştırmayla düzeltilebilecek ve her durumda, tekniği kullanan bilim insanı bireyini bir parça gülünç duruma düşürebilecek acemilikler ve yersizlikler üretmektir. Fakat bilimde ve siyaset sanatında istatistiğin, geri dönülmez hasarlar oluşturabilecek, sözcüğün tam anlamıyla feci sonuçları olabilir. Aslında siyasette, zorunlulukla işleyen bir özsel yasa olarak istatistik yasası varsayımı, yalnızca bilimsel bir hata değil, aynı zamanda eylemde pratik bir hatadır. Dahası, bu, zihinsel tembelliğe ve siyasal programlarda yüzeyselliğe yol açar' (Q 11, §25; *SPN*, s. 428–9).

[74] Q 11, §25; *SPN*, s. 428.

[75] Ibid.

'die Welt ist alles, was der Fall ist'[76] ifadesini olumlamak anlamına gelmemektedir. Gramsci, siyasi olanın dinamizminin içerdiği anti-determinizmin sade bir tasvirinden ziyade, bir teorisinin olanaklı olduğu konusunda ısrarlıdır.

> Fakat bir tarih ve siyaset teorisi yapılabilir, çünkü eğer olgular her zaman kendine özgüyse ve tarihsel hareketin akışında değişebilirse, kavamlar da teorize edilebilirler; aksi takdirde nominalizmin yeni bir türüne düşülmüş olur.[77]

Bunun yerine Gramsci, praksis felsefesinin, 'somut koşulların somut analizi'nin (Lenin) yanında, tekil tarihsel uğraklar arasındaki geçişin bir açıklamasını, hem artzamanlı, hem de eşzamanlı olan bir analizi verebilecek durumda olması gerektiğini vurgular. 'Praksis felsefesinin temel aldığı deneyim', der Gramsci,

> şematize edilemez; incelenmesi, tikel olguların iç yüzünü araştırmak için ve akademik bir yöntem olarak 'filoloji'ye ve genel bir tarih metodolojisi olarak felsefeye yol verebilecek olan şey, tüm sonsuz çeşitliliği ve çokluluğu içerisinde, tarihtir.[78]

Gramsci böylece, yalnızca bir metnin tarihsel kompozisyonunun ve dönüşümünün belirlenimi değil, aynı zamanda kendi tekil indirgenemezliği içinde düşünülen herhangi bir bireysel unsurun tarihsel formasyonunun incelenmesini de dahil etmek adına, 'genel olarak anlaşıldığı biçimiyle filolojinin alanını'[79] genişletir. Vico'nun izinden giden Gramsci, birincisi [*kesin*] 'insani iradeye' bağımlı olduğundan, daha doğrusu, kendisini inşa eden insani etkinlikten ayrı düşünülemeyeceğinden, 'kesin [*certum*]' ile 'doğru [*verum*]' kategorilerini birbirinden ayırt eder.[80] Gramsci, Cro-

---

[76] 'Dünya, verili olan her şeydir' ifadesi, Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı çalışmasının açılış cümlesidir, krş. Wittgenstein 1922, s. 30–1.

[77] Q 11, §26; *SPN*, s. 427.

[78] Q 11, §25; *SPN*, s. 248.

[79] Ibid.

[80] Vico 1948, s. 63; Element X, §138.

ce'nin spekülatif eleştirisini reddederken, '"yapı" nosyonu, "doğru" da olabilecek olan "kesin" bir şey olarak incelenmelidir, fakat bu, her şeyden önce, "hakikat" olarak incelenebilmesi adına, tüm "kesinliği" içinde incelenmelidir'[81] der. Gramsci böylece, bir yandan, *praksisin* dönüştürücü boyutlarını kavrayamayan katı belirlenimciliğin yanlışlarının, diğer yandan da, bu praksisin zorunlu olarak en başta birlikte işe başlaması gereken verili unsurların özelliklerini ayırt edemeyen radikal iradeciliğin yanlışlarının diyalektik bir çözümünü önerir. Burada 'filoloji', tarihsici bir perspektiften, 'tikel olguların saptanmasını ve mutlak "bireyselliklerinde" belirlenmesini sağlayan önemin metodolojik ifadesi'[82] olarak anlaşılır. Bu genişletilmiş anlamda, filoloji, kendisini oluşturmuştur ve sırası geldiğinde kendisinin oluşturduğu tarihsel faktörlerin analizi temelinde konjonktüre müdahale etme sanatı olarak düşünülen siyaset sanatının merkezi bir tekniği haline gelir.[83]

---

[81] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347.

[82] Q 11, §25; *SPN*, s. 428.

[83] Tıpkı Gramsci'nin istatistiğin 'büyük sayılar yasası'na temel itirazının, doğası gereği siyasal bir itiraz olması gibi, 'filoloji'yi savunmasının asıl nedeni de, beklenmeyen bir biçimde, kendisinin siyasal önderlik deneyiminin zorluklarından türer. 'Kitle partilerinin ve bu partilerin bizzat kitlelerin gündelik (iktisadi-üretken) yaşamları ile bütünlüğünün genişlemesi sayesinde, halk hissiyatının standartlaştırıldığı süreç mekanik ve kayıtsız (yani çevresel faktörler gibi unsurlarla koşullanmış) olmaktan çıkıp, bilinçli ve eleştirel hale gelir. Bu hissiyatın önderler nazarındaki öneminin bilgisi ve yargısı, artık, önderlerin daha sonra fikilerle ve güç-olarak-sözlere tercüme ettiği istatistik yasalarının sınıflarındırmaları ile desteklenen sezgilerin bir ürünü değildir. (Bu rasyonel ve entelektüel biçimdir ve çoğunlukla hatalıdır). Bu, daha ziyade, "aktif ve bilinçli ortak-katılım" vasıtasıyla, "ortak birliktelik" vasıtasıyla, dolaysız tikeller vasıtasıyla, "yaşayan filoloji" olarak adlandırılabilecek bir sistem vasıtasıyla, kolektif organizma tarafından edinilir. Bu yolla, büyük kitle, parti ve önder grup arasında yakın bir bağ kurulur; böyle eklemlenmiş bütün karmaşık da "kolektif insan" olarak birlikte hareket eder' (Q 11, §25; *SPN*, s. 429).

Althusser, son yapıtlarından birinde, nominalizmin 'materyalizmin bekleme odasından ibaret olmayıp, materyalizmin bizzat kendisi'[84] olduğunu ileri sürmüştü. Öte yandan, Gramsci, kendi kendisini yok eden ve performatif olarak kendisi ile çelişen bir radikal rölativizme düşmemek için, nominalist pozisyonun tüm yönleri kabul edilmeden önce durup düşünülmesi gerektiğini söyler. Gramsci, nominalist geleneğin evrenseller eleştirisini kesinlikle paylaşır: aslında Gramsci, spekülatif metafiziğin bir kalıntısından daha fazlası olmayan bir şey olarak, tasvir etmeye çalıştığı gerçeklikten bağımsız kavramlar nosyonunu mahkum eder.[85] Ancak Gramsci, aynı zamanda, sözcükleri ya da kavramları gelişigüzel şeyler olarak gören ya da ancak ve ancak, konjonktürün, kavradıklarını ve düşüncede yeniden ürettiklerini öne sürdükleri tekilliği içerisinde var olan kavramları dikkate alan radikal bir nominalizm ortaya koymaktan ibaret kalınarak spekülasyon çemberinden kaçılamayacağının da farkındadır.[86] Yalnızca Cro-

---

[84] Althusser 1997, s. 5.

[85] Bu eleştirinin yalnızca idealizmin fikirlerin dünyevi karşılıklarından kökensel bir bağımsızlığının iddia eden bazı varyantları gibi felsefi eğilimler için geçerli olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu eleştiri, düşünce alanının, düşünce-olmayandan olası bir 'kazanılmış' bağımsızlığını varsayan sistemler için de geçerlidir. *'Kapital'i Okumak'*ın teorik pratik tarafından 'gerçek-somut' hammaddesinden üretilip, akabinde gerçeklikten ayrı bir teorik düzene tabi kılınan 'düşünce-somut'u, tam da böyle kökensel-olmayan, ancak etkin bir bağımsızlık postüle eder.

[86] Geç dönem Althusser'in 'tüm zorunluluk, tüm Anlam ve tüm akıl' kendi özel konjonktürü içerisinde doğar ve yalnızca bu konjonktür ya da tutunulmasına yardımcı oldukları rastlaşma içerisinde geçerlidir diyen 'karşılaşma felsefesi'nin sonuçları böyle oldu. Krş.: 'Her dünyanın, dolayısıyla da tüm gerçekliğin ve tüm anlamın kökeninin bir sapmaya dayalı olduğu ve Aklın ya da Nedenin değil, bu sapmanın dünyanın kökeni olduğu düşüncesi, Epikuros'un tezinin cesaretine bir anlam verir. Felsefe tarihinde başka hangi felsefe Sapmanın türemiş olan bir şey değil de, kökenin kendisi olduğu tezini benimsemiştir? Yine de daha da ileri gitmeliyiz. Sapmanın dünyayı doğuracak bir rastlaşmaya yol açması için, bu rastlaşmanın en azından bir "kısa rast-

ce'nin tarihsel materyalizmi tek tek tarihsel durum çalışmalarına indirgemesinde değil, fakat *ayrıca* Buharin'in zımnen desteklediği gelişigüzel dil anlayışında da sunulan böyle bir pozisyon, her ne kadar farklı formlar içinde olup farklı anlamlar içerseler de, belirli sözcüklerin ya da kavramların, farklı tarihsel dönemlerde, iradi şeyler olmaktan ibaret unsurlar olarak nasıl etkin kalmaya devam ettiklerini açıklayabilecek durumda değildir. Dahası, bu pozisyon, dile ve düşünceye (orijinal Latince'de *speculum*; ya da ayna anlamında) spekülatif olmaktan ibaret, dolayısıyla da gerçeklikle, daha doğrusu, her bir tekil gerçeklikle pasif bir 'ilişki' atfeder –ki gerçekte, bu ilişki, düşünce ve dil her zaman zorunlu olarak *bize* ait olduğundan, *şu* özel gerçeklik anlamına gelir: şimdinin ebedileştirilmesi.

Gramsci sorunu farklı bir bağlamda ortaya koyar. Bir yanda uç nesnel idealizmin, diğer yanda da radikal materyalist nominalizmin iki ateşi arasında, dil ve düşünceyi, belirli konjonktürler içerisinde karşıt sınıf güçlerinin hegemonya mücadelesi içerisinde yürütülen toplumsal pratikler olarak ele alan tarihsel-materyalist bir analizi savunur. Bu pozisyon, bir 'genişletilmiş nominalizm' olarak ya da 'sınırları çizilmiş bir realizm' olarak tanımlanabilir. Söz konusu pozisyon, bir yandan, bazı kavramların, aşağı yukarı bir genel geçerlik ölçüsüne yönelerek, ilk kez ortaya çıktıkları momentin ötesinde bir etkililiğe sahip olduğunu kabul eder; dolayısıyla, tutarlı bir radikal nominalizmin, bizzat kavramları gerçek bir tekilliğin yansımalarından ibaret olarak gören ve kendi momentlerinde ölü doğmuş olan iddialarını çürütür. Fa-

---

laşma" değil, daha sonra tüm gerçekliğin, tüm zorunluluğun, tüm Anlamın ve tüm aklın temeli olacak olan uzun süreli bir rastlaşma olması gerekir' (Althusser 2006, s. 169). Böylece, geç dönem Althusser muhtemelen kendiliğinden bir biçimde, tarihsel materyalizmin, en başta Croce'nin iddia ettiği biçimde, yalnızca tek tek tarih araştırmalarında yaşayan bir tarihsel araştırma ilkesine nominalist indirgemeyi yeniden keşfetmiştir. Althusser'in sürmekte olan özeleştirisinin daha fazla sonucu için, krş. 9. Bölüm: 'Öznenin Geri Dönüşü mü?'

kat diğer yandan ise, Gramsci'nin pozisyonu, böyle bir genellik eğiliminin ya da ortaya çıkış momentinin ötesinde dayanıklılık, geçerliliği muhafaza etme ve açıklayıcı güç eğiliminin, kendine özgü tarihsel çizgilerle sınırlarının çizildiğini ve metafizik geleneğinin tarih-aşırı ya da tarih-egemen iddiaları ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Bu, daha ziyade, tarihsel ve siyasal bakımdan, tarihsel süreçler içerisinde ve arasındaki farklı hegemonik ilişkilerin bir işlevi olarak açıklanacaktır. Bir terimin 'mecazi olarak' varlığını sürdürmesi, hem terimin, hem de terimin kullanıldığı ve dönüştürüldüğü toplumsal bağlamın genetik gelişimine dikkat edilerek, ancak filolojik olarak açıklanabilir. Bu türden bir analiz, herhangi bir tikel terimin herhangi bir verili dönemdeki kullanımları arasındaki formel benzerlikleri ve temel farklılıkları ortaya koymakla kalmayacaktır; daha da önemlisi, bu türden sürekliliklerin ve orijinalliklerin nedenleri olan toplumsal ve siyasal güçleri de gösterebilecektir.

'Düşüncenin bütünüyle özerk ve bağımsız yapısı'

Nihayet '"Ortodoksi" Kavramı'[87] başlığında Gramsci en temel felsefi perspektiflerinden birini yeniden devreye sokar: praksis felsefesinin özerkliği. Buharin'den (ve diğer birçoklarından) farklı olarak, Gramsci, sanki Marx tam gelişmiş haliyle birdenbire ortaya koymuş gibi, bunu *dolaysız* bir özerklik olarak öne sürmez. Bundan farklı olarak, Gramsci'ye göre, praksis felsefesinin özerkliği, eski düşünce biçimlerini absorbe etme, rasyonel zeminde açıklama ve eleştirel olarak yeniden-ekleme kapasitesi tarafından *dolayımlanır* ya da üretilir. Gramsci praksis felsefesinin (idealist ya da materyalist) başka düşünce biçimlerine indirgenmesine, başka felsefelerden özel unsurların (Gramsci'nin belirttiği gibi, Otto Bauer'in Komünist partilerin bilinemezcilik savunmasında yaptığı gibi) 'oportünistçe' ödünç alınıp praksis

[87] Q 11, §27; *SPN*, s. 462–5.

felsefesine ilave edilmesini ya da eski ve güncel felsefi sistemlerin 'hakikat–dışı' olduğu düşünülerek (Buharin burada tek, hatta en büyük suçlu değildir) görmezden gelinmesini reddeder. Bunu yalnızca 'teorik' nedenlerle yapmaz. Gramsci'nin tezi, daha ziyade, temel olarak siyasal bir perspektif üzerine kuruludur: bu 'heterojen desteklere' dönmek, aslında siyasal bir zayıflığı, şu düşünceye ilişkin bir yargı eksikliğini ele verir:

> Praksis felsefesi 'kendi kendine yeterlidir', total ve bütüncül bir dünya görüşünü, total bir felsefeyi ve doğa bilimleri teorisini inşa etmek için, yalnızca bunun için de değil, fakat toplumun bütüncül pratik örgütlenmesini hayata geçirmek için, yani total bütüncül uygarlık haline gelmek için gereken her şeyi kendi içinde barındırır. [...] Praksis felsefesinin tüm geleneksel felsefeler ve dinler ile çatışma halinde, bütünüyle özerk ve bağımsız bir düşünce yapısı olmadığım söylemek, gerçekte, eğer teslim olunmamışsa, eski dünya ile bağların koparılmamış olduğu anlamına gelir.[88]

Buharin'e ve daha sonraki 'proleter' ve 'burjuva' bilimi ayrımına göre olduğu gibi, Gramsci'ye göre, 'bir teori, tam da, bilinçli olarak iki kampa bölünmüş ya da ayrılmış olmanın bir unsuru olduğu ölçüde "devrimci"dir'.[89] Bu, Buharin'in Marksist ortodoksi savunusunda ve diğer felsefeleri retorik reddedişinde içerilen bir şey olarak görünecektir. Fakat Gramsci hemen şunu ekler: bir felsefe, gerçek anlamda özerk olabilmek için 'düşman kamp için erişilmez olan bir zirve de olmalıdır'.[90] Buharin'in (ve İkinci Enternasyonal'in ve Diamat'ın [...]) ulaşamamış olduğu boyut da budur. Gramsci'ye göre, praksis felsefesi yalnızca diğer düşünce formlarını olumsuzlama [*aufheben*] kapasitesine sahip değildir. Tarihsiciliği dolayısıyla, diğer felsefeleri eleştirel olarak açıklayabilecek, anlatılarını kendi gerçekçi dilinde yeni-

---

[88] Q 11, §27; *SPN*, s. 462.

[89] Ibid.

[90] Ibid.

den yazabilecek, bu suretle de tarihsel ve güncel rakiplerinin teorik ustalığına ulaşabilecek durumdadır. Bu teorik başarı, sırası geldiğinde, doğrudan bir siyasal öneme sahiptir; çünkü praksis felsefesini, diğer düşünce formları ile 'çatışma halinde, özerk ve bağımsız bir düşünce yapısı' olarak desteklemeye hizmet eder. Dolayısıyla Gramsci şöyle der:

> Teori düzeyinde, praksis felsefesi başka herhangi bir felsefeyle karıştırılamaz ve ona indirgenemez. Praksis felsefesinin orijinalliği yalnızca eski felsefeleri aşmasında değil, fakat aynı zamanda ve her şeyden önce, bütünüyle yeni bir yol açmasında, bizzat felsefeyi düşünme biçiminin bütününü tepeden tırnağa yenilemesinde de yatar.[91]

Göreceğimiz gibi, Gramsci, felsefenin kendisini kavramanın bütünüyle yeni bir biçimi içerisinde eski unsurların mirasının bir paradigmatik saha araştırması olarak, Marx'ın yeni içkinlik kavramını tam da bu hat üzerinde konumlandırır.

İçkinlik felsefelerinin yeraltı akıntısı

Dolayısıyla, araştırmanın önceki aşamalarında farklı zamanlarda geliştirilmiş olan temaların On Birinci Defter'de yeniden gruplandırılmaları, Marx'ın yeni içkinlik kavramı ve praksis felsefesinin tarihsel orijinalliği bakımından bir mihenk taşı olarak bu kavramın statüsü için Gramsci'nin spesifik önerisinin önemini kavramada belirleyici olan genel varsayımları tatmin edici ve kendine ait bir mantığı olan bir biçimde sunar. Gramsci, ancak bunların ana hatlarını çizdikten sonra Buharin'in Marx düşüncesinde 'içkinlik' terimine yönelik pozisyonunu ele almaya geri döner.[92] Artık içkinlik, argümantasyon zincirinin nihai halkası olarak yeniden konumlandırıldıktan sonra, Gramsci, yeri geldiğinde daha önceki notlarda geliştirilmiş olan bir eleştiri-

---

[91] Ibid.

[92] Q 11 §28.

yi sentetik formda yeniden dolaşıma sokar. Mayıs-Ağustos 1930'da, Dördüncü Defter'de Gramsci şunları söyler:

> Gerçekte, Marx, içkinlik terimine kendi anlamını vermiştir, yani, Marx geleneksel metafizik anlamında bir 'panteist' değil, fakat bir 'Marksist' ya da 'tarihsel materyalist'tir.[93]

Birkaç not sonra temaya geri dönen Gramsci, eski içkinlik felsefelerinden belirli unsurları miras almış olma olasılığını kabul edip, Marx'ın yeni kavramını perçinleyen anlamları belirterek, bu tezi tamamlar. Şöyle der:

> Marx, içkinlik felsefesini devam ettirir, fakat bu felsefeyi tüm metafizik aygıtından arındırır ve tarihin somut alanına götürür. Kullanım, yalnızca kavramın olumsuzlanması, geliştirilmesi, vb. bakımından mecazidir.[94]

(Sözcüğün 'mecazi' kullanımının ötesinde) spesifik bir kavramsal süreklilik tezini dolaşıma sokması, Gramsci'yi, geç dönem Althusser'de yankılanan, modern felsefede içkinlik geleneğinin 'bir yeraltı akıntısı' olarak tanımlanabilecek olan şeyi aramaya yönlendirir. Gramsci, yeni içkinliğin 'izlerinin', ya doğrudan doğruya Nolan okumalarından ya da klasik Alman felsefesindeki mevcudiyetlerinden dolayı absorbe etmiş olduğu, Giordano Bruno'nun çalışmalarında bulunabileceğini söyler (burada Gramsci'nin göndermesi, neredeyse kesinlikle, Hegel'in, tam olarak, düşünce ile varlık arasındaki diyalektik ilişkideki bir içkinlik kavramlaştırması üzerine kurulu 'yeni bir sentezde, geleneksel "idealizm" ve "materyalizm" kavramlaştırmalarının ötesine geçme girişimi'ne[95] yöneliktir).

> Fakat bunun yanında, Marx'ın içkinlik kavramı bütünüyle yeni bir şey midir? Yoksa eski felsefede bunun izleri mevcut mudur? İnanıyorum ki, örneğin Giordano Bruno'da böyle bir kavramlaş-

---

[93] Q 4, §11.
[94] Q 4, §17.
[95] Q 4, §11.

> tırmanın izleri bulunabilir. Marx, Bruno'yu tanıyor muydu? Yoksa bu unsurlar klasik Alman felsefesine Bruno'dan mı geçmişti? Tüm sorunların somut olarak incelenmeleri gerekir.[96]

Kısa bir süre sonra, Kasım-Aralık 1930'da, Gramsci'nin, aşkın ya da (metafizik anlamda) içkinci unsurları reddedip, tarihi, üzerinde insanların eylemde bulundukları ve gerçekliği dönüştürdükleri 'somut alan' olarak ortaya koyan ('"praksis felsefesi" ya da "neo-hümanizm"' olarak da adlandırılabilecek) 'orijinal bir dünya görüşü' sunması bakımından, Machiavelli ile bir bağ kurduğu görülür.[97]

Bununla birlikte, 1932'de On Birinci Defter'e gelindiğinde, Gramsci, praksis felsefesinin, kavramı metafizik içeriğinden arındırıp, 'tarihin somut alanı'na götürerek, eski içkinlik felsefelerini devam ettirmekle kalmadığını sağlar ve ekler:

> Aslında, içkinlik terimi burada özel bir anlam almıştır; bu, ne 'panteistler'in vermiş olduğu anlamdır, ne de diğer bir metafiziksel anlamdır; bu, yeni ve spesifikleştirilmesi gereken bir anlamdır [...] yeni dünya görüşünün izleri, bu hat boyunca sürülmelidir.[98]

---

[96] Q 4, §17. Temmuz-Ağustos 1932'de Gramsci'nin Q 11, §28 numaralı 'İçkinlik ve Praksis Felsefesi' başlıklı notu, başlangıçtaki düşüncesi artık bir yargıya dönüşmüş olsa da, bu notun yeniden taslağı çizilmiş bir versiyonuyla tamamlaması önemlidir. 'Öyle görünüyor ki, örneğin Giordano Bruno'da bu yeni görüşün birçok izi mevcuttur; praksis felsefesinin kurucuları Bruno'yu tanıyorlardı. Yazılarını okumuşlardı ve Bruno'nun onlar tarafından açıklanan notları halen yaşamaya devam etmektedir' (Q 11, §28; *SPN*, s. 450). Gerratana, *Quaderni del carecere*'nin 1975 tarihli eleştirel edisyonununa yazdığı giriş yazısında şöyle der: 'Gramsci'nin hangi kaynaktan bu teyide ya da Marx'ın notlarında Bruno'nun çalışmalarına ilişkin göndermenin bulunduğu teyidine ulaştığı açık değildir. Fakat her iki onay da, Marx araştırmalarının güncel durumu ile teyit edilememiştir' (Q, s. 2899). Aradan 30 yıl geçmesine karşın, devam etmekte olan MEGA çalışmasında da böyle bir kanıta rastlanmamıştır.

[97] Q 5, §127; *SPN*, s. 248–9.

[98] Q 11, §27; *SPN*, s. 465.

'Mecazi' kullanım, temel bir dönüşüme yol açar. Gramsci, Buharin'in eski içkinlik felsefeleri ile gelişigüzel bir bağlantı olarak iddiasını artık organik bir iddia olarak sınıflandırmıştır: Marx'ın çalışmalarında içsel olan içkinlik terimi, eski kavramın belirlenimlerini açıklayabilmesinden dolayı aynı zamanda eski içkinlik geleneğinin tamamlanmasını ve emekliye sevk edilmesini sağlayarak, bu geleneğin *aporialarını* (açmazlarını) çözer. Fakat yeni kavramın belirlenimleri halen spesifikleştirilmemiştir.

Neden İçkinlik?

1930'ların ortalarında faşizm ve Stalinizm egemenliğini derinleştirirken, bu kategorinin böyle özel bir dikkati hak ettiğine işaret eden kişinin Buharin değil Gramsci olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Gramsci neden içkinlik kavramının, materyalist tarih anlayışından doğmuş olan *Weltanschauung* nosyonunun temel kategorisi –temel kategori olmasa dahi, 'materyalizm'in üzerinde olmasını– olduğunu göstermekle bu kadar ilgiliydi? Yakın dönemde içkinlik kavramı, felsefenin (özellikle siyaset felsefesinin) merkezi temalarından biri haline gelmiştir. Eğer bir zamanlar entelektüel çevrelerde 'materyalist' kimliğin ilan edilmesi zorunluluğu hissedildiyse, bugün de benzer bir şey, 'içkinci' eğilimlerin tasdiki için söylenebilir: biz hepimiz artık anti-aşkıncılarız. Yakın dönemde Spinoza araştırmalarında yaşanan Rönesans, bu eğilime güçlü bir katkıda bulunmuştur: her biri kendi çizgisine sahip olan Yovel, Deleuze ve Negri'nin çalışmaları, içkinlik kavramına ilişkin farklı anlayışlara güçlü bir vurgu yapmıştır.[99] Deleuze'ün düşüncesinde, 'içkinlik düz-

[99] Krş. Yovel 1989a ve 1989b; Deleuze 1990; Negri 1981. Bu Spinoza yorumlarının tartışıldığı literatür artık kapsamlı hale gelmiştir. Fakat bu tartışmalar, yakın dönemdeki formülasyonları sorunsallaştırmak adına, içkinlik kavramının modern felsefedeki daha eski tarihi ile nadiren ilişki kurarlar. Bunun önemli bir istisnasını Kerslake (2002) temsil eder.

lemi' merkezi bir yere sahiptir, belki de çalışmalarının tüm aşamalarında merkezi bir sorundur. Bununla birlikte, en önemlisi, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* [*Empire*] adlı çalışmalarında bu terimin popülerleştirilmesi ve devreye sokulması, çalışmanın Foucault'dan esinlenmiş biyo-siyaset dönüşü ile, yakın dönem siyaset teorisi tartışmalarına güçlü bir biçimde damgasını vurmuştur.

Hardt ve Negri'ye göre, 'modernitenin başat olayı', 'bu dünyanın güçlerinin tasdik edilmesidir, içkinlik düzleminin keşfidir':[100] 'yaratımın eskiden göklerde olduğuna inanılan güçleri, radikal boyutları tarafından "yeryüzüne indirildi",[101] bunu yapan, Rönesans hümanizminin seküleştirme projesi'[102] oldu. Bu eğilim, daha sonra Spinoza'nın 'içkinlik ufku ve demokratik siyasi düzen' ya da 'demokrasinin mutlaklığı'[103] eşitliğiyle pekiştirildi. 'Modernitenin Aydınlanma yüzyıllarında açımlanan krizini çözmek üzere ortaya atılan karşı-devrimci proje'[104] modern devlet ile (Avrupa) egemenliğine ilişkin figürlere demirlemiş aşkın bir düzeni başarıyla restore etti. demirli bir aşkınsal düzeni geri getirdi,[105] fakat bu aşkınlık, 'sermayenin içkinliği'[106] ile gitgide bir çatışma haline girdi. Emeğin sermayeye gerçek hapsedilişi ve 'denetim toplumu'[107] çağı olan postmodernitede, içkinlik düzlemi, üzerinde Çokluk'un, modernitenin krizinin ötesindeki rotasını çizmek durumunda olduğu *Diessetigkeit* olarak, yarı-mitsel 'İmparatorluk'[108] figüründe açımlandı. 'İçkinliğin

[100] Hardt ve Negri 2000, s. 71.
[101] Hardt ve Negri 2000, s. 73.
[102] Hardt ve Negri 2000, s. 91.
[103] Hardt ve Negri 2000, s. 73.
[104] Hardt ve Negri 2000, s. 78.
[105] Hardt ve Negri 2000, s. 164.
[106] Hardt ve Negri 2000, s. 327.
[107] Hardt ve Negri 2000, s. 329.
[108] Hardt ve Negri 2000, s. 373.

alanı,' böylece 'siyasetin teorisinin ve pratiğinin harici alanı' haline geldi.[109]

Bununla birlikte, içkinlik kavramı, Gramsci'nin düşüncesini biçimlendirmiş olan erken dönem Marksist gelenekte önemli bir rol oynamaz. Daha önce belirtildiği gibi, içkinlik temaları, post–Kantçı klasik Alman felsefesinin, özellikle Hegel düşüncesinin oluşumunda önemli olmuştu. Hegel düşüncesinin 'rasyonel özüne' saygısına karşın, Hegelci içkinlik kavramı Marx'ın açık bir biçimde devralıp kendi çalışmalarında geliştirdiği unsurlardan birisi değildi. Marx bu kavramı, 'kullanım değeri ile emtiaya içkin değer arasındaki karşıtlık' ya da artı-değer üretimi için makine kullanımının 'içkin çelişkisi' gibi ifadelerde kavramı

---

[109] Hardt ve Negri 2000, s. 377. *İmparatorluk*, çalışmaları boyunca Negri'yi meşgul eden içkinlik temalarının en 'popülist' sunumunu temsil eder. En önemli örnekler, belki de, kendisinin Descartes (2007), Spinoza (1991) ve İngilizce'ye *Insurgencies* (1999) başlığıyla çevrilen, 'inşa edici güç [*il potere costituente*]' kavramı üzerine çalışmalarında bulunur. *İmparatorluk*-sonrası teorik konjonktürde içkinlik retoriğinin popülaritesine karşın, bu kitabın aslında, kavram üzerine felsefi tartışmaya hakiki anlamda yeni unsurlar katıp katmadığı tartışılabilir. Bu bakımdan, iki 'aile benzerliği' tespit edilebilir: bir yandan, Althusser'in Gramsci anlayışında olduğu gibi, Negri'de içkinlik, jenerik bir 'buradalık'a ya da düşüncenin aşkınlık karşıtı/teleolojik/metafizik formuna gönderme yapar, dolayısıyla da kavramın 'gündelik bilinçteki' karşılarışına güçlü bir biçimde damgasını vurmuş olan 'popülerleştirilmiş Spinozacılığı' takip eder; diğer yandan, Negri'nin içkinlik nosyonu, özellikle *İmparatorluk*'ta ve *Çokluk*'ta sunulan şimdiye (modernitenin aşkın egemenliğinin ötesindeki sermaye buradalığı olarak 'İmparatorluk') içsel 'haçtaki gül' olarak ortaya konulan 'eşzamanlı aşkınlık/içkinlik' (çokluğun göçü/akını) bakımından, Croce tarafından önerilen seküler olmasa da sözde laik kavramla belirleyici benzerlikler taşır. Negri'nin (ve genel olarak İtalyan işçici geleneğinin) bu (savaş sonrası PCI'nin, işçici geleneği Gramsci'nin mirasını neredeyse bütünüyle görmezden gelmesine neden olan Gramsci okumasında da mevcut olan) Croceci tarihsiciliğin kalıntılarını reddetmesine rağmen, çalışmalarında, bazı dikkatli eleştirmenlerin yakın dönemde söylemeye başladığı gibi, böyle bir tarih felsefesi (dolayısıyla, aynı zamanda belirli bir tür aşkınlık) 'kalıntısı'ndan daha fazlasının bulunması olasıdır. Krş. Tomba 2007a ve 2007b.

kullandığında, 'verili bir sisteme ya da sürece içsel', 'ortak akla' uygun olmaktan ibaret (hatta belki de 'mecazi') bir 'içkinlik' anlayışını kullanıyormuş gibi görünür. İkinci Enternasyonal'de 'içkinlik', sekülerlik ya da (genellikle Spinoza'nın tutkuları ile ilişkilendirilen) anti-aşkıncı perspektifler ile eşitlenmesinin ötesinde, kendine has bir kategori olarak mevcut değildi. Lenin ne *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı çalışmasında, ne de *Felsefe Defterleri*'nde, birinci çalışmadaki özel yeni-Kantçı yorum ile ilişkili olarak, olumsuz ve kısa bir değerlendirmenin dışında, içkinlik kategorisini ele almamıştır.[110] Dahası, Frosini'nin belirttiği gibi,

> felsefi Marksizm'in 1920'lerdeki iki büyük sentezi, her ikisi de 1923 yılında yayınlanan Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*'si ile Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışması, içkinlik sorununa gönderme yapmaz.[111]

Aksine, bu çalışmalar, kendi tarzlarında, tarihsel materyalizm yorumu için belirleyici kategori olarak *totalite* kategorisini ortaya koyarlar. Buharin bu kavramı emekliye sevkedilmiş bir felsefe tarihinin mecazi bir kalıntısından ibaret olarak bir yana atmamış olsaydı, bu, Gramsci'nin savunduğu gibi, praksis felsefesinin teorik tutarlılığını, dolayısıyla da bizzat proletarya hegemonyası pratiğini nasıl tehdit edebilirdi? Daha önce Marksist gelenek için marjinal olan bir kavramın böylesine dobra bir biçimde savunusunu inşa etmekle ne kazanılacaktı?

Hapishane Defterleri'nin araştırma projesinin gelişiminde sıklıkla görüldüğü gibi, bir cephedeki saldırı pozisyonu, başka bir cephedeki savunma manevrası ile desteklenmektedir. Gramsci burada, düşmanlarının pozisyonlarını, gizli müttefiklerin top mermilerini birbirine doğrultmalarını sağlayabileceği bir şekilde konumlandırmak adına, 'devrimci felsefi strateji'yi devreye

---

[110] Krş. Dördüncü bölümün özel üçüncü kısmı 'Mach ve Avenarius'un Silah Arkadaşları Olarak İçkinciler' (Lenin 1964, Cilt 14, s. 245 et sqq.).

[111] Frosini 2004a.

sokar.[112] Çünkü içkinlik kavramı İtalya'daki Hegel algısının farklı eğilimlerinin direnişi ile karşılaşmıştır. Labriola'nın kavramı, Marksist bir Hegel eleştirisi başlatmak için kazanma girişimi, Marksistler arasmda kabul görmemiştir (elbette ki, tuhaftır, Marx'ın yeni içkinlik kavramı tartışmasında Labriola'ya açıkça gönderme yapmayan Gramsci hariç).[113] Aksine, içkinliğin kilit savunucuları olarak, Croce'nin 'post-Marksist' liberalizmi ile Gentile'nin Faşist 'aktüalizmi' ortaya çıktılar; Croce hem metafizik alanında, hem de tarihyazımı alanında Gentile'ye nazaran çok daha etkili oldu. Gramsci, Buharin eleştirisine başlarken, kuşkusuz, bu geleneği düşünmekteydi.

---

[112] Althusser, bir ateist olmasına rağmen (Althusser, 'en kötü düşmanlarının bütün bir geleneğinin ardından' buna inanır), Spinoza'nın *Etika*'da Tanrı ile başlama stratejisini böyle tasvir eder. 'Üstün bir strateji: [Spinoza], düşmanının en güçlü kalesini devralarak başladı, ya da, sanki düşmanı kendisiymiş gibi, bizzat kendini oraya yerleştirdi, dolayısıyla yeminli düşman olarak fark edilmedi ve teorik kaleyi bütünüyle tersine çevirecek şekilde, topların kalenin asıl sahibine çevrilmesi gibi, yeniden konumlanmış oldu. . . (Althusser 1997, s. 10–11.)

[113] Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, Labriola'yı 'tarihsel materyalizme bilimsel bir kaynak vermeye çalışan tek kişi' olarak görür (Q 3, § 31). Labriola, Marx'ın felsefesini, 'üzerine felsefe yaptığı şeye içsel' bir felsefe olarak, yani, kendini teorileştirdiği şeyin üzerinde konumlandırmayıp (düşüncenin varlığa aşkınlığı), bu şeyin 'dünyevi' karakterini kabul eden bir teori olarak düşünür. Düşünce ile varlık arasındaki, özne ile nesne arasındaki dogmatik bölünme, Labriola tarafından diyalektik *praksis* kavramına dönüştürülür. Labriola'ya göre, tarihsel materyalizm, ortaya çıkışı modern proletaryanın taraflılığının formasyonu ile birlikte, bizzat kapitalist toplumun gelişimi ile tarihsel olarak belirlenmiş olduğundan, 'bundan böyle, şeylere uygulanan öznel bir eleştiri değil, fakat [...] bizzat bu şeylerin özeleştirisidir. Toplumun hakiki eleştirisi, bizzat toplumun kendisidir' (Labriola 1965, s. 105). Gramsci'nin bir *praksis* formu olarak benzer teori tanımı göz önünde bulundurulduğunda, Marx'ın içkinlik kavramını tartışırken Labriola'ya açık bir biçimde gönderme yapmaması daha da şaşırtıcıdır. Frosini, Labriola'nın düşüncesinde içkinliğin merkeziliğini ve bunun Gramsci'nin pozisyonu ile bağlantısını yeniden inşa etmiştir. Krş. Frosini 2004a.

'Mutlak içkinlik'

'Mutlak tarihsicilik' ve 'özgürlük dini' ile birlikte 'mutlak içkinlik', 1900 yılının ardından Croce'nin sabık Marksist vicdanıyla hesaplaşırken çatısı altına girdiği üç slogan olmuştu. Daha önce belirtildiği gibi, Croce, Marx'ın düşüncesini, iktisadi gerçekliğin özel olarak gelip geçici ve fenomenal üstyapılara tabi kılındığı, temel olarak metafiziksel bir inşa olmakla suçlamıştı. Buna karşılık, Croce'nin düşüncesi, tüm unsurlara tam bir gerçeklik bahşetmesinden dolayı, artık nedensel (hiyerarşik) ilişkilerden ziyade, ayrımların bir eklemlenmiş dizilimindeki 'mutlak bir içkinlik'ti. Croce'ye göre, düşünce, son derece özel bir anlamda varlığa 'içkin'dir. Croce, ilk adımda, kavramın 'ifadesel' olduğunu ya da 'ifade edilen ya da konuşulan, kendi başına bilme işi' olduğunu vurgular;[114] dolayısıyla, gelişigüzel bir 'ölümsüz bildirimde' değil, yalnızca gerçekleşmiş bir 'dünyevi' formda mevcut olduğunu söyler. Fakat ikinci adımda, böyle somut bir kavramın, bir temsilden ibaret kalmayıp, bir kavram olabilmesi için, bir 'evrensellik' ya da, hiçbir temsilin ya da bu temsillerin hiçbir sayısının kavrama uygun olabilecek durumda olmadığı yerde, tekil temsiller bakımından bir aşkınlık kazanması gerektiğini vurgular.[115] Ardından, Croce, bireysel durumların bu tür bir aşkınlığının, kavramın, ifadesel bedeninin önünde, üzerinde ve ötesinde bir hakikat bulmuş olmasından dolayı değil, kavramın kendisinin 'somut' olmasmdan dolayı olanaklı olduğunu vurgular.

> Kavram, soyut tekilliğinde alındığında, tekil temsiller bakımından evrensel ve aşkındır; öte yandan, tüm temsillerde, dolayısıyla da ayrıca tekil [temsilde] içkindir. Kavram, temsiller bakımından evrenseldir ve herhangi bir temsille tüketilemez; bununla birlikte, bilgi dünyasının bir temsiller dünyası olmasından do-

[114] Croce 1967, s. 26.

[115] Croce 1967, s. 26–7.

> layı, kavram, eğer bizzat temsiller olmasaydı, hiçbir yerde olamazdı: başka bir dünyada, düşünce olmayan ve olamayacak olan bir dünyada olurdu. Dolayısıyla, [kavramın] aşkınlığı, aynı zamanda içkinliktir.[116]

Gramsci, Croce'nin tarih yazımının sözde içkinliğinde de mevcut olduğunu söylediği çelişkinin aynısının burada da işler durumda olduğunu görür. Croce, aksi yöndeki tüm kanıtlara rağmen (örneğin Faşist reaksiyon) moderniteyi belirlemiş olan, liberal bir 'özgürlük dini' nosyonu öne sürmüştü: spekülatif nitelikli, 'ustaca kılık değiştirmiş, bir plana göre işleyen tarih [*storia a disegno*]'[117] nosyonu. Özgürlük dini modern tarihe, kavram da temsillere içkindi, çünkü gerçekte, bunlar, organik zeminleri ve nihayetinde açığa çıkan hakikatleri olarak kendilerinde mevcuttu: düşüncenin varlığa 'içkin' olduğu –orijinal Latin bileşik bağlamında, varlık içerisinde ikamet ettiği ya da kaldığı– yönündeki klasik idealist önerme. Gramsci'ye göre bu içkinlik nosyonu, pre-Marksist içkinlik kavramını (bu kavramda düşünce gerçekliği yansıtabilmekteydi, çünkü kendini gerçeklikte yansıtan şeyin ta kendisiydi o) belirleyen 'spekülasyon' sorunsalı içerisine sıkışmıştı.[118]

Ancak, Croce'nin, tarihin seküler rotasını onaylayan bir mutlak olarak içkin felsefe oluşturma çabası ne olursa olsun, Hegel düşüncesini 'aşkınlığın ve teolojinin her türlü izinden ve kalıntısından'[119] arındırma girişimi,

> özü aşkınlığın ve teolojinin izlerini barındırmaktan ibaret olan değil, aynı zamanda, yalnızca en ham, mitolojik dış derisi soyulmuş bir bütün olarak bizzat aşkınlık ve teoloji olan bir 'spekülatif' felsefe[120]

---

[116] Croce 1967, s. 27–8.

[117] Q 10ii, §41xvi; *FSPN*, s. 376.

[118] Krş. 7. Bölüm: 'Spekülasyon'.

[119] Q 10i, §8; krş. Q 8, §224.

[120] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347.

olarak kalmıştır.

Gramsci, Croce'nin Marksizmin 'metafiziksel' yapı kavramına yönelik eleştirisini, tam da spekülatif, dolayısıyla da metafiziksel bir sorunsala sıkışmış bir düşüncenin en çarpıcı işareti olarak değerlendirir. Çünkü Croce, Marx'ın, belirleyici ve biçimlendirici momentleri temelinde, verili bir toplumsal formasyonun 'tarihsiliğini' incelemenin, tam da, insanlık tarihinin ve insan eylemlerinin yargılanabileceği herhangi bir aşkınsal perspektifin reddi olacağı yönündeki tezini kavrayamamıştır. Croce'ye göre 'kavram', iddialarının aksine, bilen öznelerin kendilerini gerçeklikten koparıp, 'meta-özne' olarak adlandırılan şey bağlamında düşünülen ebedi düşüncenin yüce [*Olympian*] katlarına yükseltmelerini sağlayan bir aşkınlık momentiydi. Öte yandan, Gramsci'ye göre, praksis felsefesi, böylesine esas olarak bir 'öznel gerçeklik kavrayışını' tersine çevirir,

> bunu tarihsel bir olgu olarak, 'bir toplumsal grubun tarihsel öznelliği' olarak, aslında pratik bir edimden, somut bir toplumsal içeriğin aldığı formdan ve bizzat, tüm toplumun yönlendirildiği bir ahlaki birlik tarzından ibaretken, kendini felsefi 'spekülasyonun' bir fenomeni olarak sunan gerçek bir olgu olarak açıklar.[121]

Dolayısıyla, praksis felsefesinin 'içkinlik' kavramı, Croce versiyonundan radikal bir biçimde farklıdır; çünkü, Croce versiyonu 'kavramın' sonsuzluğu içindeki belirli bir şimdinin spekülatif tasdiki iken, kavramın praksis felsefesi versiyonu, böyle bir hipostazı kendi (yalnızca kavramsal değil) gerçek 'aşkınlığını' güvenceye almaya çalışan bir toplumsal grubun belirli bir pratiği olarak açıklar. Croce'nin terminolojisinde bu, tam olarak, 'temsil' ile 'kavram' arasındaki her nitel ayrımı redderek, bunlar arasındaki gerçek farkın siyasi olarak, hegemonik güç ilişkilerinin bir işlevi olarak açıklanabileceğini vurgulayarak yapılır.

---

[121] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347–8.

İçkinlik felsefelerinin 'aşkınlığı'

Gramsci, Marx'tan önceki 'içkinlik felsefelerinin en büyük zayıflıklarından biri'[122] üzerine düşünürken, eleştrisinin temel olarak *siyasi* motivasyonlarının altını çizmiştir. Croce, koyduğu o büyük çekincede, Rönesans döneminin içkinlik felsefeleri ile belirleyici bir benzerlik göstermiştir;[123] başlıca kusuru, yani,

> alçak ve yüksek mertebeler arasında, 'basit insanlar' ile entelektüeller arasında ideolojik bir birliğin nasıl inşa edileceğini anlamamış olma[124]

kusuru yeniden üretmiştir.

Bu zayıflık, eski içkinlik felsefelerinin çocukların eğitiminde dinsel talimatların biçimlendirici rolünün yerini alabilecek, alternatif bir pedagojik program oluşturmadaki (ve bizzat Croce'nin siyasal ve pedagojik aktivitesinin) başarısızlığında özellikle belirgindir.[125] Bunlar, toplumsal yaşamın tüm boyutlarında, aşağı mertebelerde organik ve bütüncül bir füzyondan aciz kalmışlardır.[126] Bu 'geleneksel aydınlar', ancak, yalnızca toplu-

---

[122] Q 11, §12; *SPN*, s. 329.

[123] Q 10i, §6.

[124] Q 11, §12; *SPN*, s. 329.

[125] Ibid.

[126] Reformasyon'un esas olarak Rönesans'tan çok daha büyük bir dünya-tarihsel öneme sahip olduğunu düşünen Gramsci, böylece, Rönesans hümanizminin önemine ilişkin olarak, Negri'nin değerlendirmesinden son derece farklı bir değerlendirme sunar. Gramsci'ye göre hümanist proje, gerçek güçleri ve entelektüel çok yönlülüğü her ne olursa olsun, söz ve eylem arasındaki mesafe tarafından baştan itibaren tehlikeye atılmıştı; bu proje, felsefi kavramları ancak bu kavramların üzerinde kalmak suretiyle yeryüzüne indirebilmiştir. Negri'nin terminolojisini benimsemek gerekirse, bu gelenek, Aydınlanma döneminde devreye sokulan aşkın aygıtlar ile hatırlanabilir, çünkü bu gelenek, bir toplumsal hareket olarak, siyasal ve toplumsal bakımlardan, böyle aşkın dispozitiflerden musdariptir. Negri'nin, Hegel'in 'kötü' bir içkinlik tesis etmiş olduğu yönündeki iddiasına karşın, Hegel, Rönesans'ın, hümanistlerin

mun üzerinde kalma şartıyla, toplumu içeriden örgütlemeyi iddia eden aşkın bir devletin kurumları aracılığıyla halkın yaşamına içkin olabilmişlerdir. Onlar, Gramsci'nin işaret ettiği gibi, halkın yaşamıyla bütünleşecek şekilde, 'bilmekten [*sapere*], anlamaya [*comprendere*], hissetmeye [*sentire*] ve en önemlisi, aksi yönde, hissetmekten anlamaya ve bilmeye'[127] geçememişlerdir. Praksis felsefesinin *senso comune* ile 'diyalektik-pedagojik' ilişkisinin, spekülatif içkinlik nosyonu *Aufhebung*'unun ve ilgili teori nosyonunun yeniden tanımlamasının üretmeyi hedeflediği şey, tam olarak, denklemin her iki tarafındaki bu geçişti. Dolayısıyla, (*Hapishane Defterleri* boyunca, özellikle 'mutlak tarihsicilik' ifadesinin ilk kez görüldüğü, Şubat-Mart 1932 tarihli, Q 8, §204 numaralı notta) 'mutlak tarihsicilik' kavramının ortaya çıkışında olduğu gibi, Gramsci'nin praksis felsefesinin yeni içkinlik nosyonunu belirleme girişimi, Croce eleştirisi dolayımından geçerken, bir odak netleşmesi sürecinden geçmiştir.

Gramsci: İktisatçı

Daha da önemlisi, 1932'nin ilk ayları, Gramsci'nin yeni Marksist içkinlik kavramı için teorik öncüller arayışına başka bir perspektifin entegre edilmesine tanıklık etmişti: ekonomi politiğin eleştirisi. Gramsci'nin keskin 'ekonomizm' eleştirisi, sıklıkla, yanlış bir biçimde, (siyasi-) iktisadi sorun karşısındaki politisist sabırsızlıkla denk görülmüş ya da, Anderson'un deyişiyle, 'Gramsci'nin iktisadi sorunlar karşısında bütünüyle sessiz kaldığı'[128] yönündeki nosyonun tasdiki olarak alınmıştır. Fakat hem Boothman'ın hem de Krätke'nin daha yakın dönemde söylemiş oldukları gibi, ger-

---

pratik pozisyonlarını spekülatif olarak, devlet figüründe takdis ya da teyit eden en sadık mirasçısı olarak düşünülebilir.

127 Q 11, §67; *SPN*, s. 418.

128 Anderson 1976a, s. 75; krş. Haug 2006, p. 67. Ruccio 2006, ekonomi politik eleştirisinin *Hapishane Defterleri*'nde sınırlı olarak ele alındığı yönündeki iddiayı tekrar eder.

çeklikten bundan daha uzak bir şey olamaz.[129] Hapsedilişinin başlangıç dönemlerinde, Gramsci, iktisat temalarının incelenmesini entelektüel, siyasal ve kişisel bir öncelik olarak görmüştü. 9 Aralık 1926 tarihli bir mektubunda niyetini açık etmişti:

> 1. her zaman sağlıklı olmak için iyi kalmak; 2. sistematik ve düzenli olarak Almanca ve Rusça çalışmak; 3. iktisat ve tarih çalışmak.[130]

Elbette ki Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde ilk entelektüel uğraşlarından biri *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 'Önsöz'ünü tercüme etmekti. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, yıllar boyunca bu metnin temalarına sürekli olarak geri döner, bu metindeki tezleri farklı perspektiflerden sınar, teorik sonuçları üzerine düşünür ve içinde bulunduğunu düşündüğü ilkeleri somut vaka araştırmalarına (en belirgin biçimde, pasif devrim kavramına) uygular. Dahası, *Hapishane Defterleri*'ne yönelik en yüzeysel inceleme bile, iktisadi sorunlarla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili bir materyal kitlesini ortaya koyar. 1934 başlarında yazılmış olan, 'Amerikanizm ve Fordizm' konulu, iyi bilinen Yirmi İkinci Defter, yinelenen başlıklara sahip bir dizi notta işaret edilen bir araştırmalar buzdağının yalnızca tepesidir: 'Bir İktisat Çalışmasında Düşünülecek Noktalar',[131] 'İktisat Üzerine Kısa Notlar',[132] ve bir dizi özelleşmiş not (örneğin 'İktisatçı Olarak Machiavelli',[133] ve 1930 sonları ve 1931 başlarından kalma, Graziadei üzerine ilk notlar).[134] Krätke'nin belirttiği gibi:

---

[129] Boothman 1995; Krätke 1998; krş. ayrıca Badaloni 1994.

[130] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 41.

