

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

HEGEMONYA VE İKTİDAR

Gramsci ve Machiavelli
Arasındaki ilişki Üzerine

Benedetto Fontana

KALKEDON

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HEGEMONYA VE İKTİDAR

Gramsci ve Machiavelli Arasındaki
İlişki Üzerine

Hegemonya ve İktidar

Benedetto Fontana

Kalkedon Yayıncılık: 245

Gramsci Kitaplığı: 13

Orijinal Adı: *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*

Bali Paşa Caddesi, No 155A, Fatih-İstanbul

Telefon ve Fax: 0212 512 43 56 - Sertifika No: 13931

Web: www.kalkedonyayinlari.com.tr

e-mail: kalkedonyayinlari@gmail.com

Dizi Editörü: Onur Gayretli

Yayına Hazırlayan: Hakan Tanıttıran

Kapak Tasarım: Şahan Yatarkalkmaz

Düzeltili: Cüneyt Görür

Bu kitap Ceylan Matbaası'nda (Ahmet Uçar) basılmıştır

Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi 83/ 317-318-319

Zeytinburnu - İstanbul - Sertifika No: 23352

Tel: 0212 613 10 79 Fax: 0212 613 10 79

isbn: 978-605-4511-84-6

İngilizce İlk Baskı: University of Minnesota Press

Türkçe İlk Baskı: Kalkedon Yayınları - 2013

Copyright© Kalkedon Yayınları 2013

HEGEMONYA VE İKTİDAR

Gramsci ve Machiavelli Arasındaki
İlişki Üzerine

Benedetto Fontana

Türkçesi
Onur Gayretli

KALKEDON

İçindekiler

Önsöz	7
Türkçe Baskıya Önsöz: 	
Gramsci'yi ve Machiavelli'yi Okumak	11
Giriş: Gramsci ve Machiavelli	27
Croce ve Gramsci: Felsefeden Siyasete	51
Rönesans ve Reformasyon 	85
İktidar ve Devlet: Machiavelli'nin Siyaset Anlayışının Doğası Bağlamında Croce ve Gramsci	115
Hegemonya ve <i>Erdem</i> : Gramsci'de ve Machiavelli'de Ahlaki ve Entelektüel Reform	153
Machiavelli ve Demokratik Filozof: Machiavelli'nin "Yeni Tarzlar ve Düzenleri" ile Gramsci'nin Hegemonyası Arasındaki İlişki	197
Politik Bir Güç Olarak Halkın İnşası: Hegemonya, <i>İrade</i> ve Yurttaş Demokrasisi	229
Sonuç: Hegemonya ve İktidar	272
Seçilmiş Kaynakça	304

Önsöz



Machiavelli, Gramsci'nin düşüncesinde merkezi bir öneme sahiptir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Felice Platone ve Palmiro Togliatti, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ni ilk kez tematik olarak düzenlemiş, biri *Note sul Machiavelli, sula politica e sullo Stato moderno* başlığını taşıyan altı ciltlik bir edisyonda yayımlamışlardı. Elbette bizatihi Gramsci'nin kendisi de iki defteri (Gerratana'nın eleştirel edisyonu *Quaderni del carcere*'de 13. ve 18. defterler) özel olarak Machiavelli'ye ayırmıştı. Bunun yanı sıra Gramsci'nin yazılarının bir seçkisi, İngilizcede ilk kez *The Modern Prince* başlığıyla yayımlandı. Bu nedenle pek çok akademisyenin ve öğrencinin, Platone'nin edisyonunun perspektifinden başlayarak şimdiye kadar uzanan sürece kadar, Gramsci'nin Machiavelli yorumu ve bunun Gramsci'nin düşüncesindeki yeriyle ilgilenmesi oldukça normal olsa gerek. Yine de özel olarak ya da münhasıran Gramsci'nin Machiavelli'yle ilişkisine ithaf edilen, kitap olabilecek çok az çalışma vardır. Üstelik İngilizcede hiç yoktur. Bu nedenle elinizdeki çalışmanın bu duruma katkıda bulunmak amacını

taşıyan mütevazı bir girişim olduğunu bilmenizi isterim.

Şüphesiz ki günümüzün “yeni düzeni”, Gramsci’nin *ordine nuovo* döneminden oldukça farklıdır; zira onun siyaseti, Sovyet ve Stalinist politikalardan ışık yılı uzaklıktadır. Öte yandan bu çalışmanın, bazılarının “tarihin sonu” kehanetinde bulunduğu diğerlerinin de “siyasetin sonu” çığırkanlığı yaptığı bir dönemde siyasetin dirimselliği ve merkeziliğine ilişkin tartışmaya, karınca kararınca katkıda bulunacağını umuyorum.

Entelektüel anlamda pek çok kişiye minnettar olduğumu ve onlara teşekkür etmekten son derece memnuniyet duyduğumu belirtmek isterim. Okul yıllarımda Profesör Martin Fleisher ve sonrasında Richard A. Styskal, öğretmen, uzman ve arkadaş olarak enerjilerini ortaya koydular ve bu kitap, büyük ölçüde onlarla kurduğum bu ilişkinin bir yansıması olarak ortaya çıktı. Ayrıca uzmanlığına ve entelektüel ahlakına hayranlığımı dile getirmekten mutluluk duyduğum Profesör Marshall Berman’ın katkılarından dolayı kendisine de teşekkür etmek istiyorum.

Birleşik Devletler’deki Gramscici çalışmalarda en “saygın kişilik” olarak profesör John Cammet’e, el yazmalarını okuduğu ve değerli ve yararlı önerilerinden ötürü minnettarım. O olmasaydı kitap eksik kalırdı.

Ayrıca Profesör Stanley Aronowitz ve Joseph A. Buttigieg’e, el yazmalarını okumanın ve yapıcı eleştirilerinin yanı sıra bu projeye devam etmem konusunda beni cesaretlendirdiler; el yazmaları bu sayede yayıma hazır oldu. Yine Profesör Pellegrino d’Acierno’ya, yorum ve eleştirilerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, New York Eyalet Üniversitesi Baruch Koleji Siyaset Bilimi Bölümü çalışanlarına, bana verdikleri destek ve sağladıkları imkânlardan ötürü çok teşekkür ederim. Gösterdikleri nezaket ve uzmanlıkla, bana göre İtalyan Rönesans’ının insani fikirlerini hatırlatan bir entelektüel ilgi ve

dürtü ortaya çıkmış oldu. Diğer yandan özellikle Profesör Thomas Halper, Howard Lentner, Mitchel Cohen ve Douglas Muzzio'ya teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Bundan başka University of Minnesota Press'teki editörüm Biodun Iginla'ya bu projede sağladığı hayranlık verici olanaklardan ötürü teşekkür ediyorum. Kendisinin editoryal uzmanlığı, sabrı ve bağlılığı sayesinde, bu proje başarılı bir neticeye ulaşmıştır. Minnesota'nın yardımcı editörleri Bayan Kerry Sarnoski ve Bayan Elizabeth Stomberg; çok yararlı, nazik ve düşünceliydiler.

El yazmalarını okuyup eleştiride sınır tanımayan ve bu projeyi sürdürmemdeki ısrarı ve teşviki nedeniyle maddi ve manevi yardımcım Bayan Doris Suarez'e en içten şükranlarımı sunmadan sözlerimi sonlandıramazdım.

Gramsci'yi ve Machiavelli'yi Okumak

Türkçe Baskıya Önsöz



Machiavelli, *Hükümdar* ve *Livius Üzerine Söylevler* eserlerini 1513 yılında yazmaya başlamıştı. Yazılarından en ünlüsü *Hükümdar*'ı bir mektupla arkadaşı Vettori'ye bildirmişti.⁽¹⁾ Bunlar, Batı siyasal düşünce tarihinde en önemli ve en tartışmalı iki çalışmadır. Bu yıl, bunların yazılmalarının yıldönümüne denk geliyor. Bu nedenle Gramsci ve Machiavelli arasındaki ilişkiyi ele aldığım kitabımın bir Türkçe çevirisiyle yeniden basılmasından oldukça memnuniyet duyuyorum. Burada göstermeye çalıştığım gibi Gramsci, Machiavelli ve düşüncesi açısından en derin ve zeki rehberlerden biridir.⁽²⁾

Hükümdar ve *Söylevler* çalışmalarının ortaya çıkışı; gerçek anlamda farklı yorumlara, eleştirilere ve polemiklere neden olduğundan zamanla farklı siyasal düşünürlerin ve aktörlerin, siyasetin ve devletin doğasına yönelik argümanlarını ve karşı argümanlarını geliştirdikleri kaynaklar haline gelmiştir. Machiavelli, siyasal eylemin doğasına ve siyasetin tarih ve toplum içindeki rolüne ilişkin kapsamlı ve yoğun tartışmalara neden

olmuştur.