[131] Q 10ii, §25; *FSPN*, s. 164–5; Q 10ii, §37i; *FSPN*, s. 176–9; Q 10ii, §27; *FSPN*, pp. 167–8; Q 10ii, §23; *FSPN*, s. 168–70; Q 10ii, §30; *FSPN*, s. 170–1; Q 10ii, §32; *FSPN*, s. 171–3; tümü 1932 ortalarında yazılmıştır.

[132] Q 10ii, §15; *FSPN*, s. 166–7; Q 15, §43; *FSPN*, s. 174–5; Q 15, §45; *FSPN*, s. 176.

[133] Q 8, §162; *FSPN*, s. 163–4.

[134] Q 7, §23; *FSPN*, s. 185–6; Q 7, §27; *FSPN*, s. 186; Q 8, §166; *FSPN*, s. 186–7; Q 7, §30; *FSPN*, s. 187–9.

> Defterlerde (siyasi) iktisat üzerine, iktisadi düşünme biçiminin eleştirisi üzerine, 'eleştirel', yani Marksist iktisadın yenilenmesi üzerine sayısız not mevcuttur. Bunlar, erişilebilir iktisadi literatür üzerine ileri düzey bir çalışmanın ve iktisat biliminin tarihi ve mantığı ile ciddi bir uğraşın kanıtlarıdır. [...] Bu notlarda Gramsci, İtalya'nın ve başka ülkelerin iktisadi tarihini ele alır, uluslararası iktisadi krizin rotası üzerine, İtalya'da ve başka ülkelerde devlet finansmanı üzerine çalışır. Yakın dönemde iktisat teorisinde gerçekleşen gelişmelerle ilişki kurar, bağımsız iktisat biliminin kaynakları üzerine düşünür, Marx'ın iktisat teorisinin eleştirileri üzerine yorumlarda bulunur, klasik iktisatçıların keşiflerinin felsefi önemiyle ilgilenir.[135]

(Adorno istisnası bir yana) 'Batı Marksizmi' diye adlandırılan akımın simaları arasında, ekonomi politik eleştirisinden türeyen ve 'klasik-Marksist' nitelikte olduğu düşünülen temalarla en kapsamlı ilişkiyi ve bu temalara ilişkin en engin bilgi birikimini Gramsci ortaya koyar. Anderson'un bütün bir Batı Marksizmi için hapsedilmiş Sardegnalı'ya atfettiği –Anderson'un, Stalin döneminde ve Stalin sonrası dönemde Batı'da Marksist teorinin belirleyici karakteri olarak tanımladığı şeyi siyasi militandan araştırmacıya geçişi, Gramsci kendi yaşamında somutlamıştır– kurucu statü göz önünde bulundurulduğunda, Gramsci'nin iktisat düşüncesinin karmaşıklığının bilgisi, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'in, Marksizm'in 'post-klasik' gelişmesinde 'iktisadi-siyasal' odaktan ziyade, gitgide 'felsefi' bir odağın [hakim olduğu] yönündeki etkili tezinin yeniden gözden geçirilmesini teşvik etmek için yeterlidir. Kısaca: Gramsci'nin iktisadi sorunlara yönelik ilgi eksikliği, felsefi temaları ekonomi politiğin eleştirisinin işlenmesi ve Marksist siyasal pratik için uygunsuz olarak tanımlamaya çalışan ikili karşıtlık kadar bir mittir.

---

[135] Krätke 1998, s. 54.

'Spekülatif içkinlik ve tarihsel ve gerçekçi içkinlik'

Gramsci'nin iktisat üzerine notlarının birçoğunu oluşturduğu ve, özellikle, ekonomi politik eleştirisini yeni Marksist içkinlik kavramı için teorik öncü arayışının bünyesine dahil ettiği bağlam, felsefi ve siyasi-iktisadi kaygılar arasındaki ayrılmaz ilişkinin daha fazla kanıtını ortaya koyar. Çünkü Gramsci'nin iktisat tarihi, ekonomi politiğin felsefi önermeleri ve özel olarak Marksist ekonomi politik üzerine notlarının birçoğunun formüle edildiği defter, –kuşkusuz, Gramsci'nin en uzun ve sistematik siyasi müdahalesini temsil eden (yine 1932'de yazılan) On Birinci Defter'in yanında– felsefi-yönelimli Onuncu Defter'dir (1932). Daha da önemlisi, Gramsci'nin iktisat notlarının çoğu, Croce'nin, yalnızca felsefi itirazlar değil, aynı zamanda katı iktisadi argümanların eleştirisini de içeren, çok-cepheli Marx eleştirisinin unsurlarını çürütmek için tasarlanmıştır. Filozof Croce, Marx'ın düşüncesinin bir 'felsefe-olmayan' olduğunu ilan etmesine rağmen, yine de Marx'ın tezlerinin, özellikle de değer teorisi ve kâr oranlarının düşme eğilimi ile ilgili tezlerin bilimsel geçerliliği üzerine kızışan çatışmaya girme ihtiyacı hissetmiştir. Gramsci, Croce'nin felsefi sistemine yönelik eleştirisinin ortasında, aynı zamanda, iktisat çalışmasını en çok yoğunlaştırdığı Mayıs 1932'nin ikinci yarısında, bu iki araştırma akımını 'Felsefe Çalışmalarına Giriş. Spekülatif İçkinlik ve Tarihsel ve Gerçekçi İçkinlik' başlıklı notta birleştirir. Aşağıdaki şaşırtıcı denklemi formüle eder:

> Bir anlamda, praksis felsefesi = Hegel + David Ricardo demek bana olanaklı görünüyor.[136]

İlk bakışta, Gramsci, Ricardocu değer teorisinin Marx'ın düşüncesine, yeni *Weltanschauung*'un kurucu 'kaynakları' olarak 'Fransız siyaseti' ve 'klasik Alman felsefesi' ile birlikte 'İngiliz

---

[136] Q 10ii, §9; *SPN*, s. 400. Althusser buna 'Marksist felsefe, genelleştirilmiş Ricardo'dur' biçiminde dipnot düşmüştür (Althusser ve Balibar 1970, s. 85).

ekonomi politiği' başlığı altında, Marksist vulgatada daha genel olarak özetlenen katkısına gönderme yapıyor gibi görünür. Buna karşın, Gramsci, önerdiği bu denklemin motivasyonlarını belirterek ilerlerken, aklında 'klasik' üçlü ayrımdan biraz daha farklı bir şeyin olduğu ortaya çıkar:

> Sorun başlangıçta şu şekilde sunulacaktır: Ricardo'nun iktisat bilimine soktuğu yeni metodolojik kriterler (formel mantıkta yeni bir sayfa olarak anlaşılacakları biçimde) enstrümantal değerler olarak mı düşünülecektir, yoksa bu kriterlerin felsefi yenilik bağlamında bir önemleri olmuş mudur? İktisatta 'homo economicus' ve 'belirleyici pazar' temel kavramlarının bilimsel tanımına götüren 'değer yasası' formel mantık ilkesinin keşfi, aynı zamanda bir bilgikuramsal bir keşif de değil miydi? Bu, yeni bir 'içkinlik' kavramını, yeni bir 'zorunluluk' ve özgürlük, vb., kavramlaştırmasını ima etmemekte midir? Bana öyle görünüyor ki, praksis felsefesi, tam da Ricardo'nun keşiflerini evrenselleştirmiş olan, söz konusu keşifleri uygun bir tarzda tüm tarihe teşmil etmiş ve dolayısıyla bunlardan orijinal bir formda yeni bir dünya görüşü çıkarmış olan bu tercümeyi yapmıştır. Sorunlar dizisinin tümünün araştırılması gerekir.[137]

Gramsci, 30 Mayıs 1932'de (dolayısıyla, bu notu yazdığı dönemde ya da yazdıktan hemen sonra), Tania'ya bu niyetini yazar (ve görüşlerinin Sraffa'ya iletilmesini rica eder. Sraffa'nın sadık dostluğu ve cömertliği ve o dönemde Cambridge'de Ricardo'nun *Toplu Eserler*'i üzerine çalışıyor olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Gramsci ondan daha nitelikli bir muhatap bulamazdı.[138]

---

[137] Q 10ii, §9; *SPN*, s. 401; krş. Q 11, §52; *SPN*, s. 410–14.

[138] Yakın dönemdeki çalışmalar, Sraffa ile Gramsci arasındaki dostluğun, Gramsci için hem kişisel hem siyasi önemini vurgulamıştır (krş. Fausti 1998; Davis 2002; Sen 2003; Rossi ve Vacca 2007). Sraffa, belirleyici momentlerde akıllıca sorular yönelterek, Gramsci'nin entelektüel projesini yoğun bir ilgiyle takip etmişti. Anderson şunları söyler: Gramsci ve Sraffa arasındaki dostluk 'kişisel yakınlık ile entelektüel ayrılığın bir birleşimiydi. Çalışma alanları ara-

Eğer mümkünse Piero [Sraffa] için kaydetmen ve kendisinden bana düşünce alanımı genişletecek ve daha iyi bir yönelim sağlayacak bibliyografik referanslar istemen için sana bir dizi saptamadan söz etmek istiyorum. İngilizce'de dahi olsa, Ricardo'nun iktisat bilimindeki araştırma yöntemini ve Ricardo'nun metodolojik eleştiriye getirmiş olduğu yenilikleri ele alan özelleşmiş yayınların olup olmadığını bilmek isterim [...] Benim düşüncemin rotası şudur: Ricardo'nun son derece önemli bir figürü olduğu iktisat tarihi için önemli olmasının yanında, felsefe tarihi için de önemli olduğu söylenebilir mi? Hatta Ricardo'nun praksis felsefesinin erken dönem teorisyenlerinin Hegel felsefesinin ötesine geçmelerine ve kendi yeni tarihsiciliklerini inşa ederek spekülatif mantığın tüm izlerini silmelerine yardımcı olduğu söylenebilir mi? Bana kalırsa, bu varsayımın kanıtlanması gerekir ve bu uğraşmaya değer bir şeydir. Ben, ipuçlarımı iktisadın iki temel kavramından alıyorum: Ricardo'ya borçlu olduğumuzu düşündüğüm 'piyasa belirleyiciliği' ve 'eğilim yasası' kavramları; ve şunu ileri sürüyorum: belki de bu iki kavram (klasik Alman felsefesinin idealist ve spekülatif söylemi içerisinde eklemlendirilen) 'içkinci' tarih kavramlaştırmasını doğa bilimlerinin nedensellik yasasını mekanistik karakterinden arındıran ve sentetik olarak Hegelci diyalektik akıl ile özdeşleştiren gerçekçi, dolaysız olarak tarihsel 'içkinlik'e indirgeme çabasının hareket noktası değil midir? Belki bu fikirler rabıtası bütünü halen bir biçimde karmaşık görünmektedir, fakat yaklaşık bir biçimde dahi olsa, bunun bir bütün olarak anlaşılması önemlidir; sorunun bazı Ricardo araştırmacıları tarafından algılanıp, incelenip incelenmediğini bulmak yeterlidir. Başka durumlarda Hegel'in kendisinin farklı bilimsel etkinler arasındaki, ayrıca bilimsel ve pratik etkinlikler arasındaki bu zorunlu bağlantıları görmüş olduğunu unutmamak gerekir. [...] İngiliz klasik iktisadının

---

sında hiçbir yakın bağlantı yokmuş gibi görünmektedir' (Anderson 1976b, s. 75). Gerratana'nın belirttiği gibi, 'bu toptancı yargı kabul edilemez ve basit olgularla rahatlıkla çürütülebilir' (Gerratana 1991, s. xiii). Kısa bir süre içinde göreceğimiz gibi, iletişimlerindeki her kesinti, mesafenin ve hapis sansürünün dayattığı dışsal bir sorundu.

> yeni bir felsefeye katkı yapmış olduğu yaygın bir şekilde kabul görür, fakat genellikle Ricardo'nun değer yasası düşünülür. Bana öyle görünüyor ki, daha ileriye bakılması ve benim sentetik dediğim bir katkının –yani, dünya görüşünü ve düşünme tarzını ilgilendiren bir katkının– yalnızca temel bile olsa, özel bir doktrinin analitiğine olmayan bir biçimde saptanması gerekir.[139]

Sraffa başlangıçta Gramsci'nin sorularını ve önerilerini duygudaş bir coşkuyla karşıladı. 'Nino, saptamalarının ne kadar ilgimi çektiğini tahmin edebilir' diye yazar Sraffa, Tania'ya 21 Haziran 1932'de yazdığı bir mektubunda. Bu mektup daha sonra Tania tarafından, Gramsci'ye, 5 Temmuz'da yazdığı mektuba ek olarak iletilir.[140] Sraffa, özellikle, Gramsci'nin, Ricardo düşüncesini Marx ve Engels düşüncesiyle eklemleme girişiminde benimsediği yenilikçi biçimden etkilenmiş görünüyordu, fakat Marx ve Engels konusundaki bilgi eksikliği nedeniyle, kendini kapsamlı yorumlar yapacak kadar yeterli görmüyordu.

> Ricardo'nun felsefe tarihindeki önemine ilişkin birinci gözlem üzerine düşünmem gerekir –bunu iyi anlamak için de, Ricardo'nun yazılarından fazlası üzerine, praksis felsefesinin ilk teorisyenlerinin yazıları üzerine çalışmam gerekir.[141]

Fakat kendi araştırmalarına ve yetkinliğine mümkün olduğunca yakın materyaller içeren bir biçimde, Gramsci'nin önerilerinin temel içeriğine ilişkin olarak bazı şüpheler dile getirmeye başladı:

> Fakat Nino'nun temel olarak gördüğü ve tırnak işareti içerisine alarak teknik bir önem atfettiği 'piyasa belirleyiciliği' ve 'eğilim

---

[139] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 178–9.

[140] Bu, Sraffa'nın Gramsci'ye yazdıkları arasında en uzun mektuplardan biridir. Bu mektubun, dikkati Gramsci'nin Ricardo'ya ilişkin tezine çekmeden önce, uzun bir Croce tartışması ile başlaması önemlidir. Bununla birlikte, temanın önemini sezen Tania, temanın düzenini kendi transkripsiyonunda tersine çevirmiştir. Krş. Sraffa 1991.

[141] Sraffa 1991, s. 74.

> yasası' kavramlarının açıklanmasını isterim: bunların neye gönderme yaptığını anlayamadığımı itiraf ediyorum, ikinci kavrama gelince, bunu kaba iktisadın bir karakteristiği olarak görmeye alışık olduğumu da söylemeliyim.[142]

Sraffa'nın şüpheci yanıtları, sonunda dikkatini bizzat Ricardo'ya veren Gramsci'nin başlangıçtaki önerilerinin esasında, ne kadar kışkırtıcı olsalar da, temel tarihsel kaynaklardan yoksun birer hayal ürünü olduğuna işaret eder gibi görünmekteydi.[143]

> Ne olursa olsun, eğer varsa, Ricardo'nun felsefi önemini değerlendirmek son derece güçtür, çünkü praksis filozoflarından farklı bir biçimde, bizzat kendisi, kendi düşüncesini tarihsel olarak göz önünde bulundurmamıştır. Genel olarak, hiçbir zaman tarihsel bir bakış açısı benimsememiştir ve, söylendiği gibi, içinde yaşadığı toplumun yasalarını doğal ve değişmez yasalar olarak görmüştür. Ricardo alelade bir eğitim almış bir bankerdi ve hep öyle kaldı [...] yazılarında da, bulabileceğiniz tek kültürel unsurun, doğa bilimlerinden türetilmiş olduğu açık bir biçimde görülmektedir.[144]

Gramsci, Sraffa'nın açıklama isteğine hiçbir zaman yanıt vermedi; aslında, mektubu okuyup okuyamadığı konusunda da şüpheler söz konusuydu. Çünkü tam Sraffa'nın mektubunun

---

[142] Ibid.

[143] Krş. Boothman 1991, s. 61–4.

[144] Sraffa 1991, s. 74. Sraffa, şüpheci yanıtına rağmen, istenmiş olduğu gibi, Gramsci'ye Ricardo araştırmalarına ve ilgili literatüre gönderme yapan kapsamlı bir listeyi yine de sunmuştu. Bu yayınlar arasında şu bibliyografik not bulunur: 'Dahası, Leipzig'deki Kröner, kısa bir süre önce, S. Landhut ve J.P. Mayer editörlüğünde, *Der historische Materialismus— die Frühschriften* adlı bir Marx cildi yayınladı; bu cilt, *Kritik der hegelschen Staatsphilosophie*'ye ek olarak, *Rheinische Zeitung*'dan ve diğer minör metinlerden birçok makaleyi, 1844 tarihli, neredeyse 100 sayfalık, *Nationalökonomie und Philosophie: über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral, und bürgerlichem Leben* başlıklı metni içermekte. Ben bu çalışmayı henüz okumadım, ancak belli ki bu çalışma, sorunu berraklaştırmak bakımından esas olacaktır' (Sraffa 1991, s. 74–5).

(Tania'nın transkripsiyonu ile) ulaştığı dönemde, hapishanedeki gözetim ve denetim koşulları iyice ağırlaştırılmıştı. Hemen önceki dönemde Croce üzerine uzun ve tutkulu yazışmaların ardından, 12 Temmuz 1932'de Gramsci Tania'ya 'aile meseleleri' haricinde hiçbir şeyden söz etmeme talimatı vermek zorunda kaldı.[145]

'Belirleyici piyasa'

Yine de, Gramsci'nin önerisinin önemini aynı dönemde yazdığı başka notlardan yeniden oluşturmak olanaklıdır. Sraffa'nın (yalnızca nazik davranıyor ya da izole edilmiş dostunun hassasiyetlerine özen gösteriyor olsa bile), Gramsci'nin Ricardo'nun 'belirleyici piyasa' ve 'eğilim yasası' kavramların ('tırnak içindeki') felsefi önemine ilişkin tezini anlamamış olması –yalnızca o dönemde Sraffa'nın Ricardo metinleri üzerine çalışıyor olup, Gramsci'nin ne demek istediğini 'sezebilecek' durumda görünmesi yüzünden olmasa bile– ironiktir. Çünkü Gramsci, Ricardo'nun praksis felsefesi için felsefi önemi nosyonunu Ricardo'nun (zaten hapishanede erişebilecek durumda olmadığı) kendi yazılarının kapsamlı bir incelemesinden değil, daha ziyade, bizzat Sraffa'nın kendisine tavsiye ettiği bir kitaptan oluşturmuş gibi görünmektedir: Gide ve Rist'in *Historie des doctrines économiques* adlı kitabı.[146] Mart 1932'de Gramsci, 'varsayma [supposto che]' yöntemi ile 'piyasa belirleyiciliği' kavramı arasında bir denklik olduğunu savunuyordu:

> *İktisat Üzerine Kısa Notlar. Ugo Spirito ve Co.* Geleneksel ekonomi politiğin 'doğalcı' ve 'belirlenimci' bir tarzda düşünüldüğü saldırı. Klasik iktisatçıların 'metafiziksel' belirlenimcilik sorunu dolayısıyla kaygılanmak zorunda olmamalarından ve tüm çıkarımlarının ve hesaplamalarının 'varsayalım ki' öncülüne dayalı olmasından dolayı temelsiz bir suçlama. Nedir bu 'varsayalım ki'?

---

[145] Krş. 3. Bölüm: 'Şifreli Dil'.

[146] Krş. Sraffa 1991, s. 75.

> Jannaccone, *La Riforma Sociale*'de Spirito'nun kitabını incelerken 'varsayalım ki' ifadesini bir 'belirleyici piyasa' olarak tanımlar, bu da klasik iktisatçıların dili bakımından doğrudur. Fakat 'piyasa belirleyiciliği' nedir ve aslında ne ile belirlenir? Söz konusu toplumun temel yapısı tarafından belirlenir ve dolayısıyla, bu yapının analiz edilmesi, piyasayı vb. belirleyen [göreli olarak] sabit unsurların ve konjonktürel krizleri belirleyen başka 'değişken ve gelişmekte olan' unsurların dahi değiştikleri ve krizin böylece organik bir kriz haline geldiği noktaya dek saptanmaları gerekir.[147]

Hem Frosini'nin, hem de Krätke'nin belirttikleri gibi, Ricardo'nun 'varsayma' formülündeki soyutlama yönteminin betimlemesi,

> neredeyse harfiyen Gide/Rist'in, Gramsci için erişilebilir olan Elkitabından türetilmiştir: burada bu yöntem 'hipotetik' olarak betimlenir ve Marx'ın bundan 'esinlenmiş' olduğu dahi iddia edilir (krş. Gide/Rist 1929, 161 et sq.).[148]

Gramsci'nin önermesi, dolayısıyla, ne Sraffa'nın düşündüğü kadar kavranamaz, ne de başka yorumcuların 'varsaydığı kadar orijinaldir';[149] bundan farklı olarak, belki de her ne kadar abartılı olsa da, dönemin akademik literatüründe yerleşik bir görüşün neredeyse harfiyen tekrarından ibarettir. Dolayısıyla, Gramsci'nin iktisadi teorinin gelişmesinde belirleyici bir momenti göz önünde bulundurmak bakımından, kesin olmasa da, geniş an-

---

[147] Q 8, §216; *FSPN*, s. 180. Bir yıldan biraz daha fazla bir süre sonra, Şubat 1931'de, Gramsci 'belirleyici piyasa' kavramını ilk kez, kavramın 'saf iktisattaki' spekülatif formülasyonunu eleştiren bir bağlamda, Graziadei üzerine tartışırken kullanır ('gerçeklik [...] hiçbir zaman "saf" değildir' (Q 7, §30; *FSPN*, s. 187)). Frosini (2004a) Gramsci'nin bu terimi 'eleştirel', yani Marksist iktisadın merkezi kategorisine dönüştürmesini yeniden inşa eder.

[148] Krätke 1998, s. 79.

[149] Boothman 1995, s. xxxviii ve s. 512.

lamda ilginç bir bakış açısı veren iddiasının hakikati üzerine uzun uzadıya düşünmek gereksizdir.[150]

'Piyasanın belirleyiciliği'nin 'eğilim yasaları': 'güç ilişkileri'nin 'filoloji'si

İktisadi düşüncenin tarihini kavramak için bu önermelerin doğruluğundan ya da yanlışlığından çok daha önemlisi, Gramsci'nin bu formülasyona odaklanmasının nedenleri ve bir düşünce formu ve dünya görüşü olarak praksis felsefesinin doğasının kavranması için bu kavrayıştan çıkardığı teorik sonuçlardır. Gramsci'nin 'saf' piyasa ile ilgili olmayan bir bağlamda Ricardo'ya atfettiği yönteme göre bir teorik inşa olarak düşünülen 'belirleyici piyasa' kavramı, daha sonra Gramsci'yi, 'güç ilişkileri' formunda belirli ve tarihsel olarak sınırlı toplumsal formasyonlar (ya da 'belirli piyasalar') içerisinde geçerliliğe sahip şeyler olarak 'eğilimsel yasalar' spekülatif–olmayan kavramlaştırmasını öne sürmeye yönlendirir. Belirleyici bu pasaj Nisan 1932'de (dolayısıyla Q 8, §216 numaralı notun yazılmasından sonra ve Q 10ii, §9 numaralı nottan ve Tania ile Sraffa'ya yazılan mektuptan önce) yazılmıştır.

> İktisat Bilimi. 'Belirleyici piyasa' kavramı ve olgusu: yani, belirli güçlerin tarihsel olarak yükseldikleri, bu güçlerin faaliyetlerini, bireysel inisiyatifler için bir 'kestirilebilirlik' ve kesinlik ölçüsüne olanak tanıyan belirli bir 'otomatizm' ile sundukları ifşa. Dolayısıyla, 'belirleyici piyasa', 'belirleyici bir hukuksal üstyapının' garanti ettiği, 'belirli bir üretici aygıt yapısı içindeki toplumsal güçlerin belirle-

[150] Krätke şunları söyler: 'Gramsci'nin temel düşüncesi bütünüyle doğrudur, fakat yakın bir inceleme sonucunda son derece farklı sonuçlar ortaya çıkar: Marx klasik iktisadın tamamına ihtiyaç duyuyordu, Ricardo bunun unsurlarından biriydi [...] Tüm klasik iktisatçılar, tıpkı öncelleri gibi, bu "teorik" biçimde akıl yürütürler –eğer şu olsaydı durum ne olurdu – [...] ve aşağı yukarı açık bir biçimde formüle edilmiş varsayımlarla çalışırlar' (Krätke 1998, s. 78–9). Krätke'nin daha sonra belirttiği gibi, Marksist iktisat teorisi için çok daha belirleyici olan, Marx'ın bu tür teorik model inşası süreçlerine tarihsel bir boyut katmış olmasıdır.

> yici ilişkisi' demekle aynıdır. [...]. Ekonomi politiğin 'eleştirisi', 'belirleyici piyasa'nın 'tarihsiliği [*storicità*]' kavramından ve bunun 'otomatizm'inden başlarken, saf 'iktisatçılar', bu unsurların 'ebedi', 'doğal' olduklarını öne sürerler; eleştiri, piyasayı 'belirleyen' güç ilişkilerini analiz eder, yeni unsurların ortaya çıkışları ve bu unsurların güçlendirilmesi ile bağlantılı 'modifikasyon olanaklarını [*modificabilità*]' değerlendirir ve eleştirilen 'bilimin' 'geçişsel doğasını [*caducità*]' ve 'yeri doldurulabilir doğasını [*sostituibilità*]' sunar: eleştiri, bunu 'yaşam' olarak, fakat aynı zamanda da 'ölüm' olarak inceler ve bunun kalbinde, yaşadığının belirgin kanıtı verilene kadar varsayımsal kalacak olan bir 'varis' tarafından kaçınılmaz aşılmanın unsurlarını bulur.[151]

Bir 'piyasa' (ya da daha genel olarak söylemek gerekirse, toplumsal formasyon), dolayısıyla, sırası geldiğinde piyasa içerisindeki işleyişleri tarafından belirlenen güç ilişkileri tarafından inşa edilmesi anlamında, 'belirlenmiş'tir. Verili toplumsal formasyonun hem gerçek, hem de mantıksal anlamda belirlenmesi, böylece, formasyonu 'tarihsiliği' içinde kavramak adına bu güç ilişkilerinin saptanması sayesinde ilerler: yani, 'katışık' bugünü inşa eden tarihsel dinamiklere göre, fakat aynı zamanda, gelecekte 'modifikasyon olanakları' sunan, kendi içerisinde halihazırda işleyiş halindeki tarihsel dinamiklere göre ilerler.

Böylece Gramsci, potansiyel olarak spekülatif bir tezi gerçekçi ve tarihsel bir dile (Gramsci'nin okumasına göre, Ricardo'da da *in nuce* halde mevcut olan) 'tercümesini' sürdürmek suretiyle, 'belirleyici piyasa'nın metafiziksel-olmayan ve spekülatif-olmayan bir tanımını yerleştirmiştir.[152] 'Varsayalım ki ..., o

---

[151] Q 8, §128.

[152] Gramsci'nin 'Felsefe Çalışmalarına Giriş. Spekülatif İçkinlik ve Tarihsel ve Gerçekçi İçkinlik' (Q 10ii, §9) başlığında ilan ettiği 'incelenecek sorunlar dizisi', klasik *Ideologiekritik* tarzda, hem Ricardocu hipotezlerin ortaya çıkış nedenlerini, hem de, en azından zımnen, praksis felsefesinin *Aufhebung*'u ile 'kurtarılmasından' önce, burjuva iktisat teorisinde bunun ardından gelen spekülatif yozlaşmayı ortaya koyar: '1. Ricardo'nun formel bilimsel ilkelerini

halde', burada aslında (daha ziyade, bir kez daha) 'gözleme göre ..., o halde ...' haline gelmiştir. Üç koşul, gözlemin spekülatif bir tasdike (yeniden-) gerilemesine engel olur: birincisi, toplumsal formasyonun dışında ya da üzerinde bir 'tarihüstü' bakış açısından ziyade, gözlem edimi,[153] kendi taraflılığını, yani, 'eleştiri' olarak, 'belirleyici piyasa'nın 'tarihsiliğinin' ve 'otomatizminin' içerisindeki, belirleyici bir güçler ilişkisi olduğu gerçeğini kabul eder; ikincisi, gözlemlenen şey, sonuç olarak, bir 'özne' tarafından 'dışarıdan' görülen bir 'nesne' olarak statik bir durum değil, fakat içlerindeki bir belirleyici pozisyondan görülen, herhangi bir verili konfigürasyonu üreten dinamik süreçler ya da güç ilişkileridir; ve üçüncüsü, böyle bir gözlemden türeyen varsayım, gözlemlenen şeyin teorik terimlerinde taklit bir yeniden üretimi değil, fakat 'modifikasyon olanaklarının' tüm tariflerini hedefler.

Gramsci, hem Michels'in sosyolojisinde, hem de 'saf' iktisadın, 'bizzat gözlemlenen olgunun bir kopyasından' ibaret olduğunun farkında olmayan ve bu nedenle kendisini belirleyen güç

---

ampirik kriterlerinin formunda özetlemek; 2. bizzat iktisat bilimi ile, yani bir 'somut dünya sınıfı' olarak burjuvazinin gelişimi ile ve bunun ardından gelen, zorunlu düzenlilik yasalarının, yani doğalcı anlamda ya da spekülatif belirlenimcilik anlamında yasa olmayıp, 'tarihsici' anlamda, 'belirleyici piyasa' varolduğu ölçüde, başka bir deyişle organik olarak canlı ve kendi gelişme hareketlerinde karşılıklı bağlantılı bir çevrede geçerli olan eğilim yasalarının yalıtılıp incelenebilmesi için karmaşık hareketlerinde halihazırda yeterince 'yoğunlaşmış' olan bir dünya pazarı formasyonu ile bağlantılı olan bu Ricardocu ilkelerin tarihsel kökenini aramak. (İktisat bu eğilim yasalarını, fenomenlerin *nicel* ifadeleri oldukları bağlamda inceler; iktisattan genel tarihe geçişte, nicelik kavramı nitelik kavramıyla bütünleştirilir ve nitelik diyalektiği ile nitelik haline gelir [*nicelik = zorunluluk; nitelik = özgürlük*. Nicelik-nitelik diyalektiği zorunluluk-özgürlük diyalektiğine özdeştir]); 3. Ricardo'nun Hegel ve Robespierre ile bağlantısını kurmak. 4. praksis felsefesinin, üç yaşayan akımdan, aşkınlık ve teoloji izlerinden arındırılmış yeni içkinlik kavramına nasıl ulaşmış olduğunu düşünmek.' (Q 10ii, §9; *SPN*, s. 401–2; krş. Q 11, §52; *SPN*, s. 410–14; krş. ayrıca Frosini 2003, s. 143–9.)

[153] Q 11, §14; *SPN*, s. 347.

ilişkilerinin spekülatif bir formu olan tarih dışı 'belirleyici piyasasında' gördüğü 'mekanik soyut genelleme süreci'nden[154] ve sade 'temsiller'e 'içkin' olduğunu iddia eden Croceci 'kavram'dan, Marx'ın 'belirleyici soyutlama' olarak adlandırdığı şeye ilerlemiştir. Belirli bir toplumsal formasyonun genelliği, burada –dünyevi olguların özü olan Platoncu saf idealarla tuhaf bir benzerlik taşıyan 'soyut yasalar'ın 'nedensel değeri' bağlamında değil– bu toplumsal formasyonu ortaya çıkaran tekil unsurların kombinasyonunun bir uğrağı olarak kavranır.[155] 'Güç ilişkileri'nin teorik tercümesi olarak düşünülen 'eğilim yasaları', burada, tikel olguların 'bariz "bireysellikleri"' içinde kavranmasının ve belirtilmelerinin öneminin 'metodolojik ifadesi' haline gelir.[156] Bunlar ilk kertede, 'hakikatleri' ile değil, 'kesinlikleri' ile kavranırlar: diğer bir deyişle, bunlar, toplumsal formasyonların tarihsiliğini incelemenin 'filolojik' bir yöntemidir.

> Tarihsel olgularda 'düzenlilik', 'yasa', 'otomatizm' ile ne kastedildiğini tespit etmek için başlanması gereken yer bu düşüncelerdir. Bu, metafiziksel bir 'belirlenim' yasasını 'keşfetme', hatta 'genel' bir nedensellik yasası tesis etme sorunu değildir. Bu, genel gelişme içerisinde, belirli bir düzenlilik ve otomatizm ile işleyen göreli olarak 'kalıcı' güçlerin nasıl inşa edildiklerini görme sorunudur. Büyük sayılar yasası dahi, bir kıyaslama modeli olarak son derece yararlı olmasına rağmen, toplumsal olguların 'yasası' olarak düşünülemez.[157]

Gramsci'nin, Marx'ın yeni içkinlik felsefesine yönelik arayışında bu pasajın önemi ne kadar vurgulansa azdır. Croce'nin metafizik belirlenimcilik saldırısına karşı, Gramsci, praksis felsefesinin incelediği belirlenimciliğin 'kendinde şey' belirlenimciliği olduğunu, buna içkin olan süreçlerin, spekülatif-olmayan, tarihsel bir 'eği-

---

[154] Q 11, §26; *SPN*, s. 430.

[155] Ibid.

[156] Q 11, §25; *SPN*, s. 428.

[157] Q 8, §128.

lim yasası' içerisinde teorik olarak 'temsil' edilebileceğini söyleyerek yanıt verir.[158] Soyut düşüncenin varlığa içkinliğini reddeden Gramsci, soyut bir genellik olarak varlığın düşünceye içkinliğini göstermeyi amaçlamayan bir metodolojiyi artık saptamıştır (örneğin, nesnel Tin'in teorisyeni Hegel'in farklı bir okumasıyla, kendi içinde rejenere edilen bir tez). Aksine, Gramsci *tarihteki-varlık*'ın (düşüncenin belirli tarihsel deneyimlere dayalı olarak oluşması anlamında) halihazırda düşünceye içkin olduğunu ve daha da önemlisi, bizzat teorinin, tarihsel varlığın özel bir kipi ya da, tüm işlenme momentlerinde, böyle bir tarihsel deneyime aşkın olmayıp, içkin olan *bir pratiği* olduğunu göstermek ister. Teorinin, kendi tarihsel belirliliğini aşarmış gibi yapma yönündeki tüm girişimleri, *siyasal olarak* üstbelirlenmiş bir teorik formdaki sınıf çıkarlarının birleşme tarzı ve ifadesi bakımından açıklanır.[159] Sorun burada, teorinin bu yeniden tanımını, halihazırda başlamış olan dönüştürücü dinamikleri ebedi bir şimdinin kemikleşmesinde sabitlemekten ziyade, desteklemeyi amaçlayan bir teorinin üretilmesine uygun (spekülatif-olmayan) bir tarzda işler kılma sorunu haline gelir.

Gramsci bu notu Nisan 1932'de şu iddiayla sonlandırır:

> İktisadi yasalar kavramlaştırmasını, David Ricardo tarafından önerildiği biçimiyle incelemek zorunlu olacaktır (sözde 'verili olan [*posto che*]' yöntemi): bunda, Marx ve Engels'in, tarihsel materyalizmi

---

[158] Gramsci'nin, 'spekülatif' ya da 'doğalcı' olmaktan ziyade, bu 'tarihsici' eğilim yasaları kavramını saptadıktan hemen sonra (Q 10ii, §9; krş. altta), hem Croce'nin Marx okumasına yönelik eleştirisini, hem de Croce'nin bizzat mutlak içkinliğinin teleolojik, aşkın ve esas olarak metafiziksel bir doğaya sahip olduğu yönündeki iddiasını yoğunlaştırması önemlidir.

[159] Krş. Gramsci'nin bir 'tarihsel olgu' olarak, bir 'toplumsal grubun tarihsel öznelliği' olarak, 'somut bir toplumsal içeriğin formu' olarak 'öznel gerçeklik kavrayışı'nı açıkladığı (daha önce yapılan) alıntı (Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347–8). Bu nokta üzerine daha genel bilgi için, krş. 7. Bölüm: 'Spekülasyon' et sqq.

geliştirmelerine neden olmuş olan felsefi deneyimlerinin hareket noktalarından birinin bulunacağı kesindir.[160]

Bu pasajları üstünkörü bir biçimde okuduğu izlenimi vermesine rağmen, Gramsci, ilk kertede Ricardo'nun Marx düşüncesi için öneminin yeni bir okumasını *önermez*. Bir kez daha söylemek gerekirse, bu, bir sonuca ulaşmaktan ziyade, bir araştırma yönüne işaret eden, kesin olmaktan ziyade, sezgisel bir iddiadır, bir 'pratik konsept'tir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin başlarındaki ünlü Marksist ortodoksi tanımını yeniden yazarak, Gramsci'nin tek tek tezlerin geçerlilikleri ya da geçersizliklerinden çok, 'yöntem' ile daha fazla ilgilendiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, 1932 Mayısının sonlarında, açıklama isteyen Tania/Sraffa'ya yazarken, Gramsci'nin düşünüşü halihazırda Ricardo'nun spesifik kavramlarının ya da yöntem katkısının ötesine geçmiş olacaktı. Artık Gramsci'nin amacı, böyle bir 'filolojik' ekonomi politiğin, Fransız siyasetinde ve her şeyden önce İngiliz ekonomi politiğinde, 'yeni içkinlik kavramı'nın 'birleştirici sentetik momenti'ni saptayan bir dünya görüşü olan praksis felsefesinin doğası yönünden doğuracağı sonuçlar üzerinden düşünmek olacaktır. Bu, üç ayrı sosyopolitik hareketin, (potansiyel olarak) sürmekte olan tercüme ilişkileri içinde, yeni *Weltanschauung*'un unsurlarında entegrasyonuna ve dönüşümüne olanak sağlamıştır.

Marksizm'in üç kaynağı ya da 'tarihsel süreç halen hareket halinde mi?' Praksis felsefesinin 'birleştirici sentetik momenti' olarak içkinlik

'Felsefe Çalışmalarına Giriş. Spekülatif İçkinlik ve Tarihsel ve Gerçekçi İçkinlik' başlığındaki, 'praksis felsefesi = Hegel + David Ricardo' ünlü denklemini önceleyen satırlar, Gramsci'nin araştırmasının teorik ufku olarak tam da bu teorik sorunsalı vurgular. Ricardo vakası aslında, praksis felsefesinin sürekli in-

[160] Q 8, §128.

şasına ilişkin daha genel bir sava salt örnek oluştursun diye tasarlanmıştır.

> Praksis felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının kültürünün, klasik Alman felsefesi, İngiliz klasik iktisadı ve Fransız edebiyatı ve siyasal pratiği tarafından temsil edilen en yüksek gelişme aşamasında doğduğu kabul edilir. Praksis felsefesinin kökeninde bu üç kültür hareketi yer alır. Fakat bu kabulü hangi bağlamda anlamamız gerekir? Bu hareketlerin her birinin praksis felsefesinin, sırasıyla, felsefesine, iktisadma ve siyasetine katkıda bulunmuş olmaları bağlamında mı? Yoksa, praksis felsefesinin bu üç hareketi, yani çağın bütün bir kültürünü sentetik olarak işlemiş olması ve incelenmekte olan –teorik, iktisadi ve siyasal– her momentinde, bir hazırlık 'momenti' olarak bu üç hareketin her birinin bulunabilmesi bağlamında mı? Bana durum buymuş gibi görünüyor. Ve bana öyle görünüyor ki, klasik Alman felsefesi tarafından ortaya koyulmuş olduğu spekülatif formdan, Fransız siyasetinin ve İngiliz klasik iktisadının yardımıyla tarihsici forma tercüme edilmiş olan yeni içkinlik kavramında birleştirici bir sentetik momentin tespit edilmesi gerekmektedir.[161]

Gramsci burada Marksizm'in üç kaynağı tezinin (iki ardışık 'bileşen parçası' ile) alternatif bir versiyonunu sunar. Bu tez, başlangıçta, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasındaki Fransız Devrimi ile Alman idealizmi arasındaki ilişkinin Hegelci-Heineci-Marxçı teması üzerine bir yeniden çalışma vasıtasıyla formüle edilmişti. Üç ulusal geleneğin 'eklemlenmesi' mimari metaforu (Alman Felsefesi + Fransız Siyaseti + İngiliz Ekonomi Politiği = Marksizm = diyalektik materyalizm + tarihsel materyalizm), sonraları Lenin tarafından yeniden devreye sokuldu. Bu, daha sonra Diamat inancının (daha önce gördüğümüz gibi, başkalarının yanında, *'Kapital'i Okumak'*taki Althusser'in başvurduğu) merkezi kaidesi haline geldi. Gramsci, Marx ve Engels'in düşüncesinin kaynakla-

---

[161] Q 10ii, §9; *SPN*, s. 399–400; krş. *FSPN*, s. 512.

rına ilişkin olarak, burada, içinden doğan yeni dünya görüşünün tanımında büyük bir etki yaratacak bir biçimde, daha farklı bir şey söyler. Gramsci, (yeni *Weltanschauung* içinde birbiri ardınca kendi bağımsız etkinliklerini ve rekabet alanlarını sürdüren) üç bağımsız düşünce akımının dışsal eklemlenmesinden ziyade, praksis felsefesinin, iki unsurun (Alman felsefesi ve Fransız siyaseti), üçüncü bir metodolojik unsur (tam olarak İngiliz ekonomi politiğine içsel içkinci kavrayış) tarafından dinamik bir üstbelirleniminden doğduğunu söyler. Badaloni'nin söylediği gibi,

> dolayısıyla, esas olarak, Gramsci, klasik Alman felsefesinin ve İngiliz ekonomi politiğinin Marksizmin iki kaynağı olduğunu tekrar etmekle kalmayıp, ikinci unsurun birinci unsurun idealizminin içkinci bir kavrayışa dönüştürülmesinin önemli bir ciheti olduğunu da göstermek ister.[162]

Dolayısıyla, praksis felsefesi, daha önce tesis edilmiş bilgi alanlarını 'bileşen parçalar' olarak değil, kendi dinamik üstbelirlenmiş inşasının 'momentleri' olarak yeniden tanımlar. Böylesi tercüme ilişkilerini olanaklı kılan da, yeni içkinlik kavramının 'birleştirici sentetik momenti'dir, çünkü praksis felsefesinin kurucularının önceki üç ayrı kültür 'hareketinin' ortak toplumsal içeriğini anlayıp, bunları yeni bir dünya görüşü içerisindeki 'momentler' olarak yeniden-işlemelerini sağlayabilmeleri, ancak 'insanlık tarihinin bütününe uygun bir tarzda'[163] sonradan 'evrenselleşen' 'güç ilişkileri'nin teorik önemini kavramanın bu tür yöntemi aracılığıyla olmuştur. Her bir moment artık içsel olarak birbiriyle ilişkilenmiştir; yani birbirlerine içkindirler, çünkü kavramaya çalıştıkları toplumsal pratikler, aynı güç ilişkileri tarafından belirlenmiş olarak anlaşılırlar.

Bu praksis felsefesinin kökenleri nosyonunun Gramsci'nin bir dünya görüşü olarak praksis felsefesini kavramlaştırması

---

[162] Badaloni 1981, s. 292.

[163] Q 10ii, §9; *SPN*, s. 401.

üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu, birbirine içkin teorik ve pratik momentler arasındaki kesintisiz tercüme ilişkileri ile tanımlanan bir dünya görüşü olduğundan, praksis felsefesi sözde klasik felsefi doktrinlerin (Diamat ve sayısız mirasçıları tarafından özlenen) kapalı sistematik formuna hiçbir zaman ulaşamaz. Tam da spekülatif-metafiziksel-olmayan bir içkinlik kavramına dayalı bir mutlak tarihsicilik olarak praksis felsefesi, tanımı gereği, olanaklılık koşulunu tanımlayan yeni inisiyatifleri ve güç ilişkilerini absorbe etmeye ya da kavramaya çalışması gereken, bitmeyen bir proje olarak kalır. Gramsci, genellikle tam da ortodoksinin gönderme yaptığı metinde kendi zamanının Marksizminin 'ana akımlarını' karşısına alan bir perspektigin önvarsayımlarını konumlandırır. Ricardo'nun 'felsefi' önemini kabul etmesinin, Croce ve Gentile'nin spekülatif içkinliklerine karşı polemiğe girmesinin hemen ardından, Gramsci, Engels'in, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasının son satırındaki ünlü 'Alman işçi sınıfı hareketi, klasik Alman felsefesinin mirasçısıdır' önermesinin yeniden okumasına geri döner.

> Engels'in klasik Alman felsefesinin mirası üzerine önermesini nasıl anlayacağız? Bu, zaten kapanmış Hegelciliğin hayati parçasının halihazırda, sonsuza dek kesin olarak tamamlanmış bir tarihsel dairesi olarak mı anlaşılacak? Yoksa, içerisinde felsefi kültürel bir sentez ihtiyacının yenilenmekte olduğu, halen hareket halindeki bir tarihsel süreç olarak mı? İkinci yanıt bana doğru gibi görünüyor: gerçekte, Feuerbach üzerine ilk tezdeki, materyalizm ile idealizm arasındaki karşılıklı olarak tek yönlü pozisyon halen tekrar edilmektedir ve şimdi, o zaman da olduğu gibi, praksis felsefesinin gelişme momentinde, bu daha üstün bir moment olsa da, bir sentez ihtiyacı söz konusudur.[164]

Böylece, praksis felsefesini bir 'mutlak içkinlik' olarak kavramak, Marx'ın mirasının Gramsci'nin zamanında diriltilmesinin

---

[164] Q 10ii, §10; *SPN*, s. 402.

–her tarihsel çağda kendi yaşamsallığının tam formu olan bir dirilişin– önkoşulu haline gelir.

İçkinlik = Teori

Gramsci ekonomi politiğin eleştirisi alanında kazanılan kavrayışları *Feuerbach Üzerine Tezler*'e yönelik düşünceleri ile ilişkilendirdiğinde, yeni içkinlik kavramı araştırmasının son ve en önemli unsuru ortaya çıkar. Bunu yaparken, 'içkinlik' kavramı ile 'teori' arasındaki, o ilk geçici denkleme geri döner ve bunun somut belirlenimini zenginleştirir. Croce'nin *Feuerbach Üzerine Tezler* yorumunu, tüm felsefe formlarının reddi ve yerine pratik etkinliğin konulması olarak görüp buna itiraz eden Gramsci, şunları söyler:

> Skolastik, saf biçimde teorik ya da düşünsel felsefe karşısında, karşılık gelen bir ahlaksallık, gerçekleştirici bir irade üreten ve son kertede kendini bunlarla özdeşleştiren bir felsefe karşısında [durum] daha ziyade budur.[165]

Gramsci'nin diliyle söylemek gerekirse, bu, praksis felsefesi içerisindeki araştırma temaları olarak felsefenin sözde daimi sorunlarını yeniden formüle etme ve bu felsefeyi proletarya hegemonyasındaki teorik moment olarak ortaya koyma sorunudur. Labriola'nın deyişiyle, bu, *'üzerine felsefe yaptığı şeylere içkin* [olan] *bir felsefeyi* [üretme sorunudur]. Düşünceden yaşama değil, yaşamdan düşünceye; gerçekçi süreç budur'.[166]

Grasmsci, *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki ve *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nun son satırındaki teori ile praksis arasındaki birlik kavramı, 'felsefenin mutlak bir içkinlik bakımından, bir "mutlak dünyevilik [*terrestrità assoluta*]" bakımından tarihsiciliğini tasdik etmekten başka bir şey değildir'[167] der. Bu ye-

---

[165] Q 10ii, §31; *FSPN*, s. 384.

[166] Labriola 1965, s. 216.

[167] Q 10ii, §31i; *FSPN*, s. 384.

ni içkinlik kavramına göre teori artık uygulanması gereken bir pratiğe dışsal olarak anlaşılmayacaktır. Aksine, gerçekçi ve tarihsel bağlamda, bizzat teori, yerine getireceği spesifik görevlerle, diğer etkinliklerin yanında, belirleyici bir etkinlik olarak, kavramaya çalıştığı toplumsal pratiklere içkin olabilen –ki bu pratikler halihazırda kendisine içkindir– bir teorik 'moment' olarak anlaşılacaktır. Gramsci'nin üretken entelektüel yaşamının sonlarına doğru, hapishanedeki araştırmalarını sistemleştirme umudunu yitirmeye zorlayan ciddi sağlık sorununun ardından, Mayıs 1933'te, teori ile pratik arasındaki bu ilişkiyi, kendine özgü tutarlılık nosyonu bakımından formüle etmek için son bir girişimde bulunur.

> Teori ve pratik. Her eylem, çok çeşitli yoğunluk ve farkındalık dereceleri ile kolektif irade karmaşığının bütünü ile homojenlik derecelerine sahip değişik iradelerin sonucu olduğundan, buna karşılık gelen ve bunda içerilen teorinin de, aynı ölçüde düzensiz ve heterojen inançların ve bakış açısının bir kombinasyonu olacağı açıktır. Bununla birlikte, bu bağlamda ve bu sınırlarda, teorinin pratiğe katılımı mevcuttur. Eğer teori ile pratik arasında özdeşlik kurma sorunu ortaya konulursa, sorun şu bağlamda ortaya konulacaktır: belirli bir pratik temelinde, kendisi ile çakışan ve aynı pratiğin belirleyici unsurları ile kendini özdeşleştiren, pratiği daha homojen kılıp, azami ölçüde güçlendirerek, gerçekleşmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilen bir teori inşa etmek; ya da verili belirli bir teorik pozisyonda, bu teoriyi işler kılan vazgeçilmez pratik unsuru örgütlemek. Teori ile pratiğin özdeşliği eleştirel bir edimdir, bunun aracılığıyla pratik, tarihin sözde geçiş momentlerinde, başka bir deyişle, serbest kalan pratik güçlerin daha etkin ve yayılmacı olabilmek için temellendirme gerektirdiği zaman dönüşüm hareketinin en hızlı olduğu momentlerde yükselir; ya da, sıraları geldiğinde, pratik hareketlere asimile olabildiklerini kanıtladıkları ölçüde gerçekçi bir biçimde temellendirilmeyi gerektiren, ancak böylece daha pratik ve gerçek olan teorik programların sayısı çoğalır.[168]

---

[168] Q 15, §22; *SPN*, s. 364–5.

'Pratiği daha tutarlı kılmak'

'[Bir] pratiğin belirleyici unsurları ile çakışan ve özdeşleşen, pratiği daha [...] tutarlı kılarak, gerçekleşmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilen bir teori' nosyonuyla, *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal mimarisinin 'anahtar sözcüklerinden' biri olarak düşünülebilecek bir şeye ulaşmış bulunuyoruz. Çünkü, nadiren görünmesine karşın, 'tutarlılık' kavramı, Gramsci'nin, katı bir biçimde felsefi ve katı bir biçimde siyasi olan arasındaki sınırı boydan boya geçen en önemli sentetik' kavramlarından biridir. Gramsci'nin merkezi kavramlarının birçoğunda olduğu gibi, 'tutarlılık' kavramı, ilk defterlerde kesin olmayan bir 'terimden' ibaret olarak, kesin ve kendine özgü bir Gramsciyen anlamdan ziyade, iddia edilen bir şey olarak işlev görür. Bununla birlikte, 'mutlak tarihsicilik' ve 'içkinlik' kavramlarının ortaya çıkışlarında olduğu gibi, bu da, sonunda, önceki araştırmaları örgütleyen ve birleştiren ve *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal gelişiminde yeni bir aşamayı başlatan, hakiki anlamda yeni bir kavram statüsü kazanır. Kate Crehan'ın söylediği gibi, 'tutarlı ve tutarsız dünya görüşleri arasındaki fark, Gramsci'nin yazılarında bir uçtan bir uca uzanan temel hatlardan biridir'.[169]

Aynı zamanda, Althusser'in, Gramsci'nin praksis felsefesinin tarihsici boyutları üzerindeki vurgusuna yönelik birincil itirazına *avant la lettre* bir yanıta da ulaşmış gibi görünüyoruz. Çünkü Althusser böyle bir vurgunun ancak, her ne kadar tek yanlı da olsa, Marksist teorinin özsel belirlenimleri üzerine bir odak bakımından düşünüldüğü takdirde kabul edilebilir olacağını söylemişti: 'gerçek tarihteki pratik rolü'.[170]

> Burada, bu yorumda, 'tarihsicilik' kavramına *karşılık gelen* şeyin Marksizmde kesin bir adı vardır: bu, teori ile pratiğin birliği soru-

[169] Crehan 2002, s. 113.

[170] Althusser ve Balibar 1970, s. 127.

> nudur, daha özel olarak, Marksist teori ile işçi hareketinin birliği sorunudur.[171]

Althusser başka bir momentte şunu söyler:

> Gramsci'nin 'tarihsicilik' olarak dizayn ettiği şeyde otantik olan, temel olarak, felsefenin *siyasi* doğasının, toplumsal formasyonların (ve toplumsal formasyonları oluşturan üretim tarzlarının) *tarihsel* karakteri tezinin, buna karşılık gelen, devrimin *olanaklılığı*, *'teori ile pratiğin birliği'*nin *'zorunluluğu'* vb. tezinin kabul edilmesidir. Uzun bir geleneğin takdis etmiş olduğu bu gerçeklikler neden adlarıyla çağrılmazlar?[172]

Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci tutarlılık kavramını tam da 'geleneksel' Marksist 'teori ile pratiğin birliği' nosyonu ile, daha özel olarak, böyle bir teoriyi, 'Marksist teori ile işçi hareketinin birliği'ni işler kılmak için 'vazgeçilmez olan pratik unsuru' örgütleme vurgusu ile eşanlamlı olarak devreye sokar. Bu, bir teorinin, bir pratiğin 'belirleyici unsurlarıyla özdeşleştiği' ve 'çakıştığı', dünyanın orijinal anlamında bununla *tutarlı hale geldiği* süreci tanımlar. Althusser için olduğu gibi Gramsci için de, teoriden ibaret hiçbir şey, Marksizm'in teoriden ibaret hali de dahil, dünyayı değiştiremez. Althusser'in birçok yerde kabul ettiği gibi, 'bu olmaksızın, Marksizm, kitap kurtlarının ve pasif siyasi memurların avından daha fazla bir şey olmayacaktır'.[173]

Yalnızca 'formel' tutarlılık farkı

Buna karşın, Althusser'in, felsefenin, özel olarak da Marksist felsefenin spesifikliğinin karakterize edilişinin uygunsuz bir biçimi olarak en şiddetli biçimde itiraz ettiği kavram, tam da bu tutarlılık kavramıydı. Althusser'in, Gramsci'nin en dikkatli okuyucularından birisi olduğuna işaret eden şey, Althusser'in,

---

[171] Althusser ve Balibar 1970, s. 129.

[172] Althusser 1971b, s. 345.

[173] Althusser ve Balibar 1970, s. 129.

nadirliği ve başka yorumcuların yetersiz bir dikkat göstermiş olması göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın Gramsci için önemine göstermiş olduğu dikkattir ki bu, eleştirisinin daha ünlü özelliklerinden biridir. Althusser, 1967 yılında İtalyan bir eleştirmene verdiği (*'Kapital'i Okumak'*ın 1968 tarihli İtalyanca baskısının 1971 tarihli düzeltilmiş verisyonunun ek kısmında yayınlanan) yanıtta, ilk olarak meşhur 'Marksizm Bir Tarihsicilik Değildir' başlıklı bölümde formüle ettiği, Gramsci'nin felsefe tanımına yönelik çok sayıda itirazı tekrar eder:

> Gramsci, felsefenin bilimlerle arasındaki spesifik ilişkiyi düşünmemesinden dolayı, 'felsefeyi' neredeyse biçimsel bir farklılık düzeyine çekecek kadar, sürekli olarak bir 'dünya görüşüne' indirgeme ve asimile etme eğilimine girer.[174]

Bununla birlikte, şu ek açıklamada, felsefenin 'mutlak olarak tarihsici' bir tanımının eleştirisine artık yeni bir kavramsal odak verilmiştir.

> Gerçekte Gramsci'ye göre felsefeyi ('filozofların' [felsefesini]) bir dünya görüşünden (herkesin bir dünya görüşü olduğu ölçüde, tüm insanların [dünya görüşünden]: Gramsci, *'herkes filozoftur'* der) ayıran şey, yalnızca daha büyük bir *'tutarlılık'* dediği şeydir. Bu farkın, 'tutarlılık' düzeyinde, bu 'tutarlılığın' nedenini ya da farklılık derecesini açıklamayan, yalnızca biçimsel bir farklılık olduğu açıktır. Gramsci felsefenin (filozofların ve Marksizm'in [felsefesinin]) 'sistematik' karakterinden, 'rasyonel' karakterinden de söz eder, fakat herhangi bir spesifik şeyi açıklamayan bu terimler, tutarlılığın halihazırda kabul edilmiş karakterinin başka formlarını *tekrar etmekten* başka bir şey yapmazlar.[175]

Althusser'in, felsefi gelişiminin erken bir aşamasında, felsefenin tanımlayıcı özelliği için sunduğu alternatif nosyon, görmüş olduğumuz gibi, felsefenin, felsefe *olarak*, 'bilimler' ile sürdürdü-

---

[174] Althusser 1971b, s. 342.

[175] Ibid.

ğü 'spesifik ilişki' ile tanımlanır. Bu ilişki yalnızca biçimsel değildir, aynı zamanda,

> *genel olarak* 'rasyonalite' aracılığıyla değil, felsefenin spesifik bir ilişki içinde olduğu bilimlerde, verili bir momentte egemen olan 'rasyonalitenin' *spesifik* formu aracılığıyla tanımlanır.[176]

Erken dönem Althusser'e göre, diğer dünya görüşleri gibi, felsefe de kesinlikle siyasetin belirlenimine tabidir; fakat, 'ideolojik' olmaktan ibaret formasyonlardan farklı olarak, felsefe, eşzamanlı olarak bilimlerle sürdürdüğü özel ilişkiden türeyen teorik bir fazladan inşa edilir. Dolayısıyla, felsefenin siyasal yapısı, 'bilimsel yapısı' tarafından üst-belirlenir, bunun üçgensi eklemlenmesinden herhangi bir tikel felsefenin *differentia specifica*'sı doğar.

> Bu çifte ilişkinin sonuçları, felsefeleri felsefe olarak gerçek anlamda mevcut kılan, eş zamanlı olarak dünya görüşlerinden ve bilimlerden ayrı bir *orijinal* kombinasyon oluşturur. Böylece, felsefelerin nasıl kendi içlerinde dünya görüşleri taşıdıklarını ve hatta dünya görüşleri tarafından 'taşındıklarını' anlarız. [...] Aynı zamanda, felsefelerin *felsefe-olmayan* dünya görüşlerinden nasıl çok farklı şeyler olduklarını da anlarız, çünkü, basit dünya görüşlerinden farklı olarak felsefeler, bilimler ile spesifik bir ilişki sürdürürler.[177]

Felsefenin yalnızca 'tutarlı' ve 'sistematik' karakteri, felsefeyi bir felsefe *olarak* tesis etmek için yeterli değildir, der Althusser. Bu, ikili belirleniminin bilgisini alıp, bu perspektifi bir teorik pratik kriteri düzeyine yükseltme ek talebinin yükünü taşıyan Marksist felsefe için daha da az geçerlidir. Bununla birlikte, Althusser, dünya görüşlerinin dahi, felsefeden ve özellikle Marksist felsefeden nitel olarak farklı şeyler olduklarını, öyle ki, teoloji-

---

[176] Althusser 1971b, s. 343.

[177] Ibid.

nin de kendine has biçiminde 'tutarlı' ve 'sistematik' olarak düşünülebileceğini söyler.[178]

Mantıksal tutarlılık

Gerçekten de, *Hapishane Defterleri*'nde, özellikle de ilk defterlerde, Gramsci'nin 'tutarlılık' kavramını Althusser'in açıklamalarında varsaydığı anlamda kullanıyor göründüğü sayısız pasaj mevcuttur. Yani, 'tutarlılık' kavramı, içsel olarak birleşik bir sistemi inşa eden öncüller ve sonuçlar arasındaki mantıksal bir ilişkiye gönderme yapıyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla, örneğin Mayıs-Ağustos 1930'da yazılan bir notta Gramsci, Buharin'in tarihsel materyalizm felsefesi varsayımının, sunumu ile her zaman 'mantıksal tutarlılık' içinde olmayan bir felsefi materyalizm olduğunu söyler;[179] Şubat 1932 tarihli Sekizinci Defter'de Machiavelli üzerine bir notta,[180] 'siyasi etkinliğin, sistematik' –burada parantez içinde ekler: '(tutarlı ve bütünsel [*conseguente*]'– 'bir dünya görüşünde, bir praksis felsefesinde hangi yeri alması gerektiği' üzerine düşünür; 1932 sonlarında, Aldo Capasso'nun düşüncesi, 'tutarlı olmamakla' mahkum edilir;[181] ve, aynı defterde, Şubat 1933'te,[182] Gramsci, (elbette ki tüm insanların profesyonel olmayan ve teknik olmayan bir anlamda 'filozof' olduklarını varsayarak) 'profesyonel' filozoflar ile diğer insanlar arasındaki farkın nitel değil, yalnızca aşağı yukarı daha büyük bir 'homojenliğe', 'tutarlılığa' ya da 'mantıksal doğaya' işaret eden nicel bir fark olduğunu söyler. Gramsci'ye göre, profesyonel ya da teknik filozof, tek özsel özelliği olmasa da, 'daha yüksek bir mantıksal katılıkta, daha tutarlı olarak' düşünür. Gramsci, Althusser'in itirazını önceden sezmiş gibi, kendisi da-

---

[178] Ibid.

[179] Q 4, §13.

[180] Q 8, §61.

[181] Q 10ii, §48; *SPN*, s. 349.

[182] Q 10ii, §52; *SPN*, s. 347.

hi teolojinin belirli bir ölçüde böyle bir mantıksal tutarlılığa sahip olduğunu kabul eder:

> Teoloji de bir dizi felsefi hipotezden başlar ve bu hipotezler üzerine, sağlam bir tutarlılıkta ve katı bir biçimde türetilmiş devasa bir bina diker [Gramsci retorik olarak sonlandırmadan önce belirtir:] fakat bu, teolojiyi bir bilim yapar mı?[183]

Tüm bu kullanımlar, kuşkusuz Althusser'in aklındaki 'tutarlılık' geleneksel tanımına ya da –Croce'nin deyişiyle– 'sahte-kavramına' uyar gibi görünür. Latince *cohaerentia* (bağlantıda olmak ya da birleşmek anlamına gelen *cohaerere* fiilinden türeyen ad) sözcüğünden türeyen 'tutarlılık' [*coherence*] terimi, Batı felsefesi geleneğinin gölgesi altında, sıklıkla bütünsel ve mantıksal argümantasyon ve sunum ile eşanlamlı olarak kullanılmış olan 'tutarlı' sıfatında içerilen 'marjinal' bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür. (Yirminci yüzyıl analitik felsefesinin belirli eğilimlerinin pekiştirmiş olduğu) bu kullanıma göre, tutarlılık, kavramlar ya da kategoriler arasında bir çelişmezlik ile sınırlıdır. Bu kavram, herhangi bir karşılıklılık teorisine açık bir biçimde gönderme yapmaz ya da gönderme yaptığı şeyi kavramsal olarak bütünleştirmez. Platon'un 'idealar topluluğu [*koinoonia*]' nosyonunu yorumlayan Hartmann'a göre, tutarlılık, böyle kategorileri ortak belirlenimleri bakımından birleştiren ve tanımlayan bir *Kategorienschicht* içindeki kategorilerin birliğine gönderme yapar.[184] Eğer bu ve ilgili mantıksal tanımlar gerçekten Gramsci'nin tutarlılık terimini kullandığı tek anlam olsaydı, Althusser'in bunu, Gramsci'nin kendi tarihsel somutlama ve siyasi spekülasyon eleştirisi kategorisine göre dahi, felsefenin diğer dünya görüşlerinden farkının tanımlayıcı karakteristiği olarak reddetmesi, dolayısıyla, iyi temellendirilmiş bir tez gibi görünecekti.

---

[183] Q 10ii, §32iii; *FSPN*, s. 172; Haziran–Ağustos 1932.

[184] Hartmann 1940, s. 45–9.

Tutarlılık ve eylemde bulunma kapasitesi

Bununla birlikte, Gramsci, birinci mantıksal anlamı, verili bir dünya görüşünün tarihsiliğini ve tarihsel etkinliğini göz önünde bulunduracak şekilde genişleterek, 'tutarlılık' teriminin ikinci bir anlamını dolaşıma sokar. Bu bağlamda düşünüldüğünde, felsefe, ya da daha ziyade, belirli bir felsefe pratiği, diğer 'dünya görüşlerine' nazaran ancak böyle tarihsel unsurları açık ve temel örgütleyici özellikler kılmış olduğu ölçüde daha yüksek bir tutarlılık düzeyine sahip olabilir. Diğer üstyapısal formlarda – Yedinci Bölüm'de incelediğimiz tanıma göre, 'felsefi' olmaktan çok, 'ideolojik' olan formlarda– böyle tarihsel unsurlar mevcutsa, bu ancak kısmi ve sınırlı anlamda bir mevcudiyettir. Gramsci'deki bu alternatif tutarlılık kavramı, çelişik olmayan çıkarım mantığına göre, öncülleriyle çelişik olmayan sonuçlar çıkarmasıyla, tam anlamıyla ilk 'mantıksal' anlamdan yararlanır. Fakat bu, bir yandan bu öncüller ve belirlenimler arasındaki zamansal ilişkiyi, diğer yandan da sonuçları ya da belirlenmiş durumları düşünme biçimi bakımından, sade bir biçimde kavramsal bir tanımın ötesine geçer. Mantıksal olarak bütünlüklü bir sistemin ya da teorik yapının önceden-belirlenmiş koordinatları arasındaki yalnızca 'biçimsel' bir karşılıklılık ilişkisinden ziyade, bu, tarihsel evrimleri içerisinde toplumsal ve siyasal olarak belirlenmiş pratik ve teorik 'momentlerin' temel bir entegrasyonuna işaret eder. Tutarlılığın bu anlamı, kendisi ile özdeş bir senkronik şimdiki zamanda verili olmaktan ibaret değildir, aksine, şimdinin çelişik doğasını, geçmişin farklı momentlerinden gelen, çatışma halindeki kalıntılar tarafından parçalanmışlığını aşmaya yönelik bilinçli girişimler tarafından aktif bir biçimde yaratılmış bir şimdiki zamanda verilidir. Haug'un belirttiği gibi, tutarlılığın bu anlamı,

> çelişikliği ya da iç karışıklığı, yani, Aristoteles'in bakış açısından mantığın bütünsüzlüğü olacak olan şeyi inkar etmez, merkezsiz-

> liği de [*Dezentriertheit*] inkar etmez. Bundan farklı olarak, tam da bu anti-Aristotelesçi karakteristikleri varsayar.[185]

Hem bireysel düzeyde, hem de toplumsal grupların ya da sınıflar düzeyinde, tutarlılık üretiminin sonucu, yalnızca mantıksal tutarlılığı değil, aynı zamanda eylemde bulunma kapasitesini de arttıran pratik ve teorik unsurların bir entegrasyonudur.

Una persona coerente

Tutarlılık kavramının ilgili fakat ayrı bu ikinci anlamının örnekleri ve felsefenin spesifikliğinin tanımı bakımından sonuçları ilk defterlerde bulunabilir. Kavramın, kişi ve kişisellik teorisi ile ilgili, gündelik İtalyancada yaygın olan bir anlamının yankıları burada, 'teorisyenler kabilesi'[186] arasında mevcut olan katı biçimde mantıksal türevi ile birleşir. İtalyan halk imgeleminde 'Una persona coerente', yalnızca 'makul' bir kimseden, yani mantıksal olarak bütünlüklü bir dizi ya da türev içerisinde çelişik-olmayan önermeler dile getiren bir kimseden ibaret değildir. Bundan farklı olarak, böyle bir kişinin şimdiki zamandaki edimleri, inançlarla, bağlılıklarla ve geçmişte edinilen yükümlülüklerle bir süreklilik, en azından bir *uyum* [*concordia*] sergiler. Söz ile eylem arasına gölge düşmez. Bu bakımdan, 'tutarsız' olmak, geçmiş ile şimdi arasında, Freud'un histerik kişinin geçmişi tarafından 'avlanma' biçimi olarak tanımladığı, eylemde bulunma ve şimdiki zamandaki zorluklarla anlamlı ve amaçlı bir biçimde yanıt verme kapasitesini alıkoyan, daha geniş ve çözülmemiş çelişkiler barındırır.[187]

Böylece Gramsci, Ekim-Kasım 1930'da şunları söyler:

> *Senso comune*'nün şüpheciliğe karşı yöneltilebilecek itirazı şudur: şüphecinin kendisiyle tutarlı olması, kendini gündelik hayatın

---

[185] Haug 2006, s. 26.

[186] Q 9, §63; *SPN*, s. 201.

[187] Krş. Freud ve Breuer 2004

> işlerine vermeksizin, bir bitki gibi yaşamasından daha fazla bir şey yapmaz.[188]

1930 sonlarından kalma, Machiavelli ve 'siyasal olan' ile 'estetik olan', 'lirik olan' ile 'sanatsal olan' arasındaki fark ile ilgili bir başka eski notta ('siyaset sanatından ancak bir metafor olarak söz edilebilir'), Gramsci, kolektif siyasal önderliğin, 'birleşik ve tutarlı işleyişinde' bir grubun nasıl idame ettirileceği sorununu ortaya attığını söyler.[189] Gramsci, 'Praksis Felsefesi' başlıklı Şubat 1932 tarihli bir notta,[190] en açıklayıcı biçimiyle, 'tutarsızlık' terimini, Croce'nin fazlasıyla 'mantıksal olarak tutarlı' Marksizm eleştirisini, ya da daha kesin olarak söylemek gerekirse, Croce'nin farklı siyasi konjonktürlerde farklı Marksizm eleştirileri arasındaki çelişkiyi tasvir etmek için kullanır. Croce, (özellikle 1917 sonrası) geç dönem çalışmalarında, Marx'ın yalnızca Hegel'i değil, fakat bütün olarak felsefeyi 'tersine çevirmeyi' hedeflemesinden, bu suretle de bunun yerine 'pratik etkinliği' koymak istemesinden dolayı, bir filozof olarak Marx'tan, dolayısıyla bir felsefe olarak Marksizmden söz etmenin olanaksız olduğunu ileri sürmüştür. Gramsci bu iddiada mantıksal bir çelişki bulunduğunu belirtir (eğer felsefeyi yadsımak, fazlasıyla felsefi bir eylem olarak düşünülüyorsa, Croce'nin Marx'ı reddi de felsefi düşünümden çok, bir sabırsızlığa işaret ediyor gibi görünmektedir), fakat çok daha güçlü bir biçimde, 'genç' ve 'olgun' Croce arasındaki süreksizliğe odaklanır.

> *Tarihsel Materyalizm* vb. cildindeki bir notta Croce açık bir biçimde, Labriola'nın, Marksizmi bir 'praksis felsefesi' olarak inşa etme girişiminin haklılığını kabul eder. Croce'nin Marksizm üzerine hem sistematik, hem de gelişigüzel olarak tüm yazdıklarına bakacak olursanız, kendisinin bir yazar olarak faaliyetinin

---

[188] Q 5, §39; *SPN*, s. 374.

[189] Q 5, §127; *SPN*, s. 252.

[190] Q 8, §198.

farklı dönemlerinde, bir metinden diğerine nasıl çelişik ve tutarsız olduğunu göreceksiniz.[191]

Croce, kendi düşüncesinin gelişiminin, geçişlerin ve özeleştirilerin damgasını taşısa da, *Spirito* kavramında ortaya koyduğu özsel birliğe ve on dokuzuncu yüzyılı bir 'özgürlük tarihi' olarak görmesine benzer bir temel bir esin birliği sergilediğini ileri sürmüştü. Dolayısıyla, Gramsci'nin tutarsızlık suçlaması, yalnızca teorisyen Croce'yi değil, fakat daha da önemlisi, halk figürü ve siyasi aktör Croce'yi hedef alır. Başka bir deyişle, burada tutarlılık, tarihsel bir pratik olarak, ya da belki de *kendi başına* tarihsici bir konum ya da yönelim olarak vurgulanmaktadır.

Senso comune*'nün tutarsızlığı*

Fakat daha önceki defterlerdeki izlere karşın, tutarlılık kavramının bu ikinci anlamının, *Hapishane Defterleri*'nin retorik yapısındaki bir terimden praksis felsefesinin hakiki bir kavramına dönüşmesine işaret ederek egemen olmaya başladığı belirleyici moment, Gramsci'nin yeni keşiflerinin birçoğu gibi, 1932'nin ikinci yarısında, On Birinci Defter'de ortaya çıkar. Gramsci'nin, daha önceki Buharin eleştirilerini yeniden örgütleyerek, belirleyici bir kavramsal atılım yaptığı ve bir yandan praksis felsefesi, diğer yandan da *senso comune* arasındaki (en azından Sekizinci Defter'de taslağı çizilen) yeni ilişkinin kavramsal terminolojisini saptadığı yer, On Birinci Defter'dir. Gramsci'nin, Lenin'in felsefi ve siyasal mirasının devralınmasına karşı çıkarak 1920'lerin tartışmalarına kendine has bir biçimde müdahalesi olarak 'praksis felsefesi', artık öncelikle ister idealist gericilikler, isterse de kaba materyalist sapmalar olsun, başka felsefelerle yatay ilişkisi ve bu felsefelere üstünlüğü bakımından tanımlanmayacaktır. Praksis felsefesi, 'ideoloji'den ayrılığı ile de tanımlanmayacaktır, çünkü bizzat kendisi bir 'ideoloji'dir ya da insanların 'kendi

[191] Ibid.

çatışkılarının bilincine vardıkları' bir formdur. Bundan farklı olarak, bundan böyle praksis felsefesinin merkezi özelliği, *senso comune* ile, Gramsci'nin daha önce, 1931 sonlarında 'temel karakteri bölünmüş, tutarsız, bütünlüksüz bir dünya görüşü olmak'[192] olarak tanımlamış olduğu, 'felsefenin "folklor"ü' ile, praksisin merkeziliğini düşünen bir felsefe olarak yalnızca kendisinin kurabildiği kendine has dikey ve pedagojik ilişki olarak ortaya konulur.

'Tutarsızlık' kavramı burada, sözcüğün hem mantıksal, hem de siyasal anlamına gönderme yapar, çünkü *senso comune*'nün tutarsızlığı ya da bütünlüksüzlüğü, dahili olarak, farklı tarihsel zamanlar arasındaki tutarlılık eksikliği ile ve bunun sonucunda ortaya çıkan, buna katılan, ne kavrayabildikleri, ne de örtbas edebildikleri bir geçmiş tarafından histerik olarak üstbelirlenmiş insanların eylemde bulunma yetilerindeki eksiklik ile ilişkilidir.[193] Aslında tutarsızlık, toplumsal pratiklerin büyük çoğun-

---

[192] Q 8, §173; *SPN*, s. 326. Nicola Badaloni şöyle der: 'Gramsci'nin düşüncesinde, inançların geçişsel doğasının bir teorisi olarak "tarihsicilik"ten, bir seçim, karar ve bu inançları onarma enstrümanı olarak "praksis felsefesi"ne geçiş söz konusudur. [...] Böyle bir praksis felsefesine 'mutlak tarihsicilik'in katkısı, dolayısıyla, verili bir durumdaki olayların zorunluluğunun azami sınırlanmasından mürekkeptir' (Badaloni 1981, s. 306–8). Bana göre, Badaloni, Gramsci için 'mutlak tarihsicilik' ile 'praksis felsefesi' arasındaki ayrımı abartsa da, Gramsci'nin düşüncesinde, praksis felsefesinin *senso comune* ile ilişkili olarak derinleştirilmesinin siyasal aciliyetinin 1932'deki yeni kavrayışında konumlandırılması gereken bir geçişin söz konusu olduğunu saptamakta yine de haklıdır.

[193] Kate Crehan, 'Gramsci'ye göre eşitsizliğin kilit boyutu, madun sınıfların, içindeki yaşadıkları dünyaya ilişkin tutarlı, herhangi bir efektif biçimde, (tarım gereği, dünyayı egemenin perspektifinden gören) mevcut hegemonik anlatılara meydan okuyacak kavrayışlar oluşturmaktan aciz durumda olmalarıdır. Burada "efektif" sözcüğüne vurgu yapıyorum, çünkü Gramsci hiçbir zaman madun sınıfların kendilerine ait dünya görüşleri olduğunu inkar etmemiştir, o sadece bu dünya görüşlerini doğaları gereği dağınık, tutarsız ve çelişik görmüş, yerel baskı çevrelerinin nasıl daha geniş iktisadi ve siyasi ger-

luğunun, özellikle de toplumsal katmanlardan 'kendiliğinden' ortaya çıkmış ve yapısal olarak madun bir pozisyonda halen sıkışık olanların 'normal' varoluş koşuludur. Madun sınıfların, egemen sınıfın mevcut 'politik toplum'una tabi kılınmış bir 'sivil toplum'da sınırlanmış deneyimi, bir sürekli moleküler dönüşüm deneyimidir, hem bireyin, hem de ait olduğu sınıfın eylemde bulunma kapasitesini azaltan bir ayrışma deneyimidir.[194] Bu perspektifte, tutarlılığın perçinlenmesi ya da 'kompozit cisimlerin' oluşturulması, hegemonya uygulamaya yetkin bir sınıfın formasyonunda kaçınılmaz bir momenttir. Praksis felsefesinin bu süreçteki merkezi görevi, verili *senso comune*'ü *un buon senso* düzeyine yükseltmek ya da pratik olarak odaklanan *senso comune*'e, tutarsızlıktan ve tutarsız bir şimdiki zamanın kendisine dayattığı pasiflikten kopmasına olanak tanıyan tarihsel belirlenimine ilişkin eleştirel bir öz-farkındalık düzeyi vermek haline gelir. Aynı zamanda, bu uğraş, bizzat felsefeyi dönüştürür:

çekliklerde konumlandırılmış olduklarını ortaya koymuş, eğer bir madun anlatı, hakiki anlamda karşı-hegemonik olmaya yönelik herhangi bir umut taşıyacaksa, özsel olması gereken açık, titiz kavrayıştan yoksun olduğunu düşünmüştür' (Crehan 2002, s. 87) derken, bu sürecin bir boyutunu yakalar.

[194] *Hapishane Defterleri*'nin genel iktisadında, tutarlılık kavramı 'moleküler' dönüşümler kavramına karşı durur. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, transformismo'yu ya da bir sınıfın önder unsurlarının bir başka sınıfın projesinde moleküler olarak absorbe edilmesini pasif devrimin siyasal-kurumsal mekanizmalarından biri olarak saptar (Q 8, §36). Moleküler dönüşümler, eylemde bulunma kapasitesini düşürerek, kompozit cisimlerin parçalanmalarını ya da hakiki bir sınıf siyasetinin alanında ortaya çıkışının engellenmesini içerirler. Bununla birlikte, Gramsci, başka birçok kategorisinde olduğu gibi, 'kişiselliğin siyasal boyutları' bakımından da bir moleküler dönüşüm kavramı geliştirir. En önemlisi, Gramsci kendi kişisel hapsedilmişlik deneyimi üzerine düşünürken, Tania'ya yazdığı, daha sonra toplumsal ilişkilerin tarihsel bir 'bütünü' olarak 'kişi' sloganına kazıdığı bu terimi kullanır. Gramsci'nin özne kategorisine ilişkin 'anti-öznelci' tarihsici anlatısının daha bütünlüklü bir tartışması için bir sonraki bölüm, özellikle krş. 9. Bölüm: 'Özne ya da *Persona*?' et sqq.

artık çelişik çıkarların 'tutarsız' bir uzlaşması olmayan felsefe, *senso comune*'nün tutarlılık ve eylemde bulunma çabasındaki kaynaklarını görmeye zorlanır.

Platoncu anti–Platonculuk

Haziran-Temmuz 1932'de yazılan 'Felsefe ve Kültür Tarihi Çalışmasına Giriş ve Başlangıç İçin Notlar. *1. Bazı Hazırlık Referans Noktaları*',[195] başlıklı, *Hapishane Defterleri*'nin en uzun notlarından biri olan bu not, yeni tutarlılık kavramının gelişimi bakımından özel bir öneme sahiptir. Gramsci burada, kendisinin yalnızca görünürde ilgisiz düşüncelerinin sonuçlarını daha netleştirmek adına, bir 'anti-Platoncu Platonik alegori' olarak gönderme yapılabilecek şeyi devreye sokar. Platon'un *Devlet* adlı eseri, bireyin ruhunda adaletin etkisini daha açık bir biçimde görmek adına, adil sitenin bir sunumunu ortaya koyar; büyük bir birimin analizi, küçük birime ışık tutmak için kullanılır. Öte yandan, Gramsci'nin, Platon'un geç dönem 'diyalektik' diyaloglarında benimsenen yönteme benzeyen prosedürü, kendi hareket noktasını tanımlayarak, verili sınırlı formların çok ötesine geçen bir perspektife ulaşmak adına, söz konusu verili sınırlı formlardan başlar. Gramsci'nin kendi terimleriyle söylemek gerekirse, kişinin [*la persona*] toplumsal ve tarihsel belirlenimleri araştırmasından gelen, kendi kişisel deneyimlerinden ve hapishane rejimindeki acılarından esinlenen unsurlar, felsefenin tarihsel etkinliğinin siciline 'tercüme edilirler' –ve daha sonra, sırası gelince, hegemonya mücadelesinin başlangıç 'hücresi' olarak birey örnekleminin terimlerine 'geri tercüme' edilir. Bu nottaki 'Açıklama I' şöyle sona erer:

> Bir dünya görüşü eleştirel ve tutarlı olmayıp, rastlantısal ve kopuk olduğunda [...] kişilik tuhaf bir biçimde oluşur: bir mağara adamının unsurları ve en modern ve ileri bilimin ilkeleri söz ko-

[195] Q 11, §12.

> nusudur; tüm geçmişin, yerel dar kafalı tarihsel aşamaların önyargıları ve küresel olarak birleşmiş bir insan türüne uygun olacak biçimde bir gelecek felsefesinin sezgileri söz konusudur. Bir kimsenin kendi dünya görüşünü eleştirmesi, dolayısıyla, bunu üniter ve tutarlı bir hale getirip, dünyada en ileri düşüncenin ulaşmış olduğu noktaya taşımaktır. [...] Eleştirel değerlendirmenin başlangıcı, gerçek olan şeyin bilincidir, yani, bir envanter olmaksızın sonsuz sayıda izleri geride bırakmış olan bir tarihsel sürecin ürünü olarak 'kendini bil'dir. Başından itibaren böyle bir envanteri oluşturmak zorunludur.[196]

Böyle bir envanterin ve tarihsel belirlenimlerinin anlaşılıp, daha önce yalnızca tuhaf ve çelişkili bir biçimde birbirlerinin yanına konmuş olan kişilik unsurları arasındaki bağlantının oluşturulması, hemen, aynı 'Açıklama II' başlığının başlarında, felsefenin tarihsel belirlenimliliğinin terimlerine tercüme edilir. Gramsci şunları söyler:

> Terimin en dolaysız ve dar anlamında, felsefenin tarihsiliğinin, temsil ettiği gelişme aşamalarının ve diğer kavramlaştırmalarla ya da başka kavramlaştırmaların unsurlarıyla çelişik olması anlaşılmaksızın filozof olunamaz, yani eleştirel olarak tutarlı bir dünya görüşüne sahip olunamaz. Bir kimsenin dünya görüşü, aktüelliklerinde tam olarak belirlenmiş ve 'orijinal' olan gerçeklik tarafından ortaya konulmuş sorulara yanıt verir. Şimdiki zamanı ve genellikle son derece uzak ve aşılmış bir geçmişin sorunları için oluşturulmuş bir düşünce tarzı ile tam olarak belirlenmiş bir şimdiki zamanı düşünmek nasıl olanaklıdır? Eğer bu olursa, bir kimse kendi zamanında bir 'anakronizm' haline gelmiş demektir, modern dünyada yaşamayan bir fosil, ya da en iyi ihtimalle, tuhaf bir biçimde 'kompozit' olmuş demektir.[197]

Eleştirel olarak tutarlı bir dünya görüşü burada yalnızca içsel mantıksal bütünlük bakımından tanımlanmaz. Hayati bir önem taşıyan şey şudur: kişisel tutarlılık nosyonu vasıtasıyla, kişisel-

---

[196] Q 11, §12; *SPN*, s. 342.

[197] Ibid.

lik unsurlarının ve bu unsurların tarihsel belirlenimlerinin anlaşılması nosyonu vasıtasıyla tali yola sapan Gramsci, artık aynı kriterleri bizzat felsefeye uygular: bir felsefenin tutarlılığı, kendi tarihsiliğinin bilincinde olma düzeyi ile ve bu bilincin sürekli felsefi pratiğine entegre edilmesiyle yakından bağlantılıdır. Sonuçların öncülleri formel ve genel olarak izlemesi, hakiki anlamda tutarlı olmak için yeterli değildir; böyle sonuçların kendi konumlarındaki belirlenmiş zorunlulukları hem bir tarihsel bilinç ilkesi olmalıdır, hem de buradan, bir kitle temelinde örgütleyici bir eylem ilkesi olma düzeyine yülseltilmelidir. Dahası, böyle bir tutarlılık düzeyine ulaşma kapasitesi, artık bizzat 'felsefi olanın' içerisinde bir kriter olarak öne sürülür. Bir felsefe kendi etkisini, 'toplumsal temelini oluşturan', kendisini daha tutarlı kılan *senso comune* üzerine ne kadar uygulayabilirse, o ölçüde tam bir hakiki felsefe haline gelir, yani bireysel bir gelişimden ibaret olmak yerine, 'tarihsel bir olgu' olur.

> Yeni bir kültür yaratmak, yalnızca kendi 'orijinal' keşiflerini yapmak anlamına gelmez. Bu ayrıca, ve en önemlisi, halihazırda keşfedilmiş hakikatleri eleştirel olarak yaymak, bunları adeta 'toplumsallaştırmak' ve hatta, bunları yaşamsal eylemlerin temeli, bir koordinasyon ve entelektüel ve ahlaki düzen unsuru haline getirmek demektir. Çünkü bir halk kitlesinin, güncel gerçeklik hakkında tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde düşünmeye götürülmesi, bir felsefi 'dehanın', küçük bir entelektüel grubunun mülkiyetinde kalacak yeni bir hakikat keşfetmesinden çok daha önemli ve 'orijinal' bir 'felsefi' olgudur.[198]

---

[198] Q 11, §12; *SPN*, s. 325. Ya da, Gramsci'nin hemen bunun ardından söylediği gibi, praksis felsefesinin siyasal pedagojisi ile Katolik Kilisesi gibi kurumların pedagojisi arasındaki fark: 'yerinde bir biçimde bir felsefi hareket olarak adlandırılır; bu, ne zaman sınırlı bir entelektüel grup arasında, özelleşmiş bir entelektüel kültür yaratmaya adanır, ya da, ancak ve ancak ne zaman *'senso comune'*den üstün ve bilimsel olarak tutarlı bir düşünce formu oluşturma sürecinde olduğunda, "basit" olan ile temasta kalmayı hiçbir zaman unutmayıp, aslında bu temasta, incelemeye ve çözmeye koyulduğu so-

O halde, Gramsci burada felsefe ile *senso comune* arasındaki yeni ilişkiyi sabitler. Gramsci'nin Croce'nin felsefe ile ideoloji arasındaki ayrımına yönelik eleştirisinde dolaşıma soktuğu terimlerle söylemek gerekirse, bunlar arasındaki ayrım 'nitel' bir ayrımdan ziyade 'nicel' bir ayrımdır: daha kesin olarak, bu, hem mantıksal, hem de tarihsel anlamda, tutarlılık düzeylerindeki bir farktır. Bu perspektifte felsefe, aslında *senso comune*'den ayrıdır, Althusser'in ileri sürdüğü gibi, *senso comune*'nün ideolojik belirginliği karşısında 'üstün' bir bilgi sunar. Bununla birlikte, felsefe ancak kendi gelişiminin hammaddesi olarak *senso comune*'e bağımlı olduğunu kabul ettiği takdirde bu hale gelir. *Senso comune* burada felsefeye içkin olarak kavranır –fakat, kitlelerin bir dünya görüşü olarak düşünülen felsefe, içkin eleştirisi olmak bakımından *senso comune*'e ayrıca içseldir.[199] Bu 'mantık–üstü' kavramlaştırmada, *senso comune*'nün tutarsızlığı, felsefenin tutarlılığının yadsınması değildir; aksine, en azından praksis felsefesi için, önkoşuldur, böyle bir tutarlılığın yükseleceği zemindir.

---

runların kaynağını bulur? Yalnızca bu temasta bir felsefe "tarihsel" bir felsefe olur, bireysel karakterin entelektüelci unsurlarından kendini arındırır ve "yaşamın" kendisi haline gelir' (Q 11, §12; SPN, s. 330).

[199] 'Bir momentten diğerine geçişe daha iyi işaret edebilmek için, belki de felsefeyi *senso comune*'den 'pratik olarak' ayırt etmek faydalı olacaktır: felsefede, bireysel düşünce oluşturmanın özellikleri en belirgin özelliklerdir, öte yandan, *senso comune*'de ise, belirgin olan şey, yayılma, belirli bir döneme ve belirli bir halk kitlesine ortak bir jenerik düşünce biçiminin koordine olmamış özellikleridir. Fakat her felsefe, son derece sınırlı bir çevrenin (tüm entelektüellerin) *senso comune*'ü olma eğilimindedir. Dolayısıyla bu, belirli bir yayılıma sahip ya da sahip olabilecek bir felsefeyle başlama sorunudur, çünkü bu, pratik yaşamla bağlantılıdır ve pratik yaşamda içerilir; bu böyle işlenerek, tek tek felsefelerin tutarlılığına ve enerjisine sahip, yenilenmiş bir *senso comune* haline gelmesi demektir: eğer 'basit' olan ile kültürel temas talebi sürekli olarak hissedilmezse, bu gerçekleşemez' (Q 11, §12; *SPN*, s. 330).

> Bir praksis felsefesi, kendisini baştan itibaren bir polemik ve eleştiri kılığında, mevcut düşünme tarzını ve mevcut somut düşünceyi (mevcut kültür dünyasını) aşan bir şey olarak sunmaktan başka bir şey yapamaz. Dolayısıyla, her şeyden önce, praksis felsefesi, herkesin filozof olduğunu ve bunun, herkesin bireysel yaşamında sıfırdan bir bilimsel düşünce formu başlatma sorunu değil, halihazırda mevcut bir etkinliği yenileme ve 'eleştirel' hale getirme sorunu olduğunu göstermek adına kendini *senso comune* temeline oturtan bir *senso comune* eleştirisi olmalıdır.[200]

Böylece Gramsci, bu felsefe ve *senso comune*'nün içsel alt üst oluşu ve potansiyel eklemlenmesi nosyonunu, bireyin terimlerine yeniden geri tercüme eder. Birey, burada toplumsal ilişkilerin ilkel bütünü olarak ya da toplumsal formasyonun dinamiklerinin 'moleküler' bir tarzda iş başında olduğu 'kompozit cisim' olarak kavranır. Tıpkı *senso comune*'nün 'karışık' ve 'tuhaf bir biçimde' bileşkelenmiş olması gibi, birey de farklı potansiyeller barındıran, şimdilik bu potansiyellerin tutarsız ve eleştirel-olmayan kompozisyonu ile çarpıtılmış bir şey olarak görülür. Bu çelişkileri çözmenin ilk adımı, tam olarak, bunları kişisel çelişkilerden ibaret olmak yerine, toplumsal çelişkiler olarak, Gramsci'nin, çelişkilerin çözülmesinin ufku olarak, doğrudan doğruya kendi *hegemonya* teorisine tercüme ettiği, bireyin *Kampfplatz*'ında bir mücadele olarak kavranmasında yatar.

> Kitlelerin aktif insanı, pratik olarak iş görür, fakat dönüştürdüğünden dolayı tanıdığı dünyadaki pratik etkinliğinin teorik bilincine sahip değildir. Bu insanın teorik bilinci aslında, tarihsel olarak eylemine karşıt olabilir. Hatta iki teorik bilince (ya da çelişik bir bilince) sahip olduğu söylenebilir: biri bu insanın etkinliğinde içsel ve gerçekte bu insanı gerçekliğin pratik dönüştürülme sürecinde tüm işbirlikçileri ile birleştiren bir bilinçtir; diğeri ise, yüzeysel olarak belirgin ya da sözel, geçmişten miras almış olduğu ve eleştirel-olmayan bir tarzda absorbe ettiği bir bilinçtir. Fakat bu 'sözel' kavrayışın sonuçları vardır: spesifik bir toplumsal grubu bir arada tu-

---

[200] Q 11, §12; *SPN*, s. 330–1.

> tar, ahlaki kodları ve iradenin yönünü aşağı yukarı enerjik bir tarzda etkiler, çelişik bilinç durumunun hiçbir eyleme, hiçbir karara ya da seçime izin vermeyeceği bir noktaya ulaşır ve ahlaki ve siyasi pasifliğin bir koşulunu üretir. Dolayısıyla, benliği eleştirel olarak anlamak, insanın gerçeklikle ilgili kendi kavrayışının daha üstün bir değerlendirmesine ulaşması adına, siyasal 'hegemonyaların', karşıt yönlerin, önce ahlaki alanda mücadelesi ile başlar. Belirli bir hegemonik gücün bir parçası olmanın bilinci (başka bir deyişle, siyasi bilinç), teori ile pratiğin nihayet birleştiği, daha ileri bir özbilince doğru olan ilk aşamadır. Böylece, teori ile pratiğin birliği, yalnızca mekanik bir olgu sorunu değil, fakat birincil ve ilkel aşaması, içgüdüsel bir bağımsızlık hissinde 'ayrım', 'ayrılık' bağlamında bulunan ve üniter ve tutarlı bir dünya görüşüne gerçek ve tam bir düzeyde sahip olmaya doğru ilerleyen tarihsel sürecin bir parçasıdır. Bu nedenle, hegemonya kavramının siyasi gelişiminin siyasi–pratik bir ilerlemeyle birlikte, büyük bir felsefi ilerlemeyi de temsil ettiğinin vurgulanması gerekir; çünkü bu, zorunlu olarak bir entelektüel birliği ve *senso comune*'nün ötesine geçip, halen dar sınırlarda da olsa, eleştirel bir şey haline gelen, gerçeklik kavrayışıyla uyumlu bir etiği gerektirir.[201]

Rus Devriminde ve özellikle Lenin'in son teorileştirmelerinde 'hegemonya kavramının siyasi gelişimi', 'siyasi-pratik' bir ilerleme olmakla birlikte, 'büyük bir felsefi ilerlemeyi' de temsil eder, çünkü felsefeyi doğuran ideolojik alanı (yani *senso comune*'ü) dönüştürür.[202] *Senso comune* ile praksis felsefesi arasındaki diyalektik pedagoji ilişkisi olarak düşünülen hegemonya, şimdilik birbirinden ayrı unsurların (sınıfların, bireyler içerisindeki unsurların) tutarlılığını inşa eder –ve bu suretle, bizzat felsefenin zeminlerini ve kapasitelerini dönüştürür. Gerçeklikten ayrı ve gerçekliği gözlemleyen, 'spekülatif' olmaktan ibaret bir felsefe, teori ile pratik arasındaki ilişkinin ya da varlığın düşünceye, güç ilişkilerinin te-

---

[201] Q 11, §12; *SPN*, s. 333–4; krş. Q 8, §169.

[202] Krş. 6. Bölüm: 'Hegemonik Aygıt: Sınıf İktidarına İçkin Siyasal İktidar'.

oriye içkinliğinin, her birinin potansiyelini arttıran bu üretken kavrayışı karşısında tüm anlamını kaybeder. Teori ile pratiğin birliğine, dışarıdan eklenen 'mekanik bir olgu' olarak değil, 'tarihsel sürecin bir parçası' olarak, bir diyalektik karşılıklı içerim ilişkisi olarak, ancak bu belirlenimin kabul edilmesiyle ve işler kılınmasıyla ulaşılabilir.

Böylece, Mayıs 1933'teki Q 11, §12 numaralı uzun nottan bir yıldan daha az bir süre sonra yazılan 'pratiği daha [...] tutarlı kılma'[203] formülasyonunun 'biçimsel bir ayrımdan' çok daha kesin bir anlamı olduğunu görürüz. Bu, doğrudan doğruya, Althusser'in, Gramsci'nin analizinde ihmal edildiğini söylediği 'uzun bir gelenek tarafından takdis edilen' şeye gönderme yapar: teori ile pratiğin birliği.[204] Aynı zamanda, bu formülasyon, 'bu uzun geleneğin' kendine has bir *reformasyonunu ve kesinleştirilmesini* önerir: artık teori ile pratik arasındaki *birlik* biçimsel olmaktan ibaret değildir, Gramsci, bunların *özdeşliğini*, yenilenmiş bir *praksis* kavramında düşünmede ifadesini bulan, çok daha zor bir göreve koyulmayı önerir. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci sorunu aşağıdaki bağlamda ortaya koyar.

> Eğer teori ile pratik arasında özdeşlik kurma sorunu ortaya konulursa, sorun şu bağlamda ortaya konulacaktır: belirli bir pratik temelinde, kendisi ile çakışan ve aynı pratiğin belirleyici unsurları ile kendini özdeşleştiren, pratiği tüm unsurlarında daha homojen, tutarlı ve etkin kılıp, azami ölçüde güçlendirerek, gerçekleşmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilen bir teori inşa etmek; ya da verili belirli bir teorik pozisyonda, bu teoriyi işler kılan vazgeçilmez pratik unsuru örgütlemek. Teori ile pratiğin özdeşliği eleştirel bir edimdir, bunun aracılığıyla, pratiğin rasyonel ve zorunlu olduğu ya da teorinin gerçekçi ve rasyonel olduğu gösterilir.[205]

---

[203] Q 15, §22; *SPN*, s. 365.

[204] Althusser 1971b, s. 345.

[205] Q 15, §22. Krş. ayrıca 10ii, §31; *FSPN*, s. 384: 'üreten' ve 'kendini karşılık gelen bir ahlaksallık' ve 'gerçekleştirici irade' ile 'özdeşleştiren bir felsefe'.

Teori ile Pratiğin Özdeşliği

Teori ile pratiğin birliğinin, teori ile pratiğin (potansiyel) *özdeşliği* olarak yeniden tanımlanmasının, Batı felsefesi geleneği açısından bakıldığında, güçlü etkileri olmuştur. Gramsci, bir yanda, Marx'ın teorinin ile pratiğin diyalektik olarak birbirlerini içermelerini ya da farklılıklarındaki özdeşliklerini kavrama çabası ile, diğer yanda, 'praksis felsefesi' de dahil olmak üzere, teori ile pratiği düşünümsel–felsefi perspektiften birleştirmeye yönelik sayısız girişim arasında kesin bir fark olduğunu söylemektedir. Teori ile pratiğin (en azından potansiyel) birliği tezi, genellikle Marksist *Weltanschauung*'a özgü bir şey olarak alınsa da, aslında, en 'idealist' eğilimlerin dahi dışında kalmadığı felsefi geleneklerin en daimi iddialarından ve ihtiraslarından biridir: ne var ki, bu, Platon'u Syracusa'ya gitmeye teşvik eden bir yalıtık spekülatif soyutlama sevgisi değildi.[206] 1932 sonlarında Gramsci'nin belirttiği gibi,

> hiç kuşkusuz, her dünya görüşü ve felsefe, bu sorunla [teori ile pratiğin birliği sorunuyla] ilgilenmiş gibi görünmektedir.[207]

Buradaki önemli sorun, her tikel felsefenin teori ile pratiğin birliğini düşünme özel biçimidir. Bizzat Croce, Vico'nun anti-Kartezyen '*Verum ipsum factum*' ilkesinin deformasyonu aracılığıyla, teori ile pratiğin birliğini garanti altına almaya çalışmıştır. Vico'nun insan ile dünya arasındaki aktif ilişki olarak bilgi perspektifinden (*praksisin* eylemde bulunan özne ile eylemin

---

[206] Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi (krş. 7. Bölüm: 'Bir "Özsel Kısmı"n Olanaksızlığı'), Gramsci 'filozoflarının felsefelerinin' tarihini, 'filozofların felsefelerinin tarihi, herhangi belirli bir çağda var olan dünya görüşlerini değiştirmek, düzeltmek ya da kusursuzlaştırmak ve dolayısıyla da bunlarla beraber yürüyen davranış kurallarını değiştirmek adına, başka bir deyişle, pratik etkinliği bütün olarak değiştirmek için, spesifik bir insan sınıfının üstlenmiş oldukları girişimlerin ve ideolojik inisiyatiflerin tarihidir' diyerek tanımlar (Q 10ii, §17; *SPN*, s. 344).

[207] Q 11, §54; *SPN*, s. 364.

konusu olan ve bu suretle tam olarak 'bilinen' nesneyi birleştirdiği durumlarla sınırlı 'doğruluk'), Croce, eylemin bilgiye tabi kılındığı düşünümsel pasiflik sonucunu çıkarır; 'doğru, yapılan şeydir' ifadesi, totolojik bağlamda yorumlanmış, yani, bizzat 'doğru' [bilgi], halihazırda 'yapılmış'tır ya da, başka bir deyişle, hakikatin yapmaya, düşüncenin varlığa içkinliği önermesi, post-Kantçı bir varyasyonda idealist içkinlik kavramlarına dönüştürülmüştür:

> Bilgi, yapmanın bir formudur ve 'yapmak' fiilinin özel bir anlama sahip olduğu yapılan şeyin bilinmesi, öylesine özel bir anlama sahiptir ki, nihayetinde 'bilmek'ten başka bir şey anlamına gelmez, yani deyim, kendini bir totolojide çözer.[208]

Daha genel olarak, Gramsci, teori ile pratiğin birliği önermesinin sıklıkla, *telos*'unu ikincisinde bulan bir köken olarak birinciye verilen bir ayrıcalığı içerdiğini, *telos*'un katı bir biçimde kökene tabi kılındığını söyler. Böyle bir görüş, *Logos*'u dünyanın kökeni olarak gören bir geleneğe egemen olmuştur, Gramsci'nin belirttiği gibi;

> Aquinas'ın ve Skolastisizmin Kabulü: 'Intellectus speculativus extensione fit practicus': basit bir genişletmeyle, teori, pratik haline gelir –başka bir deyişle, ideaların düzeni ile eylemin düzeni arasındaki zorunlu ilişkinin doğrulanması.[209]

Bununla birlikte, teoriyi 'tamamlayıcı', 'bütünleyici' bir rolden ibaret bir düzeye alçaltarak, vurguyu pratik yönüne veren, daha aydınlatıcı başka bir deyişle, teoriyi 'pratiğin hizmetçisi [*ancella*]' kılan –'praksis felsefesindeki yakın dönem gelişmeler' de *dahil*, hatta belki de her şeyden çok bu gelişmeler dahil– başka felsefi eğilimlerde de bu *mevcuttu*.[210] Pratiğin 'hizmetçisi' olarak

---

[208] Ibid.