Uzun bir süre önce Sabine şuna dikkat çekmişti; “Machiavelli’nin siyasal çıkarı ahlaktan ayırması”, ki siyasal çıkarı bir immoralizm türü olarak ele almamıştır, “Machiavelli’nin ahlakla ilişkisi olmadığı gibi ahlaksız olmadığı” anlamına da gelir.⁽³⁾ Yine Allen’e göre Machiavelli, “siyaset ahlakının, özel yaşamın ahlakı olamayacağını” da öğretmiştir.⁽⁴⁾ Meinecke; Machiavelli’nin düşüncesinde, hikmet-i hükümet doktrinlerinin doğasında var olan siyasal ve etik ayrımının tohumlarını görmektedir.⁽⁵⁾ Cassier de Machiavelli’de siyasal olanın yalnızca dinden ya da metafizikten ayrımına değil “insanın etik ve kültürel yaşamının diğer tüm formlarından” ayrımına da dikkat çeker.⁽⁶⁾ Strauss ve okulu, Machiavelli’yi, siyasal düşüncede radikal bir kopuşun göstergesi olan ve çıkara dayanan ve iktidar yönelimli modern siyaset algısını başlatan “şeytanın öğretmeni” olarak görür.⁽⁷⁾ Fleisher, bu iki alan arasındaki ayrımın yapay olduğunun ve Machiavelli’nin hilekârlık etiğinin, özel ve kamusal olana nüfuz ettiğinin altını çizer.⁽⁸⁾ Gerek Fleisher gerekse Strauscu modern ve modern öncesi ayrımı; hilekarlığa, kurnazlığa ve ikiyüzlülüğe gerekli vurguyu yapan akıl üzerinde iştahın, arzusunun ve isteğin ayrıcalığı ile vurgulanır.⁽⁹⁾ Diğer yandan J. G. A. Pocock⁽¹⁰⁾, Quentin Skinner⁽¹¹⁾ ve Maurizio Viroli⁽¹²⁾ gibi öğrencileri Machiavelli’yi, kökleri Aristoteles ve Roma’ya özgü cumhuriyet düşüncesine kadar götürülebilecek bir Floransa hümanizmi geleneği içinde konumlandırır. Onlara göre Machiavelli; cumhuriyetçi özgürlük, erdem ve ortak çıkara yönelen bir siyaseti inşa ya da yeniden inşa etme düşüncesindedir. Vitoli’ye göre Machiavelli için “siyaset, yalnızca adalet ve ortak çıkar ilkelerine dayanan bir insan toplumunun korunması ile ilgilidir.”⁽¹³⁾ Burada Machiavelli; Hristiyan inancının, felsefesinin ve teolojisinin etkisinde kalmış sivil hümanist ve sivil cumhuriyetçi geleneği yeniden canlandırmaya çalışır gibi görünmektedir. Kurtuluş, Tanrı ve ruhtan

uzak, seküler bir ortak çıkarı ifşa etmeye ve siyasal özgürlüğü aramaya yönelen bir hareket, her biri Machiavelli figüründe somutlaşan cumhuriyetçiliğin ve sivil hümanizmin yeniden canlanmasının kıvılcımını ateşler. Cumhuriyetçilik ve cumhuriyetçi özgürlüğün etkisindeki fikirler demeti, *özgürlük* ile *tahakküm* arasındaki dyadik karşıtlık, ki bu cumhuriyetçi düşünceye karşı fundamental bir karşıtlıktır, bağlamında anlaşıl-maktadır.⁽¹⁴⁾ Ne var ki Skinner ve Viroli gibi yorumcular da Machiavelli'nin cumhuriyetçi düşüncesini, diğeriyle ilişkili la-kin negatif anlamda ya da başka bir deyişle yetki unsuru bağ-lamında değerlendirir. Diğer bir deyişle özgürlük; halkın po-tansiyel olarak yıkıcı ve tahrip edici isteklerinin, arzularının ve tutkularının denetim altına alınmasını ve yönlendirilmesi-ni gerektirir. Karşıtlık yalnızca özgürlük/tahakküm arasında değil aynı zamanda ve daha fazla değilse de aynı oranda önemli olan özgürlük/yetki arasındadır. Orantılı bir güç olma-dıkça halkın özgürlüğü, yetki dâhilinde yozlaşacaktır; bu ne-denle soylunun iktidarı/özgürlüğü, halkın iktidarı/özgürlüğü için elzemdir. Diğer yandan bazı öğrencileri⁽¹⁵⁾ Machiavel-li'nin, çatışmanın ve onun bir *özgür yaşamın* kurulması ve sürdürülmesindeki rolüne ilişkin tartışmasında, halkı temel siyasal kategori olarak gördüğünü iddia eder. Machiavelli, “karma bir hükümet” derken aynı zamanda karşıtı olan soylu-ya karşı halkı etkin bir şekilde ve açıktan destekliyordu. Ger-çekten de halkın etkin katılımı sağlanmaksızın karma hükü-met sürdürülemez. Çok benzer olmasa da bu, Guicciardini ile Machiavelli'nin cumhuriyetçi hükümete ilişkin öncelikleri arasındaki farka dair tartışmayı akla getirmektedir. İlki, dar toplumsal tabanıyla *dar yönetimi* öne çıkarırken ikincisi, daha geniş tabanlı *geniş yönetimi* arzulamaktadır.

Bu iki okulun yorumları arasındaki argüman, yani “cumhu-riyetçi” bir Machiavelli ile “demokratik” bir Machiavelli ara-sındaki tartışma, birkaç nedenden ötürü önemlidir. Bu, siya-

sette ve siyasal düşüncede temel bir Makyavelist yeniliğe vurgu yapar. Bahse konu yenilik, “halkın” Batı siyasal düşünce-sindeki statüsü sorunsalıdır. Platon’dan beri siyasal düşünür-ler; halkın ya da kitlelerin, “doğaları gereği” irrasyonel ve uzun vadeli planları tasarlama ve uygulama konusunda yete-neksiz olduğunu iddia etmişlerdir. “Diğer tüm tarihçiler kadar bizim Titus Livius’umuzun da onayladığı gibi kalabalıklardan daha vefasız ve kibirli hiçbir şey olamaz.”⁽¹⁶⁾ Nihayet Machi-avelli, Livius’dan biraz daha alıntı yapar: “Bu kalabalıkların doğasıdır: Ya mütevazı bir şekilde hizmet ederler ya da kibirli bir şekilde hükmederler.”⁽¹⁷⁾ Machiavelli “tüm yazarlardan” onların yanlışlığını ortaya çıkarmak için alıntı yapar: Kendisi “herhangi bir fikri, otorite ya da güce dayanmaya çalışmadan, nedenleriyle savunmayı” istiyordu.”⁽¹⁸⁾ Ayrıca o, “Hükümdar olduklarında halkın değişken, döneke ve nankör olduklarını söyleyen ortak akla” karşı bir sonuca varır: “... zira iyi düzen-lenmiş yöneten bir halk, aynen bir hükümdar gibi ya da on-dan daha kararlı, ihtiyatlı ve tatminkar olacaktır; hatta hü-kümdar bilgeliğiyle itibar kazanmış olsa da.”⁽¹⁹⁾ Elbette ki bu pasajlar, Machiavelli’nin önceliği halka verdiğini göstermekte-dir. Öte yandan daha da önemlisi onlar, aynı zamanda yöne-tim ve idare yetisine sahip halk fikrini de ortaya koymuşlardır: “Onlar [halk] hükümdar olduklarında” ve “yöneten bir halk.” Sheldon Wolin, Machiavelli’nin siyasal düşüncesinde, “kitle-lerin keşfini”⁽²⁰⁾ görüyordu. Machiavelli, siyaseti; kitlelerin for-masyonu, örgütlenmesi ve yayılması olarak anlıyordu. Onun düşüncesi, iki önemli kutup arasında gider gelir: (“Farklı mi-zaçların”) çatışması ve halk. Bu iki kutup, birbirini karşılıklı olarak kapsar ve güçlendirir.