[209] Ibid.

[210] Q 11, §12; *SPN*, p. 334. Marksist teorideki bu 'yakın dönem gelişmelere', Kasım 1931 tarihli, Q 8, §169 numaralı notta işaret edilmişti. Gramsci burada Sovyetler Birliği'nde Deborin'in önderliğindeki 'diyalektikçiler' ile arala-

teori, ilk bakışta, teorinin ancak takip edebileceği ya da 'gölgesi' olabileceği pratiğin değerinin yükseltilmesini içeriyormuş gibi görünür; böyle bir önerme, düşünceye değil, varlığa öncelik veriyor gibi görünmesinden ötürü, örneğin, skolastik bir perspektiften farklılaşır. Bununla birlikte, 'hakikat' söz konusu olduğunda, metafizik şema muhafaza edilir; bir pratiğin hakikat-içeriği konusunda ancak ve ancak teori hüküm verebilir ya da yalnızca teori pratiğe bir teyit sağlayabilir. Teori ile pratiğin birliği, özellikle nihayetinde birleştirilebilmeleri için ayrı oldukları dogmatik olarak iddia edilen unsurların dışsal eklemlenmesi olarak düşünüldüğünden, ilişki, 'mekanistik' olarak kalır. Bu kavramlaştırmada, idealist/teolojik nosyonların alt üst edilişinde teorinin rolü, (spekülatif) hakikatin tekelinin gücü ile, pratiğin sonuçlarının yansıtılması, garanti edilmesi ya da tasdik edilmesi rolüdür.

Öte yandan, Gramsci, praksis felsefesinin sorunu son derece farklı bir bağlamda ortaya koyduğunu ileri sürer: birbirinden ayrı unsurların birleştirilmesi değil, teori ile pratiğin *özdeşliğinin*, yalnızca 'mekanik bir olgu sorunu' olarak değil, 'tarihsel sürecin bir parçası'[211] olarak, bir 'eleştirel edim'[212] olarak sağlanması. Yeni içkinlik kavramı perspektifinde, teorinin pratik etkinliği dogmatik olarak ileri sürülmez, teorinin pratik köken-

---

rında Buharin'in ve Bogdanov'un da bulunduğu 'mekanistler' arasındaki tartışmaya gönderme yapar. Gramsci bu tartışmayı, Sovyetler Birliği'nde (felsefi, fakat aynı zamanda daha genel) bir yenilenme olarak selamlamıştı. Krş. Buci-Glucksmann 1980, s. 206 et sqq. Gramsci bu tartışmanın gelişimini böyle bir heyecanla izlemiş ve Tania'dan, Julia'ya 'modern İtalyan filozofun' bir kitabını, yani Croce'nin Hegel üzerine kitabını göndermesini istemişti (Gramsci bu kitaba daha sonra, 10 Nisan 1933 tarihli bir mektupta gönderme yapar, krş. Gramsci 1993, Cilt 2, s. 287–8). Gramsci, bu gelişmelerin tarihsel önemini, Frosini'nin (2003) incelediği 'Rönesans/Reformasyon' başlığı altında teorileştirmeye çalışmıştı.

[211] Q 11, §12; *SPN*, s. 333.

[212] Q 15, §22; *SPN*, s. 365.

leri ve etkinliği arayışı içerisinde gösterilir. Benzer biçimde, pratiğin teorik yetersizliği varsayılmaz, fakat bir pratik, *senso comune*'nün 'kompozit' unsurları da dahil olmak üzere, 'teorik' unsurların örneklemi bakımından kavranır. Dolayısıyla sorun, 'pratik içinde bir pratik' olan bir teori ya da kendi varlık koşullarını, bizzat kavramaya ve dönüştürmeye çalıştığı pratikler olarak kavrayan bir teori üretme sorunu haline gelir. Bir 'tamamlayıcı'dan, 'aksesuar'dan ya da 'ilave'den ibaret olmayan teori, burada, bir 'diyalektik pedagoji' ilişkisi olarak, ya da, Gramsci'nin bir diğer kavramsal kaydında, 'öznel' ile 'nesnel' arasında, bir sürekli karşılıklı düzeltme ediminde konumlandırılmış deneysel–bilimsel pratik olarak düşünülür.

Bu görünürde katı biçimde 'felsefi' olan tezin Gramsci'nin siyaset teorisi ile yakın ilişkisi, ortak varsayımlarından ileri gelir. Tıpkı Gramsci'nin hegemonik bir ilişki olarak kapitalist devlet analizinin, siyasi olanda tinsel bir birlik ihtiyacından vazgeçmiş bir (sivil) toplumun kendi kendini düzenlemesi olanağını önermeye götürmüş olması gibi, Gramsci'nin hegemonik güç ilişkilerinin teorik formu olarak insan bilgisi (ilişkileri) analizi, Gramsci'yi, kendi egemen pratik statüsünü kabul eden, dolayısıyla çeşitliliği spekülatif bir tarzda birliğe götürme (tazmin edici) ihtiyacından vazgeçen bir bilgi ilişkisinin olanağını önermeye götürmüştür. Teori ile pratiğin özdeşliğinin üretilmesi, böylece, bir yanda, pratiğin, eylemde bulunma kapasitesini arttırmaya yetkin, uygun teorik formunu ya da, diğer yanda, teorinin, bilme kapasitesini arttıran uygun pratik formunu bulmanın eleştirel sanatı haline gelir. Gramsci'nin sorunu somut terimlerle ortaya koyması çok önemlidir: 'tarihsel sürecin bir parçası'[213] olarak, teori ile pratiğin özdeşliği sorunu, 'aynı ölçüde çarpık ve heterojen inançların ve bakış açılarının bir kombinasyonu' olarak, halihazırda başlamış olan[214] gerçek hareketler te-

[213] Q 11, §12; *SPN*, s. 333.

[214] Q 15, § 22; *SPN*, s. 364.

melinde, dünya ile böyle aktif bir ilişkinin "maddi güç' değeri'[215] kazanabildiği toplumsal güçler bakımından ortaya konulur. Teorinin bu gerçekleşmesinin pratik formları, bu çalışmanın sondan bir önceki bölümünün konusu olacaktır.

[215] Q 4, §45.

Dokuzuncu Bölüm

'TARİHİN MUTLAK BİR HÜMANİZMİ'

> Teorik duruş noktasında, Marksizm, bir hümanizm olmasından daha fazla bir ölçüde bir tarihsicilik değildir. [...] Hem tarihsicilik, hem de hümanizm, birçok bakımdan, aynı ideolojik sorunsala dayalıdır; [...] teorik olarak söylemek gerekirse, Marksizm, tek bir hareket içinde ve oluşturmuş olduğu kendine has epistemolojik kopuş sayesinde, bir anti-hümanizm ve anti-tarihsiciliktir.[1]

Althusser'in *Hapishane Defterleri*'nin 'mutlak hümanizmini' reddi, Gramsci'nin mutlak tarihsiciliğine yönelik saldırısından çok daha büyük bir ölçüde, *dramatis personae*'nın, olmayan bir düşmanla sahte bir savaşa girmek için ödünç giysilerle öne çıktığı, yazarı olmayan bir tiyatroydu. Daha önce gördüğümüz gibi, *'Kapital'i Okumak*, Gramsci'nin düşüncesinin temelini oluşturan hümanist ve tarihsici sorunsal, devrim yapmak için 'iradeye' başvurması ve İkinci Enternasyonal'in mekanizmini reddetmesi

[1] Althusser ve Balibar 1970, s. 119.

ile birlikte, ilk olarak Birinci Dünya Savaşı sonrası sol devrimcilikte ortaya çıktı, der.[2] Bu, daha sonra, 'Stalin sonrası dönemde, genel olarak cömert ya da yetenekli, fakat "sağ" bir suistimal ile'[3] yeniden etkinleştirildi, şimdi ise, Marx'ın yeniden keşfedilen gençlik dönemi çalışmalarına 'standartlaşmış' bir gönderme ile desteklenmektedir. Gerçekte, Althusser'in polemiğinin asıl nesnesini oluşturan şey, sözde halefinin değil, bu yeni-dönem avatarın temsil ettiği siyasal pozisyondu. Tıpkı *Hapishane Defterleri*'nin mutlak tarihsiciliğine yönelik eleştirisinin, kendi zamanının 'daha zayıf' tarihsicilik formlarına karşı daha uygun bir biçimde dolaşıma sokulmuş olması gibi, Althusser'in Gramsci'nin 'tarihin mutlak hümanizmi' anlayışını reddi, 1956'dan sonra Fransız Komünist Partisi'nde ve uluslararası Komünist harekette ortaya çıkmış olan son derece farklı pozisyonları hedeflemekteydi. Bu pozisyonlar, 'Marksizm zamanımızın hümanizmidir', 'Her şey İnsan için' gibi sloganlarda özetleniyordu. 1956 sonrası konjonktürün (özellikle Çin-Sovyet bölünmesinin ardından, önderlik seksiyonlarına nüfuz eden, daha doğrusu önderlik seksiyonlarının kuşattığı) 'sosyalist hümanizmi', Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda vermiş olduğu 'kahince vaat' etrafında toplanmıştı: *'İnsanın özünün gerçek cisimleşmesi olarak [...] komünizm ve insanlar için [...] bu komünizm tam gelişmiş doğalcılıktır –Hümanizm'*.[4] Yeni bir 'ortodoksi', bu sezgiyi yalnızca siyasal bağlamda değil, fakat, Stalinist Diamat'ının uluslararası Komünist hareketin 'resmi' Marksist felsefesi olma statüsünün ortadan kalkmasının ardından, Marksist teorinin yeniden kurulması bağlamında, geliştirmeyi amaçladı.

---

[2] Althusser ve Balibar 1970, s. 140.

[3] Althusser ve Balibar 1970, s. 119.

[4] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 3, s. 296; krş. Althusser 1969, s. 222.

Hümanist İhtilaf

Althusser bu akıma karşı ilk salvolarını 'Marksizm ve Hümanizm' adlı makalesinde savurur. Althusser'in amacı, Marksist teori ve özel olarak Marksist felsefe için 'soldan' bir yeniden kuruluş alternatifi sunmaktı. Makale, ilk olarak, Erich Fromm tarafından, 'Sosyalist Hümanizm' başlıklı bir sempozyuma davet edilmesinin ardından, 1963'te yazıldı; Fromm makaleyi yayınlamayı derhal reddetti. Sonunda, makale, neredeyse eşzamanlı olarak hem Fransızcada, hem de İtalyancada 1964 ortalarında yayınlandı ve daha sonra *Marx İçin* (1965) kitabına eklendi.[5] 'Marksizm ve Hümanizm', yakın dönemde Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan ve Fransız Komünist Partisi'nde de bekleme halinde olan 'revizyonist' değişimlere karşı, Marx'ın düşüncesinin 1845'te 'tarihe dayalı her teoriden ve insana dayalı her siyasetten'[6] radikal kopuşu ile oluştuğu yönündeki tezi ileri götürmüştür. Althusser, bu 'kendine has kopuş'un tarihsel ve diyalektik materyalizmin teorik statüsünü tanımlayan üç ayrılmaz unsur barındırdığını söyler:

1. Radikal biçimde yeni kavramlar temelinde bir tarih ve siyaset teorisinin oluşturulması: toplumsal formasyon, üretici güçler ve üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, iktisadın son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin spesifik belirlenimi gibi kavramlar.
2. Tüm felsefi hümanizmlerin *teorik* iddialarının radikal eleştirisi.

---

[5] Althusser, 'Marksizm ve Hümanizm' başlıklı metnin doğuşunu, daha sonra Althusser (2003) içerisinde yayımlanan 'Hümanist İhtilaf' (1967) adlı çalışmasında destansı üslupla alay eder bir tarzda anlatır.

[6] Althusser 1969, s. 227. 1966'da PCF içerisindeki 'Hümanist İhtilaf'ta Althusser'in müdahalesinin teorik-siyasi konjonktürünün ve sonuçlarının bir incelemesi için, bkz. Elliott 2006 [1987], Goshgarian 2003 ve Lewis 2007.

3. Hümanizmin bir *ideoloji* olarak tanımlanması.[7]

Althusser, 'her türden felsefi antropolojiden ya da hümanizmden bu kopuş, ikincil bir ayrıntı değildir' der. 'Bu, Marx'ın bilimsel keşfidir'.[8] İdeolojik, hümanist temalar oldukları ortaya çıkan 'insan doğası', 'şeffaflık', 'özne' ve 'öz' gibi kavramlar, teori alanının dışına sürülmüştür. *Teorik* anti-hümanizm, spesifikliklerı içinde kavranan toplumsal formasyonların üstbelirlenim ve eklemlenmelerinin tam bir bilimsel teorisinin ortaya çıkışının epistemolojik önkoşulunu oluşturmuştur. Böylece, toplumsal formasyonların bu yeni bilimsel teorisi, felsefenin ideolojik-olmayan ve evrensel-olmayan, bir 'özne ampirisizmini' ve bir 'öz idealizmini' dışlayan bir praksis bakımından yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmiştir.[9]

Söz konusu 'teorik' sıfatı, daha sabırsız Althusser eleştirmenleri tarafından (muhtemelen, bizzat 'teori'nin, hümanizmin sözde riayet ettiği 'gerçek'in bir yadsınmasını beraberinde getirdiği varsayımına dayalı olarak) sıklıkla görmezden gelinmiş ya da totolojik addedilmiştir. Dolayısıyla, E. P. Thompson'ın polemiksel açıdan eğilenceli olsa da büyük ölçüde isabetsiz Althusserci 'Teori' betimlemesi, Althusser'in çalışmalarının, 'ideoloji olarak teorileştirilmiş Stalinizm' olmasa da, modern bir 'Gradgrindizm' olduğunu söyler.[10] Ancak, bizzat Althusser'in defalarca vurgulamış olduğu gibi, Althusser'in eleştirisi, kendisinin 'düşünce-somut' ile 'gerçek-somut', bilim ile ideoloji, hakiki bilgi ile salt 'tanıma' arasında yaptığı ayrımlara dayalı olan, odak bakımından etik-siyasi olmaktan ziyade, öncelikle epistemolojik bir eleştiriydi. Althusser'in müdahalesi, hümanizm formlarının (ideolojik) etkinliğini inkar etmekten farklı olarak, bu formları, tam da, toplumsal ilişkilerin pratikte 'insan'ı yadsı-

[7] Althusser 1969, s. 227.

[8] Ibid.

[9] Althusser 1969, s. 228.

[10] Thompson 1978.

yan tinsel ekleri olarak siyasal işlevlerini anlamak adına ideoloji olarak tanımlamıştır.[11] Yani, pratik olarak bir anti-hümanist bir sunumda teorik anti-hümanizm, ancak hümanizmi burjuva toplumunda 'zorunlu' bir ideoloji olarak üretmiş olan koşulların isabetli bir bilgisi bunun aşılmasına yardımcı olabilir ve böylece 'geleceğin *pratik* hümanizmine' yolu açabilir, varsayımı üzerine kuruluydu.[12] Bizzat Althusser şunları söyler:

> dolayısıyla, ancak ve ancak teori bakımından, Marx'ın teorik anti-hümanizminden açık bir biçimde söz edilebilir ve edilmelidir; ve bu teorik anti-hümanizmde bizzat insan dünyasının ve bu dünyanın pratik dönüşümünün (pozitif) bilgisinin mutlak (negatif) önkoşulu görülebilir. Felsefi (teorik) insan mitinin küle dönüştüğü mutlak önkoşuluna dayalı olmaksızın, insanlar hakkında herhangi bir şeyin *bilinmesi* olanaklı değildir.[13]

---

[11] Gerratana daha sonraları bu epistemolojik hamleye yönelik belirgin itirazı dillendirmiştir: 'Öznenin çözülmesi teorilerinin, kişinin, gerçek süreçlerin neden olduğu ilerici pratik yok edilişinin nedeninden ziyade etkisi olduğu ne kadar düşünülürse düşünülsün, bu gerçekliği kavramanın en iyi yolunun teorik yıkımı da buna ilave etmek olduğu varsayılmamalıdır' (Gerratana 1997, s. 137).

[12] Elliott 2006, s. 348.

[13] Althusser 1969, s. 229. Althusser, hümanist ihtilaf döneminin eleştirmenlerine yanıtında, eleştirisinin epistemolojik odağını daha da güçlü bir biçimde vurgulamıştır: '"İnsan nosyonu", tarih biliminin önündeki bir "epistemolojik engel"di. Marx, olgunluk dönemi çalışmalarında, soyut olandan başlar ve böyle der. Marx'a göre, bu, insanların, bireylerin ve öznelliklerinin gerçek tarihten silinmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Bu, İnsan, vb., nosyonlarının teoriden silinmiş olduğu anlamına gelir; çünkü teoride, bildiğim kadarıyla, hiçkimse şimdiye kadar etten-kemikten bir insanla karşılaşmamıştır, yalnızca insan nosyonu söz konusudur. Bu ideolojik nosyonlar, teoriyi kurmak ve teoriye hizmet etmekten çok uzak olarak, yalnızca tek bir etki yapmıştır: bunlar, teorinin önünü tıkamıştır. Bu Teorik Hümanizm nosyonları, Marx'ın bilimsel teorisinden çıkarılıp atılmıştır, bunları kökten bir biçimde teoriden atmaya her hakkımız vardır –şu basit nedenden dolayı: bu nosyonlar teoride yalnızca "epistemolojik engeller" olarak hareket ederler' (Althusser 2003, s. 264–5).

Siyasi konjonktür, böyle ayrımlara ve teorik hamlelere karşı misafirperver davranmadı. Fransız Komünist Partisi'nde 1966–67'de patlak veren, bu eleştirinin kışkırttığı sözde 'Hümanist İhtilaf', Althusserci taarruzun tam bir mağlubiyeti ile sonuçlandı. Buna karşın, Althusser, en azından teorik alanda, kararlılığından vazgeçmedi. 1960'lar ve sonrası boyunca, sözde yapısalcı ve post-yapısalcı anti-hümanizmler mevsiminde belki de en uzlaşmaz pozisyonu kurarak, modern felsefe geleneğinin öznellik, faillik ve amaçsallık kavramlarına yönelik saldırılarını yoğunlaştırdı. Sonuçta özne kategorisinin özerkliği tasfiye edildi ve böylece bu kategori, bireyin, devletin ideolojik aygıtı tarafından çağrılmasının [*interpellation*] bir işlevi ortaya konuldu ve öznenin tinsel 'silah arkadaşları', 'kökeni' ve 'hedefi' tarihsel süreçten silindi.

Öznenin geri dönüşü mü?

Bununla birlikte, teoriye atfedilen siyasi etkinlik bakımından belirleyici bir şey değişmişti. Althusser'in çalışmalarının ilk aşamasında ideolojik kavramlara karşıt olarak teorik kavramlara atfedilen açıklayıcı rol, 'teorisizm' saldırısının, Althusser'in önemli ölçüde kabul ettiği bir eleştirinin avı olmuştu. *Marx İçin* ve *'Kapital'i Okumak*'ta haritalandırılan teorik yapı için Althusser, özeleştiri sürecinde, ironik bir biçimde, 'tarihi yapanlar, teorinin taşıyıcılarıdır' demiştir.[14] Başka bir deyişle, Althusser, eleştirmenlerin, özne kavramının statüsünü insan doğasından ya da insanın özünden esirgeyerek, bunun aktif boyutlarını teoriye aktarıp, bu suretle aşkın bir tarih öznesini geri getirdiği yönündeki eleştirisini kabul etmiştir. Teorinin verili bir tarihsel durumu 'tanıma'dan ziyade 'bilgi' verdiği iddiası gitgide terk edilmiştir. Althusser, *Marx İçin'de* ve *'Kapital'i Okumak*'ta sunulan

[14] Krş. Goshgarian 2003, s. xiv–xv. Althusser'in teorisizmi üzerine, daha genel olarak, krş. Callinicos 1976.

belirlenimci 'üç dünya' ('noumenal' 'Gerçek' tarafından belirlenmiş olan 'fenomenal' ideoloji dünyasına erişen ve bu dünyayı dönüştüren 'fenomenler-üstü' teori) analizinden, neredeyse çağdaşı Deleuze'ün terminolojisindeki 'içkinlik düzlemi' olarak, kendi rastlantısallığında verili bir dünya görüşünü desteklemeye geçmiştir. 'Karşılaşma Felsefesi'nin radikal nominalizmine kadar, felsefeye, tarihin kökeni ve ereği olmayan akışını 'tanımak'tan başka bir rol bırakılıp bırakılmadığı tartışmalıdır. Aşırı teoricilik, karşıtına, tasvirden daha fazla bir şey olmayan teori bolluğuna yol verir. Bu, sırası geldiğinde, muhtemelen, kendine has 'nesneleri' ile tamamlanmış, son derece nevi şahsına münhasır bir 'özne'nin geri dönüşüne neden olur. Tıpkı erken dönem çalışmalarında olduğu gibi, geç dönem Althusser'in herhangi bir verili konjonktürün tekilliği üzerine meditasyonlarında da, inisiyatiflerin ya da eylemlerin failleri 'insanlar' değildir; fakat bu geç dönem çalışmalarda, teori artık (geriye dönük) totalleştirmenin makamını işgal etmez. Bundan farklı olarak, 'tüm Anlamın ve tüm aklın' kökeni olarak, 'insanların' karşısında duran şey, bir 'sapmanın' ürettiği bir 'karşılaşma' olarak kavranan konjonktürün kendisidir. Karşılaşmanın ötesinde herhangi bir şey mevcut olmadığından, bu, kendini kendine *doğrudan* sunar. Geleneksel olarak 'özneye' atfedilen şeffaflık, yaratıcılık ve dolaysız özbilinç nitelikleri, böylece, artık teoriye değil, gizlice, adeta 'alles, was der Fall ist'[15] olarak kavranan konjonktüre aktarılır. Gramsci, böyle bir formülasyonda teorik kayda tercüme edilmiş siyasal bir mağlubiyetin semptomlarını tespit ederdi. Eğer durum buysa, o halde, geç dönem Althusser, hem gençlik dönemi çalışmalarına hem de kendisi ile halen sürmekte olan kopuşuna musallat olan yaratıcı 'öz'ü bir kez daha 'kendiliğinden keşfetmiş' ve alt üst etmiş olacaktır.

---

[15] Wittgenstein 1922, s. 30–1. Althusser, kendi karşılaşma felsefesinin öncüleri olarak, onaylayan bir biçimde, Heidegger'in *es gibt*'inin yanında, Wittgenstein'ın *bon mot*'unu da alıntılar.

Hümanizm ile tarihsiciliğin birliği

Fakat bu arada, (yine 1965'te yayınlanan *'Kapital'i Okumak*, antihümanist saldırı hattını devam ettirdi ve bunu söz konusu çalışmanın eş zamanlı anti-tarihsici taaruzuna bağladı. Althusser, 'tarihsici olmayan bir hümanizm kusursuz bir biçimde kabul edilebilir bir şeydir, tıpkı hümanist-olmayan bir tarihsicilik gibi (ikinci görüş Colletti'ye atfedilmiştir)'[16] ifadesiyle itirafta bulunur. Fakat şunu da vurgular: 'hümanizm ile tarihsiciliğin birliği, en ciddi cazibeyi temsil eder, çünkü bu birlik, en azından görünüşte, en büyük teorik avantajları sağlar'.[17] Özel olarak, bu, yalnızca Marx'ın erken dönem çalışmalarında değil, aynı zamanda olgunluk döneminin *magnum opus*'unun kavramsal inşasının kalbindeki 'gizli indirgeme'ye yol açar. Althusser'e göre bu indirgeme,

> 'belirtik' bir şeye dayalıdır: tarih baştan aşağı 'insani' bir fenomen değil midir, ve Vico'dan alıntı yapan Marx, insanlar tarihin hepsini '*yapmış*' oldukları için tarihi bilirler, dememiş midir? Fakat bu 'belirtiklik', çarpıcı bir önvarsayıma dayalıdır: tarihin 'aktörleri', tarih metninin yazarlarıdır, tarih üretiminin özneleridir. Fakat bu önvarsayım da 'belirtikliğin' bütün gücüne sahiptir, çünkü, tiyatronun gösterdiğine karşıt olarak, somut insanlar da, tarihte, yazarları oldukları rollerin aktörleridirler. Sahne-yönet-men ortadan kaybolduğunda, aktör-yazar Aristoteles'in eski rüyasının ikiz kardeşi haline gelir: kendini-iyileştiren-doktor; ve üretim ilişkileri, tarihin gerçek sahne-yönetmenleri olsalar da, salt *insan ilişkilerine* indirgenirler. [...] Bu insan doğasına 'somut' tarihsiciliğin nitelikleri bir kez bahşedildiğinde, teolojik ya da etik antropolojilerin soyutluğu ve sabitliğinden kurtulup, Marx'ın düşüncesinin merkezinde yer alan öğeye katılmak olanaklı hale gelir: tarihsel materyalizm. Dolayısıyla bu insan doğası tarihin ürettiği bir şey, Aydınlanma Filozoflarının da amaçladığı gibi, insan kendi tarihinin devrimleriyle değişirken ve en temel yetilerinde dahi (görme, duyma, hafıza, akıl yürütme,

[16] Althusser ve Balibar 1970, s. 139.

[17] Ibid.

> vb.) kendi nesnel tarihinin toplumsal ürünlerinden etkilenirken, tarih ile birlikte değişen bir şey olarak anlaşılacaktır. [...] Böylece, tarih, kendisini dönüştüren tarihin gerçek öznesi olarak kalan insan doğasının dönüşümü haline gelir. Sonuç olarak, tarih, insanları, öznesi oldukları tarihsel etkilerin çağdaşları haline getirerek, insan doğasına sokulmuştur, fakat –mutlak bir biçimde belirleyici olan bir şeydir bu– üretim ilişkileri, siyasal, ideolojik ve toplumsal ilişkiler, tarihsileşmiş '*insan ilişkilerine*', yani, insanlar-arası, özneler-arası ilişkilere indirgenmiştir. Bu, tarihsici hümanizmin gözde alanıdır. Peki bunun büyük avantajı nedir? Marx'ın, kendisinden çok daha yaşlı bir ideoloji akıntısına geri getirilmesidir.[18]

Althusser'in, Gramsci'yi kendisinden çok daha 'genç' bir ideoloji akıntısına geri getirmek adına topladığı kanıtlar, en hafif tabiriyle, yetersizdir. Farklı nedenlerle de olsa, Colletti için yapmış olduğu gibi, Gramsci'nin, tarihin özü olarak tarihsileşmiş bir insan doğasını esas olarak reddetmiş olup olmadığını[19] ya da Gramsci'nin mutlak tarihsiciliğinin, şimdinin bilince 'şeffaflığını' *kendi başına* ideolojik olanın bir işareti haline getiren bir çağdaş-olmama durumu ima edip etmediğini durup düşünmemiştir.[20] Aksine, bazıları diğerlerinden daha özgür olan bir dizi 'ilişkiyi' anıştırmıştır: Gramsci, Marksizmin eşzamanlı olarak bir 'mutlak tarihsicilik' ve 'tarihin mutlak hümanizmi' olduğunu söylemişti;[21] *Hapishane Defterleri* de, Marksist teorinin üstyapı gibi temel bir kavramına gönderme yapmak için 'tarihsel ilişki' terimini kullanmıştı;[22] Birinci Dünya Savaşı sonrasının devrimci ayaklanma ikliminde yetişen, artık kalıcı olarak (kısa bir süre sonra ayrılıp, birleşik cephenin daha 'olgun' bir siyasetine yöneleceği) bir ultra-sol akıntısına kapılan Gramsci, ideolo-

---

[18] Althusser ve Balibar 1970, s. 139–40.

[19] Althusser ve Balibar 1970, s. 139.

[20] Krş. Yedinci Bölüm.

[21] Althusser ve Balibar 1970, s. 127.

[22] Althusser ve Balibar 1970, s. 133.

jik kategorilerle teorik kategorileri birbirine karıştıran, '*teoride dahi*, devrime karışan gerçek insanların tarihsel sorumluluğuna bu acil başvuruyu erteleyebilen ya da bastırabilen mutlak olarak her şeyi' reddeden bir politisizme düşmüştü;[23] tuhaftır –ve burada plan belirginleşir– tıpkı Sartre'ın tarihsici hümanizminin 'insanın özgürlüğünü yüceltmesi'nin militanlığı ile Gramsci'nin Bolşevikler'in özneliğini takdir edişi arasında benzerliklerin bulunması gibi, Gramsci'nin 'organik aydınlar' teorisi ile Sartre'ın 'ideolojistleri'[24] arasında benzerlikler var gibi görünmüştür;[25] son olarak, 'Gramsci, Sartre'ın felsefe ile tarih arasında kurduğu ayrıma dahi pek çok defa onay verir'[26] beyanında bulunan Althusser, felsefe tarihini ne ölçüde –bizzat kendisinin başka bir yerde rakipsiz bir 'Hegelci' operasyon olarak mahkum ettiği– '*hikaye gelecek zaman*' kipinde yazdığını ortaya koyar.[27]

Böyle uzak aile benzerliklerine ve şüpheli kanıtlara rağmen, Althusser, Gramsci'nin 'tarihin mutlak hümanizmi' anlayışını, kendi son derece farklı konjonktüründe kendisini saldırı altında hissettiren aynı sorunsalda asimile etmeye yetkili hisseder. Böyle 'popülist hümanist' nosyonların PCI'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında Gramsci'nin düşüncesinin İtalyan aydınlarının geleneksel tarihsiciliğinin Komünist mirasçısı olduğu fikri kadar önemli bir rol oynamış olduğu göz önüne bulundurulduğunda, bu eleştirinin kolay ve tartışmasız bir kabul görmüş olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu noktadan itibaren, bir yanda Althusserci teorik anti-hümanizminin sözde 'yapısalcılığı' ile, diğer yanda, Gramsciciliğin 'iradenin iyimserliği' arasında çizgiler çizilmişti. Artık kınanmaktan çok takdir görüyor olsa da, Gramsci'nin 'tarihin mutlak hümanizmi' nosyonu, son derece örtük bir biçim-

[23] Althusser ve Balibar 1970, s. 140.

[24] Althusser ve Balibar 1970, s. 136.

[25] Althusser ve Balibar 1970, s. 142.

[26] Althusser ve Balibar 1970, s. 136.

[27] Althusser 1969, s. 54.

de, *'Kapital'i Okumak'*ta öne sürülen tasvire karşılık gelen bir biçimde düşünülmektedir. Bu sonraki çalışmanın içine düştüğü itibarsızlık göz önünde bulundurulduğunda, bu kınama, 'hümanist' bir Gramsci'nin artık Teori'nin felaketlerine güvenilir bir alternatif olarak sunulabilmesiyle, övgüye dönüşmüştür.

Bir 'tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler bütünü'

Gerçekten de, Gramsci 1917'de, İkinci Enternasyonal'deki *Kapital* okumalarının mekanik determinizmini Bolşevikler'in devrimci iradesi ile dengelemişti. Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde, 'iradeyi' felsefenin temeline yerleştirmeyi önerir ve 'insan doğası'nı 'toplumsal ilişkiler karmaşığı' olarak, hatta 'tarih' olarak tanımlar.[28] Bağlamından koparılarak okunduklarında, bu pasajlar, (anti-teorici hümanist) güncel tartışmalarda hegemonik olan 'hümanist' Gramsci okumasını destekleyerek, Althusser'in eleştirisi için gerekli argümanları fazlasıyla sağlarlar. Ancak *Hapishane Defterleri*'nin yakından bir okuması, Althusser tarafından eleştirilen görüşlerin o sayfalarda bulunmadığı konusunda şüpheli okuyucuyu temin eder. Aslında, Gramsci, insanı 'varlığın [*Sein*] üzerinde yükselen bilinçli varlık [*Bewusstsein*] olarak 'genel insan'ı yalnızca kendi mevcudiyetinde değil, bütünselliği içerisinde tarihin mevcudiyetinde de gerçek özneyi, faili kuran şey olarak ele alan her türden naif, 'ideolojik olarak hümanist' sorunsalın teorik önermelerini doğrudan doğruya çürütür. Gramsci şunları söyler:

> Praksis felsefesine göre, 'genel insan' yadsınır ve tüm dogmatik 'üniter' kavramlar, 'genel insan' kavramı olarak ya da her insanda içkin olan 'insan doğası' kavramının ifadeleri olarak hiçe sayılır ve yok edilir.[29]

---

[28] Q 7, §35; *SPN*, s. 355.

[29] Q 4, §45.

Burada Gramsci, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin altıncısının kendi yaptığı tercümesini takip eder; bu teze göre,

> insanın özü, tek bir bireye özgü bir soyutlama değildir [*dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum*]. Bu, kendi gerçekliğinde [*Wirklichkeit*] toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek [*wirklichen*] özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla, şunlara zorlanır: 1. Dinsel duyguyu tarihten soyutlayıp, kendi için bir şey olarak sabitlemek ve soyut *–izole edilmiş–* bir insan bireyi varsaymak. 2. Dolayısıyla, Öz, ancak 'genus' olarak, birçok bireyi *doğa bakımından* birleştiren içsel, ahmak bir genellik [*Allgemeinheit*] olarak kavranabilir.[30]

Bu pasajın Gramsci'nin üzerinde öyle bir etkisi olmuştu ki, kendisini *'avant la lettre* teorik anti-hümanizm'in bu formunu Marx tarafından Batı felsefesi geleneğine sokulan yenilikçi unsur olarak tayin etmeye kadar götürmüştü.

> Praksis felsefesinin siyaset ve tarih bilimine getirmiş olduğu temel yenilikçi unsur, (dinsel düşünceden ve aşkıncılıktan türemiş bir kavram olan) sabit ve devinimsiz herhangi bir soyut 'insan doğası'nın mevcut olmadığını; insan doğasının, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu, yani, belirli sınırlar içerisinde, filolojinin ve eleştirinin kavrayabileceği tarihsel bir olgu olduğunu göstermesidir.[31]

Daha önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi, Gramsci, Marx'ın Feuerbach eleştirisinin bu unsurunu birçok değişik alanda işler kılar.[32] 'Özsel olarak', birey, tutarsız olarak kurulmuştur, ya da 'tuhaf bir biçimde 'kompozit'tir'.[33] Birey, üniter ve birleştirici bir öze sahip bir özne olarak değil, tarihsel deneyimin farklı düzeylerinin 'işler halde' oldukları bir 'arkeolojik

---

[30] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 4.

[31] Q 13, §20; *SPN*, s. 133.

[32] Krş. 7. Bölüm: 'Şimdiki Zamanın Çağdaş Olmayışı' ve 8. Bölüm: '*Una Persona Coerente*'.

[33] Q 11, §12; *SPN*, s. 324.

alanda yaşayan' bir şey olarak tanımlanır.[34] Dahası, bu 'yürüyen anakronizm', kendini, bizzat farklı zamanlarda, en önemlisi, farklı hegemonik sınıf projelerinde bölünmüş bir şimdiki zamanda bulur. Dolayısıyla, Gramsci'ye göre, 'insan', rasyonel olarak, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal ilişkiler bütününden ibaret bir şey olarak, değil, *sınıf mücadelesinin* tarihsel ilişkilerinin bir bütünü olarak açıklanacaktır. Bir içeride olma durumu-oluş-öznelerarasılık'a dayalı 'insan ilişkileri' olmanın aksine, bu toplumsal ilişkiler, daha ziyade, esas olarak, 'gelişigüzel' bir bireysel, hatta kolektif 'bilincin' 'özgürlüğü' ile değil, bir toplumsal formasyonun iktisadi örgütlenmesinin dayattığı 'zorunluluk' ile belirlenen, rekabet halindeki hegemonyaların ya da önderlik ilişkilerinin *Kampfplatz*'ı olarak, dışsal biçimde kavranırlar. Bu ilişkiler, toplumsal etkinliğinin önkoşulları olarak 'özne'ye etki ederler ve sırası geldiğinde bu –tikel– dünyadaki varoluşa ilişkin kendi tikel 'öznel' tarzları olarak özne tarafından içselleştirilirler. Karmaşık bir meditasyonlar dizisinin sonucu olarak, her şeye rağmen tasvir ettiği süreçlerin bir tür keşifsel stenografisi olarak kalan bir 'özne'den ya da 'insani öz'den ancak bu noktada söz etmeye başlayabiliriz. Böylece Gramsci, bir Feuerbach tartışmasında retorik olarak şunu sorabilir:

> "İnsan" bir kavram ve üniter bir olgu olarak bir başlangıç noktası mıdır, yoksa bir varış noktası mıdır? Yoksa bütün bir girişim, insanı bir başlangıç noktası olarak ortaya koymasından dolayı, 'teolojik' ya da 'metafiziksel' bir kalıntı mıdır? [...] 'İnsan doğası'nın 'toplumsal ilişkiler karmaşığı' olması en tatmin edici yanıttır, çünkü bu, oluş fikrini içerir; insan 'oluşur', değişen toplumsal ilişkilerle birlikte sürekli olarak değişir; ve dolayısıyla 'genel insan'ı yadsır; gerçekten de, toplumsal ilişkiler, her biri

[34] Ibid.

> diğerini gerektiren ve formel değil, diyalektik bir birlik halinde olan değişik insan grupları tarafından ifade edilirler.[35]

Hapishane Defterleri, klasik (Kartezyen) özne teorisinin çok uzağında, böyle bir kavramlaştırmanın siyasal önvarsayımlarını kesintisiz bir biçimde soruşturur. Dolayısıyla, görmüş olduğumuz gibi, Gramsci'nin üstyapılar teorisi, tam olarak, spekülatif formunda 'felsefi bir romandan [*romanzo*]' daha fazlası olamayacak olan öznelci dünya görüşünün rasyonel ve siyasal bir açıklamasını vermeye odaklanır.[36] Öznelci dünya görüşü, bilince, aslında ancak belirli sınıf çıkarları arasındaki diyalektik ilişkilerde gerçekleşen yönelim ve karar kapasitelerini atfeder.

Benzer biçimde, Gramsci'nin (madunluğun bir ifadesi olarak) 'nesnelciliğin' kökenlerine yönelik eleştiri de, Gramsci'nin sınıfları, başka sınıf-öznelerle bir 'nesneler' dünyasının kontrolü için rekabet etmek vasıtasıyla arzularını gerçekleştirmeyi arayan inisiyatif ve karar merkezleri anlamında (madunluğun, spekülatif olumsuzlanmasında ebedileştirilerek, ters çevrilmesinden ibaret olan) 'özneler' olarak düşünmez. Bu noktada, Gramsci'nin sınıf ilişkiselliği nosyonu ile, örneğin, Lukács'ın, zor bir dönem geçiren Birinci Dünya Savaşı sonrası solun kafa karışıklığı ile hevesinin karışımında yapmış olduğu, proletaryayı tarihin eşzamanlı 'öznesi' ve 'nesnesi' olarak tasvir etmek için geleneksel modern felsefe dilini devreye sokma yönünde nispeten daha erken girişimi arasında önemli bir fark söz konusudur. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ardından, Gramsci, 'temel' toplumsal grupların oluşumunu, ilk kertede üretim dünyasının (üretim ilişkileri) dayattığı çıkarlardan doğan ve daha sonra, bu çıkarları bir bütün olarak topluma dayatmaya yönelik, sınıflar arasındaki ve içerisindeki mücadelede 'moleküler olarak' değişen tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler bütünleri olarak betimler. Bu durumda, bu üretim ilişkileri salt 'insan ilişki-

---

[35] Q 7, §35; *SPN*, s. 355.

[36] Q 11, §17; *SPN*, s. 444.

leri'ne indirgenmez ve bunun nedeni yalnızca Gramsci'nin halihazırda sabit bir insani öz nosyonundan vazgeçmiş olması ya da özne/nesne dikotomilerini *pratik* aktiflik ve pasiflik ilişkilerinin spekülatif bir kavranışı olarak reddetmesi değildir. Bunlar, daha ziyade, farklı sınıf çıkarları ve projeleri arasındaki, çelişki dinamiği belirleyici olan 'güç ilişkileri' olarak kavranır; başka bir deyişle, kurucu olan, dışsalıyla ya da diğer 'içsellikler' ya da öznellikler ile (sözleşmeye dayalı) ilişkilere geçen herhangi bir önceden-verili içsellik ya öznellikten ziyade (ki bu, *Hapishane Defterleri*'nde hem serbest piyasacı hem de sendikalist versiyonlarında son derece kapsamlı bir biçimde eleştirilen liberal görüşün klasik bir ilkesidir), bunlar arasındaki diyalektik karşıtlık ve karşılıklı nüfuzdur.[37] Bu akıl yürütme hattıyla, 'ideolojik olarak hümanist' sorunsaldan ve bunun kökensel ve kurtarıcı bir insan özneye inancından yeterince uzaklaşmış oluruz; fakat Gramsci'nin güç ilişkilerinin formasyonu ve modifikasyonu ile bunların teori olarak ifadesine yaptığı tarihsici vurgu göz önünde bulundurulduğunda, yine, tarihin gerçek öznesi olarak kendisini kapsayan bir perspektif öne sürebilmek adına, şeffaflığı insani özden dışlayan salt bir 'teorik' anti-hümanizmden de aynı ölçüde uzaklaşmış oluruz.

Özne mi, Persona mı?

Aslında, klasik içebakış/öz-bilinç/kasıt/faillik bağlamında kabul edilmeyen 'özne' kavramının *Hapishane Defterleri*'ndeki neredeyse hiç olmayan varlığı fark edilir bir şeydir. Bu terim, 2.000'den fazla sayfada yalnızca on beş kez görülür; Gramsci, birçok durumda bu terimi başka bir yazardan yapılan alıntının bir parçası olarak yazar ya da tartışılan yazarın sözcük dağarcı-

[37] *Hapishane Defterleri*'nin bu unsuru için, krş. Losurdo 1997.

ğıyla konuşurken kullanır.[38] Gerratana'nın işaret etmiş olduğu gibi, Gramsci'nin analizleri, çok daha eski ve çok daha belirsiz bir kategori olan 'kişi [*la persona*]' kategorisiyle, ya da daha kesin bir dille söylemek gerekirse, bu kategorinin, genellikle daha eski kategoriyi kapsamış olan (epistemolojik olarak kurulmuş) modern bilen özne söylemleri içerisinde kolaylıkla asimile edilebilir olmayan, özel bir yeniden-formülasyonuyla iş görür. Bu yeniden-formülasyon, öznel/nesnel dikotomisinin praksis bakımından rasyonel olarak çözümlenmesi gerektiği yönündeki ısrarıyla örtüşen bir biçimde, Gramsci'nin özne kategorisine ilişkin 'anti-öznelci' tarihsici açıklaması olarak düşünülebilir.

Tiyatro terminolojisinin etik-siyasal alana transpozisyonu ile ortaya çıkan Latince *persona* (dramatik bir oyundaki 'maske' ya da 'karakter') kavramı, toplumsal yaşamın seyri içerisinde herhangi bir bireyin 'oynadığı' değişik rolleri tasvir etmek için Stoacılık tarafından popülerleştirilmişti. Bu kavram daha sonra, Tanrının o üçsel doğasına ilişkin, köken olarak Yunanistan'da sürmüş ve yüzlerce yıllık teorik ihtilaflara neden olmuş olan tartışmayı tercüme etmek için eski Kilise tarafından benimsenmişti; bu gelenek, karmaşık bir alınma ve tercüme edilme tarihi vasıtasıyla, nihayetinde, Kant'ın, kategorik buyurucunun formülasyonlarından birine doğru gelişmiştir. Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* adlı çalışması, kişiyi, Aklın kendinde bir amaç olmak için kendi *Träger*'ını[39] belirlemesi gibi, başka bir şey için

---

[38] Krş. örneğin, Q 4, §41: 'Tarihsel materyalizme göre, düşünceyi varlıktan, insanı doğadan, eylemi (tarihi) maddeden, özneyi nesneden ayıramazsınız'. Q 8, §177: "Nesnel' ne demektir? Bu, 'insani olarak nesnel' demek olmayacak mıdır ve böylece insani olarak 'öznel' olmayacak mıdır? O halde, nesnel, evrensel öznel olacaktır, yani: bilgi, üniter bir kültürel sistemde tarihsel olarak birleşmiş bütün bir insan türü için gerçek olduğundan, özne, nesnel olarak bilir. Böylece, Nesnellik mücadelesi, insan türünün kültürel birliği için mücadele olacaktır; bu birleşme süreci, gitgide somut evrensel, tarihsel olarak somut olan öznenin nesnelleşmesi süreci olacaktır'.

[39] Aracını, dayanağını (ç.n.).

bir 'araç' ya da 'şey' olmaya karşıt olarak, kendinde bir 'amaç' olarak sunar.[40] Böylece, kişi söylemi ile özne söylemi, aklın insani özün belirleyicisi olarak bir içselleştirilmesinde demirlenmeleri vasıtasıyla, yakından bütünleştirilmiştir.

Bununla birlikte, diğer bir gelenek, 'dünya sahnesindeki' yerleri ile, kişi kavramının toplumsal ilişkiselliği ve belirlenimi üzerindeki Stoacı odağı devam ettirmiştir. 'Doğal' ve 'yapay' kişi arasındaki ayrım bakımından, Hobbes tarafından belki de en bilinen biçimiyle formüle edilen 'hukuksal kişi' kavramının türediği gelenek, bu gelenektir. Tıpkı bir aktörün farklı zamanlarda farklı roller oynayabilmesi gibi, her birey de, 'kişi' formunda, sayısız toplumsal rolü 'temsil eder'. Hobbes'a göre, kendi dönemlerinde çok sayıda rolü oynayan 'tüm erkeklerin ve kadınların oyunculardan ibaret oldukları' Shakespeareci sahne, elbette ki, modern temsili devlettir.[41] Bu geleneğe göre, bilincin, özdeşliğin kurucusu olarak içselliğinden çok, toplumsal eylemin ve dolayısıyla toplumsal kimliğin alanını yaratan 'dışsal' bir toplumsal ilişkiler ağının dayatılmasına (ve bunun pasif ve aktif kabulüne) odaklanan bir analiz kategorisidir.

Gramsci'de 'kişi'

Hapishane Defterleri'nde örtük olarak dolaşıma sokulan ve geliştirilen kişi teorisi, teolojik olarak kaynaşmış kavramın ortaya koyduğu birliğin etik-politik bir açıklamasını vermese de, politik-hukuksal düşünce geleneği ile daha yakın bir bağlantıyı gösterir. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, bireyin özdeş–olmama durumunu, zaman zaman ancak gergin bir *modus vivendi* içerisinde (daha ziyade hukuksal-politik aygıtta) birleşen bir dizi zamansal altüst oluş içerisinde ortaya koyar. Herhangi

---

[40] Krş. Kant 1998.

[41] Özellikle krş. Hobbes 1968, s. 217–22 (*Leviathan*'ın 16. Bölümü, 'Kişiler, Failler ve Kişileşmiş Şeyler Üzerine'.

bir tikel bireyin, ilişkili, fakat ayrı 'kişiler' olarak, bir toplumsal roller bütününde oynadığı değişik toplumsal rolleri vurgular. Bu düşüncelerde merkezi unsur, bir kişinin kendisini oluşturan kompozisyonu ya da güç ilişkilerini değiştiren 'kompozit bedeni' olarak tanımlanabilecek olan şeyin 'moleküler' dönüşümleridir.[42] Gerratana'nın söylediği gibi,

> kişinin 'moleküler' dönüşümleri teorisi ile birlikte, kişi kavramı, Gramsci'nin anti-ahlakçı kavrayışının merkezinde kalır. Ontolojik bir önvarsayım olmayıp, aktif bir birlikte yaşamın [*convivenza*] etik gerçekliğine içsel olan bir ahlaksal öz-yaratım sürecinin sonucu olan kişi, yok olabilir ve böylece yok edilebilir, kurtarılabilir ya da savunulabilir bir öznedir.[43]

Gramsci'nin bireylerin bir zorunluluk dünyasında eylemde bulunma kapasiteleri tartışması boyunca örtük olan bu tema, belirli momentlerde Gramsci tarafından, hem kişisel hapishane ve önceden verili toplumsal kimlik altüst oluşları ve uyuşmazlıkla-

---

[42] Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, moleküler dönüşümler teorisini, ilk kertede, siyasetin alanında, özellikle de *Risorgimento* sonrası İtalya'daki pasif devrimde gördüğü biçimiyle, *transformismo*'da bir gruba ait unsurların bir başka grup tarafından absorbe edilmesi bağlamında geliştirir (krş. Q 8, §36). Krş. ayrıca şu pasaj: 'Gerçekte önceden-verili güçler kompozisyonunu gitgide değiştiren ve böylece yeni değişimlerin matrisi olan moleküler değişimler kriterinin, (İtalyan *Risorgimento*'sunda belgelenen) pasif devrim kavramına uygulanabilir' (Q 15, §11; *SPN*, s. 109). Gramsci bu terimi, özel olarak dildeki dönüşümlerle bağlantılı olarak, sonunda, nicel değişimden nitel değişime diyalektik geçişte ortaya çıkan, yavaş olsa da sabit dönüşüm süreçlerini tasvir etmek için bir dizi başka bağlamda da kullanır (krş. Q 6, §62; Gramsci 1985, s. 119 21; Q 6, §71; Gramsci 1985, s. 176–8; Q 29, §3; Gramsci 1985, s. 183–4). Dolayısıyla Gramsci'nin bu temayı kişi incelemesine uygulaması, önceki bölümde 'anti-Platoncu Platonik alegori' stratejisi olarak gönderme yaptığın paradigmatik bir durumdur: birey, *Devlet* metninde olduğu biçimiyle, kendisini belirleyen şeyin kavrayış paradigması olmaktan ziyade, bir yoğunlaşma (dolayısıyla da her türden öz ya da ruh kavramlarının olumsuzlanması) olarak toplumsal ilişkiler bütünü bakımından kavranır.

[43] Gerratana 1997, s. 137.

rı deneyimi bakımından hem de teorik çalışma materyali olarak, açık bir biçimde tartışmaya açılır. Julia'ya yazdığı 19 Kasım 1928 tarihli mektubunda, Gramsci şu formülasyonları yazar:

> Beş, hatta on yıldır hapishanede bulunan insanları eylemde bulunurken ve konuşurken gördüğümde, ve bu insanların uğradığı psikolojik deformasyonları gözlemlediğimde, kendi geleceğimin alacağı görünümden ürküyor ve kaygılanıyorum. İnanıyorum ki başkaları da (hepsi olmasa da en azından bazıları), koşulların kendilerini boğmasına izin vermeyeceklerini düşünmüşlerdir; fakat buna karşın, farkında olunmayan bu süreç öylesine moleküler ve yavaş ki, bir gün kendilerini değişmiş ve bu değişimin farkına varmamış bir halde bulurlar, bunu yargılayamazlar, çünkü bütünüyle değişmişlerdir. Ben elbette direneceğim. Fakat, örneğin, geçmişte olduğu gibi artık kendime gülemediğimi görüyorum, ki bu ciddi bir şeydir.[44]

Gerçekten de, on yıldan fazla bir süre boyunca Gramsci direnmiştir. Bununla birlikte, hapishane yaşamının partideki yoldaşlardan, dostlardan ve kendi perspektifinden baktığında eşinden ayrı kalmasıyla acımasızlaşması, ıstırap verici bir rutin olarak kalmıştı. Son derece gerçek bir bağlamda, Gramsci, kendini 'mevcut-olmayan bir şimdiki zamanın' acısına mahkum Calvacanti'nin trajedisini yaşar halde bulmuştu (bu, iki yönden hapsedilmiş Gramsci için birden fazla önemi olan bir metafordu). Tania'nın bir ziyaretinin ardından, 6 Mart 1933 tarihinde kaleme aldığı bir mektubunda, Gramsci 'yavaş' ve 'moleküler' dönüşüm temasına geri döner, Tania'dan şunu hayal etmesini ister:

> Bir gemi kazasında belirli sayıda insan nerede, ne zaman ve ne tür hadiselerden sonra gerçek anlamda kurtarılacaklarını bilmeksizin bir bota sığınırlar. Kazadan önce, doğal olarak, gelecekteki kurbanlardan hiçbiri... bir gemi kazasının kurbanları olacaklarını düşünmemiştir ve dolayısıyla, bir gemi kazasının

[44] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 233.

> kurbanlarının belirli koşullar altında yapacakları eylemleri yapmak zorunda kalacaklarını, örneğin... yamyamlaşacaklarını hiç akıllarına getirmemişlerdir. Bu kurbanların her biri, eğer kendilerine açıktan açığa, ölmek ile insan eti yemek seçimleri arasında kaldıkları takdirde ne yapacakları sorulursa, muhakkak ölmeyi seçecektir. Gemi kazası gerçekleşir, kurtarma botuna koşulur, vb. Birkaç gün sonra, yiyecek tükendiğinde, yamyamlık fikri bir noktaya kadar, bu kazazedelerin bazıları yamyam olana kadar farklı bir ışıkta kendini sunar. Fakat bu insanlar gerçekte aynı insanlar mıdır?[45]

Gramsci'nin bir kişinin kimliğinin sürekliliği sorununu ortaya koyduğu bağlam ile Spinoza'nın *Etika*'sının en gizemli Notlarından biri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Spinoza şunları yazar:

> Bir insanın böyle değişimlerden geçmesi vakidir, benim buna aynı insan demem çok zordur. Duyduğuma göre, hastalığa yakalanan bir İspanyol şair, bu hastalıktan zaman içinde kurtulur, ancak geçmiş yaşamına dair unutkanlığa gömülür, öyle ki yazmış olduğu oyunları ve tragedyaları yazdığına inanamaz: aslında, bu şair, anadilini de unutmuş olsaydı, yetişkin bir çocuk olarak görülebilirdi. Eğer bu örnek inanılmaz geliyorsa, çocuklar için ne diyeceğiz? Olgun yaştaki bir insan, çocukların doğasını kendine yabancı addeder, ancak başka insanlar üzerinden kurulacak bir analoji vasıtasıyla kendisinin de bir çocuk olmuş olduğuna ikna olur. Buna karşın, yeni sorunlar ortaya çıkaracak bir batıllığa zemin hazırlamamak adına, bu tür sorunları tartışmayı bir yana bırakıyorum.[46]

Gramsci, Spinoza'nın sürekli bir yeniden kompoze etme ve/veya belirli baskılar altında kendi varlığını sürdüremeyecek duruma gelmenin ifadesi olan ayrışma sürecindeki değişik un-

---

[45] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 278.

[46] EIVP39Sch.

surların bir kompozisyonu olarak birey önermelerini paylaşır.[47] İmgeleri arasındaki fark, Gramsci'nin *geometrico*'dan daha *historico* bir perspektif benimsemesinde yatar. *Etika*'ya göre, böyle moleküler dönüşümler, *sub specie aeternitatis*, halihazırda verili unsurların yeniden-eklemlenmeleri ya da modifikasyonları olarak, tek bir töz içerisinde kavranırlar. Öte yandan, *Hapishane Defterleri*'ne göre, böyle moleküler değişimler, tarihsel deneyimin tözsel ve uyum halindeki doğasına, başka bir deyişle, bir varlığın ya da ideanın, tarihsel deneyimin kazılı olduğu güç ilişkilerini olumsuzlayan, ya da, daha genel olarak, değiştiren, nitel yeni unsurları devreye sokmasından dolayı herhangi bir çağda değil, verili tek bir çağda tam bir varlığa sahip olduğu ya da 'doğru' olduğu olgusuna atfedilmelidir. Spinoza, batıl inançlılara, yani belirleyici bir kökensel formun ya da ruh'un kanıtı olarak, düzenli dönüşümlere karşın bireyde süreklilik görenlerin imdadına yetişme korkusuyla, düşüncelerini yarıda keser; Gramsci bu güçlükle hesaplaşır ve böyle bir sürekliliğin aslında sınıflı toplumun, yani, Althusser'in terminolojisiyle söylemek gerekirse, kapsamlı moleküler dönüşümlerden bağımsız olarak, hatta zaman zaman bu dönüşümler vasıtasıyla bireyi 'çağırmaya' devam eden hukuksal-politik aygıtın birincil kurucu unsurlarından birinin bir işlevi olduğunu açıklar.

> Alternatifin [yamyamlığın] kendini saf bir teorik hipotez olarak sunduğu ve alternatifin kendini dolayımsız zorunluluğun tüm gücü olarak sunduğu iki moment arasında, öncenin insanlarının artık sonranın insanları olmamalarından ve artık ancak Devlet kayıtları ve hukuk bakımından (öte yandan, bunlar da, kendi önemlerine sahip, saygın bakış açılarıdır) bu insanların aynı in-

[47] Macherey'in Spinoza'nın (mevcut olmayan) 'özne' teorisi ile ilgili olarak söylediği gibi, 'birey ya da özne, kendine has ve sonsuz bir oluşun indirgenemez basitliği içerisinde kendi başına mevcut değildir; aksine, bu oluş içerisinde konjonktürel olarak bütünleşen, fakat herhangi bir ayrıcalıklı bütünleşme ilişkisi varsayılmaksızın, tekil varlıkların karşılaşması ile oluşurlar' (Macherey 1979, s. 216).

> sanlar oldukları söylenebileceğinden dolayı, olabileceği kadar hızlı bir 'moleküler' dönüşüm süreci gerçekleşmiştir.[48]

Böyle hukuksal birleşme analizleri, batıl inançlıları teselli etmez; aksine, bu güruhu kendi seküler sığınaklarına sürer ve birlik iddialarının devletin bir işlevi olduğunu anlatır. Gramsci, kendi içselliğine ayrıcalıklı bir erişime sahip olan özne temelinde değil, fakat aksine, hukuksal aygıtın düzenleme tekniklerine uygun 'dışsal' gözlem tarzının kişisinin kompozit bedeni içerisindeki bir 'içselleşme' bakımından, kendi kişi teorisini işlemeye devam eder. Gelişiminin farklı 'zamanları', devletin özne işlevinin 'sonsuzluğunda' karşı karşıya gelirken, kişiselliğin bir 'çiftlenmesi' söz konusudur.

> Buradaki en ciddi husus, bu durumlarda kişilikte bir bölünme olmasıdır; bir bölüm süreci gözlemlerken, diğer bölüm sürecin acısını çeker, fakat gözlemleyen bölüm (bu bölüm varolduğu sürece, öz-denetim ve iyileşme olanağı mevcuttur), kendi pozisyonunun tekinsizliğini sezer, başka bir deyişle, işlevinin ortadan kalkacağı, yani artık herhangi bir öz-denetimin söz konusu olmayacağı ve bütün bir kişiliğin, dürtüleri, inisiyatifleri, daha öncekilerden farklı düşünme biçimleri olan yeni bir birey tarafından yutulacağı bir noktaya ulaşacağını öngörür.[49]

Mektubundan bir gün sonra, 7 Mart 1933'te, Gramsci'nin sağlığı ciddi biçimde kötüleşti, fakat gerçekleşmesinden korktuğu bir fiziksel yıkım yaşamadı. *Hapishane Defterleri*'nde kişinin moleküler dönüşümleri üzerine meditasyonları yarım kaldı, açık değil örtük bir biçimde gelişti: 'Gramsci'nin birçok teorisi gibi, bu kişi teorisine de tam olarak gelişmesi için vurgu yapılmıştır'.[50]

Yine de, bu, en azından bir ileri gelişimden geçmiştir. Gramsci, Tania'ya yazdığı mektupla aynı dönemde (ya da muhtemelen kısa bir süre sonra), *Hapishane Defterleri*'nde kendi kişisel acısı

---

[48] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 278–9.

[49] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 279.

[50] Gerratana 1997, s. 138.

üzerine bir meditasyona yaklaştığı (şaşırtıcı bir biçimde, belki de yokluğu ile fark edilen türden) ender notlardan birini kaleme almıştı. Bir kez daha, daha büyük ölçekli ahlaki ikilemlerin bir sembolü olarak yamyamlık temasından başlar. Mektupta olduğu gibi, ancak daha doğrudan bir formda, Gramsci, kişinin tutarlılık ve sorumluluk mücadelesi temaları ile yüzleşir, fakat burada kendi düşüncelerini daha geniş bir siyasi bağlama oturtur.[51] *Hapishane Defterleri*'nde, tümüyle alıntılanmayı hak eden, 'zamanımızın ahlak araştırmasının yaşanmış deneyimine'[52] bir tanıklık olarak böyle bir tekilliğe sahiptir:

> *Otobiyografik notlar.* Felaketlerin etkilediği bir karakteri yargılama iptilasına nasıl başlayabilirim? Böyle felaketleri beraberinde getiren sürecin deneyimi vasıtasıyla. Alelacele teriminin belirli ilkelere bağlı kalmanın acı getireceğini ve düşünmemiş ve öngörmemiş olma anlamında kullanıldığı yerde, kendi ilkeleri ile çelişen bir eyleme 'alelacele' girişenlere müsamaha göstermemek gerekir. Birdenbire acı ile karşılaştıklarında, ya acıyla karşılaşmadan önce ya da acıyla karşılaştıktan hemen sonra tavırlarını değiştirenler müsamaha görmeyi

[51] Burada Gerratana'nın bu pasajlara arasındaki geçişe ilişkin analizinden ayrılıyorum. Gerratana, Gramsci'nin bu mektupta mevcut, görünürde daha 'Cicerocu-Hobbesçu' kişilik çiftlenmesi nosyonunu terk edip, daha sonra *Hapishane Defterleri*'ndeki 'Otobiyografik notlar'da, 'doğal kişi'yi, ('Kantçı formelizmin ahlakçı iddiaları' olmaksızın olsa da (Gerratana 1997, s. 138)) Kant'a daha yakın bir bağlamda ve Hıristiyan geleneğinde mevcut bir kavramla analiz ettiğini söyler (Gerratana 1997, s. 134). Kişisel tutarlılık olanağını tehdit eden bir "terörist' unsurla' karşı karşıya gelen Gramsci, bir rasyonel birlik olarak 'geleneksel kişi kavramının belirli bir yeniden işlenişi de dahil olmak üzere, bir karşı saldırıda işe yarayacak tüm rasyonel araçları arar' (Gerratana 1997, s. 137). Aksine, bana göre, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki bu notta bir kişiliğin çözülmesi ve bir diğerinin ortaya çıkması temasına yönelik göreli vurgu eksikliği, odağının farklı olmasından ileri gelir: Tania'ya yazdığı mektupta, kişisel korkular izlerini belli ederken, bu not, söz konusu dönemde İtalyan (ve daha genel olarak Avrupa) toplumunu saran 'ahlaki terörizm' siyasi sorununa, (yani pasif devrimin moleküler ayrışmasına) odaklanır: Faşizmin 'biyopolitiği'.

[52] Gerratana 1997, s. 129. Orijinal deyim Togliatti'ye aittir.

hak etmemektedir. Fakat sorun kendisini karmaşık kılıklarda ortaya koyar. 'Moleküler' değişimlere ani değişimlerden daha fazla müsamaha gösterilmesi tuhaftır. Bu noktada en tehlikeli hareket, öznenin direnme iradesini gösterirken, belirli bir noktadan itibaren kişilikteki, nicel olmayıp, nitel bir değişim haline gelen ahlaki değişimi görür gibi olmaya olanak tanımasından dolayı, 'moleküler' düzeyde gerçekleşir; başka bir deyişle, artık söz konusu olan tek bir kişi değil, iki kişidir. ('Müsamaha', ahlaki olarak sefil bir pozisyonu benimsememekten fazlası olmayan bir şey olarak anlaşılır, bu, değişimin [hesaba katılmaması] gerektiği ya da bunun onaylanmaması gerektiği demek hiç değildir; onayın olmaması olgunun 'yüceltilmesi' ya da en azından, olguya karşı 'kayıtsızlık', dolayısıyla da, zorunluluk ile zorunluluk-olmayanın, *zorlayıcı neden* [*force majeure*] ile korkaklığın ayırt edilememesi anlamına gelecektir). İlke, kaptanın sonuna kadar, herkes kurtulana kadar gemiyi terk etmemesi gerektiği biçiminde gelişmiştir; bazıları kaptanın gemi ile birlikte batması 'gerektiğini' söyleyecek kadar ileri giderler. Bu iddialar göründüklerinden daha az irrasyoneldir. Kaptanın en başta kendini kurtarmasının yanlış bir şeyin olmamasının dışlanmadığı kesindir. Fakat eğer bu gözlem bir ilke haline gelecek olduysa, kaptanın yapılabilecek her şeyi yapmış olduğunu şunlar mı garanti eder: 1) kazayı yapmamak; 2) kazanın ardından kişilere ve nesnelere gelecek hasarı asgariye indirecek her şeyin yapılmış olduğunun bilinmesi. (Nihayetinde, nesnelere gelen zarar, gelecekte insanlara gelecek zarar demektir.) 'Mutlak' bir nitelik kazanmış olan yalnızca bu bir gemi kazası durumunda gemiyi en son terk eden kişi olması ya da gemiyle birlikte denizin dibine gitmesi gerektiği ilkesi, bu ilke olmaksızın kolektif yaşamın olanaksız olacağını, yani hiç kimsenin kendi kişisel güvenliklerini başkalarına bırakan taahhütlere ya da eylemlere girişmeyeceklerini garanti altına alır. Modern yaşam önemli ölçüde bu tür haleti ruhiyelerden ya da maddi olgular kadar güçlü 'inançlardan' oluşur. Argümana geri dönmek gerekirse, bu değişimleri onaylamak, ahlaki değil, siyasi bir edimdir ve ahlaki yargıya değil, belirli bir biçimde davranılmazsa daha büyük zararların ortaya çıkacak olması anlamında geleceğin 'zorunluluklarından' birine dayalıdır: bunun siyasetteki karşılığı, daha büyük bir adaletsizliği önlemek adına, küçük bir 'adaletsizliğe' göz yummaktır, vb. (Mole-

küler değişimin *zorlayıcı neden* olarak anlaşıldığı yerde) 'Moleküler olarak' değişen kişinin, farklı biçimlerde akıl yürütülse de, ani değişim geçiren kişiden, 'ahlaki bakımdan' daha mazur gösterilebileceğini söylüyorum. Şunun söylendiği duyulur: 'Beş yıl direnmişken, neden altı yıl direnmesin? Bir yıl daha direnebilirdi ve zaferi kazanabilirdi'. Fakat bu, olaylar olup bittikten sonra değerlendirme yapmanın avantajıdır, çünkü beşinci yılda özne katlanılacak 'yalnızca' bir yılın kaldığını bilmiyordu. Fakat bundan ayrı olarak, gerçek olan şudur ki, beşinci yıldaki kişi, dördüncü, üçüncü, ikinci, birinci, vb., yıllardaki kişi ile aynı kişi değildir; yeni bir kişiliktir, bütünüyle yenidir, geçen yıllar içerisinde aslında ahlaki fren sistemini, ilk yılın adamını karakterize eden direniş güçlerini yok etmiştir. Bunun tipik örneği yamyamlıktır. Uygarlığın halihazırda ulaşmış olduğu aşamada, yamyamlığın normal bir insanın karşı karşıya kalacağı bir seçim olması durumunda kendini öldüreceğini söyleyeceği kadar tiksindirici bir şey olduğu söylenebilir. Gerçekte, aynı kişi, kesin bir biçimde 'yamyam ol ya da kendini öldür' seçimi ile karşı karşıya kaldığı takdirde bu şekilde akıl yürütmeyecektir, çünkü, 'kendini öldürmenin' artık zorunlu bir alternatif olarak kendini sunmamasına neden olacak ölçüde değişimler ortaya çıkabilecektir: bu insanlar, intihar etmeyi akıllarından dahi geçirmeden yamyam olabileceklerdir. Tizio,[53] fiziksel ve ahlaki güçlerinin tamlığında, sınava sokulursa, (bunun bir komedi olmayıp, karşı karşıya olduğu gerçek bir şey, ciddi bir alternatif olduğuna ikna olduktan sonra) kendini öldürme olasılığı mevcuttur); fakat Tizio fiziksel ve ahlaki güçlerini yok eden bir moleküler değişimden geçtikten sonra seçimle karşı karşıya kalırsa, bu olasılık ortadan kalkar (ya da en aza iner). Böylece, normal yaşamda barışçıl olan insanların beklenmedik öfke ve gaddarlık patlamalarını açığa vurduklarını görürüz. Gerçekte, bunda beklenmedik hiçbir şey yoktur: bu insanları 'barışçıl' yapan ahlaki gücün çözüldüğü, 'görünmez' [ve moleküler] bir süreç hasıl olmuştur. Birey ile ilgili bu olgu, ('bardağı taşıran son damla' vb. denilebilecek bir durum olarak) kolektif bir olgu olarak

[53] 'Tizio, Caio ve Sempronio', hukuktaki özel kişiler anlamında İngilizce 'Tom, Dick ve Harry' deyiminin İtalyanca karşılığıdır: bu deyim orijinal olarak hukuk terminolojisinden türetilmiştir.

düşünülebilir. Bu insanların hikayesi şundan oluşur: Tizio yok oluş sürecini öngörür, başka bir deyişle, bir... yamyam olacağını öngörür ve eğer bir noktada [sürecin bir noktasında] bu gerçekleşirse, kendimi öldürürüm, diye düşünür. Fakat bu nokta neresi olacaktır? Gerçekte herkes kendi güçlerine güvenir ve kendilerini ikilemin dışına çıkaracak yeni durumlar için umut besler. Ve böylece (istisnalar hariç tutulmak kaydıyla), insanların çoğunluğu, güçlerinin, halen reaksiyon göstermeye yettiği bir noktanın ötesine geçerek, her ne kadar intihar alternatifine nispeten de olsa, tam olarak başlamış olan bir dönüşüm sürecinin içinde bulur. Bu olgu, mevcut görünümlerinde incelenmelidir. Olgunun, geçmişte yaşanmamış olsa da, olgunun şimdiki zamanda yeni ve... iradi bir form almış olduğu kesindir. Başka bir ifadeyle, yaşanan günde olan şeye bel bağlanır ve geçmişte yaşanmamış (bununla birlikte, bu, bireylere gösterilen özel 'dikkati' elbette dışlayan bir biçimde, sistematik olarak 'toplu halde' ['en masse'] gerçekleşmemiş demektir) olan bu olaya hazırlıklı olunur. Kuşkusuz, göz ardı edilemeyecek bir unsur, geçmişte mevcut olmamış bir unsur, 'terörist' bir unsur, bir maddi, hatta ahlaki terörizm unsuru, yaşanan ânın içine süzülür. Bu, rahatlıkla yapabilecek olsalar da –deneyimsizlik, ihmalkarlık, hatta kendi iradelerinin sapkınlığı yüzünden– belirli sorunları sona erdirememiş olanların sorumluluğunu daha da ciddileştirir. [Şeylerin bu antiahlakçı açıdan görülme tarzının karşısında, kolay kolay savaşılamayacak bir sahte kahramanca, retorik, süslü sözlerle bezeli bir görüş mevcuttur.].[54]

Hümanizm, Hegemonya ve Aydınlar

Bununla birlikte, bu temalar Gramsci'nin praksis felsefesinin 'tarihin mutlak hümanizmi' olduğu yönündeki tezini ileri sürmesinin tek, hatta asıl nedeni değillerdi. Gramsci, 'hümanist' terimi ile öncelikle ideolojik ya da felsefi bir sorunsala değil, bundan farklı olarak, bir felsefi-siyasi eğilime, özel olarak da, bu eğilimin Batılı-Avrupalı toplumsal formasyonların aydınları üzerindeki sürekli etkisine gönderme yapmaktaydı. Başka bir

[54] Q 15, §9; *FSPN*, pp. lxxxiv–lxxxvii.

deyişle, 'tarihin mutlak bir hümanizmi', Gramsci'nin, Rönensans hümanizminin mirası perspektifinden ele aldığı aydınlar sorunu araştırmasında bir 'anahtar sözcük' işlevi görür. Gramsci, İtalyan Rönesansı'nın hümanizminin, bir özne ya da insan doğası teorisini asimile etmiş, fakat bunun çok ötesine geçmiş olan etkiler yaratmış ve yaratmakta olduğunu kabul eder. Rönesans hümanizmi, gerçek anlamda, eleştirel olarak karşı karşıya gelinmesi ve pratik olarak çürütülmesi gereken bir 'dünya görüşü' inşa etmiştir. Gramsci'nin bu sıfatı 'tarihsicilik' ve 'dünyevilik/içkinlik' ile bağlantılı olarak kullandığı bağlamın ardından, 'mutlak' hümanizm, bu geleneğin herhangi bir yoğunlaşmasına ya da 'hakikat'ine gönderme yapmaz; bundan farklı olarak, içsel çelişkilerin hem miras alınması, hem de ortadan kaldırılması ya da çözülmesi ilişkisine, kısacası, Marx'ın başlattığı tarihsel çağdan önceki hümanist geleneğin *Aufhebung*'una işaret eder. Daha önce kısaca gördüğümüz ve bu bölümde daha yakından analiz edeceğimiz gibi, Rönesans hümanizminin güçlü ve zayıf yönlerinin tarihsel bir analizi, Gramsci'nin kendi ulusal bağlamında yaratıcı halk ruhunun oluşumuna yönelik araştırmasında önemli bir rol oynar. Bununla birlikte, bu analiz, Gramsci'nin hümanizm üzerine düşüncelerine bütünleyici bir anlam veren daha kapsayıcı bir bakış açısı içerisinde yürütülür: burjuva devletinde, özellikle de sivil ve siyasal hegemonyanın inşasında entelektüellerin oynadığı rolün incelenmesi. Negatif bir eleştirel içeriğe sahip bu analizler, daha sonra pozitif bir alternatife kapı açarlar: proletarya hegemonyasının inşasına uygun entelektüel işlevin ve spesifik aydın pratik türünün işlenmesi. Francioni'nin belirttiği gibi, 'hegemonya sorunu ve aydınlar sorunu, tam anlamıyla, çözülmez sorunlardır'.[55] Gramsci'nin praksis felsefesini 'tarihin mutlak hümanizmi' olarak işlemesini izlememiz gereken hat budur.

[55] Francioni 1984, s. 161.

Marksizm ve aydınlar

Gramsci'nin düşüncesinde 'aydınlar' temasının öncelikli bir yeri olduğu, dikkatli okuyucunun *Hapishane Defterleri*'nde kendi yolunu bulmasını sağlayan Ariadne iplerinden biri olduğu sıklıkla belirtilmiştir. Gerçekten de, zaman zaman, Gramsci'nin başlangıçta atfettiğinden son derece farklı anlamlarla, bugün artık gündelik entelektüel sirkülasyonun içine yerleşmiş olan 'organik' ve 'geleneksel' aydın gibi kategorilerin başarısı, bütünlüğü içerisinde Marksizmin sınırları içerisinde ve ötesinde Gramsci'nin bu araştırma teması bağlamındaki öneminin bir belirtisi olarak alınabilir. Bu durum belki de, Marksist geleneği *bütün olarak* tartışmaya açmak adına, Gramsci'nin kategorilerini, Deleuze ve Foucault ile ilişkilendirilen 'spesifik aydın' gibi bazı kategoriler lehine geçersiz kılma vasıtasıyla ilerleyen bazı eğilimler için olduğu kadar başka hiçbir durum için geçerli değildir.[56] Çünkü bu eğilimler, Gramsci'nin aydınlar sorunu konusunda *başlıca* Marksist teorisyen olduğunu ve Marksizmin bu araştırma alanına katkısının büyük ölçüde Gramsci'ye dayandığını kabul etmiştir. Marx ve Engels, işbölümünün tarihsel yükselişi analizlerinde ve (en belirgin olarak, *Alman İdeolojisi*'nde) statükonun (bilinçli ya da bilinçsiz) savunucuları olarak 'ideolojistlerin' zararlı rollerine yönelik eleştirilerinde, aydınların toplumsal pozisyonları ve etkinliklerine ilişkin genel perspektifler ortaya koymuşlardır. *Komünist Manifesto*, belirli türden aydınların devrimci dalgalanma dönemlerinde sınıfsal geçişlerine işaret ederek devam etmiştir. Bununla birlikte, 'aydın' teriminin modern siyasi söylemin bir anahtar sözcüğü olarak ilk kez kullanıldığı Dreyfus olayından önce yazan Marx ve Engels, modern toplumlarda aydınların yapısal rolüne ilişkin kapsayıcı bir teori sunmamışlardır.[57]

---

[56] Krş., örn., Bennett 1998, s. 62.

[57] Krş. Demirovic ve Jehle 2004.

Başka Marksistler, aydınlar sorununun spesifik yönleriyle ilişkili temalar geliştirmişlerdir. Örneğin Brecht'in bütün bir entelektüel pratiği, yeni bir tür aydının diyalektik pedagoji pratiğine girmesi suretiyle oluşacak *eingreifendes Denken* [müdahaleci düşünce] için potansiyeller üzerine çok yönlü estetik-felsefi bir meditasyon geliştirmek olarak düşünülebilir; Sartre, başka bir perspektiften, belirli türden aydınların sınıfsal kökenleri ile siyasi bağlılık ve dayanışmada çözülen bir şey olarak hakikate bağlılıkları arasında bir çelişki görmüştür; eleştirel teori, değişik formlarda, Adorno ve Horkheimer'den Marcuse ve Habermas'a, aydını, devrimci projenin başarısızlığının ve gitgide totaliter ve baskıcı hale gelen savaş sonrası toplumun egemen olduğu bir çağda eleştirinin ayrıcalıklı alanı ve Marksist geleneğin en iyi unsurlarının deposu olarak ortaya koydular. Bilinçli olarak Marksist geleneğe angaje olsun ya da olmasın, başka hiçbir teorisyen, Gramsci'nin, aydınların modern toplumlardaki yükselişinin ve işlevinin ayrıntılı bir teorisinden, iktisadi ve siyasal belirlenimlerine ve başka toplumsal pratikler ve kategoriler ile ilişkilerine uzanacak kadar kapsamlı bir aydınlar sorunu teorisi ortaya koymamıştır. Bunların tümü, yalnızca Marksist teorinin ve siyasetin gelecekteki gelişmesi için bir tez içerisinde değil, fakat tüm felsefenin ve entelektüel pratiğin tarihsel belirlenimliliğinin ve siyasal etkinliğinin yeni bir tanımı içerisinde birleştirilmiştir. Entelektüeller teması, Gramsci'nin sayısız disiplinler arası araştırma alanlarının birinden ibaret değildir, tarih-siyaset-felsefe rabıtası üzerine kaleydoskopik bir perspektiftir. Aydınların 'halkın yaşamı'ndaki rolünden yola çıkan Gramsci, aydınların 'halkın yaşamı'nın dönüşmesine –fakat bu ilişki tarafından bizzat aydınlar dönüşmeden önce olmamak kaydıyla– nasıl yardımcı olabileceklerine yönelik düşüncelere ilerler.

İtalyan aydınlarının bir sosyolojisi

Hapishane Defterleri'ndeki aydınlar temasının ardında, Gramsci'nin sosyalist faaliyetinin ilk yılları boyunca oluşan kapsamlı bir kültürel-siyasal çalışma hinterlandı yer alır. *L'Ordine Nuovo*, birçok bakımdan, işçi sınıfı ile ilişkilerini –'eğitimci'den daha sık olarak 'eğitilen oldukları bir ilişkiyi– aktif, pedagojik bir bağlamda yeniden tanımlama arayışındaki genç aydınların paradigmatik bir deneyiydi. Gramsci'nin *Güney Sorununun Bazı Yönleri* başlıklı çalışmasının sonuç formülasyonları, özellikle Güney ile Kuzey arasındaki çağdaş hegemonik ilişkilerin temelleri bakımından, İtalyan ulus-devletinin spesifikliğinin kombine ve eşitsiz gelişiminde aydınların rolüne vurgu yapar.[58] Gramsci, hapsedilmesinden itibaren, varsayımlarını güçlendirerek ve bunu öncelikli kaygılarından biri haline getirerek, bu araştırma hattını sürdürdü. Tania'ya yazdığı, 19 Mart 1927 tarihli ünlü mektubunda Gramsci, 'für ewig' bir şey yapmak istediğini itiraf etmiş, önceden kurulmuş bir plana göre, enerjilerini absorbe edecek ve 'içerideki yaşamının merkezine oturacak' bir araştırma yapma amacını özetlemişti. Birinci adım, 'geçen yüzyılda İtalya'daki kamusal ruhun oluşumu üzerine bir araştırmaydı',

> başka bir deyişle, İtalyan aydınları, kökenleri, kültürel akımlara göre gruplanmaları ve değişik düşünme tarzları, vb., vb. üzerine bir araştırma. Son derece kapsamlı, bunun için gerekli olan devasa hacimdeki materyalin, içinde bulunduğum koşullarda elime geçmesinin olanaksız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca genel hatlarıyla ortaya koyabileceğim bir konu. Güney İtalya ve B. Croce'nin önemi üzerinde son derece aceleyle yazılmış ve oldukça yüzeysel makalemi hatırlıyor musun? İşte, orada ortaya koymuş olduğum tezi, 'tarafsız', *'für ewig'* bir bakış açısından geliştirmek isterim.[59]

---

[58] Özellikle, Gramsci 1978, s. 454–62.

[59] Gramsci 1993, Cilt 1, s. 83.

'İtalyan aydınlarının formasyonu: gelişme, tutumlar [*atteggiamenti*]' Gramsci'nin 8 Şubat 1929 tarihinde ilk hapishane defterine yazdığı üçüncü temadır. Bunun hemen ardından '1870'e kadar İtalyan burjuvazisinin gelişimi' başlığının gelmesi önemlidir.[60] Gramsci, araştırmalarının başlangıç aşamasında, aydınlar temasına sürekli olarak, Marksist gelenekteki dejenere 'ideolojistlerin' tutarsızlığına yönelik eski araştırmaların perspektifleri de dahil olmak üzere, birçok farklı perspektiflerden geri dönüyordu (Gramsci bu çok bilindik figürlere Lorianizm başlığı altında gönderme yapacaktır).[61] Bununla birlikte, aydınlar sorununun, praksis felsefesini 'tarihin mutlak hümanizmi' olarak betimlemeye gelişmesinde iki perspektif belirleyici olacaktır. Bir yanda, Gramsci erkenden, İtalyan aydınlarının İtalyan ulusdevletinin oluşumundaki tarihsel rolünün (daha ziyade, rol eksikliğinin) bir eleştirisini geliştirir. Bu analiz, İtalyan entelektüellerinin dayanıklı kozmopolitanizminin ve bir ulusal-halksal birliğin perçinlenmesine yardımcı olmadaki başarısızlıklarının – İtalyan *Risorgimento*'sunda, Fransız Devrimi'nin ayırt edici bir unsuru olan bir 'Jakoben hareketin' mevcut olmamasının– mahkum edilmesi içerisinde biçimlenir.[62] Gramsci, bu erken aşamalarda, özellikle Partito d'Azione ile 'Ilımlılar' arasındaki ilişkiye odaklanır. Ilımlılar'ın, diğer aydınları absorbe etmedeki güçlü kapasiteleri, hegemonya uygulama kapasitelerinin ayrılmaz bir bileşeni olarak (ünlü terimin kendini gösterdiği ilk not-

---

[60] Gramsci, 25 Mart 1929 tarihinde Tania'ya yazdığı bir mektuptaki kısaltılmış çalışma listesinde iki temayı birleştirir: 'Aydın grupların oluşumu ve gelişimine yönelik özel bir dikkatle, on dokuzuncu yüzyılda İtalyan tarihi' (Gramsci 1993, Cilt 1, s. 257). Daha ileri bir tarihte, 7 Eylül 1931'de Gramsci menzilini genişletmiştir: ilk olarak, Rönesans hümanistlerinin rolüne geri dönülür, sonra da Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından ve Batı Avrupa'da birincil yönetsel ve pedagojik kurum olarak Kilise'nin yükselişinden itibaren, modern 'entelektüelliğin' yükselişi (Gramsci 1993, Cilt 2, s. 67).

[61] Krş. Q 1, §31; Q 28.

[62] Krş., örn., Q 1, §43–4.

ta)[63] analiz edilir, böylece, Faşizmin yükselişine götürmüş olan pasif devrimin tarihsel olanaklılık koşullarını anlama perspektifinde, İtalyan tarihi üzerine bir araştırma hattı açılmış olur.

Öte yandan, Gramsci, bir 'aydınlar sosyolojisi' olarak adlandırılabilecek temayı geliştirmeye başlarken, bu tarihsel araştırmalar organik biçimde bir teorik düzen formülasyonlarına evrilir. 1930'un ilk aylarında, *Risorgimento*'nun siyasal gruplaşmalarına ilişkin bir tartışmanın ortasında, Gramsci, aydınlar sorunu üzerine düşüncelerini biçimlendirecek perspektifi ilan eder.

> Aydın terimi, yalnızca geleneksel olarak aydınlar biçiminde terimlendirilmiş toplumsal tabakayı kasteden bir şey olarak değil, genel olarak, geniş anlamda örgütleme işlevlerini yerine getiren toplumsal kitle olarak alınmalıdır: ister üretim, kültür alanlarında, ister kamu yönetimi alanında olsun: aydınlar, orduda astsubaylara ve düşük rütbeli subaylara karşılık gelirler.[64]

Burada, Gramsci'nin kısa bir süre içerisinde, 'organik entelektüel' kategorisine geliştireceği teorinin *çekirdek hali* [*in nuce*] ile karşı karşıyayız. Bunun hemen ardından gelen, Ilımlılar'ın aydınların, madun toplumsal grupların aydınları üzerinde uyguladığı güçlü 'moleküler' çekimin tartışıldığı notta, Gramsci, aydınların siyasal olarak üstbelirlenmiş inşasına ilişkin perspektifini daha da spesifikleştirir. Bunu yaparken, kısa bir zaman dilimi içerisinde bir 'geleneksel aydın' eleştirisine dönüşecek olan bir 'entelektüellik' ya da entelektüel pratiğin alanı teorisinin ana hatlarını ortaya koyar.

> Burada, tarihsel-siyasal araştırmanın bir hakikat kriteri ortaya çıkar: bağımsız bir aydınlar sınıfı mevcut değildir, fakat her sınıfın kendi aydınları vardır; bununla birlikte, tarihsel olarak ilerici sınıfın aydınları, son kertede, diğer sınıfların aydınlarını boyunduruk altına almalarıyla ve psikolojik (gösteriş, vb.) bağlar ve

[63] Q 1, §44.
[64] Q 1, §43.

> sıklıkla (tekno-hukuksal, kurumsal) bir kast karakteri oluşturmalarıyla sonuçlanacak bir etki gücü yaratırlar.[65]

Bu çalışmanın Gramsci'nin projesi için önemi, aydınlar temasının, Gramsci'nin araştırmalarını tematik defterlerde yeniden örgütlemesinin nedenlerinden biri olması olgusuyla kanıtlanır. 22 Şubat 1932'de Tania'ya şunları yazar;

> İtalyan aydınları üzerine karaladığım notlara gelince, nereden başlayacağımı gerçekten bilmiyorum; bu notlar bir dizi deftere dağılmış ve başka çeşitli notlarla karışmış durumdalar ve bunları düzene sokmak için ilk olarak hepsini bir araya getirmem gerekecek.[66]

İlk tematik defterlerden biri olan ve neredeyse bir makale formuna yaklaşan, en uzun notlardan birisi ile açılan On İkinci Defter'in, doğrudan doğruya aydınlar sorununa ayrılmış olması önemlidir. Aynı şekilde, Gramsci'nin, praksis felsefesinin 'tarihin mutlak hümanizmi' olduğunu ilan ettiği dönemde,[67] 1932 bahar sonu ve yaz başında, aydınlar üzerine materyallerin bu yeniden gruplanmasına girişmesi kesinlikle rastlantısal değildir. Aydınların, ilk defterlerde geliştirilmiş olan 'genişletilmiş' tanımı, burada, tıpkı 'herkes filozoftur'[68] önermesi gibi, 'herkes aydındır'[69] şeklindeki ünlü formülasyona dönüşmüştür. Bununla birlikte, tıpkı Gramsci'nin (hem felsefi etkinliğin güçlendirilmesi ve örgütlenmesi, hem de devlet bakımından siyasal etkinlikleri nedenleriyle) 'profesyonel filozoflar' arasmda bir ayrım ortaya koyması gibi, 'modernitenin insanları' ile temel toplumsal grupların 'astsubaylarını' ayırt eden toplumsal belirlenimler

---

[65] Q 1, §44.

[66] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 140–1.

[67] Q 11, §27.

[68] Q 8, §204; Q 11, §12; *SPN*, s. 323.

[69] Q 12, §1; *SPN*, s. 9.

üzerinde ısrarcı olacaktır, çünkü 'toplumda herkes aydınların işlevine sahip değildir'.[70]

Aydınlar ve bütüncül devlet

Gramsci'nin aydınlar ve toplumsal rolleri kavramını yeniden tanımlaması, yeni teorik sorunsalı olan 'bütüncül (entegral) Devlet' sorunsalının bir semptomatiğidir ve bu sorunsal içerisinde anlaşılmalıdır.[71] Daha önce gördüğümüz gibi,[72] Gramsci'nin Hegelci devlet teorisinin ve Marksist eleştirisinin *açmazlarının* bu çözümüne yönelik ilk önemli hareketi Ekim 1930'da yazılmış bir notta ortaya çıkar.[73] Dolayısıyla, aydınlar tartışmasını Kasım 1930'da yeni bir optiğe oturtması tesadüf değildir.

> Aydınlar, bir grubun toplumsal hegemonyasını ve bu grubun Devlet düzeyindeki tahakkümünü, yani üretim dünyasındaki prestijlerinin sağladığı konsensüsü ve aktif ya da pasif bir biçimde 'rıza' göstermeyen gruplara karşı ya da kendiliğinden rızanın krize girdiği komuta ya da önderlik krizi momentlerinde kullanılacak zoru örgütleme işlevine sahiptir. Bu analizden, aydınlar kavramının çok geniş bir uzanımı ortaya çıkar, fakat bana öyle görünüyor ki, gerçekliğe somut bir biçimde yaklaşmanın olanaklı tek yolu budur.[74]

Aynı şekilde, Gramsci'nin bir yıldan biraz az bir süre sonra, Tania'ya bir mektubunda belirttiği gibi, aydınlar incelemesi, araçsal tanımdan çok daha geniş bir devlet kavramına işaret etmektedir. Gramsci'nin döneminin ana entelektüel akımlarından bazılarının, sıklıkla, tam da aydınlar tarafından denetlenen 'tek-

---

[70] Ibid.

[71] Krş. Buci-Glucksmann 1980, özellikle s. 19–118 ve ayrıca, aydınların bütüncül devlet içerisindeki rollerine odaklanan bir entegral devlet incelemesi için, Rottger 2004.

[72] Krş. İkinci ve Beşinci Bölümler.

[73] Q 4, §38.

[74] Q 4, §49.

nik' örgütlenme formlarının artan önemine gönderme yapılarak, bu kavramın yönetsel ile sınırlandırılması yönünde hareket ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu özellikle önemli hale gelir. Gramsci 7 Eylül 1931 tarihinde şunları yazar:

> Aydınlar üzerine yaptığım araştırma son derece geniştir ve İtalya'da bu konuyu ele alan herhangi bir kitap olduğunu sanmıyorum. Büyük çapta bir akademik materyalin mevcut olduğu kesin olsa da, bu materyaller, sonsuz sayıda incelemelere ve yerel tarih arşivlerine dağılmıştır. Ne olursa olsun, bir aydının ne olduğu konusundaki fikri ciddi biçimde genişletiyorum ve yalnızca seçkin aydınlara gönderme yapan güncel nosyon ile kendimi sınırlamıyorum. Bu çalışma, siyasi Toplum ile sivil Toplum arasında bir denge unsuru (ya da bütün bir ulusal toplum üzerinde tek bir toplumsal grubun, Kilise, sendikalar, okullar, vb., gibi sözde özel kurumlar vasıtasıyla uyguladığı hegemonya) olarak değil, genellikle siyasi Toplum (ya da diktatörlük, ya da herhangi bir verili momentte kitleleri belirli bir üretüm tarzıyla uyumlu halde tutması gereken zor aygıtı) olarak anlaşılan Devlet kavramının belirli tanımlarını da beraberinde getirdi; aydınların faaliyette bulunduğu yer de sivil toplumdur (örneğin Benedetto Croce, neredeyse bir tür papadır ve zaman zaman şu ya da bu hükümetle çatışma, vb., içine girse de, hegemonyanın son derece efektif bir enstrümanıdır).[75]

Gramsci'nin 'aydınların faaliyette bulunduğu yer sivil toplumdur' önermesi, kendi bağlamında okunması gereken bir önermedir (Croce göndermesi, burada Gramsci'nin aklındaki ay-

---

[75] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 67. Gramsci 3 Ağustos 1931 tarihinde, Tania'ya şunları yazar: 'Bu geçtiğimiz yıllarda en çok ilgimi çeken argümanlardan bir tanesi, İtalyan aydınların tarihindeki bazı karakteristik yönleri saptamaktır. Bu ilgi, bir yandan, devlet kavramını derinleştirme arzusundan, öte yandan da, İtalyan halkının tarihsel gelişiminin bazı yönlerini daha iyi anlama isteğinden doğdu (Gramsci 1993, 2, s. 52). Sraffa, bu sorunu daha derin incelemesi için Tania'yı cesaretlendirdi; Gramsci'nin 7 Eylül tarihli mektubu, kendisinin bu diyalogdan haberdar olduğunu ve özellikle Sraffa'ya uygun bir biçimde, devlet kavramı üzerine düşüncelerini formüle etmiş olabileceğini ortaya koyar.

dınların, başka bir yerde 'geleneksel' olarak adlandırdığı aydınlar olduğuna işaret eder). Q4, §49 numaralı notun kanıtladığı gibi, aydınlar, siyasi toplum ile sivil toplum arasındaki sınırları boydan boya geçen bir örgütleyici rolle, siyasi toplumda da iş görürler. Böylece, 'temel' toplumsal grupların ya da sınıfların 'astsubayları' olarak aydınlar, bir sınıfın hegemonik projesinin bütüncül devletin bir 'niteliğinden' diğerine geçiş momentlerine aracılık etmektedirler, toplumsal güçlerin siyasal iktidarda yoğunlaşmasının aracılarıdırlar.[76] Aydınlar, tam gelişmiş bir modern devlet formasyonun karmaşıklığını karakterize eden 'cephelerin' inşacıları olmaktan ibaret bir işleve sahip değildir; sivil toplum alanında üstlendikleri, görünürde 'siyasal-olmayan' örgütleme görevi ile, bir sınıfın hegemonya projesinin prestij ve cazibe noktaları olarak işlev görürler ve bizzat bu cepheleri, üstyapıların 'görevlileri' olarak[77] ya da bütüncül anlamında 'örgütlü dengesizlik' olan devletin 'temsilcileri' olarak somutlaştırırlar.[78]

---

[76] Krş. 5. Bölüm: 'Bütüncül Devletin Özellikleri'.

[77] Q 12, §1.

[78] Devlet teorisi alanındaki düşüncelerinin birçoğu gibi, Gramsci bu kavrayışı, dikkatli bir Hegel okumasından türetmiştir. Hegel'in, doğmakta olan burjuvazinin 'organik aydınlarına' atfettiği evrensel rol, modern siyasal yaşama –ve sırası geldiğinde iradi ya da gelişigüzel olmayıp, tarihsel modern (idealist) felsefenin işlenmesine– kaynaklık eden belirleyici bir geçiş momenti olarak okunur. '*Aydınlar*. Yalnızca siyaset [bilimsel] kavramlaştırmasında değil, fakat kültürel ve tinsel yaşamın tüm kavramlaştırmalarında, Hegel tarafından aydınlara tayin edilen pozisyon devasa bir önemi olmuştur; bunun isabetli bir biçimde incelenmesi gerekir. Hegel sayesinde, artık kastlara ya da 'katmanlara' göre değil, fakat aristokrat sınıfı olarak aydınlara sahip olan 'Devlet'e göre düşünülmeye başlanır. 'Patrimonyal' Devlet kavramlaştırması (ki bu kavramlaştırma, 'kastlara' göre bir düşünüş biçimidir), Hegel'in doğrudan doğruya yok etmek zorunda olduğu bir kavramlaştırmadır [...] Aydınların Hegel tarafından bu 'değerlenmesi' olmaksızın, modern idealizm ve modern idealizmin toplumsal kökenlerine ilişkin hiçbir şey anlaşılamaz' (Q 8, §187).

Aydınların işlevi

Gramsci, 'aydınlar sorunu' ile, zamanının, Birinci Dünya Savaşı sonrası konjonktürde gerçek bir siyasal öneme sahip olan bir tartışmasına müdahil oluyordu. Modern toplumsal formasyonlarda aydınların oynadığı, belirleyici ve gitgide daha da önemli hale gelen rolü yalnızca Croce ve Gentile değil, (yalnızca birkaç önemli ismi vermek gerekirse) Benda, Sorel, Mosca, Pareto ve Weber de incelemişti.[79] Bu düşünürler (özellikle seçkinler teorisi ile ilişkili olanlar), sıklıkla, kendine has bir toplumsal 'katman', hatta 'sınıf' olarak kavradıkları aydınların 'göreli özerkliğini' savunma yönünde hareket etmişlerdir. 'Entegral' bir devlet kavramı içerisindeki daha geniş çaplı entelektüeller kavramının, Gramsci'nin kendine has bir pozisyonla bu tartışmaya müdahil olmasına olanak tanıyan iki önemli sonucu olmuştur. Birincisi, bu kavram, Gramsci'nin, aydınların sınıfsal arka planına dayalı, ekonomistik indirgemeci aydınlar sorunu analizine direnmesine olanak tanımıştır (bu, Marksist gelenek içerisinde de mevcut olan, özellikle Stalinist ve Maoist deformasyonlarla ilişkili bir eğilimdi). Aksine, Gramsci, aydınları hakim üretim ilişkilerindeki ve siyasal ilişkisellikleri içindeki işlevleri temelinde kavramıştır.

> [Gramsci] [aydınları] öncelikle bir profesyonel olarak sermaye devreleri bakımından ya da büyük entelektüel kahramanlar olarak benlik imgesi ölçülerine göre değil, bundan farklı olarak, toplumsal ilişkiler bütünündeki ve işbölümündeki örgütleyici işlevleri bakımından kavramıştır.[80]

Dolayısıyla, Gramsci'nin aydınlara ilişkin sınıf analizi, temel olarak siyasal bir doğaya sahipti: aydınlar, ilk kertede, (ancak son derece dolaylı bir formda) üretim ilişkilerindeki pozisyonları ile belirlenebilirler, fakat aydınlar olarak, toplumsal işlevleri

---

[79] Krş. Buci-Glucksmann 1980, s. 47–54.

[80] Demirovic ve Jehle 2004, s. 1268–9.

üzerinden sınıf poziyonları, sınıfsal kökenlerinden çıkarsanmaktan ziyade, ancak bir sınıfın siyasal özlemleri ile 'organik biçimde' kaynaştıkları ölçüde anlaşılır. Gramsci, siyasal olarak ilişkisel bakımdan ekonomist-olmayan bir sınıf tanımına halihazırda sahip olmasından dolayı, bu tanımı önerebilmişti.

> Gerçekte: 1) işçi, el emeği ya da zihinsel emek ile değil, [...] fakat belirli koşullar ve belirli toplumsal ilişkiler içindeki bu emek ile spesifik olarak karakterize edilebilir.[81]

Benzer biçimde, Gramsci, örtük olarak, aydının düşünsel emek ile değil, bu düşünsel emeğin (siyasal ilişkiler de dahil) belirli toplumsal ilişkilerdeki pozisyonu ile spesifik olarak karakterize edileceğini söyler.

İkincisi, Gramsci, spesifik düşünsel faaliyetten ziyade, toplumsal ve siyasal örgütlenme üzerine vurgusuyla, aydınların toplumsal sınıflardan ayrı bir homojen toplumsal grup, hatta bağımsız bir sınıf oluşturdukları yönündeki teoriyi doğrudan doğruya reddeder. 'Bağımsız bir aydınlar sınıfı söz konusu değildir, fakat her sınıf kendi aydınlarına sahiptir',[82] ki Gramsci bunu daha önce dile getirmiştir.[83]

> Bana öyle görünüyor ki, en yaygın metodolojik hata, bu özsel karakteristiği, kendisinin (ya da somutlaştırdığı gruplanmaların) içerisinde bulunacağı genel toplumsal ilişkiler karmaşığında değil, düşünsel faaliyetin esas özelliklerinde aramaktır.[84]

Sınıflar içerisinde aydınlar arasındaki yatay bir ilişkiden ziyade, Gramsci, aydınların, sınıflar içerisindeki değişken yetilerinin ve etkinliklerinin, askerlerin rütbeleriyle ilgili, daha önce alıntıla-

---

[81] Q 4, §49.

[82] Q 1, §44.

[83] Krş. ayrıca hemen önceki nottan itibaren, bir sonraki pasaj: 'Aydınların toplumsal işlevlerini analiz etmek için, farklı alanlarda temas ettikleri büyük sınıflara yönelik psikolojik tavırlarını (ya da ilişiklerini [atteggiamento]) araştırmak ve incelemek zorunludur. (Q 1, § 43).

[84] Q 4, §49.

nan metafora göre, dikey bir örgütlemelerini önerir. Bu dikey ilişki, yalnızca görünüşte benzer faaliyetlerde bulunan farklı sınıftan aydınlardan ziyade, görünüşte birbirinden farklı işlevler yerine getiren aynı sınıftan aydınlar arasında daha yakın bir ilişki kurulabilmesi için siyasi toplum ile sivil toplum arasındaki (yapay) ayrım boyunca uzanır. Eğer pasif devrimin mantığına yatay bir ilişki hakim olsaydı, *Risorgimento* döneminde Ilımlılar'ın entelektüellik hegemonyasında ortaya çıktığı gibi,[85] 'tüm aydınların bir dayanışma atmosferi' ortaya çıkardı ve bu, bir sınıfın hegemonik pozisyonunun, aydınları da dahil tüm madun toplumsal katmanları kendine tabi kılan ve etkileyen bir işlevi olarak açıklanacaktı.

Organik ve Geleneksel Aydınlar

Geleneksel ve organik aydın kategorileri, bu çok yönlü analiz bağlamında anlamlarını kazanırlar. Her iki uğrakta da, Gramsci, bu figürler ile üretim tarzındaki dönüşümler arasındaki ilişkiyi vurgular, fakat bunların belirleyici *siyasal* dolayıma tabi olduklarının da altını çizer. Elbette ki,

> iktisadi üretimin özsel işlevinin orijinal toprağında doğan her toplumsal grup, aynı zamanda, organik olarak bir ya da daha fazla aydın saf yaratır.[86]

Ancak, yeni sınıfın bu organik aydınları, –yeni sınıf *olarak* sınıfa hakiki anlamda organik olmayı– 'homojenliklerini ve kendi işlevlerinin bilincini', 'yalnızca iktisadi alanda değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanda kazanırlar'.[87] Organik aydının spesifikliğinin, içerisinden doğdukları sınıf projesinin spesifikliğine ayrılmaz bir biçimde bağlı olmasının nedeni budur. Başka bir deyişle, yalnızca tek tip bir 'organik aydın' söz konusu de-

---

[85] Q 1, §44.