Gramsci’nin devrimci bir eylem ve yeni bir düzenin oluşu-mu ve inşası için gerekli unsurlara odaklanan bir etkinlik ola-rak siyaset konsepti, 13. Defter’de yaptığı Machiavelli anali-zinde görülür. Gramsci, iki siyaset tipi arasında bir ayrım ku-

rar: “geniş” ya da “yüksek” siyaset (*grande politica/alta politica*) ile “dar” ya da küçük siyaset (*piccola politica*).⁽²¹⁾ İlki, “Yeni Devletlerin kurulması, yıkım için mücadele, savunma ve mukarrer organik sosyoekonomik yapıların muhafazasına”⁽²²⁾ ilişkin sorunlara vurgu yapar. Diğeri ise hâlihazırda kurulu bir yapı içindeki problemler, meseleler, çatışmalar ve iktidar mücadeleleri ile ilgilenir. Bu ikinci tip siyaset, temelde günbegün ortaya çıkan uzlaşmaların, manevraların ve alışlagelmişin siyasetidir. Bu nedenle yüksek siyaset, tamamen yeni yapılar kuran ya da yaratan siyasetken ikinci tür siyaset, önceden kurulmuş yapı dâhilinde oluşan ya da uygulanan siyasettir. Daha da özelde *geniş/yüksek siyaset*, yapıya dair çatışma ve mücadele ile; *dar siyaset* ise, yapı içindeki çatışma ile karakterize edilir.

Geniş siyaset/dar siyaset dyad’ı, tam manasıyla 8. Defter’de, Machiavelli’nin *Hükümdar* ve *Söylevler* adlı eserlerinin modern bir anlatımı olarak Modern Hükümdar’ın tartışıldığı bölümde geliştirilmiştir. Gramsci’nin buradaki notunda Machiavelli’nin geniş siyasete ilişkin kaygıları, bilhassa hegemonya ve onun karşı kutbu ile ilişkilendirilmiştir.⁽²³⁾ *Hükümdar*, diktatörlük momentini ortaya koyarken *Söylevler*, hegemonya momentini gözler önüne sergilemektedir. Ne var ki Gramsci, her iki momentin de bu iki çalışmada bulunduğunu ve analiz edildiğini vurgulamaktadır. Bu tespit son derece önemlidir: Gramsci’ye göre siyaset; zor ve rızayı, iktidar ve özgürlüğü, “siyasal toplum” ve “sivil toplumu” kapsamaktadır. Bu bağlamda geniş siyaset, gerek hegemonya gerekse diktatörlük ile tasvir edilmektedir; öyle ki biri olmadan diğeri var olamaz. Bahse mevzu olan nottaki söylemler, 13. Defter’de Machiavelli ile ilgili notlarda tekrarlanır ve genişletilir. Yine Machiavelli’nin siyaset anlayışı, en başta “yeni Devletlerin yaratımı, dar toplumsal birlik dâhilindeki organik yapıların korunması ve savunulması; daha geniş ölçekteki yeni tüm sosyopolitik dü-

zendeki [*tutta l'area statale*] diktatörlük ve hegemonya sorunları”na ilişkin problemlerle ilişkilendirilir. Bu notta da *dar siyaset*, hâlihazırda inşa edilmiş güçlerin dengesi dâhilindeki çatışmalarla ve ihtilafla ilişkili bir siyaset olarak değerlendirilmiştir.⁽²⁴⁾

Gramsci’nin geniş siyaset kullanımına ilave ve oldukça farklı bir örneği de Benedetto Croce’nin felsefesini masaya yatırdığı 10. Defter’deki tartışmada görülebilir.⁽²⁵⁾ Gramsci Croce’yi, ahlaki/entelektüel öncülleri müesses sistemi korumayı ve pekiştirmeyi salık veren bir dünya konseptini formülleştiren ve neşreden bir geleneksel aydın olarak ele alır. Croce, “dar siyasete karşı geniş siyaseti temsil eder” zira kendisi “entelektüellerin, yönetilenlerden ziyade yönetenler, yani diğerlerine hükmeden ideolojinin mimarları olması gerektiğine”⁽²⁶⁾ inanmaktadır. Croce’ye göre önemli olan, entelektüellerin “kendilerini kitlelerin seviyesine düşürmemesi”⁽²⁷⁾, felsefenin halk kitlelerince kirletilmeden kalmasıdır; bununla beraber kitlelerin yönetilmesi ve onların arzu ve isteklerinin yönlendirilmesi gerektiğinin -yönetim araçları olarak ideolojilerin inşa edilmesi için elzemdir- farkındadır. Her şeyi kapsayan dünya konseptleri formülasyonuna, inşasına ve yaygınlaştırılmasına ilişkin sorunlar; tam da (yeni bir sosyopolitik düzen inşa etmek ya da savunmak için) halk kitlelerinin rızasını alma ve bunu sürekli kılma ile ilgili probleme odaklanan hegemonyaya dair sorunlardır.

Gramsci’nin; *yüksek* ya da *geniş* siyasetin -ki etkileri, ege-men sistemin istikrarını ve sürekliliği sağlamaktır- kültürel ve ideolojik ifadesi olarak Croceci düşünce ve felsefeye dair eleştirisi, yine onun Batı dünyasındaki hasım *dünya görüşü* ya da dünya konseptleri arasındaki fikirler savaşının ve mücadelesinin meydana geldiği bir zemin ya da alan olarak modern ve çağdaş toplum konsepti ile ilişkilendirilmelidir. Gramsci’ye göre “felsefe, bir dünya konseptidir ve siyasal etkinlik; yalnız-

ca tek başına sistematik olarak tutarlı konseptlerin ‘bireysel’ detaylandırılması gibi düşünülmemeli, ayrıca ve her şeyden önce, halkın ‘düşünüşünü’ dönüştürecek ve felsefi yenileşmeyi -onların, somut olarak (yani tarihsel ve toplumsal olarak) evrensel hale gelmeleri ölçüsünde bizatihi ‘tarihsel olarak doğru’ olduğunu gösterecek yenileşmeyi- yayacak kültürel bir mücadele olarak da düşünülmelidir.”⁽²⁸⁾ Bu, felsefe ile olduğu gibi genel olarak ahlaki, dinsel, bilgi, kültür ve inanç sistemleri ile de mümkündür. Rızanın formülasyonu ve organizasyonu, çatışma ve mücadele gerektirir; öyle ki ahlaki ve entelektüel liderliğin uygulanması, belirli bir dünya görüşünün ve felsefenin yayıldığı, “tarihsel bir hakikat” haline gelecek şekilde -daha doğrusu bu şekilde kabul edilecek şekilde- toplumun tüm damarlarında ürettiği bir “çatışma”dır. Nihayet tarihsel olarak hakikat olan şey, yani siyasal çatışma ve ideolojik mücadele yoluyla hakikat haline gelen şey, halkın “ortak aklı” bağlamında somut, ampirik ve deneysel olarak ifade edilir.

Gramsci, siyasal çatışmanın ve iktidarın farklı formları arasında bir ayırım yapar. Ona göre bir toplumsal grubun üstünlüğü, egemenlik yoluyla ve ahlaki ve entelektüel liderlik aracılığıyla gerçekleşen iki dinamik ve birbiriyle ilişkili durumda ifadesini bulur. Bunlar biricik değildir lakin karşılıklı olarak birbirlerini varsayar ve iktidarın karmaşık formlarında deneyimlenen ve açığa çıkan değişken kombinasyonlarında ve oranlarında var olur. Bir toplumsal grup, bir halkın inanç sistemlerinde yer edecek ahlaki, entelektüel ve ideolojik yapılar geliştirmeksizin devlet iktidarını uygulayamaz. Bu bağlamda entelektüel ve ahlaki liderlik, felsefe ve bilginin halkın ortak aklına dönüşümünü gerektirir. Yine bu dönüşüm, eş zamanlı olarak rızanın organizasyonu ve yayılması anlamına gelecektir. Felsefe ve bilgiden inanç ve ortak akla yönelen bu hareket, Gramsci’nin ifadesiyle sivil toplum denilen ve içinde şimdi bile “çatışma” -mücadele, ihtilaf ve rekabet- yaşanan sosyopoli-

tik alanda meydana gelir.

Bu ayrımlar, devletler ve toplumların gerek içinde gerekse arasında meydana gelen değişimleri incelemek için yararlıdır.⁽²⁹⁾ Aynı zamanda bu iki tip siyaset arasındaki ayrımlar, Gramsci'nin mevzi savaşı ve hegemonyanın oluşumu nosyonu ile yakından ilişkilidir. Yeni bir yapının kurulmasıyla sonuçlanan nedenler, ulusal ya da uluslararası olsun, daha önce var olan yapıda yalnızca embriyonik ve potansiyel olarak bulunabilir. Mevcut sistemin genişlemesi, kitle desteğini alması bağlamında dirençliliği ile meşrulaştırıcı kurumlarının yaygınlaşması, mevzi savaşı için gereken tarzı belirleyecektir. Gramsci; kitle mobilizasyonunun ve siyasetinin, sosyokültürel, sosyoekonomik ve sosyopolitik kurumların çoklu komplekslerinin iç içe geçmiş ve tortulaşmış katmanlarında olduğu modern kitle demokrasilerinde mevzi savaşının, yalnızca sosyopolitik etkinliğin temel formu ile mücadele içinde olan dünya kavrayışları arasındaki alternatif savaş olduğunun farkındaydı.