[86] Q 12, §1; Q 4, §49; *SPN*, s. 5.

[87] Ibid.

ğildir; farklı sınıf projeleri, rolleri bu örgütlenmeyi hem ideolojik, hem de pratik bakımlardan işlemek olan, farklı tipte organik aydınları gerektiren farklı örgütlenme formlarını gerektirir ve bu formlara işaret ederler. Gramsci şöyle der:

> Modern dünyada ve işçi sınıfı için, örtük bir biçimde, en ilkel tipte dahi endüstriyel emek ile ilgili olan teknik eğitim, 'yeni aydının' temelini oluşturur: 'yeni entelektüalizmin' geliştirilmesi için bu temelde çalışılması gerekir. 'Ordine Nuovo'nun hattı buydu.[88]

Gramsci'nin bu organik aydınların rolünü spesifikleştirmesi, 'proletarya hegemonyası'nın bir paradigmasını daha da açık bir bağlamda kurar.

> Yeni aydının varolma tarzı artık duyguların ve tutkuların dışsal ve anlık taşıyıcısı olan belagatten ibaret değildir, salt konuşmacı değil fakat bir inşacı, örgütçü olmasından dolayı 'sürekli aktif iknacı' olarak ve buna rağmen, soyut matematiksel ruha üstün bir biçimde pratik yaşama katılmaktan oluşur; teknik-emekten teknik-bilime, oradan da, onsuz 'uzman'laşılamayacak ve 'önder' (uzman + siyasetçi) olunamayacak olan hümanist tarih anlayışına ulaşılır.[89]

Bununla birlikte, Gramsci'ye göre, bu organik aydınların faaliyetlerinin, sınıflarının aydınları *olarak* ve sınıflarının örgütleyicileri *olarak* temelde hem entelektüel hem de siyasi doğası, mevcut entelektüel düzen tarafından karartılmıştır.

> Bir önceki iktisadi yapıdan ve (yapısının) gelişiminin bir ifadesi olarak tarihe doğan her 'temel' toplumsal grup, en azından şimdiye dek, toplumsal ve siyasal formların en karışık ve radikal

---

[88] Q 4, §72. Q 12, §3 (*SPN*, s. 9–10), *L'Ordine Nuovo* ile ilgili olarak şunları ekler: 'Yeni entelektüalizmin belirli formlarını geliştirecek ve yeni kavramları belirleyecek bir haftalık yayın, böyle bir kavramlaştırma gizli özlemlere karşılık geldiğinden ve gerçek yaşam formlarının gelişimine uyumlu olduğundan dolayı, başarısı sadece bu nedenlerden ileri gelmiyordu.'

[89] Q 12, §3; *SPN*, s. 10.

> dönüşümlerinin dahi kesintiye uğratamadığı bir tarihsel sürecin temsilcisi olarak önceden-verili toplumsal kategoriler bulmuştur.[90]

Aslında bu 'geleneksel' aydınlar, önceleri yükselişte olan ve artık pekişmiş ve egemen hale gelen ve sürmekte olan siyasal işlevini anlamaya en iyi ihtimalle isteksiz, en kötü ihtimalle aciz bir toplumsal sınıfın organik aydınlarıydı. Gramsci'nin dolaysız göndermesi, görünüşte toplumsal sınıflardan bağımsız, fakat esas olarak, aristokrasinin büyük toprak sahibi kesimlerine organik olarak bağlı olan, İtalya'daki Katolik Kilisesi'nin aydınlarının durumuydu.

> Geleneksel aydınlar, bu değişik kategorilerde kesintisiz tarihsel sürekliliklerinin ve 'niteliklerinin' *'birlik ruhunu'* hissettiklerinden dolayı, kendilerini egemen toplumsal gruptan özerk ve bağımsız olarak ortaya koyarlar.[91]

Daha geniş bir çerçevede, bu 'sahte' ilişki, laiklik iddialarında ısrarcı olan seküler aydınlar için de geçerliydi. Örneğin,

> Özellikle Croce, kendisinin Aristoteles ve Platon ile yakından bağlantılı olduğunu düşünüyordu; fakat öte yandan, Senatörler Agnelli ve Benni ile bağlarını da gizlemezdi, ki Croce'nin felsefesinin en önemli karakteristiğinin belirginleştiği yer tam da burasıdır.[92]

Tıpkı yeni aydının 'varoluş tarzını' belirtmiş olması gibi, Gramsci, kendi zamanındaki bu 'geleneksel kostüm içerisindeki organik aydınlar'ın, dile getirdikleri herhangi bir içerikten çok daha fazla ölçüde, toplumsal örgütlenmenin özel bir formu ile ittifaklarına işaret eden, spesifik bir entelektüel faaliyet formu ile ilişki kurduklarını söylemiştir. Başka bir deyişle, bir hegemonik projenin doğası, pratikçilerinin içerisinde, *Träger*'leri [dayanakları] oldukları entelektüellik alanını tanımlayarak, yeniden üretilir.

---

[90] Q 12, §1; *SPN*, s. 6–7.
[91] Q 12, §1; *SPN*, s. 7.
[92] Q 12, §1; *SPN*, s. 8.

> Geleneksel türden aydın: edebiyat adamı, filozof, şair. Bundan, kendini edebiyat adamı, filozof, şair olarak gören, 'gerçek' bir aydın olduğuna inanan bayağı gazeteci türer. [...] Hukukçu, profesyonel, büyük bir toplumsal itibara sahip olduklarını düşünen halihazırdaki aydın tipleridir: varoluş tarzları, duyguların taşıyıcısı olan hitabettir.[93]

Yeni güçlere uyum sağlamanın güçlü bir mekanizması

Bu geleneksel aydınların entelektüel olanaklılık koşulları neler-di? Kendi imajlarını, faaliyetlerini ve önceliklerini *kısaca* aydınlar olarak yansıtan tek bir aydınlar grubunda sonuçlanan 'entelektüellik' düzeni içerisinde, yükselişte olan fakat halen madun olan bir sınıfın aydınlarını 'aydınlar' olarak tanımanın dahi zorlaştığı bir ölçüde böyle bir bölüntü nasıl ortaya çıkmıştı? İşçi sınıfının yeni organik aydınlarının yükselişini desteklemek için bu tekel nasıl kırılabilir?

Bu sorulara yanıt vermek baskın bir siyasal öncelikti, çünkü Gramsci'nin İtalyası'nda, paradigmatik geleneksel aydın Benedetto Croce'nin –zaman zaman farkında olmadan da olsa– domine ettiği bir kültürde işçi sınıfı hareketinin organik aydınlarının karşı karşıya oldukları durum tam da buydu. Son derece dolaylı bir formda da olsa, Croce'nin örgütlediği, dolaysız siyasetten özerklik talep eden bir entelektüel düzen, aslında, çağdaş burjuva hegemonyasının pasif devriminin kalıcılığının garanti altına alınmasında önemli bir rol oynamıştı. Yerleşik prestijleri ve bunun bir sonucu olarak, yeni inisiyatifler için bir cazibe merkezi olma gücü aracılığıyla,

> Croce'nin doktrinleri, sindirim sürecine yardımcı olmak adına, belki de en büyük nicelikteki 'mide salgılarını' üretmişti. Bu tarihsel bağlama, İtalyan tarihi bağlamına oturtulduğunda, Croce'nin çalışmaları, yeni güçleri, egemen sınıfın sahip olduğu yaşamsal çıkarlara (yalnızca acil çıkarlara değil, gelecekteki çıkar-

[93] Q 4, §72.

lara da) 'uyumlu kılmanın' en güçlü mekanizması gibi görünür, ve ben, ikincisinin işe yararlığının, yüzeysel görünümlerine karşın, uygun bir biçimde takdir edildiğini düşünüyorum.[94]

Başka bir deyişle, Croce, ideoloji ile felsefeyi birbirinden kesinkes ayırmasına karşın, 'büyük bir filozof'tan ibaret değildi; entelektüel pratikteki örnek önderliği sayesinde, 'pasif devrimin bir pratisyeniydi', başkalarını yönetmek için gereken ideolojilerin inşacısıydı, başkalarının kendi kendilerini yönetmelerini sağlayacak ideolojiler inşa etmeleri için zorunlu olan 'ayrım' ya da 'kopuş' düzeyine ulaşmalarını aktif bir biçimde engelleyen bir absorbe etme kapasitesine sahipti.[95]

---

[94] Gramsci 1993, Cilt 2, s. 182. Gramsci, Tania'ya bir başka mektubunda, Croce'nin bir ideolog ve retorikçi olarak büyük faziletlerinin biri 'bir saydamlık, itidal, Goetheci diye niteleyebileceğimiz soğukkanlı bir tavırdır. Birçok kimse, aklını yitirip mahşeri entelektüel panik hissiyatı içerisinde yolunu ararken, metafizik şeytanın galebe çalmayacağı ve tarihin özünde rasyonel olduğu yönündeki sarsılmaz kendinden eminliği dolayısıya Croce, içsel bir gücün edinilebileceği bir referans noktası haline gelir. Croce'nin düşüncesinin, devasa ve sindirilmesi çok güç bir felsefi sistem biçiminde kendini sunmadığını da ayrıca hesaba katmamız gerekir. Bana öyle görünüyor ki, Croce'nin en yüksek niteliği her zaman şu olmuştur: kendi dünya görüşünü, gösteriş taslamaksızın, felsefenin kendini dolaysız olarak sunduğu ve bir iyi düşünce [*buon senso*] ya da *senso comune* olarak kolayca absorbe edildiği bütün bir kısa yazılar dizisinde yaymak. Böylece, çok sayıda sorun için çözümler, gazetelere ve gündelik yaşama giden yolları bularak, dolaşıma sokulur ve anonimleşir; ve böylece Croceci olduklarını, hatta Croce'nin var olduğunu dahi bilmeyen çok sayıda 'Croceci' etrafımızı sarar' (Gramsci 1993, Cilt 2, s. 166–7).

[95] Krş. Frosini 2003, p. 56. 'Eğer aydınların görevi kültür devrimini belirlemek ve örgütlemekse, yani, kültürü pratik işleve uygun hale getirmekse, 'kristalize' aydınların gerici oldukları açıktır' (Q 8, §171). Bu, 'son' Lenin için can alıcı bir önem arz eden 'kültür devrimi' teriminin göründüğü, *Hapishane Defterleri*'ndeki iki nottan biridir (diğeri için, Rönesans bağlamında, Q 17, §1). Gramsci, ikinci taslakta bu terimi, Croce'nin spekülatif sözcük dağarcığının 'gerçekçi' bir tercümesinde 'ahlaki ve entelektüel reform' ifadesiyle değiştirir.

Gramsci, Croce'nin öncelikle kendi alanında alt edilmesi gerektiğini görmüştür. Felsefe düzeyinde, bu, egemen sınıfın sınırlı, spekülatif 'Minerva baykuşu'na, tüm madun katmanlarda geniş bir yayılıma yetkin, 'gerçekçi' ve 'somut tarihsel' bir bağlamda yeni bir felsefe anlayışı ile karşı çıkmayı içermiştir: bir 'praksis felsefesi'. Bu felsefenin kurulması iki göreve işaret etmiştir. Birincisi, *senso comune* içerisinde 'tortulaşmış olan' felsefeyi, Gramsci'nin On Birinci Defter'de ("üstün' felsefe ile *senso comune* arasındaki ilişki, 'siyaset' ile güvence altına alınır' uyarısıyla birlikte) saptadığı iki entelektüel düzen(-sizlik) arasındaki diyalektik ilişkiye göre eleştiriye tabi tutmak zorunluydu.[96] Burada, Croce'nin 'belagati', kendi sınıfının projesinin madun sınıflar arasında yayılması için en güçlü köprülerden ya da dolayım noktalarından birini oluşturmuştur. İkincisi, bu belagatin tesis etmiş olduğu alandaki fikirler çatışmasını kazanmak temel bir öneme sahipti, çünkü ancak bu olduğu takdirde işçi sınıfı hareketi, *Komünist Manifesto*'nun halihazırda bir toplumsal dönüşüm sürecindeki ideolojik fethin potansiyel adayları olduklarını kabul etmiş olduğu 'geleneksel' aydınlar karşısında galip gelebilirdi.[97]

> Yeni bir bilim, kendisine karşıt eğilimlerin büyük savunucuları ile karşı karşıya gelmeye yetkin olduğunu kanıtladığında ve bunların ortaya koymuş olduğu yaşamsal sorunları kendi araçlarıyla çözdüğünde ya da amirane bir tarzda, bu sorunların aslında yanlış sorunlar olduğunu gösterdiğinde, kendi etkinliğini ve yaşamsallığını kanıtlamış olur.[98]

Bununla birlikte, Gramsci, aynı zamanda, tam da bir dünya görüşü olma kapasitesindeki böyle bir yeni felsefenin hüküm ile ortaya çıkamayacağını kabul eder. Bu felsefe, bütüncül devlet içerisinde bir 'üstyapı' olarak, pratik inşacılar ve örgütçüler gerektirmiştir. Croce'nin ve soyunun entelektüel olarak mağlup edile-

---

[96] Q 8, §220.

[97] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 6, s. 494.

[98] Q 11, §22; *SPN*, s. 433.

bilmesi için, *siyasi olarak* nötralize edilmeleri, sivil toplumdaki cephelerinin yok edilmesi ve kalıcı siyasal etkinliklerini garanti eden entelektüellik alanı ile tedarik hatlarının koparılması zorunlu olacaktı. Başka bir deyişle, böyle yeni bir popüler *Weltanschauung*'un olanaklılık koşulu, hem yükselen sınıfın spesifik görevlerine uygun ve 'entelektüel' alanda hegemonya uygulamaya yeterli olacak, hem de egemen sınıfın yerleşik geleneksel aydınlarına karşıt olacak (nitel olarak) yeni bir aydın tipinin yaratılmasıydı. Gramsci şöyle der:

> Geleneksel aydınların asimilasyonu ve 'ideolojik' fethi, verili grup eşzamanlı olarak kendi organik aydınlarını oluşturdukça daha çabuk ve daha efektif [olacaktır].[99]

Gramsci'nin tekrar tekrar teslim ettiği gibi,[100] bu aydınların, hem işçi sınıfı hareketinin kendi bütünselliğinde siyasal gelişimine içsel nedenlerle, hem de 'pasif devrimin organik aydınlarının' verili entelektüel düzendeki egemenlikleri vasıtasıyla uyguladıkları çekim ve eklemleme gücü dolayısıyla, uzun ve dolambaçlı bir süreci içerecektir. Burjuva devleti içerisinde yapısal olarak madun bir pozisyona mahkum edilmiş olan işçi sınıfı hareketinin ayrıcalıklı aydınlar grubu, ancak sınıf bir bütün olarak kendi 'iktisadi-korporatif' aşamasından yükseldiği ve kendi somut hegemonik aygıtında hakiki bir sınıf-temelli hegemonya uyguladığı takdirde gelişecektir.[101]

Dolayısıyla, yeni proleter organik aydınlar, oluşumlarının ve yayılmalarının, ancak kendi yükselişlerine köstek olmuş 'burjuva entelektüelliği' alanını nötralize etmeleriyle oluşturulabilecek bir 'proleter entelektüellik' alanını gerektirmiş olması anlamında, bir kısır döngüye saplanmıştı. Gramsci, bu güçlüğü aşmak için araştırmasının başka bir yönünü, benzer biçimde, hapsedilişinin ba-

---

[99] Q 12, §1; *SPN*, s. 10.

[100] Krş., örn., Q 4, §55.

[101] Krş. Q 3, §14; Q 25, §5; *SPN*, s. 52–4.

şından itibaren takip etmiş olduğu aydınlar sorununa dahil etmişti: hümanist geleneğin tarihsel köklerinin ve çağdaş İtalya'daki kalıcı etkisinin analizi.

Rönesans Hümanizmi

Gramsci, ilk notlarından itibaren,[102] İtalyan *Risorgimento*'sunda Jakoben bir momentin olmayışını, 'hakikati' ancak genetik-olmayan bir biçimde, İtalyan aydınların daha sonraki geleneğine etkilerinde anlaşılabilen Rönesans hümanizminde ortaya çıkmış olan özel entelektüellik modeline doğru, geriye dönük olarak izler.[103] Tüm aşkınlık formlarına karşıt olan Gramsci, hümanist geleneğin büyük güçlerini ve özellikle evrenin merkezindeki yeni bir insan imgesini ortaya koymadaki tarihsel ileriliğini kabul etmiştir.[104] Gramsci, dinsel hiyerarşilere ve kastlara karşıt hümanizm terimini tam da bu halkçı-laik anlamda sıklıkla kullanır.[105] Fakat aynı zamanda, bu hareketin, tarihsel gelişimin korporatif aşaması içerisinde kalmış olma sınırlılığını da belirtir. Hümanistler, bir egemen sınıfın yeni bir imgesini oluşturmayı önerirlerken, bu imgeye sağlam bir halk tabanı sağlayabilecek yeni bir devlet aygıtı düzeyinde, bağımsız bir siyasal kültür oluşturma gayretlerinde başarısız oldular.[106] Daha önce gördüğümüz gibi, bu, hümanistlerin pedagojik düzeyde, bir entelektüel ve ahlaki reformu kurumsallaştırmadaki başarısızlıklarında semptomatik olarak fark edilebilir bir şeydir.[107] Bu hareket, bir kültür elitinin hareketinden ibaret kalmıştır. Gramsci şunları söyler:

---

[102] Cf. Q 1, § 43–4.

[103] 'Bana öyle görünüyor ki, Hümanizmin ne olduğu sorusuna ancak İtalyan aydınların ve Avrupa'daki işlevlerinin tarihinin daha geniş bir resmi bağlamında cevap bulabilir' (Q 5, §160).

[104] Krş. Q 17, §1; Gramsci 1985, s. 217.

[105] Krş. örn., Q 11, §70; *SPN* 388.

[106] Krş. Q 17, §1; Gramsci 1985, s. 217.

[107] Krş. 8. Bölüm: 'Neden İçkinlik?'

> İtalyan ortaçağ burjuvazisi, nasıl korporatif aşamadan çıkıp, siyasal aşamaya girileceğini bilmiyordu, çünkü Papa'nın, ruhban sınıfının ve mevcut (Hümanist) entelektüellerin temsil ettiği ortaçağ-kozmopolitan kavrayıştan kendilerini nasıl özgürleştireceklerini tam olarak bilmiyordu; başka bir deyişle, bu burjuvazi, özerk bir Devlet'i nasıl yaratacağını bilemeyip, ortaçağlı, feodal ve kozmopolitan bir çerçevede kaldı.[108]

Gramsci, daha sonra bu 'üstyapısal' zayıflığın, İtalyan toplumsal formasyonunun ortaçağlardan itibaren kesintiye uğrayan yükselişi içerisinde, hümanist geleneğin kendine özgü tarihsel momentinden türediğini öne sürer. Toffanin'in önerdiği analizden farklı olarak (Toffanin'in bu eseri Gramsci'nin dikkatle incelemiş olduğu *Hümanizma Neydi?*'dir), Gramsci, kendi hümanizm analizini 'edebi-kültürel alan' ile sınırlamamış, fakat

> hümanizmi, aynı dönemde İtalya'da ortaya çıkan iktisadi ve siyasal olgularla bağlantılı olarak ortaya koymak [gerekir]: prensliklere geçiş [ve] burjuva inisiyatifinin kaybı ve burjuvazinin toprak sahipleri sınıfına dönüşmesi. Hümanizm, kültürdeki gerici olguydu, çünkü bütün bir İtalyan toplumu gericileşmekteydi.[109]

Kısacası, Rönesans hümanizmi 'Devletin iktisadi-korporatif aşaması' içerisinde, başka bir deyişle, 'sivil toplumun' üstyapılarının gelişiminin zayıf olduğu bir döneme sıkışmıştı. Karşı-Reformasyonun yükselişi ile karşılaşan hümanist gelenek çabucak dağıldı ve bu andan itibaren egemen düzen içerisinde, düzenin tinsel bir ilavesi, ya da Derridacı anlamda 'Pharmakon'u olarak, madun bir rol ile sınırlandı.[110]

---

[108] Q 5, §127; *SPN*, s. 249.

[109] Q 7, §68.

[110] Krş. Derrida 1981. Gramsci, düşünceyi şu bağlamda formüle eder: 'Ortaçağ komünleri döneminde Kilisenin bir fonksiyonundan ibaret olan [...] kültür, [...] karakter bakımından tam olarak anti-iktisadiydi (yani doğmakta olan kapitalist iktisada karşıydı); yeni sınıfa hegemonya sağlamaya değil, yeni sınıfın hegemonya kurmasına engel olmaya yönelmişti. Dolayısıyla, Hümanizm ve Rönesans gericiydi, çünkü yeni sınıfın yenilgisine, buna uygun olan

'Rönesans' versus 'Reformasyon'

Gramsci, bu geleneği, çok daha kapsamlı bir halk deneyimi olan Reformasyon ile karşılaştırarak, zayıflıklarını daha da güçlü bir biçimde vurgular.[111] Daha önce gerçekleşen (İtalyan) Rönesans, daha sonra gerçekleşen, ancak çok sonraları Alman idealizminde (ve, esas olarak, Gramsci'ye göre, bunun Marksist gelenekteki dönüşümü içerisinde) benzer bir çok yönlü entelektüel düzen oluşturmuş, daha ziyade halk temelli bir tinsel ve ahlaki bir reform hareketi olan (Alman) Reformasyon'a eşlik eden entelektüel kültürden daha üstün bir çok yönlü entelektüel kültür oluşturmuştu.[112] Fakat Rönesans, bütün gücüne rağmen, altın çağından ne önce ne de sonra, kitlelerle organik bir ilişki kuramamıştı; bu gelenekte oluşan aydınlar, Reformasyon'un yükselişi ile karşılaştıklarında, bir ayrışma ve anlayışsızlık tavrı içerisine girdiler (Gramsci sürekli olarak Erasmus'un Luther'i kınamasına gönderme yapar: "*ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*").[113]

Hümanistler, başka bakımlardan geçmiş ile bağlarını koparmış olma iddialarının geçerliliği her ne olursa olsun, bu anlamda, 'eğitimci'den çok, 'kendi çevreleri tarafından eğitilenler' olarak kaldılar. Bu, egemen sınıf içerisinde birleştirici bir reform yapmaya yönelik bir girişimdi ve tam da bizzat bu egemen sını-

---

iktisadi dünyanın olumsuzlanmasına işaret ediyorlardı' (Q 8, § 185; SPN, s. 264).

[111] Gramsci, birçok yerde, Rönesans-Risorgimento/Reformasyon Fransız Devrimi çifte karşıtlığı arasında açık bir karşılaştırma yapmıştır. Krş., örneğin, 'Fransız Devrimi'nin *Risorgimento* ile ilişkilendirilmesi gibi, Reformasyon da Rönesans ile ilişkilendirilir' (Q 3, §40). Gramsci, bu temayı seçerek iki cephede müdahalede bulunmuş oluyordu: birincisi, Rönesans'tan türetilen ve *Risorgimento*'da dolaşıma sokulan retoriğin etkinliği; ikincisi, 8. Bölüm: 'Teori ile Pratiğin Özdeşliği' içerisinde tartışılan, Sovyetler Birliği'ndeki 'yakın dönem felsefi tartışmalar'.

[112] Krş. Q 4, §3.

[113] Q 4, §3; Q 16, §9; *SPN*, s. 394.

fın sınırlı bir kesiminin mülkiyetinde kalmış olmasından dolayı başarısızlığa uğramıştı. Hümanistlerin yeni bir entelektüel kültür başlatmış oldukları bir gerçekti; fakat ulusal-halksal yaşamın ayrılmaz bir parçası olmaktan ziyade, kozmopolitan olan bu kültür, (her ne kadar coğrafi bakımdan çeşitlilik gösterse de) sınırlı bir egemen kesimin mülkü olarak kalmıştı. Bu kültür, kendi ulusal bölgelerinde halk sınıflarının inisiyatifleri ile bağları perçinlemeyi ya da bu inisiyatiflere rehberlik etmeyi başaramamıştı. Bu çelişkilerin, İtalya'da Gramsci'nin yaşadığı döneme, hatta muhtemelen bizim dönemimize uzanan burjuva-hümanist geleneğin düşünce formlarında daha sonra şeyleşmesi ve desteklenmesi, belki de, tam entelektüelliğin modeli olarak, tefekküre dalmış ayrık akademisyen figüründe olduğu kadar hiçbir şeyde belirgin değildir. Görünüşte etkisiz olan böyle bir figür, pasif devrime özgü moleküler, bireyleştirici ayrışma mantığını neredeyse yeniden canlandırmak suretiyle, aslında, entelektüel aktivitenin nötralizasyonunda büyük bir güç uygulamıştır.

On dokuzuncu yüzyılda *Risorgimento* sırasında ve Croce sayesinde yirminci yüzyılda, değişmiş bir formda, devam eden entelektüellik geleneği tam olarak buydu. Bu aydınların kitleler ile ilişkisi zorunlu olarak 'bürokratik' ve 'formel' kalmıştı; yapısal olarak bilgiden [*sapere*] kavrayışa [*comprende*], hissiyata [*sentire*] geçişi ve bunun tersi yöndeki geçişi yapabilecek durumda değillerdi; 'aydınlar bir kast ya da ruhban sınıfı (organik merkezilik) haline gelmişti'.[114] Gerçekte, kendi zamanlarının 'spesifik aydınları'ydılar, 'tekniğin' alanında kalmışlardı ve kendi örgütleyicilik ve önderlik toplumsal işlevlerinin siyasal kavrayışına ilerleyebilecek durumda değillerdi. Tarihsel bir perspektiften bakan Gramsci, bu aydınların, uygun bir laik formda, Roma-Katolik Kilisesi'nin aydınlar ile kitleler arasında kurduğu, bi-

[114] Q 4, §33.

çimsellikten ibaret birliğin modern mirasçıları olduklarını söyler: aydınlar, doktriner sınırlar içerisindeki belirli yeniliklerin ayrıcalığının keyfini süren fikir bekçileri (bu durumda teoloji) olarak görülürlerken, kitleler toplumsal düzene herhangi bir aktif katılımdan mahrum bırakılıp, geri kalmışlık, batıl inanç ve önyargı koşullarına terk edilmişlerdi.[115] Bu perspektiften bakıldığında, hümanizm geleneği, çözümün değil, sorunun bir parçasıydı. O halde, durum böyleyken, praksis felsefesi hangi bağlamda 'tarihin mutlak bir hümanizmi' olarak betimlenecekti?

Neo-Hümanizm

Gramsci'nin, terimi (Gramscici dönüşümde 'mutlak' sıfatına tabi olan) pozitif anlamda kullanması, hümanist projenin orijinal koordinatlarından, ortaçağ İtalyan burjuvazisinin korporatif aşamasından doğmuş olan başka bir gelenek saptamasından ileri gelir. Vakitsizliği ya da yalnızlığı ile tanımlanan bu gelenek, Gramsci'ye göre, Machiavelli'nin siyaseti yokluğunda tanımlama ya da kendi pratiğini yalnızca korporatist ve esas olarak madun olan kavrayışını aşmış bir gelecek siyasetinin olanaklılık koşullarını düşünme girişiminde merkezileşir.[116] Gramsci'ye göre, Machiavelli,

> aşkın ya da içkin unsurları tanımayıp, kendini bütünüyle, tarihsel zorunluluğun yönlendirmesiyle çalışan ve gerçekliği dönüştüren insanın somut eylemi üzerinde temellendiren 'praksis felsefesi' olarak ya da 'neo-hümanizm' olarak adlandırılabilecek, orijinal bir dünya görüşünü ifade etmiştir.[117]

---

[115] Q 11, §12iii; *SPN*, p. 329.

[116] Gramsci'nin Machiavelli okuması için daha genel olarak, krş. Althusser 1999, Frosini 2003, s. 162 et sqq. ve Lahtinen 2009.

[117] Q 5, §127; *SPN*, s. 248–9. Q 17, §18iii (*FSPN*, s. 313–14) numaralı notta Gramsci, neo-hümanizm terimini *Kutsal Aile*'den aldığını belirtir. Krş. Marx and Engels 1975–2005, Cilt 4, s. 125, 131, burada Marx, 'gerçek hümanizm'den söz eder.

Kendi çağının hümanizminin kusursuz eleştirisinde, Machiavelli'nin belirleyici katkısı neydi? Hümanist karşıtlarından farklı olarak Machiavelli, pratiğin olumsuzladığı, evrenin merkezindeki insan imgesini savunmaya gönüllü değildi. Aksine, düşüncesinin gerçek kaynağı olarak, efektif ya da 'aktüel' gerçeklikte 'insanın somut eylemi' nosyonunu ortaya koydu. Dolayısıyla, Floransalı Bakan'ın hareket noktasını soyut ya da jenerik özdeki insan değil, gerçek anlamda mevcut olan toplumsal ilişkilerin somut bütünü olarak insan oluşturdu. Machiavelli, bir 'bilge adam [*scienziatio*]'dan ibaret değildi; 'güçlü tutkuların bir partizanı [*un uomo di parte*], yeni güç ilişkileri yaratmak isteyen bir siyasetçiydi'.[118] Böylece Gramsci, daha sonra pasif devrimin geleneksel entelektüel figüründe kemikleşecek entelektüellik alanının kalbine, bir içkin eleştiri momentini yerleştirmiştir. Bu 'neo-hümanizm', anaakım hümanizmin ancak spekülatif olarak teorize etmiş olduğu ilkeyi devreye sokar: (önceki bölümde incelenen temalara gönderme yapmak gerekirse) mutlak bir sekülerleşme, insanların gerçek anlamda *oldukları* halleriyle *bu* dünyanın merkezine yerleştirilmesi. Böylece siyaset momenti, her türden 'aşkın unsurdan' ayrılan ve kendini bütünüyle tarihteki 'insanın' 'somut eyleminde' temellendiren bilginin ve entelektüel pratiğin *zorunlu tikelliğini ve taraflılığını* göstererek, fasit daireyi kırar. Gramsci, Machiavelli'de, aktif ve efektif biçimde müdahil olmak için zorunlu olan koşulları inceleme temelinde konjonktürü 'tanıyan', yeni bir entelektüel tipi olarak siyasetçi figürünü görür.

Philosophos ya da Politicus

Gramsci'nin Machiavellici 'neo-hümanizmi' ya da 'mutlak tarih hümanizmi' böylece, entelektüel ya da filozof ile siyasetçi arasındaki bir eşitlikte sonuç verir mi? Dolayısıyla, Lenin'in vecize-

[118] Q 13, §16; *SPN*, s. 172.

sinin Stalinist bir ters çevrilişinde, bilgiyle dolaysız bir ilişki kuran siyasetçinin bu suretle, tefekkürden ibaret aydınların üzerinde yer alarak, entelektüel pratiğin yargıcı olmakla yetkilendirilmesi anlamında, praksis felsefesi, doğru mu olacaktır?[119] *'Kapital'i Okumak*'a göre, Gramsci'nin bu soruna yönelik öncelikli çözümü, ağır ve öngörülmemiş bir bedeli beraberinde getirmiştir.

> Bir filozof, son kertede, bir 'siyasetçidir'; filozofa göre, felsefe kitlelerin faaliyetinin ve deneyiminin, siyasi-iktisadi praksisin (tüm 'zorunlu dolayımları' varsayan) doğrudan ürünüdür: profesyonel filozoflar seslerini ve söylem formlarını onlarsız da tam olan ve tarihsel praksiste konuşan bu "ortak akıl" felsefesine ödünç verirler –onlar bunu temel olarak değiştiremezler.[120]

---

[119] Yakın dönemde G.M. Goshgarian'ın *Hümanist İhtilaf* için yazdığı önsözde yeniden önerdiği gibi: 'Althusser'in 1966'daki özeleştirisinin merkezi, sonunda, eğilimsel olarak, Marksist mutlak bilgi teorisi olan şeyi üretmek için, tersini yapmaktan ziyade tarihi teoride absorbe ederek, bu şemayı ancak tersine çevirmiş olmasıdır. Felsefe ile siyaset arasındaki ilişkiyi ele alma biçimine tanık olunuz: 'gerçek filozof, siyasetçiden ibarettir' yönündeki (farklı nedenlerle de olsa, Stalin'e de ait olan) Gramscici sonuçtan kaçınma girişimi, bunu başı üzerine oturtmakla sonuçlanmıştı. 'Bu, teorinin taşıyıcısıdır' ifadesi, erken dönem çalışmalarındaki teorisist eğilimin ironik özetini yönetmiştir, 'tarihi yapanlar'' (Goshgarian 2003, s. xiv–xv).

[120] Althusser ve Balibar 1970, s. 134. Gerçekte, bu yargı, Gramsci'nin 'kendiliğinden bir biçimde yeniden keşfettiği' ve takdir ettiği, tam da *Alman İdeolojisi*'nin ünlü Hegelci filozof betimlemesinde sert bir biçimde kınanan unsurlara yönelik bu saldırıyı açıklar. Marx ve Engels, 'halihazırda Hegel'de tarihin Mutlak Tini, Kitlede kendi materyaline sahiptir ve uygun ifadesini ancak felsefede bulur. Bununla birlikte, filozof, tarihin yapıcısının, Mutlak Tinin –geriye dönük olarak, hareket tamamlandıktan sonra– özbilince ulaştığı organdan ibarettir. Filozofun tarihe katılması, bu geriye dönük bilince indirgenir, çünkü gerçek hareket, Mutlak Tin tarafından bilinçsiz olarak başarılmıştır. Dolayısıyla, filozof sahnede *olgudan sonra* görünür (Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 4, s. 85–6). İroniktir, Althusser, kendi alternatif modelinin, teoriyi gerçeğin öz-hareketine ayrıcalıklı bir erişim sahibi

Eğer *philosophos ya da politicus* birincinin ikinci tarafından iptal edilmesiyle sonuçlanıyorsa, Althusser'e göre, bunun tek anlamı, 'siyasetçiler' karşısında 'teorisyenlerin' siyasal iktidarsızlığıdır. Bir kez daha, Althusser Gramsci'yi kendi 'çağdaşı' olarak, aslında Gramsci'nin sözlerinden 'formel olarak' çıkarılabilecek, ancak *Hapishane Defterleri*'nde mevcut olmayan görüşleri Gramsci'ye atfederek okumaktadır. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, erken dönem Althusser'in 'teoriciliği', bir sağ sapma olarak mahkum edilmesine rağmen, aslında, post-Stalinist refomların parti önderlikleri tarafından (özellikle PCF içinde) bürokratik geri kazanımı olarak gördüğü şeye karşı, teoriyi 'temelden' harekete geçirme çabası olarak sol bir siyasi stratejiydi.

> 'Teori bir pratiktir' diye yazmış ve bunu savunmuştum, ve bazı insanların gözünde skandal bir kategori olan teorik pratik kategorisini ortaya koymuştum. Şimdi, her tezin olduğu gibi, bu tezin de bir sınır çizgisi çizmedeki, başka bir deyişle, bir muhalefet pozisyonu tanımlamadaki etkisi bakımından düşünülmesi gerekir. Bu tezin ilk etkisi, *tüm pragmatizm formlarına karşıt olarak,* teorinin göreli özerkliği ve Marksist teorinin taktiksel siyasi kararların bir kölesi olarak ele alınmaması, fakat siyasi pratikler ve başka pratikler ile ittifak halinde, kendi ihtiyaçlarına ihanet etmeksizin geliştirilmesi gerektiği tezini temellendirmek oldu. Fakat aynı zamanda, bu tezin, *saf teori idealizmine karşıt olarak,* teoriye pratiğin materyalizminin damgasını vurmak yönünde başka bir etkisi daha oldu.[121]

Böylece, diğer toplumsal pratiklere uygulananlardan farklı geçerlilik zamanları ve protokolleri bakımından, Althusser'in teorinin göreli özerkliği talebi, kısmen, kendi partisi içerisinde madun bir pozisyondan yürütülen bir mücadelenin deneyiminden oluşmuş, böyle bir mücadeleyi kavramak, açıklaştırmak ve sürdürmek için yazılmış bir 'felsefi roman' olarak okunabilir. Bu açıdan bakıldı-

---

bir şey olarak ortaya koyduğunu ve dolayısıyla teorik pratiğin teorisyenlerini Hegelci filozofun pozisyonuna yükselttiğini durup düşünmemiştir.

[121] Althusser 1976, s. 169.

ğında, yüksek Althusserciliğin merkezi tezlerinden biri, Gramsci'nin yerinde tabiriyle, 'teorisyenler kabilesi için', sözde entelektüel seçkinciliğiyle protestoları ve kınamaları kışkırtan 'Sorelci bir mit' olarak düşünülebilir.[122] Tıpkı genellikle kontrolden çıkan halk sınıflarının yenilgi zamanında anlattıkları, teselli ve kabul anlatılarından, gelecekteki inisiyatifleri teşvik eden kaynak mitlere dönüşerek kontrolden çıkan hikayeler gibi, Althusser'in teorinin özerkliği ve Parti içerisinde eleştiri hakkı için verdiği uzun mücadele de, kendi teorik projesinin kalbine, temel, olumlu bir tez olarak tercüme edilmişti.[123]

Öte yandan, 'karşılaşma felsefesi' Althusser'ine göre, filozofun görevi, 'insanların aklında olan ve her zaman çelişkili olan gerçek felsefeyi anladığı' yerde, 'Moskova sokaklarındaki Gorbaçov gibi', dinleme, kaçamak bir biçimde diyaloglara kulak misafiri olmak haline gelir.[124] Teorisyen, bilimsel olanın sınırlarının katı bekçisi olmaktan, daha önceki çalışmaların ideolojik olan olarak bir yana attığı şeylerin gözenekli iletkeni ya da yükselticisi haline gelir. Augusto Illuminati, 'Althusser'in materyalist filozof imajında', neredeyse, 'Amerika'ya seyahat edip, orada grevleri kışkırtan, polislerden kaçıp saklanan ve demiryolları boyunca sanayi merkezlerine ve maden ocaklarına saldıran bir IWW aktivisti görürüz' demiştir.[125] Eğer durum buysa, o halde, muhtemelen

---

[122] Q 9, §63; *SPN*, s. 201.

[123] Bu tür 'siyasal' kökenleri belirtmek, erken dönem Althusser'in kurgudan ibaret olarak oluşturduğu teorik yapıyı hiçbir şekilde görelileştirmez ya da reddetmez. Erken dönem Althusser'in teorik pratik nosyonu, siyasal üstbelirlenimin 'göreli özerkliğe' sahiptir ve (ayrıca) kendi başına incelenmemesi gerekir. Yine de, unutmamamız gerekir ki, Althusser'in 1975'te belirttiği gibi, 'felsefe, Minerva'nın Tanrılar ve insanlar toplumunda ortaya çıkmış olduğu gibi ortaya çıkmaz. Felsefe yalnızca bir pozisyon işgal ettiği ölçüde var olur ve bu pozisyonu ancak halihazırda işgal edilmiş bir dünyanın ortasında işgal eder' (Althusser 1976, s. 165).

[124] Althusser 2006, s. 291.

[125] Illuminati 2005.

Althusser'in felsefe kariyerinin son metni olan, gün batarken çizilen izlenimci 'Materyalist Filozof Portresi', *Marx İçin* ve *'Kapital'i Okumak'*taki portrenin temel çizgilerini dahi neredeyse bütünüyle yok eder. Sendikalist devrimci, teorisist tefsir rahibinden daha sempatik bir figür olabilir –fakat bu ikamenin beklenmedik sonürünü, tam da Althusser'in, filozof olarak filozofun Marksist teorinin gelişimine daha ileri bir katkı yapabileceği fikrinin örtük bir inkarı olarak Gramsci'ye atfettiği özellik olacaktır. Marksist filozoflar, 'kendi seslerini ve söylem formlarını, onlarsız da tam olan ve tarihsel praksisle konuşan bu 'ortak akıl' felsefesine bırakmaktan ibaret kalacaklardır'.[126]

Demokrat filozof

Öte yandan, Gramsci'ye göre, her ikisinin de, her ne kadar farklı dolayım düzeylerinde ve farklı özelleşme ölçülerinde de olsa, *senso comune*'ü ortaya çıkaran 'alanları' (sivil toplumun ve siyasi toplumun 'üstyapılarını') inşa etmeleri anlamında, filozof siyasetçidir ve siyasetçi de filozoftur. 'Profesyonel' filozoflar (yani, bütüncül devletin pedagojik kurumlarında aktif, filozofun 'toplumsal işlevine' sahip filozoflar), aslında değişen *senso comune*'e katkıda bulunurlar –fakat bunu ancak, *senso comune*'nün kendi felsefi pratiklerini biçimlendirdiğini gördükleri ölçüde yaparlar. Nemeth'in söylediği gibi, 'Althusser filozofun felsefesi ile ortak akıl arasındaki tarihsel-diyalektik etkileşimi unutur. Filozof, ortak aklı değiştirebilir ve değiştirir'.[127] Fakat bu filozofun *senso comune*'ü değiştirdiği form, bir düzeltme formu değildir. Aksine, Gramsci'nin düşüncenin 'dünyeviliği' görüşü ile bağlantılı olarak, bu form, kitlelerin tarihsel eyleminin 'pratik formunda' halihazırda 'örtük' olan teorik 'formun', 'tutarlı bir biçimde' işlenerek, 'açık' hale getirilmesinden oluşur; başka bir deyişle,

[126] Illuminati 2005.

[127] Nemeth 1980, s. 94.

'halkın *senso comune*'nün, yani tarihsel dönüşümlerin pratik öznesinin naif formu'.[128]

Gramsci, böyle bir entelektüel faaliyetin doğasını anlamak için, Machiavelli araştırmasında temellenmiş olan yeni bir kategori önerir: 'demokrat filozof'.[129] Bu 'demokrat filozof' figürü, *Hapishane Defterleri*'nde yalnızca bir kez, Q 10ii, §44 numaralı notun son paragrafında, 1932 sonbaharında ön sahnede kendini gösterir.[130] Bu figür, savaşçı bir işçi sınıfı hareketinin 'proleter entelektüellik' tipi bakımından, görünüşte, arızi ve özelleşmiş 'demokrat filozof' nosyonunun bir türü olan 'organik aydın' kategorisine yönelik bir odağın gölgesinde kalmıştır. Demokrat filozof, bir bakıma, organik aydının yoğunlaşmış bir versiyonu, organik aydının felsefi olarak 'damıtılmış hali' olarak düşünülebilir; bununla birlikte, başka bir perspektiften, demokrat filozof, işçi sınıfı hareketinin organik aydınlarının üstlendiği spesifik olarak 'düşünsel' faaliyetlerin (yani düşünce tekniğinin ve 'enstrümanlarının') siyasal statüsünü kapsayan kavramsal formdur. Başka bir deyişle, organik aydın kategorisinin kapsadığı faaliyetlerin çeşitliliği, kuşkusuz, bu kategoriyi daha yaygın bir gerçeklik olarak ayırt eder; demokrat filozofun spesifikliği-

---

[128] Q 10ii, §31; *FSPN*, s. 387.

[129] Demokrat filozof teması için, krş. Gerratana 1997, Fontana 1993, s. 99–115, Fontana 2005 ve Buci-Glucksmann 1980, s. 342 et sqq. Fontana şunları söyler: 'Gramsci'nin demokrat filozof nosyonu ve [...] hegemonya kavramı, Machiavelli'nin *vivere*'sinde [Lat. *Yaşamak, yaşam*, ç.n.] beklenir ve burada teorik ve tarihsel kaynağını bulur. Siyasal yaşam, feodal yaşamın düşüncesinin ve pratiğinin aşılmasını, insanları dünyanın merkezine yerleştiren ve dünyayı insanların bilinçli yaratısı olarak sunan yeni bir dünya görüşünün yaratılmasını temsil eder' (Fontana 1993, s. 111). Buci-Glucksmann'a göre, 'demokrat filozof', Gramsci'nin geleneksel aydın eleştirisinin mantıksal doğal sonucudur. 'Eğer 'filozof' ile 'filozof-olmayan' arasındaki, ilahi bilgi hakkının sahipleri olarak aydın ile halk arasındaki bu düalizmi aşacaksak, o halde felsefenin var-oluş tarzının değişmesi gerekir' (Buci-Glucksmann 1980, s. 345–6).

[130] *SPN*, s. 350.

nin, kurucu bir parçası olduğu düşünce ve gerçeklik meditasyonları, demokrat filozofa, daha ziyade siyasal odaklı bir kategori olarak gönderme yapar. Demokrat filozof figürü, proleterya hegemonyasının 'organik aydın'ın bütüncül anlamını ve bunun geliştirdiği proleter entelektüelliğin alanını kavramamıza olanak tanır.

Demokrat filozof ve senso comune

'Felsefe Çalışmalarına Giriş', 'dil [*linguaggio*], diller [*lingue*], *senso comune*' arasındaki ilişki üzerine düşünceler ile başlar.[131] Bunlar, başlıkta ilan edilen konudan ilk bakışta son derece uzak görünseler de, bu unsurlar arasındaki bağlantının, aslında, Gramsci'nin diyalektik akıl yürütmesinin ya da Gerratana'nın Gramsci'nin alışılagelmiş 'anlatıcı kavramlar' yönteminin klasik bir örneği oldukları ortaya çıkar.[132] Gramsci şunları söyler:

> Felsefeyi bir dünya görüşü olarak ortaya koyarak ve felsefi faaliyeti artık [...] (yalnızca) sistematik olarak tutarlı kavramların 'bireysel' işlenişi olarak, fakat her şeyden önemlisi, halkın 'zihiniyetini' dönüştürmek ve bizzat kendilerinin somut olarak, yani tarihsel ve toplumsal olarak evrensel oldukları ölçüde 'tarihsel olarak doğru' olduklarını gösterecek olan felsefi yenilikleri yaymak için bir mücadele olarak kavrayarak, dil [*linguaggio*] ve diller [*lingue*] sorununu ilk sıraya koymak gerekir.[133]

Dil (İtalyanca linguaggio sözcüğünün ya da aktif sosyo-linguistik ilişkilerin spesifik bağlamında), belirli bir anlamda, *senso comune*'nün ve dolayısıyla ideolojilerin/felsefelerin somut maddiliği olarak, farklı toplumsal grupları birleştiren ve bölen aktif toplumsal bilgi ilişkileri olarak işlev görür. Bu 'araçsal' bağlamda, bilginin iletilmesinin ve yayılmasının bir 'aygıtı' olarak düşünülen dil, hegemonyalar arasındaki mücadelenin birincil cephele-

---

[131] Q 10ii, §44.

[132] Gerratana 1997, s. 132.

[133] Q 10ii, §44; *SPN*, p. 348.

rinden ya da farklı toplumsal grupların kendi sınıfsal projelerini bütün bir topluma yön vermeye yetkin bir bağlamda somutlaştırma girişimlerinden biri haline gelir. Althusser'in bir tabiriyle söylemek gerekirse, bu, bizzat 'ideolojinin maddiliğidir'. Dildeki anlamlar üzerine, özellikle dilin bir toplumsal örgütlenme olarak kullanımı üzerine mücadele, dolayısıyla, tam anlamıyla 'siyasal olan'a göre ikincildir. Belirli bir anlamda düşünüldüğünde, dilin birleştirme ve bölme kapasitesi, bizzat siyasal olanın paradigması ya da 'alanı' haline gelir.[134] Dolayısıyla Gramsci şunları söylemeye yönelir:

> Bundan, 'kültür hareketinin' pratik (kolektif) etkinlikte dahi önemi çıkarsanabilir: her tarihsel edim, ancak 'kolektif insan' tarafından gerçekleştirilebilir ve bu, heterojen amaçlarla birlikte çok sayıda dağınık iradeyi, (entelektüel temelin bir tutku haline gelecek kadar kökleştiği, asimile olduğu ve deneyimlendiği yerde genel ya da özel geçici ya da kalıcı –duygusal biçimlerdeki– patlamalarla işleyen) eşit ve ortak bir dünya görüşü temelinde, tek bir amaçta kaynaştıran bir 'kültürel-toplumsal' birliğe ulaşmayı gerektirir. Olaylar bu şekilde olduğundan, dil sorunu, yani tek bir kültürel 'iklime' kolektif olarak ulaşma sorunu en büyük önemi kazanır.[135]

Gramsci, ikinci bir hamleyle, öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişkinin aktif ve karşılıklı doğasına vurgu yapan modern pedagojik teorilerin bu sorun bağlamında sundukları perspektifi, yani *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki 'diyalektik pedagojiyi' düşünür. 'Fakat pedagojik ilişki, spesifik olarak 'skolastik' ilişki ile sınırlanamaz' der Gramsci.

> Bu [ilişki], toplumun tümünde, diğer bireyler bakımından her bir birey için, aydın ve aydın-olmayan katmanlar arasında, yöneten ile yönetilen arasında, seçkinler ile takipçileri arasında, önderler ile önderlik edilenler arasında, öncüler ile ordunun unsurları arasında bütün olarak mevcuttur. Her 'hegemonya ilişkisi, zorunlu olarak

---

[134] Krş. Ives 2004a ve 2004b.

[135] Q 10ii, §44; *SPN*, s. 349.

pedagojik bir ilişkidir ve bu yalnızca bir ulus içerisinde, ulusu oluşturan farklı güçler arasında değil, bütün bir uluslararası ve küresel alanda, ulusal ve kıtasal uygarlık kompleksleri arasında teyit edilir.[136]

Gramsci, ancak bu perspektifleri göz önüne aldıktan sonra, tam anlamıyla 'felsefi' sorunu, bu sorunu 'kolektif insanın' formasyonu üzerine daha önceki düşüncelerini takiben mantıksal olarak sunmak suretiyle düşünmeye başlar.

Dolayısıyla, bir filozof bireyinin tarihsel kişiliği, kendisi ile değiştirmeyi iddia ettiği kültürel çevre arasındaki aktif ilişki ile de verilidir. Çevre, filozofa tepki gösterir ve 'öğretmen' işlevi gören filozofa sürekli bir özeleştiri süreci dayatır. Modern entelijansiyanın siyasal alanda ortaya koymuş oldukları en önemli taleplerden birinin sözde 'düşünce ve ifade özgürlüğü' ('basın özgürlüğü', 'örgütlenme özgürlüğü') talebi olmasının nedeni budur. Çünkü usta ile çömezi arasındaki yukarıda genel anlamda gönderme yapılan ilişki, ancak bu siyasal koşulun mevcut olduğu yerde gerçekleşir ve ancak o zaman kendi kişiselliğinin fiziksel bir birey olarak kendisiyle sınırlı olmayıp, kültür çevresinin modifikasyonunun aktif bir toplumsal ilişkisi olduğuna ikna olmuş bir filozof anlamında 'demokrat filozof' olarak adlandırabileceğimiz yeni tipteki filozofun 'tarihsel' gerçekleşmesini görürüz. 'Düşünür', düşüncesinden memnun olduğunda, 'öznel olarak', yani soyut olarak özgür olduğunda, bugünlerde bir şaka haline gelir. Bilim ile yaşamın birliği kesin olarak aktif bir birliktir, düşünce özgürlüğü, tek başına bu birlikte gerçekleşir; bu bir usta-çömez ilişkisidir, filozof ile filozofun içerisinde çalışmak durumunda olduğu ve içerisinden formüle edilmesi ve çözülmesi zorunlu sorunları çıkardığı çevre arasındaki ilişkidir. Başka bir deyişle bu, felsefe ile tarih arasındaki ilişkidir.[137]

---

[136] Q 10ii, §44; *SPN*, s. 350; *FSPN*, s. 157.

[137] Q 10ii, §44; *SPN*, s. 350–1.