Gramsci, *siyaset ile diplomasi* arasında, geniş siyaset ile dar siyaset arasındaki ayrıma benzer bir karşıtlık kurar. Bu pasajlarda *tek başına* siyaset; yeni devletlerin, yeni dünya kavrayışlarının ve yeni yapıların oluşumuna yönelik bir etkinlik olarak görülürken diplomasi, mevcut gerçeklik ve halihazırdaki güç dengeleri dahilindeki davranıştır. Bunlar yalıtılmamış ve rastgele olmayan ayrımlardır. Gramsci, bu dyadik ayrımlara sıklıkla atıf yapar. Ayrıca bu ayrımların olduğu bağlam önemlidir.⁽³⁰⁾ Bu, İtalyan tarihinin doğası, rotası ve seyri ile ilgili -antik Roma ile başlayan, Orta Çağ komünleri, Risorgimento ve faşizmin gelişine kadarki- genel, sürekli ve uzun vadeli bir eleştiridir. Pek tabidir ki Gramsci'nin siyasal ve entelektüel projesi, liberal İtalya Devleti'nin başarısızlığı kadar sosyalizmin yenilgisinin de tarihsel, politik ve kültürel nedenlerini gözler önüne sermektedir. Gramsci'nin İtalyan tarihinin ve siyasetinin kendine özgü niteliğinin izini sürerek ulaştığı

sonuçlar şunlardır: dar bireysel çıkar, kozmopolitan entelektüellerin bir örgütlenmesi olarak Katolik Kilisesinin varlığı ve baskın sınıfın *yüksek kültürü* ile genel nüfusun *halk kültürü* arasındaki yıllanmış ve sürekli ayrılık.

Siyaset ve diplomasi arasındaki müesses kutupluluk; İtalyan tarihi boyunca tekrarlanan -geçerli bir sosyopolitik düzenin ve güçlü bir devletin oluşumunu engelleyen- sorunları az ve öz olarak ortaya koymaktadır. Bu ayrımın ortaya koyduğu ve altını çizdiği kutuplar, Gramsci'nin teorik çalışmasını desteklemektedir: hegemonya/madun, ulusal-halkçı/kozmozopolitan (ya da organik/geleneksel) aydın, siyasal olan/iktisadi-ortaklık. Siyaset, bu dyad'lardaki ilk terimi tanımlarken diplomasi, ikincileri karakterize eder. Gramsci'ye göre İtalyan tarihi, bu dyad'lardaki ikinci terimlerin çerçevesini çizdiği dar anlayışların ötesine geçmek amacıyla yola çıktığında, felce uğramış yeteneksizlikten çok çekmiştir. Bu, tikel çıkarlardan genel çıkarlara, önceden var olan gerçekliğin dâhilinde manevra yapan diplomatik kaygıdan, yeni bir devlet kurmak için şartlanmış siyasal iradeye yönelen yeteneksizliktir.⁽³¹⁾

İtalyan tarihinde bu türden bir siyasetin -uzlaşmaya yönelik madun diplomatik dar siyasetin- canlı örneği, Franscesco Guicciardini'dir. Gramsci, Hegelci yazar De Sanctis'in İtalyan edebiyatına ilişkin yorumlarından yararlanarak, İtalyan entelektüelinin temsilcisi olarak Guicciardini'nin düşüncesini ve pratiğini tanımlar.⁽³²⁾ Guicciardini'nin diplomasideki septisizmi ve dar çıkarı, onun, yeni toplumsal ve siyasal güçlerin oluşumuna dair potansiyeli görmesine engel olmuştur, ki tüm bunlar onu kurulu iktidar sistemini kabul etmeye ve ona biat etmeye yöneltmiştir. Daha da önemlisi Guicciardini, Rönesans İtalya'sındaki komünal seçkinlerin bağınazlığını ve siyasal gâfletini sembolize etmektedir. Kent devletlerinin yaşadığı parlak kültürel, entelektüel ve siyasal dönem; yalnızca onların çok büyük bölgesel monarsilerle ilgili politik/askeri düzeysizlikle-

ri yüzünden değil, daha da önemlisi böyle bir yeniden doğuşun, kendi iç çelişkilerinden dolayı aksamamasından dolayı da fiyaskoyla sonuçlanmıştır. İtalyan devletleri, Avrupa'nın geri kalanı karşısında uluslararası bir diplomasi politikasının zorunluluğuyla hareket etmenin yanı sıra kendi toplumları dâhilinde de dar yerel politika yapmaya çalışmıştır. Yönetici seçkinler, yerel siyaset ve programları açısından iktisadi ve politik olarak dar ve kısa vadeli çıkarları gözettiğinden, toplumun geri kalanı ile uygulanabilir bir kararlı ilişki kuramaz; öyle ki bu seçkinler, halk kitlelerinin desteğine bağlı bir siyaseti uygulayabilirler. Gramsci'nin düşüncesine göre Guicciardinici siyaset, tikel çıkarların dar çerçevesi ile sınırlandırılmıştır ve iktisadi ortaklıktan hegemonik olana yönelimi gerçekleştiremez.

Bu septisizm, yani ampirik olarak verili gerçekliği aşan bir siyaseti tahayyül etmekteki yeteneksizlik, Guicciardini'yi, Machiavelli'yi antik Romalılara aşırı derecede güvenmesinden dolayı eleştirmeye yöneltir. Guicciardini'ye göre Machiavelli, Romalılara meftun olmuştur.⁽³⁴⁾ Ona göre çağdaş İtalya'da antik dönemdeki hâkim koşulları yeniden üretmek tarihsel olarak imkânsızdır ve Machiavelli'nin konuya ilişkin kurduğu paralellikler, bu nedenle tarihsel ve olgusal olarak kusurludur.

Gramsci'ye göre İtalyan tarihinde Machiavelli; siyaseti, verili gerçekliği ve mevcut toplumu değiştiren ve yeni bir yaşam tarzı ile yeni bir dünya kavrayışı ortaya koyan yaratıcı etkinlik olarak tarif eden bir semboldür. Machiavelli, kendini ege-men iktidar ilişkilerinin gerçekçi bir analizini yapmaya adayarak bu tarihsel gerçekliği, yeni bir sosyopolitik düzen, Gramsci'nin terimleriyle "Büyük Devlet"⁽³⁵⁾, kurmak amacıyla değiştirmeye niyetlenmiş eylem ve tutku adamı olarak düşünülmektedir. Gramsci, Machiavelli'de, küçük devletlerin çelişen yığılmasını, üstün bir politik mabet inşa etmek için açacak bir iradeyi, "komuta etme arzusunu" görüyordu.

Gramsci'nin siyasetini anlamak için Machiavelli, temel bir

kaynaktır. Gramsci 13. Defter’de -Floransa Cumhuriyeti’nin doğasına, kurumlarına ve toplumsal temellerine ilişkin tartışmada- Machiavelli’nin politikacı ve yazar olarak etkin olduğu politik bağlamı, dolaysız ve somut olarak ortaya koyar. Bu bağlam, Floransa Devleti’nin ve sahip olması gereken cumhuriyet yönetiminin yapısına ilişkin çatışmadır. Meselenin arşimet noktası, halk kitlelerinin yönetimdeki rolüdür. Guicciardini, dar toplumsal taban ve aristokratik bir yönetimi, yani *halkın büyük* ya da *geniş* bir kesimine yaslanan bir *dar yönetimi* ile bir cumhuriyeti desteklemektedir. Buna karşı Machiavelli de, açıkça esaslı bir halk idaresi, yani *sıradan halkın* sağladığı geniş toplumsal temele dayanan *geniş hükümeti* kurmaya çalışmıştır.

Machiavelli/Guicciardini kutupluluğu, Gramsci’nin, daha önce İtalyan tarihi boyunca uygulanan siyaseti olumsuzlayan yeni bir siyaset yaratmaya dönük projesine sirayet etmiştir. “Siyaset tutkunu” bir Machiavelli ile siyasal eylemi Augustinci bir tarzda anlayan bir Guicciardini arasındaki çatışma ve dar ve aristokratik Guicciardinici siyaset ile geniş bir halk kitlesine dayanan ve demokratik Makyavelist siyaset arasındaki ihtilaf, teorik olarak ilginç ve önemli olsa da, çağdaş siyasal doğurgulara sahiptir. Machiavelli’nin, Guicciardini’nin cumhuriyetçilik vizyonuna dair eleştirisi, Gramsci’nin İtalya’nın siyasal tarihi ve Croce’nin İtalya’da liberal demokratik siyaset vizyonuna dair eleştirisi ile benzerlik gösterir. Ayrıca daha da belirgin olarak bu iki Rönesans düşünürü arasındaki antitez, İtalya Sosyalist Partisi içinde bölünmeye ve Serrati ve Turati’nin sosyalizm anlayışıyla Gramsci ve Togliatti’nin komünizm anlayışı arasındaki kopukluğa delalet eder. Bu ikisi arasındaki karşıtlık, -gelişi için iktisadi gelişimin deterministik “yasalarının” pasifçe kendiliğinden çözülmesi beklensin ya da bilinçli ve etkin bir iradenin fundamental bir değişimi başlatması zorunlu olsun dikkate alınsın- devrimin doğasına

ilişkin derin teorik farkları yansıtır.

Daha önce tartıştığımız gibi Machiavelli, halk kitlelerinin oluşumunu, iktidar denkleminde önemli bir faktör olarak teorize eder.⁽³⁶⁾ Machiavelli'ye göre halk; çıkarları, talepleri ve fikirleri artık gözden kaçırılmaması gereken, hatta mutlak suretle vurgulanması zorunlu olan bir politik güçtür. Machiavelli'den beri siyaset -modern ve çağdaş siyaset- kitlesel siyaset ve halk da, iktidar mücadelesinin gerçekleştiği zemin ve farklı ve antagonist kavramların analiz edildiği mücadele alanıdır. Machiavelli'ye göre belirleyici olan, "birçoklarının fikridir"⁽³⁷⁾ Bir güç olarak halk, tarihsel ve siyasal olarak Batı dünyasında meydana gelen üç büyük devrimin -İngiltere, Fransa ve Amerikan- gelişile ortaya çıkmıştır. Bu devrimler, tam da yönetici seçkinlerin, halk kitleleri ile sürekli ve kararlı bağlar kurabilme kabiliyetleri nedeniyle güçlü ve "büyük" devletleri üretmişti. İtalyan tarihi boyunca halkla bu türden bir iletişim kurulmamıştır. Bu, İtalyan devletlerinin Rönesans sürecinde bağımsızlıklarını korumayı başaramamalarını ifade ettiği gibi Risorgimento'nun da, kendi ayakları üzerinde durabilen bir İtalya Devleti yaratmadaki yetersizliğini ortaya koyar.

Bu bağlamda Machiavelli, halkla sıkı bir ilişki kuran ve bunu sürdüren "demokratik filozof" tur. Machiavelli, hem düşün hem de eylem adamıdır; tutku/akıl, hissetme/zekâ olarak yeni bir senteze ulaşır ve bu minvalde halkın tutkusu ile siyasal rasyonalitenin duygusuz aritmetiği arasında yakın bir ilişki kurar. Entelektüellerin düşünce ve kültürü ile halk kitlelerinin tutkusu ve hissetmesi arasındaki bu karşılıklı ilişki, Gramsci'ye göre *büyük politikanın* yürütülebileceği sosyopolitik zemini yaratır.⁽³⁸⁾

Sözü geçen tartışma bize 1848 yılında yazılan *Komünist Manifesto*'yu hatırlattığından doğrudan onunla ilişki kurmamıza neden olur. Marx ve Engels, burjuva sermayesinin kültür ve düşünce üzerindeki yıkıcı ve asındırıcı etkinliğinin resmini şu

satırlarla çizer: “Katı olan her şey buharlaşıyor. Kutsal olan her şey dünyevileşiyor.”⁽³⁹⁾ Gramsci’nin yapmaya çalıştığı şey, modernleşmenin beraberinde getirdiği çözülme ve yabancılaşmayı (aklın kötümserliği) alıp onu pozitif ve bilinçli bir eyleme (iradenin iyimserliği) dönüştürmektir; böyle yaparak öncesinde fark edip altını çizdiği yeni bir düzene doğru ilerlemiştir. Modern bilim ve endüstrinin yarattığı dünyanın büyü-şünün bozulması, Hegel’den Marx’a ve Gramsci’ye kadar bir yeniden bütünleşme teşebbüsüne yönelik farklı yolların ortaya çıkmasına neden olur. Gramsci, çağdaş dünyanın siyasal, kültürel ve öznel unsurlarını; nasıl yeni bir kolektif irade ve yeni bir yaşam tarzı -yeni bir iman- yaratılabileceğini keşfetmenin bir aracı olarak incelemişti. Marx’a göre burjuva, “kendi suretinde bir dünya yaratır.”⁽⁴⁰⁾ Gramsci de praksis felsefesinin suretinde bir dünya yaratmak istemiştir. Bu dünyanın, sermayenin küreselleşme süreci ile yalnızca şu anda tam ve eksiksiz bir şekilde burjuvalaşmakta olduğu öngörüsü, Gramsci’nin *Hapishane Defterleri*’nde, dalga geçiyormuşçasına yüzümüze vurulmaktadır.

Croce’nin ünlü deyişiyle tüm tarih, çağdaş tarihtir. Gramsci’nin çalışması; düşünce, tarih ve siyaset arasındaki ilişkiye dair ikna edici bir analiz sunar. Machiavelli okuyan Gramsci’yi okumak, onların dünyayı yenileyen ve canlandıran bir siyasete yönelik tutkularına dikkat çekmektir. Gerek Gramsci gerekse Machiavelli; er ya da geç yeni düşünme ve eylem yolları geliştirecek yararlı bakterileri mevcut toplumdan soyutlamıştır.

Siyaset, yeni bir gerçekliği ortaya çıkaracak süreçtir; tam anlamıyla tarih yapımıdır. Şimdinin momenti, yalnızca önceden var olan yapının dışındaki eylem ve olayların sonucu mudur yoksa yeni bir yapının kuruluşuna delalet eden unsurları mı ortaya çıkarmaktadır? Hangi aktörler büyük siyaset ile hangileri küçük siyasetle ilgilenmektedir? Hangi momentte, hangi

siyasal ve kültürel şartlar altında küçük politikadan büyük politikaya geçiş mümkün olur? Ya da başka bir deyişle küçük politikanın yüksek politika haline gelmesinin ve diplomasinin siyasete dönüşmesinin işareti nedir?⁽⁴¹⁾ Yapı içindeki çatışmanın, yapıya dair bir çatışmaya dönüşmesinin göstergesi nedir? Tüm bunlara ilaveten; yapıya dair çatışmayı yapının içindeki çatışmaya yönlendiren işaret nedir?

Dipnotlar

1. "Niccolò Machiavelli to Francesco Vettori, Florence", *Opere* içinde, ed: Corrado Vivanti, (Turin: Einaudi-Gallimard, 1997), 10 Aralık 1513, Cilt 2, s. 294-297.
2. Mükemmel bir tartışma için bakınız Dora Kanoussi, *Notas sobre el maquiavelismo contemporáneo*, (Rome-Puebla: Fondazione Istituto Gramsci-B. Universidad Autónoma de Puebla, 2012).
3. George Sabine, *History of Political Theory*, (New York: H. Holt and Company, 1937), s. 339-340.
4. John W. Allen, *History of Political Thought in the Sixteenth Century*, (London: Methuen, 1951), s. 471-472.
5. Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, çev: Douglas Scott, (New York: Frederick A. Praeger, Publishers, 1965).
6. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, (New Haven: Yale University Press, 1973), s. 140.
7. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, s. 10-11, yine kendisinin makalesi, "Machiavelli," *History of Political Philosophy* içinde, ed: Leo Strauss ve Joseph Cropsey, (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 296-317.
8. Martin Fleisher, "Trust and Deceit in Machiavelli's Comedies," *Journal of the History of Ideas*, 27, 3, (Temmuz-Eylül 1966), s. 365-380 ve "A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli," *Machiavelli and the Nature of Political Thought* içinde, ed: Martin Fleisher, (New York: Atheneum, 1972), s. 114-147, alıntı s. 129.
9. Fleisher, "Trust and Deceit," s. 365-367, 375-376; bakınız Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998) ve Mansfield'nin Machiavelli'nin *The Prince* eserinin edisyonuna yazdığı giriş yazısı, s. vii-xxvii; ayrıca onun ve Nathan Tarcov'un edisyonu *Discourses on Livy*, (Chicago: University of Chi-

cago Press, 1998), s. xvii-xlvi.

10. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975).

11. Skinner, *Machiavelli* çalışmasına ek olarak, pek çok çalışmada Machiavelli'nin cumhuriyetçi ve sivil hümanist oryantasyonuna dair yorumunu ortaya koyar. Bakınız Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Cilt, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); "Machiavelli on the Maintenance of Liberty," *Politics*, 18, (1983), s. 3-15; "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," ed: Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner, *Philosophy in History* içinde, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 193-221; "Machiavelli's Discorsi and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas," s. 121-141 ve "The Republican Ideal of Political Liberty," s. 293-309, ed: Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism* içinde, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

12. Maurizio Viroli, "Machiavelli and the Republican Idea of Politics," *Machiavelli and Republicanism* içinde, s. 143-171 ve *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 126-177 ve *Machiavelli*.

13. Viroli, "Machiavelli and the Republican Idea of Politics," s. 144.

14. Bu hususta bakınız Benedetto Fontana, "Tacitus on Empire and Republic," *History of Political Thought*, XIV, 1 (Bahar, 1993), s. 27-40; Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Benedetto Fontana, "Machiavelli and the Rhetoric of Republican Liberty," bildirinin sunulduğu yer; American Political Science Association Meeting, Washington, D.C., 2000; ayrıca Fontana, "Sallust and the Politics of Machiavelli," *History of Political Thought* 24, 1, (Bahar, 2003), s. 86-108.

15. John P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Filippo del Lucchese, *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, (Milan: Ghibli, 2004); Serge Audier, *Machiavel: conflit et liberté*, (Paris: Vrin, 2005).

16. *Discourses*, Kitap 1. Bölüm 58.

17. Agy.

18. Agy.

19. Agy.

20. Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), s. 228-235.

21. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Istituto Gramsci eleştirel edisyonu, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC olarak adlandırılacak, 3:13, s. 1563-1564. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

26 Benedetto Fontana

22. Agy., s. 1564.
23. Agy., s. 970.
24. Agy., s. 1563-1564.
25. Agy., s. 1212.
26. Agy.
27. Agy.
28. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1971), s. 348, bundan böyle SPN; QC: 10 (II), s. 1330.
29. Bu iki tür siyaset arasındaki ayrım, Gramsci tarafından uluslararası siyaset analizinde, bilhassa uluslararası sistem içindeki güçsüz ya da zayıf devletlerin madun konumunu incelerken kullanılır. Gramsci bu şekilde “büyük devlet” fikrini, “hegemonik güç” fikri ile ilişkilendirir; bu da hegemonyanın sırasıyla devlet ve toplumlardaki uygulamasıyla ilişkilenebilir demektir. Bakınız Gramsci, QC 3:19, s. 1598; 3:19, s. 1598. Ayrıca Benedetto Fontana, “Political Space and Hegemonic Power in Gramsci,” *Journal of Political Power* 3, 3 (2011), s. 341-363.
30. Gramsci, QC 1: s. 760-762 ve 2, s. 1309-1310 ve 3: 13, s. 1577 ve s. 1583-1585.
31. Bakınız Gramsci, QC: 6, s. 719.
32. Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, (Bari: Laterza, 1930), Cilt 2, Machiavelli bölümü.
33. Gramsci, QC 2:6, s. 721.
34. Bakınız Francesco Guicciardini, “Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli,” *Scritti politici e Ricordi* içinde, ed: R. Palmarocchi, (Bari: Laterza, 1932).
35. Gramsci, QC:2, s. 232; 6, s. 719; 9, s. 1153; 13, s. 1563; 19, s. 1962, 1966, 1992.
36. Wolin, s. 228-235.
37. *Il Principe*, Bölüm 18.
38. Bakınız Benedetto Fontana, “The Democratic Philosopher: Hegemony as Rhetoric in Gramsci,” *Italian Culture* 23, 1, (Yaz, 2005), s. 97-124.
39. Karl Marx ve Frederick Engels, “Manifesto of the Communist Party,” *The Marx-Engels Reader* içinde, ed: Robert C. Tucker, (New York: Norton, 1978), s. 47
40. Agy., s. 477.
41. Bakınız Gramsci, QC: 6, s. 761-765.

GİRİŞ

Gramsci ve Machiavelli



Bu kitap iki amaçla kaleme alınmıştır: İlk olarak Gramsci'nin Machiavelli'yi “demokratik filozof” ve “İtalyan Luther” olarak kavramasının, İtalya'da Benedetto Croce'nin idealist felsefesinin temsil ettiği burjuva ve liberal düşüncenin fundamental ve radikal bir eleştirisini yapma biçimi olduğunu iddia edeceğim; dahası böylesi bir kavrayışın Makyavelist düşünceyi, Gramsci'nin hegemonya nosyonunun “öncülü” ya da “habercisi” olarak tanılamak olduğunu savunacağım.⁽¹⁾

Gramsci yorumcuları haklı olarak, onun siyaset felsefesinin temel olarak hümanist -ya da kendisinin ifade ettiği gibi “neo-hümanist”- olduğuna dikkat çekmektedir. Gramsci'ye göre insan, sabit ve değişmez bir doğaya sahip “bilinenler” ve varoluşu önceden belirlenmiş “özler” değildir. İnsan, köklerini tarihsel süreçten alan bir “oluş”tur. Gerçekten de insan, gerek pratik faaliyetiyle tarihi yapan bir aktör gerekse tarihte kendisini yaratan bir düşünür olarak tarihtir.⁽²⁾ Bu nedenle Gramsci'nin siyaset teorisi, tarihsel oluşumun doğuş ve gelişimi üzer-

rine bir söylemdir. Bu tam olarak, tarihsel eylem aracılığıyla ve bu eylemin içinde kendilerini yaratan ve konumlandıran “siyasal faillerin” bakış açısidir; bu bakış açısı Gramsci’nin Marksizmin çağcıl yorumlarını reddetmesine, onu mekanik ve determinist olarak eleştirmesine neden olmuştur.⁽³⁾ Gramsci’ye göre böyle bir Marksizm algısında tarihsel özne bastırılır ve artık etkin bir fail olarak görülmez; daha ziyade tarihsel olasılığın ve iktisadi güçlerin insafına bırakılmış pasif bir nesne haline gelir. Gramsci Marksizmi, İkinci Enternasyonal’in sarmaladığı bu determinist ve revizyonist kabuktan kurtarmaya çalışmıştı.⁽⁴⁾ Bu bağlamda onun teorik ve siyasal konumu, devrimci ve eleştirel özünü kaybettiğini düşündüğü bir Marksizme tepki olarak gelişmiş ve ifadesini bulmuştur.⁽⁵⁾

Gramsci üzerine gelişen literatürün önemli bir kısmı bu düşünceyi desteklemekte ve Gramsci’nin, İkinci Enternasyonal Marksizmi eleştirisinden türeteceği devrimci bir siyasal teori tasarımında etkili olabilecek tarihsel, siyasal ve teorik koşulları keşfetmeye ve tanıtlamaya çalışmaktadır (kayda değer makaleler için Salvadori, Nardone, Cammett ve Piccone’nin çalışmalarının yanı sıra bakınız *Studi Gramsciani*, *Gramsci e la cultura contemporanea*, *La città futura*).⁽⁶⁾ Diğer yandan Gramsci’nin -özellikle hegemonya sorunu hakkındaki- teorik çalışmasının doğasını ve kaynaklarını tam olarak belirlerken bir problemle karşılaşıldığında, ittifak sonlanır ve gereğinden fazla antagonist yorum Gramscici çalışmalara sirayet eder. Üstelik çalışmaları çağdaşlarının düşünce ve yaşamının ötesine geçerek derin etkiler bırakan pek çok siyasal düşünürde olduğu gibi Gramsci’nin yazıları da İtalyan komünistlerinin savaş sonrası siyasalarında kuramsal olarak haklı ve ideolojik olarak meşru olabilecek bir kaynağa dönüşmüştür. Bu yazılar, yine İtalya içinde ve dışında iktidarla mücadele eden farklı grupların siyasal ve ideolojik silahı haline gelmiştir.