Rüzgar harpı olarak demokrat filozof

Gramsci'nin akıl yürütme düzeninde, filozof figürü, 'sistem kuran geleneksel filozofun sonu ifadesindeki Engelsçi tema' biçimini alıp, siyasal belirlenimini artırarak, güçlü bir reformasyondan geçmiştir.[138] Parmenides'in dinsel münacatlarından bu yana Batı felsefesi geleneğindeki en kutsal şeylerden biri, *senso comune*'de cisimleşmiş dünyevilikten ayrılığın azami ifadesi olarak filozof için talep edilen 'ayrıcalık' olmuştur. Platon'un Sokrates figürü, hakikatin kahini olarak filozof nosyonunda kemikleşmiş olan çelişkiler bakımından en önemli örnektir: Sokrates'in kavramsal atılımları, toplumsal anlamın farklı düzeyleri arasındaki uyumsuzluk ile uğraştan ileri gelse de, bizzat Sokrates, kendi faaliyetine yönelik bir bilgisizlik içerisindeymiş gibi davranır. Daha sonra gerçekliğe yönelik özsel bir düşünümsel ve spekülatif tavır haline gelecek olan şeyi temellendirmek için mitolojik figürlere ya da belli belirsiz imalara başvurulur. Özellikle sitenin çökmesinin ardından Epikurosçu *ataraxía* figürüne göç etmiş olan felsefe olarak bu geleneğe göre, spekülasyon kendi başına felsefenin belirleyicisi haline gelir. Felsefenin alanı, tikel ve kasvetli bir biçimde araçsal olanın dünyevi zorunluluğuna karşıt olarak, evrensel ve kavramsal olanın özgürlüğüdür. Bu bakımdan, bu geleneğe yönelik alaycılığında Nietzsche, başlangıcından beri felsefenin yakasına yapışmış olan antik tavrın tek modern mirasçısı değildir: Grams-

---

[138] Buci-Glucksmann 1980, s. 342. Bu tema Engels ile sınırlı değildir; bizzat Hegel, *Fenomenoloji*'de, modern dünyaya uygun bu tipteki filozofun, kendisinden önceki türün olduğundan daha 'mütevazı' bir tip olacağını söyler. Bununla birlikte, bizzat bu argüman, bir yandan, Hegel'in sistematik filozofunun devletin hizmetindeki aydına dönüşmesinde, diğer yandan da, Marksizmdeki (Gramsci'nin ayrımını kullanmak gerekirse, 'yönetsel'den ziyade) 'bürokratik' entelektüel kavramlaştırmalarının egemenliğinde gösterildiği gibi, *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki entelektüellik tanımını kavramaya uygun değildir; Gramsci, (entelektüel faaliyetin içeriğinden ziyade) filozofun 'dışsal' ve 'işlevsel' belirlenimlerine daha güçlü bir biçimde odaklanmak suretiyle, bu eğilimlere karşı faydalı bir düzeltme yapar.

ci'nin anlayışında, 'semplici'nin[139] ya da sıradan insanların yaratıcılığına yönelik güçlü bir korku, ya da aydınların, aydın olmayanların gerçekliğin kirli formlarından büyülenmesine yönelik şüphesi.

Gramsci'nin demokrat filozof figürü, bu gelenekten kesin bir biçimde ayrılır. Kendi kişiliğinin fiziksel birey ile sınırlı olmayıp, kültürel çevrenin modifikasyonunun aktif bir toplumsal ilişkisi olduğuna ikna olmuş olan filozof, belirleyici olarak farklı görevleri –Aristoteles'in ardından Hegel'in de felsefenin toplumsal mekanı olarak gördüğü *Sonntag des Lebens*'ten ziyade, gündelik yaşamda yer alan– görevleri üstlenir. Bu filozof artık 'halkın yaşamından' kopukluk ile değil, bu yaşamın, aktif bilgi ilişkileri ve pratik ilişkiler kapasitesini arttırarak geliştirmeyi amaçladığı ifadesel unsuru olarak tanımlanır. Bizzat bu bütünüyle yeni felsefe yapma tarzına, yani praksis felsefesine benzer biçimde, bu yeni filozof, ancak *senso comune*'nün tutarlılığına bir açılma, *senso comune*'nün tutarlılığının bizzat felsefenin önkoşulu olabilmesi için dürtüleri ve çabaları tanıma temelinde olanaklı olabilecektir. Bu suretle, filozof, genç Marx'ın başvurmuş olduğu bir romantik figür olan 'rüzgar harpı' haline gelir: mevcut çelişkilerin kakafonisini absorbe eden ve bunları daha ahenkli formlara 'akortlamaya' ya da yeniden örgütlemeye çalışan bir ses tahtası.[140] Eğitimci olduğu kadar eğitilen olan, felsefedeki tarih deneycisi olarak demokrat filozof figürü, kendi sınıfının deneyimlerini absorbe etmeye ve bu deneyimlere yön vermeye yetkin bir proleter entelektüelliğinin belirleyici koordinatlarının azami konsantrasyonunu ve yoğunlaşmasını temsil eder.

---

[139] Basitliklerin (ç.n.).

[140] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 1, s. 491.

Kolektivite olarak demokrat filozof

Kişiliğin fiziksel birey ile sınırlı olmayıp, kültürel çevrenin modifikasyonunun aktif bir toplumsal ilişkisi, toplumsal ilişkilerin belirli, tikel bir bireydeki yorumu ve konsantrasyonu olduğu düşüncesi, Gramsci'yi yalnızca filozofun ya da aydının görevlerinin yeni bir tanımına götürmekle kalmaz, daha ileri bir anti-Platoncu transpozisyonda, hegemonik bir aygıtta proletarya hegemonyasının genişlemesi için gerekli olan kolektif bedenlerin ve kurumların doğasını yeniden tanımlamaya da götürür. Bunun 'diyalektik pedagojisi', demokratik kurumların oluşturulmasında kitlesel ve aktif katılımı gerekli kılar. Bu tür bir hegemonik ilişkiye göre,

> bu bir ölüm kalım meselesidir, pasif ve dolaylı bir rıza sorunu değil, aktif ve doğrudan bir [rıza] sorunudur, dolayısıyla, bu bir anlaşmazlık ve parçalanma görünümünü kışkırtsa da, bireylerin katılımı sorunudur.[141]

Başka bir ifadeyle, proletaryanın hegemonik aygıtı, Gramsci'nin filozofun hakikati olarak saptadığı 'rüzgar harpı' üzerinde ya da özelleşmiş ve ayrı bir filozof figürüne yol açmış olan çelişkileri çözmek için çalışmayı bilinçli olarak kabul etmiş demokrat filozof figürü üzerinde modellenir. Bu türden bir hegemonik aygıta uygun felsefi form olarak praksis felsefesi,

> 'basit insanları' kendi ilkel *senso comune* felsefesine terk etme eğiliminde değildir, aksine, onları daha yüksel bir yaşam görüşüne götürme eğilimindedir. Bu felsefe aydınlar ile basit insanlar arasındaki bir temas ihtiyacını beyan ediyorsa, bunu bilimsel etkinliği sınırlamak ve kitlelerin düşük bir düzeyindeki birliği sürdürmek için değil, fakat tam da, yalnızca küçük aydın gruplarının bir ilerlemesini değil, kitlesel bir entelektüel ilerlemeyi siyasi olarak olanaklı kılan bir entelektüel-ahlaki blok inşa etmek için yapar.[142]

---

[141] Q 15, §13.

[142] Q 11, §12iii; *SPN*, pp. 332–3.

Çünkü bu hegemonik projeye organik olarak bağlı aydınların artık 'bireysel "orijinal" keşifler' yapmaları yeterli değildir; aksine aydınların rolü artık çok daha fazla bir ölçüde, yeni bir toplumun temelini oluşturmak için proletarya hegemonyası pratiklerinin kapasitesini göstermekle uğraşan 'kesintisiz olarak aktif iknacılık'[143] rolüdür.[144] Bu sürekli olarak aktif iknacılar kendi entelektüel kaynaklarını 'felsefenin daimi sorunları'nda değil, tam da kitlelerle organik entegrasyonlarında, aydının 'toplumsal işlevine' sahip bu 'aydınların' 'eğitimci' oldukları kadar 'eğitilen' de oldukları karşılıklı bir 'demokratik pedagoji' ilişkisinde bulurlar. Onlar, 'bu kitlelerin organik aydınları' olan, kitlelerin kendi pratik faaliyetlerinde ortaya koydukları sorunları belirleyen ve tutarlı kılan aydınlardır. Hem sivil, hem de siyasal alanlardaki burjuva hegemonyasının bürokratik kurumlarında kemikleşmiş pasif devrim geleneksel aydınlarının bürokratik ilişkisinin çok uzağında, bu aydınlar kendi görevlerini ancak, kendi entelektüel faaliyetlerini canlandıran aynı ilkenin baştan başa uzandığı engin bir kurumda yerine getirirler.[145]

'Modern Prens' ve 'Felsefi Olgu' Olarak Proleter Hegemonya Aygıtı

Gramsci, bu kültürel ve tarihsel bloku, Machiavelli'ye anıştıracak şekilde, 'modern Prens' olarak[146] ya da aydınlar (örgütçüler) ile kitleleri, 'örgütçüleri örgütleyen' yeni bir siyasal pratikten bir araya getiren yeni bir tür siyasal parti ve muhalefet kültürünün yayılması olarak, kusursuz bir biçimde betimlemiştir. Machiavelli'nin 'somut 'fantazi'sine'[147] benzer biçimde, 'modern Prens', şimdiyi geleceğe açmak adına, kurucu şimdi eksikliğini doldur-

[143] Q 4, §72; Q 12, §3.
[144] Q 11, §12.
[145] Q 6, §19.
[146] Q 8, §21; Q 13, §1; *SPN*, s. 125–33.
[147] Q 8, §21.

mak için zorunlu namevcut unsur olarak ortaya konulmuştu. Gramsci, siyasal partinin, örgütlenme, birleşme ve koordinasyonun belirleyici unsurlarının halihazırda ortaya çıkmaya başladığı tarihsel olarak verili form olduğunu söyler. Fakat bunun proleter hegemonyasının bürokratik olmayan bir enstrümanı biçimde yeniden işlenmesi, 'modern Prens'in ortaya çıkabileceği ve müdahale etmeye çalışacağı halk inisiyatifleri ile sürekli bir diyalektik alışverişi gerekli kılmıştır.

> Modern Prens, mit-Prens gerçek bir kişi, somut bir birey olamaz. Bu ancak bir organizma, kolektif iradenin somutlaştığı, kısmen tanındığı ve eylemde onaylandığı bir toplumsal unsur halihazırda başlamıştır. Bu organizma, tarihsel gelişme ile halihazırda verilidir; bu, siyasi partidir, evrenselleşme ve totalleşme eğilimindeki kısmi, kolektif iradelerin bir araya geldikleri modern formdur.[148]

Hapishane Defterleri'nde incelenen tüm temalar arasında, bugün çok az tema Gramsci'nin bir 'mücadele örgütü' olarak işçi sınıfı siyasi partisi teorisi kadar az tartışılmaktadır. Gramsci'nin 'dünya görüşlerinin oluşmasında ve yayılmasındaki' 'tarihsel deneyciler', 'entegral ve totaliter zekanın [*intellettualità integrali e totalitarie*]' yeni formlarının işleyicileri olarak tasvir etmiş olduğu kurumlar konusundaki göreli sessizliğin değişik nedenleri vardır,[149] bu nedenlerin bazıları diğerlerine göre daha saygındır. Ancak Gramsci'nin siyasal parti teorisinde ve 'modern Prens' figüründe özetlemiş olduğu perspektif, bugün ister bu isim altında, ister daha yakın dönem hüsnütabirler altında kavransın, *Hapishane Defterleri*'nin hareket ve varış noktası olarak, kaçınılamaz bir perspektiftir. Bir Komünist Parti'nin üyesi olduğu için hapsedilmiş olan Gramsci'ye göre 'modern Prens', aktif bir bilgi ilişkisi ve örgüt olarak, bir 'ulusal-halksal kolektif iradesinin' ve 'entelektüel ve ahlaki reformun'[150] 'aktif ve efektif ifadesi' olarak, 'tutarlı

---

[148] Q 8, §21.

[149] Q 11, §12; *SPN*, s. 335.

[150] Q 8, §21.

ve sistematik aktüel vicdan ve kesin ve belirleyici irade' olarak oluşturulmuş bir kolektif bedendi.[151] Bu, madun sınıfların bir hegemonik aygıtının inşa edilebilmesi için zorunlu olacak bilinç formlarının ve bilgi yöntemlerinin deneyleri için bir diyalektik laboratuvar oluşturmuştu ya da bu perspektifin bizzat kendisi, böyle bir inşanın hazırlık momentiydi. Bu, siyasal bağlamda 'bölünme ruhuydu', bu ruh olmaksızın da madun sınıflar, kendi sınıf düşmanlarının ve yalnızca korporatif olan ve yönlendirici olmayan sivil toplumunda ufalanmış olarak kalırlar. Yalnızca bu 'bölünme ruhu' ile, madun sınıflar, toplumsal güçleri, kendi hegemonik projelerinin spesifikliğine uygun olacak 'bütünüyle farklı tipte bir' siyasal iktidara yoğunlaşmasının formlarını araştırmaya başlayabilirler. Diyalektik pedagojinin bir geniş formu olarak 'modern Prens', 'demokrat filozofun' aktif ilişkisini kavramış ve bu ilişkiyi kitle ölçeğine yaymıştır; siyasi-bilgikuramsal pratiğin potansiyel kitlesel kurumu olarak, [modern Prens] felsefenin üstlenilebildiği güç ilişkilerini değiştirmiş, yeni bir entelektüellik alanı yaratmıştır; proleter hegemonik aygıtının 'yeni ideolojik alanının' bir önfigürü olarak bizzat 'modern Prens', 'bir bilgi olgusuydu, felsefi bir olguydu'.[152]

Tıpkı Machiavellici öncülü gibi, Gramsci'nin 'modern Prens'i, kendi zamanında ya da bizim zamanımızda somut bir gerçeklik olarak değil, bir gelecek önerisi olarak kalmıştır. Gramsci'nin teorik, siyasal ve kültürel bağlamları ile bizimkiler arasındaki temel farklılıklar ne olursa olsun, Gramsci'nin olanaklı proleter hegemonyasına yönelik kavrayışları, daha ileri teorik ve pratik araştırmalar için verimliliğini korumaya devam eder, tek başına enerjileri ve inisiyatifleri teyit etmeye ve, eğer gerekliyse, pratikte dönüştürmeye yetkin olan işçi sınıfı hareketini canlandırma enerjilerini ve inisiyatiflerini hazır tutar. Marksizmin sürmekte olan 'Gramsci momenti', bizleri, Gramsci'nin zorunlu olarak yarım

[151] Q 11, §12; *SPN*, s. 335.

[152] Q 10ii, §12; *SPN*, s. 365–6.

kalmış projesini üstlenmeye davet eder: işçi sınıfı hareketine organik olan entelektüel pratiklerin değerlendirilmesi, yeni bir entelektüel düzenin örgütlenmesi, demokratik pedagoji pratiklerinin yayılması ve genişlemeye uygun kurumsal formların inşa edilmesi –kısacası, 'felsefeyi kavramanın tüm biçimini tepeden tırnağa' yenileyen bir praksis felsefesinin işlenmesi.[153]

[153] Q 4, §11; Q 11, §27; *SPN*, s. 464.

Sonuç

MARKSİZM VE FELSEFE: BUGÜN

Bu çalışmaya, 'Gramsci momenti'nin bize, kendine özgü Marksist felsefe araştırma programını, Marksizmin güncel yenilenmesi içerisinde zorunlu bir unsur olarak yeniden sunma fırsatını sağladığını söyleyerek başladık. Tamamlayıcı görüşler olarak Louis Althusser'in, Gramsci'nin felsefe anlayışına yönelik eleştirisi ile Perry Anderson'un Gramsci'nin devlet ve hegemonya kavramlarıyla ilgili eleştirisi de, kendi bütünlükleri içinde alındıklarında ve geçtiğimiz dönemdeki Gramsci araştırmalarının filolojik kazanımlarına göre eleştirel bir süzgeçten geçirildiğinde, bizi Gramsci düşüncesinin kalbine götürdü. *Hapishane Defterleri*'nde felsefenin siyasi statüsünü ve siyasetin felsefi statüsünü inceledikten sonra, terimin en geniş anlamında Marksist geleneği devralmaya yönelik güncel çabalarımızı konumlandırmamıza yardımcı olması açısından bu başlangıç tezine ve Grasmci'nin 'Marksizm ve Felsefe' sorununu ele alma biçimine

geri dönmenin zamanı gelmiştir: hem süreklilik ve dönüşüm olarak, hem de sadakat ve yenileme olarak.

Gramsci'nin Marksizmi bir praksis felsefesi olarak ele alma tasarısı, işçi sınıfı hareketi ile felsefe arasındaki ilişkiye değgin, İkinci Enternasyonal'e bütünüyle egemen olan ve Rus Devrimi sonrasında yoğunlaşan tartışmalara bir yanıt olarak ortaya çıktı. Yirminci yüzyılda Marksist felsefenin doğasına ilişkin birçok tartışmayı belirlemiş olan 1920'lerin büyük tasarıları –yani Buharin ve Deborin'in Sovyetler Birliği'ndeki ve Lukács ile Korsch'un Batı'daki müdahaleleri– önceki bir sözde üniter gelenek ile süreklilik, bu geleneğin revizyonu ya da söz konusu gelenekten ayrılık ile ilgili, yalıtık vakalar olarak düşünülmemelidir. Aksine, bunların tümü, yeni *Weltanschauung*'un doğasına ilişkin daha eski tartışmaların spesifik unsurlarını, bunun felsefi statüsüne ilişkin bir tasarı aracılığıyla devralma ve değerlendirme girişimleriydi. *Hapishane Defterleri*, bu felsefi konjonktürde çift anlamda 'zamansız medistasyonlar' idi. *Defterler* yalnızca hapisteki tecridinin Gramsci'nin kendi zamanının tartışmalarına doğrudan müdahil olamayacağı ve dolayısıyla kendi tasarısını 'yalnızlık paralelinde', 'zorunlu olarak tamamlanmamış' diyalogunda geliştirmek zorunda olması bakımından 'zamansız' değildi. *Defterler*, ayrıca, Gramsci'nin, Labriola'dan itibaren İtalya'daki tartışmaların felsefi zenginliği sayesinde, Marksizm ve felsefe sorununa son derece farklı bir formülasyon getirmiş olmasından dolayı da 'zamansız' idi. Birçok bakımdan, bu pozisyon, muhtemelen, Gramsci'nin 'rakiplerinin' kaygılarından çok, bizim güncel kaygılarımıza daha doğrudan yanıt vermektedir, bunun nedeni, tam da, Marksizm ve felsefe sorununun bugünkü statüsünün, sözde 'ortodoks' Marksizm ile sözde 'Batı' Marksizmi arasındaki geçtiğimiz yüzyıldaki karşıtlığın bugün tüketilmiş olmasıyla ağır bir biçimde üstbelirlenmesidir. Bu bağlamda, bugün *Hapishane Defterleri* ile potansiyel bir 'gelecekteki geçmiş' olarak, bizlere yirmi birinci yüzyıl için olası bir or-

yantasyon noktası sunabilecek olan, yirminci yüzyılda ihmal edilmiş bir moment olarak karşı karşıyayız.

Gördüğümüz gibi, Gramsci kendi zamanının Marksizminin çifte bir revizyona tabi tutulduğunu söyler: bir yanda, metafizik materyalizme düşen 'ortodoks' bir eğilim; diğer yanda ise, Marx'ın düşüncesini değişik aşağı yukarı idealist görüşlerle birleştiren eklektik ya da bağdaştırıcı bir eğilim.[1] Gramsci'ye göre, bu iki 'revizyon', Marksizm ve Felsefe sorununu iki son derece farklı, fakat, paradoksal olarak, yakından ilişkili biçimde formüle etmiştir. Gerçekten de, şimdi görebiliyoruz ki, bu eğilimler, yirminci yüzyılın tartışmaları boyunca, zaman zaman birbirleriyle keskin çelişkiler içerisine girerken, karşıtlıkları gizli bir ittifakla üstbelirlenmiş, biri diğerinin önüne set çekmiştir.

Bir yanda, 'ortodoks' eğilim, Marksizmi kendi kurucu tezleriyle donanmış 'yeni' bir teorik sistem olarak tanımlamıştır: bu tezler ister 'idealizm'den ziyade 'materyalizm', ister 'metafizik'ten ziyade 'diyalektik', hatta ister 'felsefe'den ziyade 'bilim' yörüngesinde ilerlesin, sonuç, Marksizm ve felsefeyi, kendi özdeşlik ve/veya ayrım ilişkilerinde kıyaslanabilir olarak aynı sürekliliğe oturtacaktı. Başka bir deyişle, bu eğilim, kapsamlı bir düşünce formu olma statüsü için birbirleriyle yarışan Marksizm ile felsefe arasında zorunlu bir ilişki öne sürdü. Geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılda, Marksist 'ortodoksi'nin bizzat Marx ve Engels'ten alman ve gitgide Kautsky ve Plehanov'daki unsurlarla yapılan değişik formülasyonlarının genel olarak benimsediği yaklaşım buydu; bu eğilim, Diamat formunda, sonunda, adına bir 'felsefi yardımcı işçi' olarak hareket ettiği devlet aygıtı ile birlikte adı kötüye çıkmadan önce, resmi 'Marksist felsefe' unvanını talep etti. Fakat bu, kendilerini 'heterodoks' olarak tanımlayan (ya da bu sıfatı taşıdıkları için kınanan) birçok perspektif tarafından paylaşılan bir yaklaşım

[1] Krş. Q 3, §31; Q 16, §9; *SPN*, s. 390.

oldu; bu tartışmalarda mevzubahis olan şey, tam da, Marksizmin temsil ettiği felsefi geleneğin özel süreklilik ya da yadsıma tipi sorunuydu, bu tartışmaların nitel karşılaştırılabilirliği değildi. Bu perspektiften, Marksizm, 'bilimlerin kraliçesi' olarak, felsefenin yerini aldı: Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasındaki ifadesiyle söylemek gerekirse, Marksizm, felsefeyi yadsıyarak ve/veya 'gerçekleştirerek' (değişik anlamlarda bir *Aufhebung*), felsefenin pozisyonunu 'miras aldı'; Labriola'nın tabiriyle, tam da Marksizm'in, geleneksel felsefe formunu canlandıran yeni içerik olarak öne çıkmasına olanak tanımak adına, 'geleneksel' felsefe formunun sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

Öte yandan, bağdaştırıcı gelenek Marksizmi yenilikçi felsefi önermelerin bir dizisinden çok, önceden verili felsefi, bilimsel ve kültürel perspektiflerin yeni bir sosyo-politik hareket içerisindeki kendine has 'kombinasyonu' olarak anladı. Bu formülasyonda, 'Marksizm' ve 'felsefe' temel bir biçimde farklı kayıtlar olarak kavrandılar. Belirli koşullar altında ve her birinin kendi iddialarını formüle etme biçimine bağlı olarak, bunlar arasında bir anlaşma olabilmiştir; çünkü ne bunları birbirine bağlayan zorunlu bir bağlantı, ne de birbirinden ayıran özel bir karşıtlık söz konusuydu. İlişkileri saf bir biçimde dışsal ve rastlantısal olarak kaldı. 'Ortodoks' perspektife karşı görünen Gramsci, bu bağdaştırıcı eğilimin (ya da, daha ziyade, ortak bir baba katilliği arzusundan mürekkep bir 'aile benzerliği' ile gevşek bir biçimde ilişkilenmiş 'eğilimler bütününün'),[2] aslında, ortodoks eğilim tarafından negatif bir biçimde belirlendiğini söyler; bu eğilim yalnızca, kendi kimliği bakımından bağımlı kaldığı egemen paradigmayı reddetmekle kalmıştı. Bu yaklaşımın bağdaştırıcılığı, Marksizmin, hiçbir şekilde kendinde 'felsefi' olmamasından dolayı, çeşitli felsefi perspektifleri bünyesinde

[2] Ibid.

barındırabildiği önermesinden oluşuyordu. Aksine, Marksizm, bir politik pozisyonla ya da, en fazla, bazı 'salt' bilimsel ekonomi politik eleştirisi tezlerine yönelik bir bağlılıkla sınırlıydı. Bu yaklaşım, modern gelenek içerisinde gelişmiş olduğu biçimiyle, felsefe formunun Marx'ın müdahalelerini takip eden 'tarihsel çağda' sürdürüleceğini, ortodoksiden az olmamak kaydıyla, kabul ediyordu. 'Marksizm' olarak bilinen sosyo-politik hareket, sözcüğün tam anlamıyla, Marksizme inorganik kalmış olan tikel felsefi pozisyonlarla ancak verimli ittifaklar kurabilmeyi umabilirdi.

Bizim zamanımızda ise, Marksizm ile felsefe arasındaki mesafe, tam da, ortodoks eğilimin varyantlarının uzun süreli egemenliğine ve bu varyantların katkıda bulunmuş oldukları entelektüel ve siyasal felaketlere karşı doğrudan bir reaksiyon olarak, azami bir karşılıklı kayıtsızlık noktasına ulaşmış gibi görünmektedir. Bu perspektifte 'Post-Marksizm', belki de ortodoks Marksizmden bir kaçıştan çok, yeni bir bağdaştırıcılık olarak, kendi negatif özdeşliklerini tesis etmek (ve böylece, elbette, sapkın bir biçimde, aynı zamanda, kendi zorunlu yansıtıcı karşıtı olarak 'ortodoks Marksizm' imgesini sürdürmek) adına hayali bir ortodoksiyi inkar etme ortak ihtiyaçlarında birleşmiş bir eğilimler bütünü olarak anlaşılır. Althusserci inisiyatifin gelişimi, ortodoksi iddialarından bu yeni bağdaştırıcı oryantasyonlara geçişin belki de en açık ve seçik örneğini oluşturur. Althusser momenti, Marx'ın *başyapıtında* 'örtük' ya da 'pratik durumda mevcut' olan felsefeyi işleme girişimi ile birlikte *'Kapital'i Okumak*'ta başlamıştır. Bu felsefenin başarılı kazısının 'Marksist felsefe'nin, her şeye rağmen Althusser'in retorik terimlerini ve mecazlarını sürdürdüğü resmi Diamat'ın başarısızlıklarına meydan okumaya yetkin bir alternatif versiyonu için temeller sağlayacağı umuluyordu. Fakat daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Althusser hemen bu tezlerin radikal bir revizyonunu üstlendi. Çeşitli 'siyasi', hatta 'politisist' pozisyonlardan geçen geç

dönem Althusser, sonunda kendi 'karşılaşma materyalizmi'nin ya da 'karşılaşma felsefesi'nin resmi Marksist felsefeye bir ikame olma, hatta Marksizm'in felsefesi olma iddiasında olmadığını ilan etti. Aksine, bu felsefe, 'krizini' yaşadığı dönemde, Marksizm *için* yalnızca olanaklı bir felsefe (hatta 'felsefe-olmayan' felsefe) olabilmeyi umuyordu.[3]

Terimler arasındaki ilişkiyi radikalleştiren Balibar, daha yakın zamanda ve etkili bir biçimde *'bir Marksist felsefe yoktur ve hiçbir zaman olmayacaktır'* demiştir.[4] Balibar'ın deklarasyonu, Althusser'in erken dönem 'Marksizm' vurgusuna, Althusser'in 'felsefi olan' üzerine sürekli vurgusunun bir reddinin eşlik etmediğini savunan çok sayıda Althusser öğrencisinin girmiş olduğu yola örnektir. Tersine, öğretmenlerinin erken dönem (ve muhtemelen, daha sonraki düşüncelerinin en azından bazıları ile anlaşmazlık halinde olan) beyanlarının bir ters yüz edilişinde, 'post-Althus-serciliğin' dikkat odağını oluşturmuş olan şey, yadsınmasında dahi, tam olarak felsefedir. Balibar'ın formülasyonunda, bizzat Marx, 'Marx'ın felsefesi' olarak gönderme yapılan bir pozisyonun, bir *'anti-felsefenin'* ya da *'felsefe-olmayanın'* kurucusu olarak, felsefe *için* can alıcı bir öneme sahip olarak kalır.[5] Balibar'ın açıklığa kavuşturduğu gibi, bu, felsefe ile, birçok bakımdan daha önce benzeri görülmemiş, felsefenin hem 'gerisinde kalan', hem de 'ötesine geçen' bir ilişkidir.[6] Fakat bu ilişkinin kendine haslığını ancak 'Marksist felsefe'nin ve oluşturduğu ayrılmaz unsurun 'Marksizmi'nin çözülmesi gereken sorunlar olduklarını kabul etmek koşuluyla kavrayabilecek durumda olacağız.

Bu gönüllü sınırlamanın tarihsel nedenlerini kabul etmek zor olsa da, birbirinden ayırt etmek zor değildir. Özel olarak,

---

[3] Althusser 2006, s. 259; krş. 1. Bölüm: 'Kalıcı Bir Hesaplaşma'.

[4] Balibar 1995, s. 1.

[5] Balibar 1995, s. 2.

[6] Balibar 1995, s. 4.

üstü kapalı 'Marksizm' tanımındaki –tarihsel başarısızlığı nihayet tek seferlik savunucuları için dahi tartışmasız olan ortodoks pozisyon ile eşdeğer olduğu sessizce iddia edien– nüans eksikliğine, çok uzun zaman önce tam da böyle bir eşitliği reddetmiş olanlar, haklı olarak, şiddetle itiraz etmeye devam ederler. Ancak, Althusser'in ve Balibar'ın formülasyonlarının, orijinal Althusserci momentin tutkularının başarısızlığından hayal kırıklığına uğramış olanların ötesine geçen bir perspektifi titiz bir biçimde kapsıyor olduğu gerçeği, duruma özgü olmaktan ibaret bir reaksiyondan çok, genel bir 'hissiyatın' temsili formülasyonu ile uğraşıyor olduğumuza işaret eder. 'Tarihsel olarak mevcut bir 'resmi' Marksizmin dogmatizminden açık bir kopuş ve bu dogmatizmi inkar, felsefi olsun ya da olmasın, Marx için herhangi bir geleceğin zorunlu önkoşulu olarak ya da daha geniş bir Marksist geleneğin en üretken unsurları olarak düşünülür. Marx'a gönderme, Soğuk Savaş sonrası dünyada bir canlanmadan geçmiş olabilir; André Tosel'in belirttiği gibi, Marx artık en hayat dolu çağdaş teorik inisiyatiflerin bazıları için merkezi bir referans noktası oluşturmaktadır.[7] Bununla birlikte, 'Marksizm' nosyonu, daha büyük bir şüphe ile karşılanmaktadır. Belki de Marksizm, bugün ancak belirli –ve hikaye başlar– bir tarihsel ilişkinin bir işareti olarak, belki siyasi bir hatıranın tortusu olarak ya da teknik ve indirgemeci bir bağlamda kavranan 'ekonomi politik eleştirisi' ile sınırlı olarak düşünülebilir. Bugün, özerk bir felsefe sunumu olarak, ya da Gramsci'nin deyişiyle, 'bir dünya görüşü olarak' oynayacağı geniş ya da pozitif bir rolü yoktur.

Ne var ki, dogmatizmden kaçınmaya yönelik böyle hayranlık uyandırıcı bir isteğin, bizzat kendisi Marksizme ve felsefeye ilişkin dogmatik bir iddia olan, daha öte bir düşünce olduğu ortaya çıkar. Bir yanda, 'Marksizm' dogmatik olarak, kendisi için,

---

[7] Tosel 2009, s. 11.

Sovyetler Birliği ile yakından ya da uzaktan ilişkili Komünist Partilerin talep ettiği tarihsel bir varoluş formuna indirgenir. Benjamin'in 'kurtarıcı eleştiri [*rettende Kritik*]' olarak tasvir ettiği ya da Raymond Williams'ın bir 'seçici gelenek' süreci olarak adlandırdığı şeyin olanaklılığını inkar eden Marksizm göndermeleri ancak bir 'mağlubiyet kalıntısı', çağdaş 'post-Marksizmler' için bir engel olarak ortaya çıkabilmektedir. Böyle bir perspektif, 'Marksizm'in, Stalinist dogmatizmin tüm çabalarına karşın, hiçbir zaman taşlara kazınmış monolitik bir formasyon olmadığını anlamayı başaramaz. Tarihsel olarak, Marksizm, işçi sınıfı hareketinde nesiller boyu devralmayla, tartışmalarla ve dönüşümlerle hem bir teorik araştırma paradigması olarak, hem de bir 'mücadele örgütlenmesi' olarak her dönemde yenilenen ve yeniden inşa edilen bir söylemsel alandı. Bugün yalnızca Marx'ın değil, fakat ayrıca –Derrida'nın metaforunu genişletmek gerekirse– 'Marksizm'in belirli 'ruhunu' miras almaya yönelik aktif çabanın, bunun tam olarak, Stathis Kouvelakis'in Sorelci bir aksanla, etkili bir biçimde, bir 'bölünebilir bilim' olarak gönderme yaptığı Marksizmin tarihsel varoluş formlarını oluşturmuş olan bir mücadele olduğunu vurgulaması iyiye işaret-tir.[8] Daniel Bensaïd'in Tosel'e anıştırmayla 'bin Marksizm' tabiri ya da Wolfgang Fritz Haug'un 'çoğul Marksizm' önermesi, Marksizmin bugünkü durumunun tasvirleri arasında, kaybı artık tamamlanmış olan bir birliğin hatırasını değil, Marksizmin gerçekte her zaman içerisinde varolmuş olduğu ve bugün de zorunlu olarak varolması gereken üretken formları temsil eder.[9]

Öte yandan, bir zamanlar bu isim altında kabul gören ve bizzat Marx'ın felsefe 'için' yine de önemli kaldığı yönündeki bir iddianın eşlik ettiği Marksist felsefeden radikal bir biçimde farklı olan olanaklı bir 'Marksist felsefe'nin yadsınması, bizzat felsefenin doğasına ilişkin dogmatik bir iddiayı barındırır.

---

[8] Krş. Kouvelakis 2008.

[9] Krş. Bensaid 2002; Haug 1985–7.

Marx'ın 'felsefe için' önemi, hem dışsal bir ilişkiye, hem de bir teyide işaret eder; felsefe, Marx'ın düşüncesinin olumlayıcı bir tarzda ilişki kurduğu bir nesnedir. Balibar'ın, halen 1980'lerdeki anti-Marksist saldırıda aldığı darbelerin sersemliğini üzerinden atamamış bir Fransa'daki yaygın Marx reddini karşılama kaygısı taşıyan, 1993'teki orijinal formülasyonunda konjonktürel düşünceler yer almış olabilir. Yine de, felsefi gramer, bir savunma hareketini kendi kendini bozguna uğratan bir önermeye dönüştürme riskini devreye sokmuştur. Bu formülasyonda felsefe, geçmişte karşılaşmış olduğu ya da gelecekte karşılacağı güçlükler her ne olursa olsun, kendisi ile sürekli bir şey olarak ortaya konulmuştur –'dönüm noktaları' ve 'altüst oluşlar' bütünüyle felsefeye *ait* olarak kalır.[10] Hegel'in Tini gibi, felsefe de kendi dışsalını dahi kendi içine dahil edebilme kapasitesini gösterir. Böylece, felsefe tarihinin en saygın ilüzyonlarından birine büyük bir hızla ulaşırız. *Alman İdeolojisi*'nin ve Althusser'in felsefenin 'tarihi yoktur'[11] açık iddiasının bir ters yüz edilişinde, kendisiyle aynı bir konu olarak felsefenin, içsel dönüşümlerin ve gelişmelerin –fakat tüm bunlar, son kertede, 'felsefenin' zamansal cisimleşmeleri olarak tanınabilirdi; bu durumda Marx, felsefenin kendisi ile ilişkisinin bir uğrağından ibaret bir figür olarak ortaya çıkar– bir tarihine sahip olduğu iddia edilir ki bu, elbette, hem Labriola'nın hem de Gramsci'nin Marx'ta saptadığı metafizik-olmayan felsefe pratiği nosyonunun zorunlu olarak felsefe-olmayan biçiminde görünmesi gerektiği, bunun felsefe *için* önemli olduğu, fakat felsefeye *ait* olmadığı anlamına gelir. Ortodoks ve bağdaştırıcı eğilimler arasındaki diyalektik ve bu iki eğilimin gizli ittifakı burada, bir yanda Marx ile Marksizm arasındaki saf bir biçimde dışsal ilişki, diğer yanda, karşılaşmaları sonrasında her ikisinin de sağlam ve değişmemiş kaldığı, felsefe ile ilişki iddiasında azaını teyit noktasına ulaşır.

---

[10] Balibar 1995, s. 5.

[11] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 5, s. 37; Althusser 1971a, s. 55.

Hapishane Defterleri, bu argümanların Marx'ın felsefenin *Kampfplatz*'ındaki, felsefe kavramını ve formunu temelden dönüştürmüş olan müdahalesinin kendine özgü doğasını kavramaya uygun olmadığını söylemek için iyi nedenler verir. Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci, Marx'ın Batı felsefesi tarihine daha önce görülmemiş perspektifler getirdiğini sürekli olarak vurgular. Bununla birlikte, bu 'yeni' felsefenin, Marx'ın kendi çalışmalarında yalnızca 'pratik bir durumda' mevcut olduğunun da bilincindedir. Bu felsefenin sistematik ve tutarlı (hem mantıksal hem de 'tarihsici' bağlamda tutarlı) işlenişi, bu tamamlanmamış projeyi üstlenmeye ve –hem teorik hem de pratik olarak– ileriye götürmeye gönüllü olanların önünde bir görev olarak durmaktadır. *Feuerbach Üzerine Tezler*, Gramsci'ye *Hapishane Defterleri* boyunca sürekli olarak izlediği radikal bir felsefi araştırma programının ana hatlarını sağlamıştır: Gramsci'nin kendisine ait tarihsicilik, içkinlik, hümanizm, tutarlılık ve praksis pozitif tasarılarının yanında, metafizik, spekülasyon, öznelcilik ve nesnelcilik eleştirisinin izleri, bütün olarak, Engels'in klasik formülasyonunda, Marx'ın, 'yeni dünya görüşünün tortulaşmış ve parlak tohumunu' bulabileceğimiz kısa metnine doğru sürülebilir.[12]

Bu çalışma, 1932 'Gramsci momenti'nin, 'mutlak tarihsicilik', 'mutlak içkinlik' ve 'mutlak hümanizm' kavramları aracılığıyla *Feuerbach Üzerine Tezler*'in temalarını araştırdığını söylemiştir. Bu kavramlar, Marksizmi bir praksis felsefesi olarak geliştirmeye yönelik, temel olarak tamamlanmamış projenin üç 'özelliği' olarak düşünülmelidir. Verimli ve dinamik etkileşiminde alındığında, bu üç özellik, bugün Marksist felsefede, Marx'ın orijinal eleştirel ve kurucu tavrını miras almaya ve yenilemeye girişen çağdaş felsefenin *Kampfplatz*'ında bir müdahale olarak,

[12] Marx ve Engels 1975–2005, Cilt 26, s. 520.

özerk bir araştırma programı için kısa özetler olarak düşünülebilirler.

Mutlak tarihsicilik: Gramsci'nin bir 'mutlak tarihsicilik' olarak praksis felsefesi formülasyonu, çağdaş Marksizme yalnızca başka düşünce-formlarını değil, aynı zamanda kendi tarihsel inşasını ve olanaklı canlanmasını tarihsel olarak düşünme kapasitesi sağlar. Bu, felsefi ve kavramsal perspektiflerin hegemonik örgütlenmenin ve toplumsal ilişkilerin diline *rasyonel tercüme* pratiği olarak felsefi pratiğin olanaklılığını ortaya koyar. Bizzat Marksizmin ve Marksist felsefenin tarihi de, başarıları, başarısızlıkları ve yeni başlangıçları ile, halk sınıflarının hegemonik projesinin gelişimi bakımından böyle bir tercümeye tabidir. Dahası, Gramsci'nin, Croce'nin spekülatif oryantasyonuna ve Buharin'in metafizik materyalizme düşüşüne yönelik ikili eleştirisi, bizlere, bizzat kavramsallığın alanını bir *alternatif felsefi gramer* formunda tarihsileştirme ihtiyacını hatırlatır. Bir normatifliğe ve belki de 'felsefenin kendisine' dönüş döneminde, mutlak olarak tarihsici bir perspektif, toplumsal etkinliği bütün olarak örgütlemeye ya da değiştirmeye yönelik aktif girişim uğrağı olarak düşüncenin her zaman pratik olan doğasına, başka bir deyişle, aynı tarihsel sürecin 'diyalektik' özellikleri olarak kavranan felsefe ile siyaset arasındaki tercüme edilebilirlik ilişkilerine yapılan vurguda ısrarcı olmalıdır.

Mutlak içkinlik: düşüncenin anti-metafiziksel *Diesseitigkeit*'ı nosyonu, çağdaş Marksizme, çağdaş radikal düşüncedeki farklı 'içkinlik' kavramlarına yapılan yaygın göndermeler ve değerlemeler ile ilişki kurmak için değerli bir görüş noktası sağlar. Gramsci, yeni aşkınlık formlarını gizli olarak içermeyen içkinlik kavramları sorununu, gelişmekte olan bir *güçler ilişkisi filolojisi* olarak, yani, toplumsal pratiklerin tarihsel oluşumlarında diferansiyel yoğunluklarının, etkinliklerinin ve spesifikliklerinin bir incelemesi olarak ortaya koyar. Bu perspektif, düşüncenin, belirli toplumsal ilişkilere içkin kavramsal örgütlenme ya da

Gramsci'nin Marx'ın çalışmalarında saptadığı anlamda, 'teori' olarak tanımlanmasında doğar. Dahası, Gramsci'nin praksis felsefesinin mutlak içkinliğinin 'teori ile pratiğin *özdeşliğinin*' olası üretimine işaret ettiği yönündeki vurgusu, toplumsal bilgi ilişkilerini, bu ilişkilerin *tutarlılığının inşası* bakımından analiz etmeyi önerir. Praksis felsefesi, pratiğin sorunlarını, *senso comune*'nün tutarlılık çabasından –tam da bu çabalarda kendi 'tutarlı' inşasının koşullarını gördüğünden dolayı– türetmek suretiyle, pratiği daha tutarlı kılmaya çalışır. Karşılıklı içerimin diyalektik bir pedagojisi olarak, teori ile pratik arasındaki ilişki, burada içkin ve üretken bir bağlamda kavranır.

Mutlak hümanizm: bir 'mutlak hümanizm' olarak praksis felsefesi nosyonu, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i takip ederek, özneyi ya da bireyi bir 'tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkiler bütünü' olarak ya da rekabet halindeki hegemonik güçlerin bir *Kampfplatz*'ı olarak analiz etme programının ana hatlarını ortaya koyar. Gramsci, anti-öznelci kurucu toplumsal ve siyasal *la persona* üstbelirlenimi nosyonu sayesinde, çağdaş Marksist felsefeye, günümüz felsefi tartışmalarında 'öznenin geri dönüşlerinin' incelenmesiyle ve 'bireyleşmenin' değişik formlarıyla ilgili tartışmalar için değerli bir mihenk taşı sağlar. Fakat her şeyden önemlisi, 'mutlak hümanizm' nosyonu, yalnızca dar anlamda 'siyaset felsefesi'nin değil, aynı zamanda, felsefenin, bir *hegemonik aygıt* olarak başlı başına siyasal işlevinin bir eleştirisini barındırır. Bugün bu nosyon bizleri çağdaş felsefe pratiğinin kurumsal boyutlarını ve tam olarak, felsefe *sıfatıyla* felsefe olarak, hatta radikal formlarında, felsefenin, bir konformizm ve toplumsal örgütlenme ilişkilerinin yoğunlaşması ve spekülatif komuta ilişkilerine yönelik bir kavrayış olarak, burjuva entegral devletinin bünyesinde dahil edilme ve bu yapı tarafından üstbelirlenme biçimleri üzerine düşünmeye davet eder. Gramsci'nin 'demokrat filozof' figürünü resmedişi, bizlere, felsefeyi diyalektik-pedagojik bir hegemonya ilişkisi olarak geliştirecek

bir alternatif projenin ana hatlarını, başka bir deyişle, proletarya demokrasisinin alternatif bir hegemonik aygıtının gelişiminde bir unsur olarak yeni bir felsefe formu nosyonunu sunar.

Bu perspektifler, kendilerinde, hem 'anaakım' tartışmalarda, hem de 'Marksist' tartışmalarda, çağdaş felsefeye eleştirel müdahale için değerli kaynaklar sunarlar. Bunların tutarlı bir biçimde dolaşıma sokulması, en azından belirli bir 'Marksizm ruhu'nun miras alınmasının, mevcut felsefi-entelektüel konjonktüre ne ölçüde üretken bir biçimde angaje olma kapasitesine sahip olduğunu gösterecektir. Ancak Gramsci, praksis felsefesinin 'orijinalliğinin' öncelikle 'daha eski felsefeleri aşmada' yatmadığını da vurgular; bu orijinallik, 'ayrıca ve her şeyden önce, bütünüyle yeni bir yol açmasından, bizzat felsefeyi kavrama biçimini tepeden tırnağa yenilemesinden' ileri gelir.[13] 'Gramsci momenti'nin bizlere, Marksizmin daha geniş yenilenme süreci içerisinde zorunlu bir unsur olarak kendine has bir biçimde Marksist bir felsefi araştırma programını yeniden önerme fırsatı sunmasının en önemli nedeni budur; 'kendine has bir biçimde Marksist' ile kastedilen, tam da felsefenin doğasını yeniden düşünmek için yola çıkmış bir geleneğin yenilenmesine uygun olacak bir felsefi araştırma programının bağlamıdır. Gramsci, Marx'ın çalışmalarının, bireysel kavramlardan ve önermelerden ibaret bir düzeyde değil, alternatif bir kavramsallığın oluşturulması bakımından, fakat ayrıca felsefenin tanımı ya da kendi başına kavramsallığın doğası düzeyinde eski felsefe geleneğinden bir kopuşu temsil ettiğini söyler. Gramsci, Marx'a ilişkin incelemesini, yani yeni 'mantıksal düşünce enstrümanlarının' perçinleyicisi olma rolüne ilişkin araştırmasını sınırlamamıştır.[14] *Hapishane Defterleri*'ne göre Marx, 'küçük entelektüel grupların' mülkiyetinde kalan 'yeni bir hakikati' keşfeden bir 'felsefe 'de-

---

[13] Q 11, §27; *SPN*, s. 464.

[14] Q 11; krş. 3. Bölüm: 'Parçalardan Oluşan Filoloji'.

hası'ndan' ibaret değildi.[15] Marx, ayrıca, her şeyden önce, son derece özel türden bir '*Weltanschauung*'un yaratıcısı'ydı.[16]

Gramsci, kendi zamanında 'Marksizm' olarak bilinen dünya görüşünün formasyonuna ve gelişimine tek katkıda bulunan kişinin Marx olmadığının farkındaydı; bu, daha ziyade, içerisinde halk sınıflarının 'yeni bir uygarlık' için mücadelelerinin ve umutlarının tarihsel olarak yoğunlaşmış olduğu 'somut bir toplumsal içerik formu'[17] idi. Gramsci yine de Marx'ın bu projeye özel bir katkı yaptığını ve bunun, Marx'ı 'muhtemelen yüzyıllar boyunca, yani siyasi Toplum yok olup, düzenlenmiş sivil Toplum ilerleyene dek sürecek bir tarihsel çağın'[18] başlatıcısı olarak ayırt ettiğini vurgular. *Feuerbach Üzerine Tezler* ile başlayan Marx, bir yanda profesyonel filozoflar ve en geniş anlamında, örgütleme ve önderlik bakımından kavranan entelektüeller ile, diğer yanda, *senso comune*'nün tutarlılığı için gösterdikleri çaba temelinde kavranan madun sınıfların etkinliği arasındaki diyalektiği kavramayı olanaklı kılan kaynaklar sağlamıştı. Başka bir deyişle, Marx, 'bilmekten [*sapere*] anlamaya [*comprendere*], hissetmeye [sentire]' ve 'son derece önemli bir biçimde, tam tersi yönde, hissetmekten anlamaya, bilmeye' götüren somut süreçte, kendi etkinliğinin koşullarını bir toplumsal pratik uğrağı biçiminde eleştirel olarak kavrama potansiyeline sahip bir dünya görüşüne hayat vermişti.[19] Bu boyut, Marksizmin gelmiş geçmiş tüm felsefelerden ayırt edilmesini sağlayan boyuttu; kavramsal 'sert çekirdeğe' 'sosyolojik' bir ilaveden ibaret olmayan bir şey olarak, felsefenin pratik inşasına yönelik bu anlayış, bu boyutu 'diyalektik pedagoji' toplumsal ilişkisi bakımından yeniden tanımladı. Marksist gelenek, gerçek tarihsel

---

[15] Q 11, §12; *SPN*, s. 325.
[16] Q 7, §33.
[17] Q 10i, §8; *FSPN*, s. 347–8.
[18] Q 7, §33.
[19] Q 11, §67; *SPN*, s. 418.

süreçte zorunlu olarak ortaya çıkan tüm 'saf olmayan' ve zaman zaman tehlikeli formlarda, bu perspektifi felsefi ve siyasal pratiğin örgütsel ilkesi düzeyine yükseltmeye çalıştı. Bunu bir praksis felsefesi olarak miras alan ve ileriye götüren Gramsci, bu Marksizm ruhunun, en azından, 'bizzat felsefeyi kavrama biçiminin bütününü tepeden tırnağa yenileme' potansiyeline sahip olduğunu ısrarla belirtmiştir.

'Praksis felsefesi', der Gramsci,

> tarihteki ve toplumdaki mevcut çelişkilerin barışçıl çözümünü hedefleyen bir şey değildir, bizzat bu çelişkilerin teorisidir. Bu, egemen grupların madun sınıfların rızasını kazanmaları ve bu sınıflar üzerinde hegemonya uygulamaları için bir enstrüman değildir; bu, kendilerini yönetme sanatında eğitmek isteyen ve tüm hakikatleri bilmekle ilgilenen madun sınıfların ifadesidir.[20]

Hapishane Defterleri'nde geliştirilen siyaset teorisinin merkezi argümanı, siyasetin, bastırılıp görmezden gelinebilecek olsa da, kaçınılmaz bir şey olduğudur. Sözde siyasi-olmayan sivil toplum, der Gramsci, bizzat siyasi örgütlenmenin bir formudur, mevcut siyasi toplum tarafından üstbelirlenir ve burjuva entegral devletini güçlendirir. Eğer bir başka toplumsal grubun projesi içerisinde korporatif aşamadan ibaret bir mevcudiyete sahip değilse, tıpkı siyasetin, bir toplumsal grubun ya da sınıfın projesinin işlenmesinde zorunlu bir moment olması gibi, felsefe de – ya da felsefenin, dönüşmekte olan gerçekliği kolektif olarak[21] kavramak için kavramların ya da toplumsal bilgi ilişkilerinin bir bütünün olarak düşünülen bir dünya görüşü olarak işlenmesi de– aynı şekilde, bir toplumsal grubun formasyonundaki ve tutarlılık çabasındaki kaçınılmaz momenti oluşturur. Eğer madun sınıflar, burjuva entegral devletinin yerleşik siyasi toplumunda yoğunlaşmış güç ilişkilerine meydan okumaya muktedir olan kendi hegemonik aygıtlarını oluşturmazlarsa, bu entegral dev-

---

[20] Q 10ii, §41xii; *FSPN*, s. 395–6.