Öte yandan literatürün eleştirel, ideolojik ya da sadece tarih-

sel olup olmadığından bağımsız olarak diyebilirim ki Gramsci üzerine pek çok yorum olduğu gibi, en az bir o kadar da yorumcu vardır. Gramsci'nin çalışmalarından burada ve çeşitli yerlerde yapılan bir dizi alıntı ve referans, şu ya da bu yorumu desteklemek amacıyla alınmıştır: Crocetti ya da Hegelci Gramsci, Leninist Gramsci, Jakoben Gramsci, demokratik-kendiliğindenci Gramsci, iradeci Gramsci ve bıktırarak kadar çoğu.⁽⁷⁾

Bununla birlikte Gramscici düşünceyi temel alan literatürü üç önemli okul olarak sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan ilki ortodoks ya da Leninist okuldur: Bu okul Gramsci'yi, Rusya'daki Bolşevik deneyimini, İtalya'daki farklı koşullara uyarlayacak bir Leninist olarak görmektedir. Burada Gramsci, Lenin'in teorik çalışmasını genişleten ve derinleştiren ve onu, İtalyan kültür ve tarihi hakkındaki bilgisiyle zenginleştiren İtalyan Bolşevik'idir. Bu okulun temsilcileri arasında; Togliatti, Spriano, Macciocchi, Buci-Glucksman, Ottino, Anderson ve Cammett gibi yazarlar bulunmaktadır.⁽⁸⁾ Filhakika bu okul Gramsci'nin *hegemonya* konseptini, Lenin'in proletarya diktatörlüğü ile birleştiriyordu. İkinci okul, Gramsci'yi tipik bir Marksist totaliter olarak (özellikle Gramsci'nin *hegemonya* nosyonunu dünyadaki her şeyi kapsayan bir konsept gibi) gören ve prensip olarak (Nardone, H. S. Hughes ve Lichtheim gibi) anti Marksist yazarlardan oluşmaktadır.⁽⁹⁾ Her iki okulun da, farklı entelektüel geleneklerden gelmelerine ve farklı teorik kaygıları taşımalarına rağmen yine de Gramsci'nin bir Leninist olduğu görüşünde birleşmelerine dikkat çekmek ilginç olsa gerek. Üçüncü okul, diğer ikisine nazaran orta yollardan oluşmaktadır. Bu yazarlar (örneğin Williams, Matteucci, Garin, Boobbio, Piccone, Davidson ve *La città futura* gazetesine katkıda bulunanlar) Gramsci'nin Marksist düşünceye özgün katkılar sağladığını savunarak onun Leninizmin salt İtalyan versiyonunu temsil ettiğini reddetmektedirler. Genel ola-

rak bu okul, Gramsci'nin düşüncesindeki rıza momentini ve ahlaki-entelektüel önderliği (yani hegemonyayı) vurgulamakta ve bunu yaparken de zor ya da tahakküm (diktatörlük) momentinin önemini azaltmakta ya da ihmal etmektedir.

Gramsci'ye dair pek çok çalışmanın (üç düşünce okulunun tamamına izafeten), Gramsci'nin projesinde Machiavelli'ye Marksist bir devrimci siyasal teori formüle etme görevinin addedilmesine vurgu yapmasına rağmen ve ayrıca Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişkiyi konu alan geniş bir literatür olmasına karşın⁽¹⁰⁾ bunlardan çok azı, Makyavelist yazıları Gramscici kavramların bazılarının kaynağı olarak analiz etmiş ya da bu iki düşünürü; Makyavelist metni, Gramsci'nin *Quaderni del carcere* çalışmasında görülen ciddi teorik ve siyasal kaygıları bağlamında canlandıracak şekilde karşılaştırmıştır.⁽¹¹⁾ Bu üç düşünce okulu, Machiavelli'nin "yeni hükümdar" nosyonunun Gramsci'nin devrimci parti konseptindeki önemine dikkat çekmiştir: Her bir okulun; Makyavelist hükümdarın devrimci komünist partinin temsil ettiği Gramsci'nin "modern hükümdarına dönüşmesine karşı siyasal ve teorik tutumundaki belirleyici öge, her bir yorumcunun Gramsci'nin Leninizminin ya da totalitarizminin sorunu çerçevesinde aldığı konuma bağlıdır."⁽¹²⁾

Liberal burjuva yorum Machiavelli'yi, 1917'nin Leninist ve Bolşevik deneyiminin ve Rusya'daki iç savaşın yarattığı siyasal ve teorik denklem bağlamında kavrayan bir Gramsci ortaya koyar. Bu bakış açısına göre Gramsci; Lenin'i, reel politik ve zor prensiplerine dayanan bir devrimci teori geliştiren ve gerçekleştiren bir modern Machiavelli olarak tasavvur eder.⁽¹³⁾ Bu görüşün pek çok muhalifi -ortodoks Marksistler ve Leninistler-; Gramsci'nin Machiavelli'yi tamamen Lenin'in tasviri olarak gördüğünü iddia etmekte ama tabii ki Leninist partinin reddedilmesinin, devrimin ve yeni bir toplum inşasının reddedilmesi ile aynı anlama geleceğinden, liberal burjuva eleştiri-

sinin yüzeysel olduğu ve kendinden başkasına yararı olmadığı sonucuna varmaktadır.⁽¹⁴⁾ Üçüncü okul -ki bu durumda hem eski İtalya Komünist Partisinin sol eleştirmenlerini hem de çeşitli demokrat ve sosyal demokrat entelektüelleri kapsamaktadır-, Gramscici teorik ve siyasal girişimde yersiz bir düalite ve müphemlik bulmaktadır: Bir yandan Gramsci'ye, hegemonya nosyonunu aşağı sınıfların yaşamında ortaya çıkan organik entelektüellerin detaylandığı bir dünya konsepti olarak ortaya koymasından ötürü hayranlık duyulmakta; diğer yandan Croce'nin Machiavelli yorumunu, "siyasetin özerkliği"nin keşfi olarak kabul ettiği için Gramsci eleştirilmektedir. Bu anlamda bahsi geçen okul, insanın "toplumsal" ve "maddi" yaşamının salt "siyasal" ve "ideolojik" olandan üstünlüğünü iddia eden Marksist düşünceyi tersine çevirmektedir.⁽¹⁵⁾

Bu üç okulun her birini önemli kılan şey; hepsinin, devrimin Leninist versiyonuna ve devrimci dönüşüme giden negatif ya da pozitif bir yönelime dayanmasıdır; öyle ki Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişki, Lenin figürü ve Sovyet Devrimi deneyimine yönelmektedir. Bu nedenle bu üç düşünce okulu Gramsci ile Machiavelli ilişkisini, İtalya'nın tarihsel ve kültürel bağlamının dışında düşünmektedir: Bu; Gramsci'nin, devrimci bir eylem teorisinin gelişimi bağlamında kullanabilecek bir Machiavelli yorumu inşa etme sürecinde, Lenin'in Rusya'da yüzleştiği devrimci sorunsalı zorunlu olarak ve fütursuzca kabullendiği hissi uyandırmaktadır. Aslında Gramscici siyasal ve teorik projede Makyavelist düşüncenin rolü ve niteliği tartışmaları ve analizleri, orijinal kaynağa dönmede -ya da yeniden dönmede- başarısız olmuştur. Bunu yapabilmek için gereken, Gramsci'nin yazılarıyla Machiavelli'ninkiler arasındaki ilişkiyi, Gramsci'nin bizzatı bu doğrultudaki sadakatini ve Machiavelli'nin çalışmalarının muhtevasına bağlılığını sorgulamak amacıyla ele alınmalıdır. Bununla birlikte böylesi bir

süreç her bir metnin, “saf” ya da bozulmamış bir durumda olduğu anlamına gelmeyecektir: Gramscici ya da Makyavelist metinler, reaksiyon gösterdikleri ya da içinde oluştukları sosyokültürel ve sosyopolitik bağlamlar uyarınca emilirler. İşte tam da bu metinler ilgili tarihsel dönemlerdeki toplumsal ve kültürel yaşamdan ayrı düşünülemeyeceğinden, Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişkinin analizi; İtalya’nın kültürel, siyasal ve ideolojik gelişmelerinden, ki bu gelişmeler gerek Gramsci’nin gerek Machiavelli’nin düşüncesinde etkili olmuştur, bağımsız yapılamaz.

Aslında literatürde, özellikle hegemonya konsepti ve ahlaki ve entelektüel reform nosyonu bağlamında Gramsci’nin Marksist siyasal teoriye özgün ve ciddi katkıları olduğunu dikkate alan çok az çalışma (bilhassa İngilizce konuşan dünyada); önemli Makyavelist fikirleri -örneğin *erdem/kader*, siyasal bilginin doğası, yeni hükümdarlık, insan konsepti, düşünce ile eylem ilişkisi, zor ve rıza (Chiron the centaur*), cumhuriyet ve hükümdarlık arasındaki ilişki vb.- metin analizine tabi tutmuştur.⁽¹⁶⁾ Bu literatürün önemli bir kısmı, siyasal partinin doğası ve görevi ile ilgili Leninist sorunsala odaklanmaktadır. Bolşevik perspektifi onaylansa ya da inkâr edilse de bu tartışmalar; devrimci bir özne ve devrimci bir teori yaratımına ilişkin siyasal ve kuramsal sorunu, farklı örgütlenme nosyonları etrafında dönen teknik ve araçsal bir probleme dönüştüren -yani Marksist terminolojiyi, sadece siyasetin iktisadi çıkara yönelik liberal ve teknik indirgemesinden kaygı duyan kapitalist ve modernist bir meşgale haline getiren- indirgemeci bir eğilimi ortaya koymaktadır.