[21] Q 7, §25.

letin üstbelirlenimlerine madun kalacaklardır. Benzer biçimde, kendi felsefesini ya da dünyaya ilişkin somut kavrayışını, kendi projesinin spesifikliğine uygun kurumlarıyla birlikte oluşturmaksızın, kapitalist toplumun ezilen ve sömürülen sınıfları, dünyaya ilişkin mevcut egemen kavrayışa tabi kalacaklardır. Böyle bir alternatif 'dünya görüşünün' ya da kendini felsefe formunda yeniden kurmaya yetkin 'bir başka felsefe' pratiğinin oluşturulması, kapitalist sömürü ve tahakküme karşı verilen mücadelede acil bir siyasal görev olarak önümüzde durmaktadır. Bugün 'Gramsci momenti'nin yenilenmesi, esas olarak, böyle bir 'alternatif dünya görüşü', yeni ve 'entegral bir uygarlığa' hayat vermeye muktedir bir öz-düşünümsel ve dinamik hareket olmaya çalışan Marksizmin yeniden canlandırılmasına kritik bir müdahale olarak pratiğe geçirilmelidir.[22]

[22] Q 11, §27; *SPN*, s. 462.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. 1978, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E.F.N. Jephcott, Londra: Verso.

Althusser Louis 1969 [1965], *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: Allen Lane.

Althusser, Louis 1971a, *Lenin and Philosophy*, çev. Ben Brewster, Londra: NLB.

Althusser, Louis 1971b, 'Appendice A', in *Leggere il Capitale*, İtalyancadan çev. Raffaele Rinaldi ve Vanghelis Oskian, Milano: Feltrinelli.

Althusser, Louis 1976 [1974], *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Lock, Londra: NLB.

Althusser, Louis 1997, 'The Only Materialist Tradition, Part 1: Spinoza', çev. Ted Stolze, *The New Spinoza* içinde, haz. Warren Montag ve Ted Stolze, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Althusser, Louis 1999 [1995], *Machiavelli and Us*, çev. Gregory Elliott, Londra: Verso.

Althusser, Louis 2003, *The Humanist Controversy and Other Writings*, haz. Francois Matheron, çev. G.M. Goshgarian, Londra ve New York: Verso.

Althusser, Louis 2006, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987*, haz. Francois Matheron, çev. G.M. Goshgarian, Londra: Verso.

Althusser, Louis ve Etienne Balibar 1970 [1965/1968], *Reading 'Capital'*, çev. Ben Brewster, Londra: NLB.

Althusser, Louis ve Franca Madonia 1998, *Lettres à Franca, 1961–1973*, haz. Francois Matheron ve Yann Moulier Boutang, Paris: Stock/Imec.

Anderson, Perry 1965, 'Problems of Socialist Strategy', *Towards Socialism* içinde, haz. Perry Anderson ve Robin Blackburn, Londra: Fontana.

Anderson, Perry 1974a, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londra: NLB.

Anderson, Perry 1974b, *Lineages of the Absolutist State*, Londra: NLB.

Anderson, Perry 1976a, 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review*, I, 100: 5–78.

Anderson, Perry 1976b, *Considerations on Western Marksizm*, Londra: NLB.

Anderson, Perry 1980, *Arguments within English Marksizm*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1983, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1992, *A Zone of Engagement*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 2000, 'Renewals', *New Left Review*, II, 1: 5–24.

Aristotle 1941, *Works*, haz. Richard McKeon, New York: Random House.

Arthur, Christopher J. 2004, *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*, *Historical Materialism Book* Series, Leiden: Brill.

Avineri, Shlomo 1971, 'Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's *Realphilosophie*', *Philosophy and Public Affairs* içinde, 1, 1: 96–119.

Avineri, Shlomo 1972, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Badaloni, Nicola 1962, *Marksizmo come storicismo*, Milano: Feltrinelli.

Badaloni, Nicola 1975, *Il Marksizmo di Gramsci*, Torino: Einaudi.

Badaloni, Nicola 1981, 'Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione', *Storia delMarksizmoVol. III—Il Marksizmo nell'eta' della terza* içinde, haz. Eric J. Hobsbawm et al., Torino: Einaudi.

Badaloni, Nicola 1988, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venice: Arsenale Editrice.

Badaloni, Nicola 1994, 'Gramsci e l'economia politica. Discussione con Lunghini', *Critica Marksista*, 2, 4: 35–41.

Badiou, Alain 2003, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press.

Balibar, Etienne 1995 [1993], *The Philosophy of Marx*, Londra: Verso.

Balibar, Etienne 1998 [1985], *Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon, Londra: Verso.

Balibar, Etienne 2007, 'The Philosophical Moment in Politics Determined by War: Lenin 1914–16', *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* içinde, haz. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek, Durham, NC.: Duke University Press.

Bambery, Chris 2007, 'Hegemony and Revolutionary Strategy', *International Socialism*, 114: 85–101.

Baratta, Giorgio 2003, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.

Baratta, Giorgio ve Guido Liguori (eds.) 1999, *Gramsci da un secolo all'altro*, Roma: Editori Riuniti.

Baskhar, Roy 1993, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londra: Verso.

Bates, David (haz.) 2007, *Marksizm, Intellectuals and Politics*, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Benjamin, Walter 1969, *Illuminations*, çev. Harry Zohn, New York: Schocken Books.

Bennett, Tony 1998, *Culture: A Reformer's Science*, Londra: Sage.

Bensaid, Daniel 2002, *A Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*, çev. Gregory Elliott, New York: Verso.

Bergami, Giancarlo 1978, 'Sui rapporti tra Gramsci e Trotskiy', *Rivista di storia contemporanea*, October 1978: 559–85.

Bernheim, Ernst 1903, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot.

Bettelheim, Charles 1976 [1974], *Class Struggles in the USSR. First Period: 1917–1923*, çev. Brian Pearce, New York: Monthly Review Press.

Bettelheim, Charles 1978 [1977], *Class Struggles in the USSR. Second Period: 1923–1930*, çev. Brian Pearce. New York: Monthly Review Press.

Bidet, Jacques ve Eustache Kouvelakis 1999, *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bieler, Andreas ve Adam David Morton 2007, 'A Critical Theory Route to Hegemony, World Order and Historical Change: Neo–Gramscian Perspectives in International Relations', *Capital and Class*, 82: 85–113.

Blackledge, Paul 2004, *Perry Anderson, Marksizm and the New Left*, Londra: Merlin Press.

Bobbio, Norberto 1990 [1969], 'Gramsci e la concezione della societa civile', *Saggi suGramsci* içinde, Milano: Feltrinelli.

Bollinger, Stefan ve Juha Koivisto 2001, 'Hegemonialapparat', *Das historisch–kritische Wörterbuch des Marksizmus* 5 içinde, haz. W.F. Haug, Hamburg–Berlin: Argument.

Boothman, Derek 1991, 'Gramsci as Okonom', *Das Argument*, 185: 57–70.

Boothman, Derek 1994, 'Gramsci, Croce e la scienza', in *Gramsci e L'Italia*, haz. Ruggero Giacomini, Domenico Losurdo ve Michele Martelli, Napoli: La citta del sole.

Boothman, Derek 1995, 'General Introduction', Gramsci 1995 içinde, *Further Selections from the Prison Notebooks*, translated and haz. Derek Boothman, Londra: Lawrence and Wishart.

Boothman, Derek 2000, 'A Note on the Evolution –and Translation– of Some Key Gramscian Terms', *Socialism and Democracy* içinde, 14, 2: 115–30.

Boothman, Derek 2004, *Traducibilità e processi traduttivi, un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia: Guerra edizioni.

Boothman, Derek 2005, 'The Multiple Sources of Gramsci's Concept of Hegemony', conference paper presented at *Historical Materialism* Annual Conference 2005, *Towards a Cosmopolitan Marksizm*.

Bottomore, Tom 1983, *A Dictionary of Marksist Thought*, Oxford: Blackwell Reference.

Broue, Pierre 2005, *The German Revolution 1917–1923*, *Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Buci–Glucksmann, Christine 1980 [1975], *Gramsci and the State*, çev. David Fernbach, Londra: Lawrence and Wishart.

Buci–Glucksmann, Christine ve Goran Therborn (haz.) 1981, *Le Défi social–démocrate*, Paris: Maspero.

Buckel, Sonja et al. 2007, *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden Baden: Nomos.

Budgen, Sebastian, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Z˘ iz˘ek (haz.) 2007, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Bukharin, Nikolay Ivanovich, 1969 [1921], *Historical Materialism: A System of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Burgio, Alberto 2002, *Gramsci storico. Una lettura dei 'Quaderni del carcere'*, Roma–Bari: Laterza.

Burgio, Alberto (ed.) 2005, *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Macerata: Quodlibet.

Buttigieg, Joseph A. 1992, 'Introduction', Gramsci 1992 içinde, *Prison Notebooks*, Volume 1, haz. J.A. Buttigieg, çev. J.A. Buttigieg and A. Callari, New York: Columbia University Press.

Buttigieg, Joseph A. 1995, 'Gramsci on Civil Society', *Boundary 2*, 22, 3: 1–32.

Buttigieg, Joseph A. 1996, 'Introduction', Gramsci 1996 içinde, *Prison Notebooks*, Cilt 2, çev. ve haz. Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press.

Buttigieg, Joseph A. 2006, 'The Prison Notebooks: Antonio Gramsci'sWork in Progress', *Rethinking Marksizm*, 18, 1: 37–42.

Callari, Antonio and David Ruccio (haz.) 1996, *Postmodern Materialism and the Future of Marksist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, Hanover: Wesleyan University Press.

Callinicos, Alex 1976, *Althusser's Marksizm*, Londra: Pluto Press.

Callinicos, Alex 1983, *Marksizm and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Cammettt, John M. 1967, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford: Stanford University Press.

Cammett, John M. et al., *The Gramsci Bibliography*, available at: <http://213.199.9.13/bibliografiagramsci >.

Claudin–Urondo, Carmen 1975, *Lénine et la révolution culturelle*, Paris: Mouton.

Coassin–Spiegel, Hermes 1997 [1983], *Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusserschen Rezeption von Gramscis Philosophie*, Hamburg–Berlin: Argument.

Cohen, Gerald A. 2000 [1978], *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Oxford University Press.

Cohen, Stephen F. 1973, *Bukharin and the Bolshevik Revolution*, NewYork: Knopf.

Colletti, Lucio 1975, 'Introduction' to Marx, Karl 1975, *Early Writings*, haz. Lucio Colletti ve çev. Gregor Benton and Rodney Livingstone, Harmondsworth: Penguin/*New Left Review*.

Colliot–Thelene, Catherine 1992, *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber*,Paris: Minuit.

Colliot–Thelene, Catherine 2000, *Etudes wébériennes*, Paris: Presses Universitaires de France.

Cospito, Giuseppe 2004, 'Struttura–superstruttura', in Frosini and Liguori (haz.) 2004.

Coutinho, Carlos Nelson 2007, 'L'Epoca neoliberal: rivoluzione passive e controriforma?', *Critica Marksista*, 2, 2: 21–6.

Crehan, Kate 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Londra: Pluto Press.

Croce, Benedetto 1921 [1917], *Theory and History of Historiography*, Londra: George G. Harrap & Co.

Croce, Benedetto 1934 [1932], *History of Europe in the Nineteenth Century*, Londra: Allen &Unwin.

Croce, Benedetto 1947, 'Antonio Gramsci—*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*', *Quaderno della 'Critica'*, 1947, 8: 86–8.

Croce, Benedetto 1962 [1938], *History as the Story of Liberty*, Londra: Allen & Unwin.

Croce, Benedetto 1963 [1927], *A History of Italy 1871–1915*, New York: Russell & Russell.

Croce, Benedetto 1967 [1908], *Logica come scienza del concetto puro*, Roma-Bari: Laterza.

Croce, Benedetto 1968 [1990], *Materialismo storico ed economia Marksistica*, Roma-Bari: Laterza.

Croce, Benedetto 1991 [1945], 'Il concetto della filosofia come storicismo assoluto' in *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli: Bibliopolis.

Crooke, Stan ve Bruce Robinson (haz.) 1979, 'From Kautsky to Eurocommunism', çev. ve haz. Stan Crooke ve Bruce Robinson, *Worker's Action*: 142–53.

Cuoco, Vincenzo 1998 [1799], *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, haz. A. De Francesco, Manduria: Lacaita.

Dal Pane, Luigi 1975, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino: Einaudi.

Davidson, Alastair 1977, *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, Londra: Merlin Press.

Davis, John B. 2002, 'Gramsci, Sraffa, Wittgenstein: Philosophical Linkages', *The European Journal of the History of Economic Thought*, 9, 3: 384–401.

Day, Richard J.F. 2005, *Gramsci Is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londra: Pluto.

De Clementi, Andreina 1971, *Amadeo Bordiga*, Torino: Einaudi.

Deleuze, Gilles 1990, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books.

Demirovic, Alex ve Peter Jehle 2004, 'Intellektuelle' *Das historisch-kritische Wörterbuch des Marksizmus* 6/II içinde, haz. W.F. Haug, Hamburg-Berlin: Argument.

Derrida, Jacques 1981 [1968], 'Plato's Pharmacy', *Dissemination* içinde, çev. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.

Durst, David 2005, 'Hegel's Conception of the Ethical and Gramsci's Notion of Hegemony', *Contemporary Political Theory* içinde, 4: 175–91.

Eagleton, Terry 1989, 'Base and Superstructure Raymond Williams', *Raymond Williams: Critical Perspectives* içinde, haz. Terry Eagleton, Boston: Northeastern University Press.

Eagleton, Terry 1991, *Ideology*, Londra: Verso.

Edwards, Jason 2007, 'Analytical Marksizm and the Academy', Bates (haz.) içinde, 2007.

Elliott, Gregory 1998, *Perry Anderson: the Merciless Laboratory of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Elliott, Gregory 2006 [1987], *Althusser: the Detour of Theory, Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Fausti, Luciano 1998, *Intelletti in dialogo. Antonio Gramsci e Piero Straffa*, Cellano: La Piccola Editrice.

Femia, Joseph V. 1981, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Oxford: Clarendon Press.

Fichte, Johann Gottlieb 1845, *Sämmtliche Werke*, Cilt 1, haz. Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Veit & Comp.

Filippini, Michele 2007, 'Gramsci e le Scienze Sociali', available at: <http://www.gramscitalia.it/html/filippini.pdf >.

Finocchiaro, Maurice A. 1988, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fiori, Giuseppe 1973, *AntonioGramsci Life of a Revolutionary*, New York: Schocken Books.

Fitzpatrick, Shelia, Alexander Rabinowitch ve Richard Stites (haz.) 1991, *Russia in the Era of NEP*, Bloomington, Indiana University Press.

Fitzpatrick, Shelia 1992, *The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia*, Ithaca: Cornell University Press.

Fontana, Benedetto 1993, *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fontana, Benedetto 2000, '*Logos* and *Kratos*: Gramsci and the Ancients on Hegemony', *Journal of theHistory of Ideas*, 61: 305–26.

Fontana, Benedetto 2002, 'Gramsci on Politics and State', *Journal of Classical Sociology*, 2: 157–78.

Fontana, Benedetto 2005, 'The Democratic Philosopher: Rhetoric as Hegemony in Gramsci', *Italian Culture*, 23: 97–124.

Fontana, Benedetto 2006, 'Liberty and Domination: Civil Society in Gramsci', *Boundary* 2, 33, 2: 51–74.

Forgacs, David 1989, 'Gramsci and Marksizm in Britain', *New Left Review*, I, 176: 70–88.

Francioni, Gianni 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei 'Quaderni del carcere'*, Napoli: Bibliopolis.

Freud, Sigmund ve Josef Breuer 2004, *Studies in Hysteria*, çev. Nicola Luckhurst, Londra: Penguin.

Fromm, Erich (haz.) 1967 [1965], *Socialist Humanism: An International Symposium*, Londra: Allen Lane.

Frosini, Fabio 2001, 'Il "ritorno a Marx" nei *Quaderni del carcere* (1930)', *Marx e Gramsci: Memoria e attualità* içinde, haz. Giuseppe Petronio ve Marina Paladini Musitelli, Roma: Manifestolibri.

Frosini, Fabio 2003, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci.

Frosini, Fabio 2004a, 'Immanenza nei *Quaderni del carcere*', available at: <http://www. uniurb.it/Filosofia/isonomia/2004frosini.pdf >.

Frosini, Fabio 2004b, 'Filosofia della prassi', Frosini ve Liguori (haz.) içinde, 2004.

Frosini, Fabio 2004c, 'Riforma e Rinasciamento', Frosini ve Liguori (haz.) içinde, 2004.

Frosini, Fabio 2004d, 'Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)', conference paper at *Réforme et Contre–Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900–1940)*, Tours, 30 Eylül–2 Ekim 2004.

Frosini, Fabio, 2007, 'Beyond the Crisis of Marksizm: Thirty Years Contesting Gramsci's Legacy', *Critical Companion to Contemporary Marksizm* içinde, haz. Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis, *Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Frosini, Fabio ve Guido Liguori (haz.) 2004, *Le parole di Gramsci: per un lessico dei 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci.

Garin, Eugenio 1997, *Con Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.

Gerratana, Valentino 1973a, 'Marksizmo ortodosso e Marksizmo aperto in Antonio Labriola', *Storia del Marksizmo contemporaneo* içinde, Milano: Feltrinelli Editore.

Gerratana, Valentino 1973b, 'Realta e compiti del movimento socialista in Italia nel pensiero di Antonio Labriola', *Storia del Marksizmo contemporaneo* içinde, Milano: Feltrinelli.

Gerratana, Valentino 1975, 'Introduction', Gramsci içinde, 1975a.

Gerratana, Valentino 1991, 'Introduction', Sraffa içinde, 1991.

Gerratana, Valentino 1997, *Problemi di metodo*, Roma: Editori Riunti.

Gide, Charles and Charles Rist 1947, *Histoire des doctrines économiques depuis le physiocrates jusqu'à nos jours*, Paris: Librairie du "Recueil Sirey".

Gill, Stephen (haz.) 1993, *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goldner, Loren 1991, 'Amadeo Bordiga, The Agrarian Question and the International Revolutionary Movement', *Critique*, 23: 73–100.

Goshgarian, G.M. 2003, 'Introduction', Althusser içinde, 2003.

Goshgarian, G.M. 2006, 'Translator's Introduction', Althusser içinde, 2006.

Gramsci, Antonio 1971, *Selections from the Prison Notebooks* (*SPN*), haz. ve çev. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell–Smith, New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio 1975a, *Quaderni del carcere* (*Q*), haz. Valentino Gerratana, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1975b, *Lettere dal carcere*, haz. Sergio Caprioglio ve Elsa Fubini, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1977, *Selections from the Political Writings (1910–1920)*, haz. Quintin Hoare ve çev. John Mathews, Londra: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio 1978, *Selections from the Political Writings (1921–1926)*, haz. ve çev. Quintin Hoare, Londra: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio 1980, *Cronache torinesi. 1913–1917*, haz. Sergio Caprioglio, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1982, *La Città futura. 1917–1918*, haz. Sergio Caprioglio, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1984, *Il nostro Marx. 1918–1919*, haz. Sergio Caprioglio, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1985, *Selections from the Cultural Writings*, haz. David Forgacs ve Geoffrey Nowell–Smith, çev. William Boelhower, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gramsci, Antonio 1987, *L'Ordine Nuovo. 1919–1920*, haz. Valentino Gerratana ve Antonio Santucci, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1992, *Prison Notebooks*, Cilt 1, haz. Joseph A. Buttigieg, çev. Joseph A. Buttigieg ve A. Callari, New York: Columbia University Press.

Gramsci, Antonio 1993, *Letters from Prison*, 2. cilt, haz. Frank Rosengarten, çev. Raymond Rosenthal, New York: Columbia University Press.

Gramsci, Antonio 1995, *Further Selections from the Prison Notebooks (FSPN)*, haz. ve çev. Derek Boothman, Londra: Lawrence &Wishart.

Gramsci, Antonio 1996, *Prison Notebooks*, Cilt 2, çev. ve haz. Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press.

Gramsci, Antonio 2007a, *Quaderni del carcere: Quaderni di traduzioni (1929–1932)*, haz. Giuseppe Cospito and Gianni Francioni, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Gramsci, Antonio 2007b, *Prison Notebooks*, Cilt 3, çev. ve haz. Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press.

Grunenberg, Antonia (haz.) 1970, *Die Massenstreikdebatte: Beiträge von Parvus, Rosa Luxemburg, Karl Kautsky und Anton Pannekoek*, Frankfurt/M.: Europaische-Verlagsanstalt.

Hall, Stuart 1980, 'Cultural Studies: Two Paradigms', *Media, Culture and Society*, 2: 57–72.

Hall, Stuart 1992, 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies', in *Cultural Studies*, haz. L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler, New York: Routledge.

Hallward, Peter 2006, *Out of this World*, Londra: Verso.

Hardt, Michael ve Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Harman, Chris 2007, 'Gramsci, the Prison Notebooks and Philosophy', *International Socialism*, 114: 105–23.

Harris, David 1992, *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies*, New York: Routledge.

Hartmann, Nicolai 1940, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin: Walter De Gruyter.

Haug, Wolfgang Fritz 1985–7, *Pluraler Marksizmus*, 2 cilt, Hamburg-Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz (haz.) 1994, *Das historisch–kritische Wörterbuch des Marksizmus*, Hamburg-Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz 1999, 'Introduction', *Die Gefänghishefte* Cilt 6 içinde, haz. Wolfgang Fritz Haug ve Klaus Bochman, Hamburg-Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz 2001, 'Materialismo storico e filosofia della prassi: Da Marx a Gramsci-Da Gramsci a Marx', *Marx e Gramsci: Memoria e attualità* içinde, haz. Giuseppe Petronio ve Marina Paladini Musitelli, Roma: Manifestolibri.

Haug, Wolfgang Fritz 2005, *Dreizehn Versuche*, Hamburg-Berlin: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz 2006, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Hamburg-Berlin: Argument.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1942, *Philosophy of Right* (*PR*), çev. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1973–5, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 4 cilt, haz. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V.Miller, Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983, *Philosophie des Rechts: die Vorlesungvon 1819/1920 in einer Nachschrift*, haz. Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1991 [1796/7], 'Das Alteste Systemprogramm des deutschen Idealismus', *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800* içinde, haz. Inge Gellert, Berlin: Akademie Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1995, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right, Heidelberg 1817–1818, with additions from the Lectures of 1818–1819*, çev. J. Michael, Stewart ve Peter C. Hodgson, Berkeley: University of California Press.

Henn, Thomas R. 1956, *The Harvest of Tragedy*, Londra, Methuen.

Hirschfeld, Uwe (haz.) 1998, *Gramsci-Perspektiven*, Berlin-Hamburg: Argument.

Hobbes, Thomas 1961, *Leviathan*, haz. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books.

Hobsbawm, Eric J. 1995, *Gramsci in Europa e in America*, haz. Antonio Santucci, Roma-Bari: Laterza.

Hobsbawm, Eric J. et al. (haz.) 1978–1982, *Storia delMarksizmo*, 4 cilt, Torino: Einaudi.

Holub, Renate 1992, *Antonio Gramsci: Beyond Marksizm and Postmodernism*, New York: Routledge.

Ilting, Karl Heinz 1973, 'Einleitung: die "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen uber Rechtsphilosophie', G.W.F. Hegel 1973–5 içinde, Cilt 1.

Illuminati, Augusto 2005, 'Review Article: Recent Italian Translations of Althusser's Texts': <http://www.borderlandsejournal. adelaide. edu.au/vol4no2_2005/illuminati_transl.htm >.

Institute of Marksizm–Leninism 1980, *Reference Index to V.I. Lenin Collected Works*, Part Two, Subject Index, Moskova: Progress Publishers.

Ives, Peter 2004a, *Gramsci's Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*, Toronto: University of Toronto Press.

Ives, Peter 2004b, *Hegemony and Language in Gramsci*, Londra: Pluto.

Ives, Peter 2005, 'Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post–Marksizm', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8, 4: 455–68.

Jablonka, Frank 1998, 'War Gramsci ein Poststrukturalist "avant la lettre"? (Zum "linguistic turn" bei Gramsci)', Hirschfeld (haz.) içinde 1998.

Jessop, Bob 2007, 'Althusser, Poulantzas, Buci-Glucksmann: Weiterentwicklungen von Gramscis Konzept des integralen Staats', *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis* içinde, haz. Sonja Buckel et al., Baden Baden: Nomos.

Joseph, Johathan, 2002, *Hegemony: A Realist Analysis*, Londra: Routledge.

Kant, Immanuel 1933, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan Press.

Kant, Immanuel 1998, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, haz. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kebir, Sabine 1991, *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft*, Hamburg: VSA Verlag.

Kerslake, Christian 2002, 'The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence', *Radical Philosophy* 113: 10–23.

Koivisto, Juha and Mehtonen, Lauri 1994, 'Aufhebung der Philosophie', *Das historisch-kritische Wörterbuch des Marksizmus*, 1 içinde, haz. W.F. Haug, Hamburg-Berlin:Argument.

Kommunistische Internationale 1921, *Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale (Moskau, 22. Juni bis 12. Juli 1921)*, Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf.

Kommunistische Internationale 1923, *Protokoll des Vierten Kongresses der Kommunistischen Internationale, Petrograd-Moskau vom 5. November bis 5. Dezember 1922*, Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf.

Kommunistische Internationale 1924, *Protokoll des Fünften Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf.

Kommunistische Internationale 1926, *Protokoll. Erweiterte Exekutive Der Kommunistischen Internationale, Moskau, 17. Febr. Bis Marz 1926*, Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf.

Korsch, Karl 1970 [1923], *Marksizm and Philosophy*, çev. Fred Halliday, New York: Monthly Review Press.

Kouvelakis, Stathis 2003, *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, çev. G.M. Goshgarian, Londra: Verso.

Kouvelakis, Stathis 2007, 'Lenin as Reader of Hegel: Hypotheses for a Reading of Lenin's Notebooks on Hegel's *The Science of Logic*', Budgen, Kouvelakis ve Zizek (haz.) içinde, 2007.

Kouvelakis, Stathis 2008, 'The Crises of Marksizm and the Transformation of Capitalism', *Critical Companion to Contemporary Marksizm* içinde, haz. Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, *Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Kratke, Michael 1998, 'Antonio Gramscis Beitrage zu einer kritischen Okonomie', Hirschfeld (haz.) içinde, 1998.

Labica, Georges 1980 [1976], *Marksizm and the Status of Philosophy*, çev. Kate Soper ve Martin Ryle, Brighton: Harvester Press.

Labica, Georges 1987, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, Paris: Presses Universitaires de France.

Labica, Georges 1995, 'La recezione di Gramsci in Francia: Gramsci e il Pcf', *Gramsci nel mondo* içinde, haz. Maria Luisa Righi, Roma: Fondazione Istituto Gramsci.

Labica, Georges ve Gerard Bensussan (haz.) 1985 [1982], *Dictionnaire critique du Marksizme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Labica, Georges and Jacques Texier (haz.) 1988, *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris: Meridiens Klinchsieck.

Labriola, Antonio 1965, *La concezione materialistica della storia*, haz. Eugenio Garin, Roma–Bari: Laterza.

Labriola, Antonio 1980, *Socialism and Philosophy*, Önsöz: Paul Piccone, St. Louis: Telos Press.

Laclau, Ernesto 1977, *Politics and Ideology: In Marksist Theory: Capitalism-Fascism-Populism*, Londra: Verso.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, çev. W. Moore ve P. Cammack, Londra: Verso.

Lahtinen, Mikko 2009 [1997], *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism, Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Lecercle, Jean–Jacques 2005, 'Deleuze, Guattari and Marksizm', *Historical Materialism*, 13, 3: 35–55.

Lefebvre, Henri 1976, *De l'Etat 2. Tome III. La Théorie Marksiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Paris: UGE.

Lenin, Vladimir 1964, *Collected Works*, Moskova: Progress Publishers.

Leonetti, Alfonso 1974, *Notes sur Gramsci*, çev. Robert Maggiori, Paris: E.D.I.

Levine, Andrew 2003, *A Future for Marksizm? Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*, Londra: Pluto Press.

Lewin, Moshe 1975 [1968], *Lenin's Last Struggle*, çev. A.M. Sheridan–Smith, Londra: Pluto Press.

Lewis, William 2005, *Louis Althusser And the Traditions of French Marksizm*, Lanham: Lexington Books.

Lewis, William 2007, 'Editorial Introduction' to 'Louis Althusser, A Letter to Comrades on the PCF Central Committee', *Historical Materialism*, 15, 2: 133–52.

Linden, Marcel van der 2007, *Western Marksizm and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*, *Historical Materialism* Book Series, Leiden: Brill.

Liguori, Guido 1996, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma: Editori Riuniti.

Liguori, Guido 2004a, 'Ideologia', Frosini ve Liguori (haz.) içinde, 2004.

Liguori, Guido 2004b, 'Stato-societa civile', Frosini ve Liguori (haz.) içinde, 2004.

Liguori, Guido 2005, 'Gramsci conteso, dieci anni dopo', Guido Liguori ve Chiara Meta içinde, *Gramsci. Guida alla lettura*, Milano: Unicopli.

Liguori, Guido 2006, *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.

Lih, Lars T. 1991, 'Political Testament of Lenin and Bukharin and the Meaning of the NEP', *Slavic Review*, 50, 2: 241–52.

Lih, Lars T. 1999, '*Vlast*' from the Past: Stories told by the Bolsheviks', *Left History*, 6, 2: 29–52.

Lisa, Athos 1973, *Memorie: In carcere con Gramsci*, Milanoo: Feltrinelli.

Livorsi, Franco 1976, *Amadeo Bordiga*, Roma: Editori Riuniti.

Lo Piparo, Franco 1979, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari: Laterza.

Losurdo, Domenico 1987, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico–sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Napoli: La citta del sole.

Losurdo, Domenico 1997, *Antonio Gramsci: dal liberalismo al "comunismo critico"*, Roma: Gamberetti.

Losurdo, Domenico 2004, *Hegel and the Freedom of the Moderns*, Durham, NC.: Duke University Press.

Löwy, Michael 1981, *The Politics of Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution*, Londra: NLB.

Lukacs, Georg 1970, *Lenin: a Study on the Unity of his Thought*, Londra: NLB.

Lukacs, Georg 1971 [1923], *History and Class Consciousness: Studies in Marksist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Press.

Lukacs, Georg 1975 [1938], *The Young Hegel*, Londra: Merlin Press.

Macherey, Pierre 1979, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero.

Macherey, Pierre 2005, '*Verum est factum*: les enjeux d'une philosophie de la praxis et le debat Althusser–Gramsci', *Sartre, Lukàs, Althusser, des Marksistes en philosophie* içinde, haz. Stathis Kouvelakis ve Vincent Charbonnier, Paris: Presses Universitaires de France.

Maitan, Livio 1987, 'Antonio Gramsci's Revolutionary Marksizm', *International Marksist Review*, 2.3: 7–39.

Mandel, Ernest 1976, 'Revolutionary Strategy in Europe', *New Left Review*, I, 100: 97–132.

Martin, James (haz.) 2002, *Antonio Gramsci. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, **4** cilt, Londra: Routledge.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich 1975–2005, *Marx Engels Collected Works*, Londra: Lawrence ve Wishart.

McLennan, Gregor 1981, *Marksizm and the Methodologies of History*, Londra: Verso.

Mittenzwei, Werner 2001, 'Katharsis', *Ästhetische Grundbegriffe* 3 içinde, haz. Karlheinz Barck et al., Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Montag, Warren 1999, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Londra: Verso.

Montag, Warren 2002, *Althusser*, Londra: Palgrave.

Montag, Warren ve Stolze, Ted (haz.) 1997, *The New Spinoza*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mordenti, Raul 2007, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Roma: Editori Riuniti.

Morera, Esteve 1990, *Gramsci's Historicism: a Realist Interpretation*, Londra: Routledge.

Morfino, Vittorio 2002, 'Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico', *Incursioni spinoziste* içinde, Milanoo: Mimesis.

Mouffe, Chantal (haz.) 1979, *Gramsci and Marksist Theory*, Londra: Routledge.

Morton, Adam David 1999, 'On Gramsci', *Politics*, 19, 1: 1–8.

Morton, Adam David 2003, 'Historicizing Gramsci: Situating Ideas in and beyond their Context', *Review of International Political Economy*, 10, 1: 118–46.

Morton, Adam David 2005, 'A Double Reading of Gramsci: Beyond the Logic of Contingency', *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8, **4**: 439–53.

Morton, Adam David 2007, *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Londra: Pluto.

Negri, Antonio 1991, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza'sMetaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt, Minnesota: University of Minnesota Press.

Negri, Antonio 1996, 'Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser', *Postmodern Materialism and the Future of Marksist Theory. Essays in Althusserian Tradition* içinde, haz. Antonio Callari ve David F. Ruccio, Hanover: Wesleyan University Press.

Negri, Antonio 1999, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negri, Antonio 2005, 'The Political Subject and Absolute Immanence', *Theology and the Political: The New Debate* içinde, haz. Creston Davis, John Millbank ve Slavoj Žižek, Durham NC.: Duke University Press.

Negri, Antonio 2007, *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, çev. Matteo Mandarini ve Alberto Toscano, Londra: Verso.

Nemeth, Thomas 1980, *Gramsci's Philosophy: A Critical Study*, Brighton: Harvester.

Nietzsche, Friedrich 1976, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, çev. Walter Kaufmann, New York: Viking Penguin.

Osborne, Peter 2001, *Philosophy in Cultural Theory*, Londra: Routledge.

Quercioli, Mimma Paulesu 1977, *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Milano: Feltrinelli.

Paggi, Leonardo 1984, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923–26*, Roma: Editori Riuniti.

Palmer, Bryan 1994, *E.P. Thompson: Objections and Oppositions*, Londra: Verso.

Papi, Fulvio 1979, 'Ambiguita di Gramsci o ambiguita di Anderson?', *Materiali filosofici*,1: 123–7.

Pelczynski, Zbigniew A. (haz.) 1971, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pelczynski, Zbigniew A. (haz.) 1984, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pethybridge, Roger 1990, *One Step Backwards, Two Steps Forward. Soviet Society and Politics under the New Economic Policy*, Oxford: Clarendon Press.

Poggi, Stefano 1982, *Introduzione a Labriola*, Roma-Bari: Laterza.

Poulantzas, Nicos 1978, *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiller, Londra: NLB.

Racinaro, Roberto 1999, 'L'interpretazione gramsciana dell'idealismo', in *Gramsci e il novecento*, Cilt 1, haz. Giuseppe Vacca, Roma: Carocci.

Ragazzini, Dario 2002, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo: Moretti Honegger.

Rapone, Leonardo 1978, *Trotskij e il fascismo*, Roma-Bari: Laterza.

Ravera, Camilla 1973, *Diario di trent'anni. 1913–1943*, Roma: Editori Riuniti.

Rehmann, Jan 1998, *Max Weber: Modernisierung als passive Revolution*, Hamburg–Berlin: Argument.

Rehmann, Jan 2004, 'Ideologietheorie', *Das historisch-kritische Wörterbuch des Marksizmus*, 6/I içinde, haz. W.F. Haug, Hamburg-Berlin: Argument.

Riddell, John (ed.) 1992, *The Communist International in Lenin's Time: Proceedings and Documents of the Second Congress, 1920*, Cilt 2, New York: Pathfinder Press.

Riechers, Christian 1970, *Antonio Gramsci-Marksizmus in Italien*, Frankfurt/M: Europaische Verlagsanstalt.

Riedel, Manfred 1969, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.

Riedel,Manfred 1975, *Materialen zu Hegels 'Rechtsphilosophie'*, 2 cilt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Righi, Maria Luisa 1995, *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Formia, 25–28 ottobre 1989*, Roma: Fondazione Istituto Gramsci.

Robelin, Jean 1992, 'Gramsci et Althusser: problemes et enjeux de la lecture althusserienne', *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco–italien de Besançon.*

23–25 novembre 1989 içinde, haz. Andre Tosel, Besancon: Annales Litteraires de l'Universite de Besancon.

Rosengarten, Frank 1984–5, 'The Gramsci-Trotsky Question (1922–1932)', *Social Text*, 11: 65–95.

Rosengarten, Frank 1986, 'Gramsci's "Little Discovery": Gramsci's Interpretation of Canto X of Dante's *Inferno*', *Boundary 2*, 14, 3: 71–90.

Rossi, Angelo and Giuseppe Vacca 2007, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Roma: Fazi editore.

Roth, Gerhard 1972, *Gramscis Philosophie der Praxis: Eine neue Deutung des Marksizmus*, Dusseldorf: Patmos Verlag.

Rottger, Bernd 2004, 'Integraler Staat', *Das historisch–kritische Wörterbuch des Marksizmus*, 6/II içinde, haz.W.F. Haug, Hamburg–Berlin: Argument.

Ruccio, David 2006, 'Unfinished Business: Gramsci's *Prison Notebooks*', *Rethinking Marksizm*, 18, 1: 1–7.

Saccarelli, Emanuele 2007, *Gramsci and Trotsky in the Shadow of Stalinism. The Political Theory and Practice of Opposition*, New York: Routledge.

Salvadori, Massimo 1979 [1976], *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880–1938*, çev. Jon Rothschild, Londra: NLB.

Schmitt, Carl 1985 [1934], *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MA.: MIT Press.

Schmitt, Carl 1996 [1932], *The Concept of the Political*, çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

Sen, Amartya 2003, 'Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci', *Journal of Economic Literature*, 41, 4: 1240–55.

Severac, Pierre 1999, 'NEP', Bensussan ve Labica (haz.) içinde, 1999.

Spinoza, Benedict 1951, *A Theologico–Political Treatise and A Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes, New York: Dover.

Spinoza, Benedict 1994, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Harmondsworth: Penguin.

Spriano, Paolo 1979, *Antonio Gramsci and the Party: The Prison Years*, çev. John Fraser, Londra: Lawrence and Wishart.

Sraffa, Piero 1991, *Lettere e Tania per Gramsci*, haz. Valentino Gerratana, Roma: Editori Riuniti.

Stalin, Joseph V. 1954, *Works*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Suchting, Wal 2004, 'Althusser's Late Thinking about Materialism', *Historical Materialism*, 12, 1: 3–70.

Texier, Jacques 1969, 'Intervento', *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23–27 aprile 1967*, cilt 1 içinde, haz. Pietro Rossi, Roma: Editori Riuniti–Istituto Gramsci.

Texier, Jacques 1998, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris: Presses Universitaires de France.

Thomas, Peter 2002, 'Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza', *Historical Materialism*, 10, 3: 71–113.

Thomas, Peter 2006, 'Konjunktur des integralen Staates?', *Poulantzas lesen* içinde, haz. Lars Bretthauer, Alexander Gallas, John Kannankulam ve Ingo Stutzle, Hamburg: VSA.

Thomas, Peter 2009, 'Gramsci and the Political. From the State as "Metaphysical Event" to Hegemony as "Philosophical Fact" ', *Radical Philosophy*, 153: 27–36.

Thompson, Edward Palmer 1978, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin Press.

Thompson, Edward Palmer 1979, *Folklore, Anthropology and Social History*, Brighton: Studies in Labour History.

Togliatti, Palmiro 1979, *On Gramsci and OtherWritings*, haz. ve çev. Donald Sassoon, Londra: Lawrence and Wishart.

Togliatti, Palmiro 2001, *Scritti su Gramsci*, haz. Guido Liguori, Roma: Editori Riuniti.

Togliatti, Palmiro 2005 *Togliatti editore di Gramsci*, haz. C. Daniele, Roma: Carocci.

Tomba, Massimiliano 2007a, 'Tronti e le contraddizioni dell'operaismo', *Erre*, 22: 27–32.

Tomba, Massimiliano 2007b, 'Differentials of Surplus–Value in the Contemporary Forms of Exploitation', *The Commoner*, 12, available at: _http://www.commoner.org.uk/12tomba.pdf_.

Toscano, Alberto 2007, 'Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical', *The Philosophy of Antonio Negri, Volume Two: Revolution in Theory* içinde, haz. Timothy S. Murphy and Abdul–Karim Mustapha, Londra: Pluto.

Tosel, Andre 1981, 'Filosofia Marksista e traducibilita dei linguaggi e delle pratiche', in *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, haz. B. Baczko et al., Florence: La Nuova Italia.

Tosel, Andre 1988, 'Orient et Occident: les problemes de la strategie revolutionnaire dans l'analyse gramscienne des *Cahiers de prison*', *Les Cahiers Gramsci*, 1: 12–26.

Tosel, Andre 1991, *L'esprit de scission: Etudes sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris: Belles Lettres.

Tosel, Andre, 1995a, 'In Francia', *Gramsci in Europa e in America* içinde, haz. E.J. Hobsbawm, Roma–Bari: Laterza.

Tosel, Andre 1995b, 'I malintesi dell'egemonia. Gramsci in Francia (1965–1989)', *Gramsci nel mondo. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani. Formia, 25–28 ottobre 1989* içinde, haz. Maria Luisa Righi, Roma: Fondazione Istituto Gramsci.

Tosel, Andre 2009, *Le Marksizme du 20e siècle*, Paris: Editions Syllepse.

Trotsky, Leon 1973, *The First Five Years of the Communist International*, Cilt 1, Londra: New Park Publications.

Trotsky, Leon 1974, *The First Five Years of the Communist International*, Cilt 2, Londra: New Park Publications.

Trotsky, Leon 1970 [1930], *MyLife: An Attempt at an Autobiography*, New York: Pathfinder Press.

Turchetto, Maria 2003, 'Althusser e Monod una "nuova alleanza"?', *Quaderni Materialisti*, 2: 45–62.

Vico, Giambattista 1948 [1730/1744], *The New Science of Giambattista Vico*, çev. T.G. Bergin ve M.H. Fisch, Ithaca: Cornell University Press.

Vostos, Theo 2001, *Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci*, Hamburg–Berlin: Argument.

Voza, Pasquale 2004, 'Rivoluzione passiva', Frosini ve Liguori (haz.), içinde, 2004.

Weber, Max 1994, 'The Profession and Vocation of Politics', *Political Writings* içinde, haz. Peter Lassman ve Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Raymond 1977, *Marksizm and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond 1979, *Politics and Letters: Interviews with 'New Left Review'*, Londra: NLB.

Wittgenstein, Ludwig 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra: Keagan Paul.

Yovel, Yirmiyahu 1989a, *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton: Princeton University Press.

Yovel, Yirmiyahu 1989b, *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, Princeton: Princeton University Press.

Zapata, Rene 1983, *Luttes philosophiques en U.S.S.R., 1922–1931*, Paris: Presses Universitaires de France.

Žižek, Slavoj 2001, *On Belief*, Londra: Routledge.

Žižek, Slavoj (haz.) 2002, *Revolution at the Gates. Selected Writings of Lenin from 1917*, Londra: Verso.

*dipnot yayınları

Hazırlayan: David Forgacs

GRAMSCİ KİTABI

Seçme Yazılar 1916-1935

"Gramsci'nin en önemli yazılarını tek ciltte bir araya getiren ***Gramsci Kitabı***, okurların, onun eserine ilişkin kapsamlı bir fikir edinmesine imkân veriyor. Gramsci'nin yazılarının birbiriyle olan bağlantılarını bulup çıkarması ve kilit önemdeki Gramsciyen kavramların kökeni ve gelişimi hakkında içgörüler sağlaması da kitabın değerini özellikle artırıyor." ***Stuart Hall***

Sınıf, kültür ve devlet üzerine yazdıklarıyla yirminci yüzyılın en önemli Marksist kuramcılarından biri olarak kabul edilen Gramsci'nin eseri, günümüz dünyasının olgularını tarihsel ve bütünsel bir perspektifle irdelemede vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. Onun kendi özgün söz dağarı ve analiz birimleriyle kurduğu derinlikli kuramsal yapı geçerliğini hâlâ korumaktadır. Çağdaş toplum ve siyaset kuramı içerisinde Gramsci'nin eserine atıfta bulunmayan hiçbir çalışmaya rastlanmamaktadır neredeyse.

Yaşamının önemli bir kısmını Mussolini faşizminin elinde tutsak olarak geçiren Gramsci folklordan felsefeye, popüler kültürden siyasal stratejiye uzanan çok çeşitli konularda parlak düşünsel içerikli metinler bıraktı arkasında. Çoğunluğu Türkçede ilk kez yayınlanan yazılardan oluşan bu derleme, her kesimin başında yer alan 'Giriş' yazılarının da yardımıyla, Gramsci'yi 'ilk elden' tanıma ve anlama fırsatı sunmaktadır. Onun solun da ötesine taşan etkisinin ve öneminin temelsiz olmadığını *Gramsci Kitabı*'nı okuyan herkes rahatlıkla görecektir.

"Marksist tarihçilerin ve hatta Marksist olmayanların bile Gramsci'yi çok cazip bulmalarının nedenlerinden biri, onun somut tarihsel, toplumsal ve kültürel gerçeklikler alanını soyutlamalar ve indirgemeci kuramsal modeller hatırına terk etmeyi reddetmesidir tam tamına.

Dolayısıyla muhtemeldir ki Gramsci, yazılarıyla siyasete, kendi ifadesiyle 'gerçekliğe bir ilgi uyandırmada ve giderek daha sağlam siyasal içgörüleri uyarmada yararlı olan araştırmalara ve ayrıntılı gözlemlere ilişkin pratik kurallar bütününe' tuttuğu ışıktan dolayı okunmaya devam edecektir."

E. J. Hobsbawm
(Kitabın önsözünden)

*dipnot yayınları

***Der.* Anne Showstack Sassoon**

GRAMSCİ'YE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Gramsci'nin pasif devrim, tarihsel blok gibi nispeten bilindik kavramları dünyamız üzerine kafa yoranlara büyük olanaklar açar. Ne var ki düşünürün çalışmaları yalnızca bu kavramlar ve söz konusu kavramların dokundukları alanlarla sınırlandırılamaz. Ünlü Marksist tarihçi *Eric Hobsbawm* ve ünlü yönetmen *Pier Pasolini*'nin de yazılarıyla dahil oldukları bu derleme, Gramsci'nin yalnızca hegemonya, mevzi savaşı gibi temel kavramlarına eğilmekle kalmıyor, aynı zamanda sivil toplum, devletin sönmesi, burjuva devrimi, folklor, rıza ve demokrasi gibi meselelere yönelik Gramsci'nin geliştirdiği içgörüleri farklı açılardan aydınlatmaya çabalıyor. Böylece Gramsci düşüncesinin derinliği ve günümüzü anlamakta bize söyleyecekleri olduğu bir kez daha açığa çıkıyor.

Katkıda Bulunanlar: Eric J. Hobsbawm, Giuseppe Vacca, Luis Razeto Migliaro, Pasquale Misuraca, Anne Showstack Sassoon, Christine Buci-Glucksmann, Tom Nairn, Pier Paolo Pasolini, Franco De Felice, Mario Telò, Alberto Maria Cirese

*dipnot yayınları

Paul Ransome

ANTONİO GRAMSCİ

Yeni Bir Giriş

Toplumun nasıl işlediği, göreli istikrarın nasıl sağlandığı, aynı zamanda toplumun değişmeyi ve gelişmeyi nasıl sağladığı üzerine çalışan herhangi bir kişinin karşısına kısa bir süre sonra Antonio Gramsci'nin -popülaritesi giderek artan yapıtı- çıkacaktır. Gramsci'nin, Marksizmin yeni paradigmasıyla olan yakın ilişkisi ve düşüncelerini çağdaş siyasal gelişmelere nispeten dolaysız bir şekilde uygulama olanağı, Gramsci'nin terminolojisine ve kuramına yapılan göndermelerin çağdaş literatürde artık bolca bulunduğu anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla, Gramsci'nin özgün düşüncelerini anlamak isteyen herkes zorlu bir görevle yüzyüze kalacak, Gramsci'yi, hem kendisine öncülük edenlerin çalışmalarından hem de ardıllarının iddialarından koparması gerekecektir. Bu kitabın amacı bu zorlukların bir kısmını, Gramsci'nin yaşamı ve çalışmalarına yalın, karmaşık olmayan bir giriş sunarak aşmak, terminolojisini açıklamak, tanımlamak ve düşüncelerinin Marksist teorideki güncel gelişmelere nasıl katkıda bulunduğunu göstermektir. Konunun oldukça betimleyici ve tanımlayıcı bir yaklaşımla ele alınmasındaki umut, bu tartışmanın sadece Gramsci'nin kendisiyle ilgili daha özel başka metinlere aşina olmak için değil, aynı zamanda Marksist bakış açısının bir bütün olarak anlaşılmasını olgunlaştırmak için de kayda değer bir başlangıç noktası oluşturmasıdır

Thomas'ın Gramsci'si, *içinde bulunduğumuz ve Gramsci'nin yaşadığı dönemle kimi benzerlikler gösteren bu iktisadi ve jeopolitik krizler çağında tam da ihtiyaç duyduğumuz türden bir eserdir.* Hapishane Defterleri'*ni ve Gramsci hakkındaki literatürü eleştirel bir bakışla didik didik eden Thomas, devrimci Marksizmi yeniden inşa etme çabasına katkı sunmak amacıyla, salt akademik yorumla yetinmeyip Gramsci'yi çağdaş radikal düşünceyle etkin bir diyaloga sokmaktadır.*

-Alex Callinicos

Gramsci'yi "yaşayan bir klasik", moderniteyi anlamak açısından vazgeçilmez bir yazar olarak sunan bu kitabın kapsamı, zenginliği ve özgünlüğü göz önüne alındığında, onun Gramsci incelemelerinde bir kilometre taşı oluşturacağından ve siyaset kuramı/siyaset felsefesi tartışmalarına önemli bir katkı sunacağından eminim.

-Stathis Kouvelakis

Gramsci üzerine bugüne dek yazılmış en kapsamlı ve en aydınlatıcı felsefi çalışma olarak nitelenen *Gramsci Çağı*, bu büyük devrimciden bize miras kalan bir dizi karmaşık konuyu –hegemonyanın işleyişi ve boyutları, siyasi eylemin rolü ve doğası, teori ile pratik ve sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkiler– yeni ve heyecan verici bir içgörüyle değerlendiriyor. *Hapishane Defterleri*'nin son derece titiz bir analizi olan elinizdeki çalışma, özellikle L. Althusser ile P. Anderson'un Gramsci yorumlarını bütünüyle alt üst ediyor, Gramsci'nin eserini salt onların merceğinden okumamızı artık imkânsız kılıyor. Marksizmin halen yaşamakta olduğumuz "Gramsci Çağı"nda Gramsci'nin zorunlu olarak yarım kalmış projesini üstlenme çağrısında bulunuyor. İşçi sınıfı hareketine organik olarak bağlı entelektüel pratiklerin değerlemeye tabi tutulması, yeni bir entelektüel düzenin örgütlenmesi, demokratik pedagoji pratiklerinin yayılması ve çoğalmaya elverişli örgütsel yapıların inşa edilmesi, kısacası felsefeyi kavramanın tüm biçimini tepeden tırnağa yenileyen bir praksis felsefesinin geliştirilmesi projesidir bu. Dünyaya ilişkin alternatif bir kavrayışı yaygınlaştırmak, felsefeyi yeniden kurma yeterliğine sahip bir başka [illegible] pratiğinin yolunu açmak, kapitalist sömürü ve tahakküm ilişkilerine ka[illegible] hareket inşa etme mücadelesinde acil ve somut bir siyasi görev [illegible] önümüzde duruyor. Gramsci'yi çağcıl, güncel ve geçerli kılan da bu görevdir.

*dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay -
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (
dipnotkitabevi@yahoo.com • ww[illegible]

AOD 305458