Amacım Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişkiyi, yeni ve daha verimli bir şekilde anlamaktır. Gramsci ile Machiavelli’yi

* Centaur (Sentor), Yunan Mitolojisi’nde insanlarla savaş halinde olduklarına inanılan, yarı insan yarı hayvan olarak betimlenen varlıkların genel adı. Chiron ise, tıbbi keşfeden ve ölümsüzlüğe sahip olan tek Centaur’dur. Adını Zeus’tan almıştır, ç.n.

geleneksel ve kabul edilmiş bir perspektifle ele almak yerine (ki bu perspektif Gramsci'nin Machiavelli okumasını; siyasal partinin doğasına odaklanan, iyi bilinen ve iyi savunulan tartışmalar çerçevesinde dönen bir sorunsal içine yerleştirir; ayrıca tartışmalar, yönetenler ile yönetilenler ve "bilenler" ile "bilmeyenler" arasındaki ilişkinin altını çizen liberal ve burjuva varsayımlarını yeniden üretime meyillidir; bu nedenle bunlardan kaçmak imkânsız hale gelir) bu çalışmanın amacı; Gramsci ve Machiavelli analizini, Machiavelli'nin siyasal düşüncesi ile Gramsci'nin hegemonya konseptini, bilgi ve eylemin, etik ve siyasanın birliği olarak sorunsallaştıracak şekilde yeniden ele almaktır; zira böylesi bir birlik, somutlaşması ve toplum geneline yayılması halinde yaşam biçimi ve halk kitlelerinin hareketine dönüşür. Burada, Gramsci-Machiavelli ilişkisinin Marksist-Leninist *evet ve hayır*'da eşitlendiği bir akademik egzersizden kaçınmayı umuyorum.

Gramsci'yi yorumlayan çeşitli okullardaki farklılık ne olursa olsun Gramsci'nin düşüncesinin kapsamlı siyasal ve teorik dayanağı konusunda genel bir kabul vardır. Gramsci, siyasal bir eylem teorisi kurmak ve geliştirmek amacıyla yola çıkmıştır; bu teori, defaten İtalyan yaşamının ve tarihinin önceden var olan yapılarının (düşünce ve eylem bağlamında) sert ve radikal bir eleştirisi ve yine bu gerçeklik içinde konuşlanmış ve bu siyasal teorinin taşıyıcısı olacak siyasal ve tarihsel öznenin tanıtlanmasıdır.⁽¹⁷⁾ Bu Gramscici teşebbüs, bir aktörün oluşumuna ya da gelişimine katkı sağlayacak veya bunları geciktirecek kültürel ve siyasal koşulları ortaya çıkarma girişimidir. Bu aktör, mevcut sosyopolitik gerçeklikte ast bir birim olarak var olsa da, kendi içinde verili gerçekliğin ötesine geçebilecek tohumları da barındırır ya da en azından bunu yapabilecek potansiyele sahiptir. Gramsci için devrimci bir parti formülasyonu, iki eş zamanlı ve birbiriyle ilişkili faaliyeti gerekli kılar: kurulu sistemin ideolojik, kültürel ve ahlaki yapılarının gün

yüzüne çıkarılması ve bilincinin bizatihi bu yeni siyasal teorinin kendisi olduğu bir siyasal öznenin gelişimi. Bu yeni siyasal teorinin öznde şekillenmesi ve somutlaşması ise, kurulu toplumsal yapıyı deşifre edecek ve onun kökünü kazıyacaktı.

Böyle bir proje için gereken, var olan gerçekliğin öğelerinde gizlidir ve ortaya çıkarılması ve eleştirilmesi, bu kabul görmüş gerçekliğin dönüşümünü sağlayacaktır. Bu dönüşüm, yeni siyasal teorinin aynı sistem içinde oluşmasını elzem kılar; bu teori, sistemi olumsuzlar ve alt etmeye çalışır. Gramscici devrimci teori, kurulu ve hâkim düşünce ve eylem sisteminin olumsuzlaması olarak çelişkili durum tarafından kabullenilmeli, koşullanmalı ve nihai olarak bu çelişkiyi ortadan kaldırmalıdır. Devrimci teori ile müesses düşünce ve eylem sistemi arasındaki karşıtlık, soyut ve mekanik olarak belirlenemez; öyle ki ikisi arasındaki ilişki salt biçimsel ve dışsaldır. Bunun, sistemi alt etmesi için sistem içinde oluşması zorunludur; zira böyle bir aşkınlık, yalnızca büyümenin ve unsurların hareketi yoluyla anlaşılabilir; bu unsurlar -tam da sisteme içkin gerilimlerden ileri geldiklerinden- müesses gerçekliğin mantıksal ve zorunlu icrasını temsil eder lakin bir yandan da bu süreçte onu olumsuzlar ve dönüştür.

Bu nedenle Gramsci, Tatiana'ya gönderdiği mektuplardan birinde yazdığı gibi⁽¹⁸⁾, İtalyan toplumunun ve yaşamının kültürel, ahlaki ve felsefi temelleri üzerine bir çalışmaya ve tenkিতে yönelme eğilimindedir. Bu bağlamda Gramsci, İtalyan siyasetinin ve toplumunun krizine neden olduğuna inandığı unsurları ve faktörleri tespit etmeyi umuyordu. Gramsci'ye göre *mevcut gerçeklik* -İtalyan toplumunun kurulu ve verili gerçekliği-, Benedetto Croce'nin yükselen şahsiyetinde ifadesini bulmaktaydı. Gramsci; felsefenin, siyasetin ve tarihin doğasına dair Croceci formülasyonları, İtalya'daki liberal ve burjuva düşüncesinin tam ifadesini teşkil etmek üzere benimsemiştir.⁽¹⁹⁾

Croce'nin düşüncesinin itibarına ve değerine dair böylesi bir değerlendirmenin geçerli olup olmadığı ya da Gramsci'nin, Croce'ye göre kendi konumu ile Marx'ın Hegelci düşünceye tepkisi arasında paralellik kurma uğraşısı hasebiyle, Croce'ye bir itibar atfedip etmediği konumuz dışındadır. Buradaki önemli nokta Gramsci'nin Croce'yi, liberal düşünce ve felsefeyi en iyi ve en kötü şekilde hülâsa ederken onu, liberal kültür ve siyasetinde doruk noktayı temsil eden çalışmasıyla entelektüel simge olarak algılamış olmasıdır. Gramsci buradan hareketle Croceci felsefenin analizi ve tahkiki yoluyla liberal felsefe ve siyasetin derin bir analizini yapmaya yönelmiştir.⁽²⁰⁾ Bu felsefe, Gramsci'nin düşündüğü gibi İtalya'da burjuva felsefesi ve kültürünün en yüksek ifadesiyse; düşünce ve kültürün hâkim formlarına karşı radikal bir teori oluşturma yönündeki her girişim, bir sembol olarak Croce ile yüzleşmek ve onu analiz etmek yolunda eş zamanlı bir girişimi zorunlu kılar. Croce'nin tespit ettiği gibi liberal düşünce ve siyasasının aşkınlığı ve aşılması, bu nedenle düşüncenin yeni ve radikal bir formunun formülleştirilmesi ve detaylandırılması anlamına gelmektedir. Yeni siyasal teori, daha yüksek ve daha evrensel bir formda olsa da, kurulu düşünce sisteminin mantıksal ve zorunlu bir devamı niteliğinde ortaya çıkacaktır.

Piccone, Finocchiaro, Garin ve *La città futura* yazarları başta olmak üzere bir kısım yazar, Croce ve Gramsci arasındaki, Gramsci'nin düşüncesinde genel anlamda belirgin bir rolü olduğuna inandıkları, ilişkiyi incelemiş ve bununla ilgili tartışmalar yapmıştır. Böylesi bir ilişki, Gramsci'yi bir idealist ve on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında hüküm süren mekanist ve pozitivist bilim ve felsefeden kaçma girişiminde bulunan bir Hegelci olarak gören bu yazarlarca bilhassa vurgulanmıştır. Ben de Gramsci ve Croce arasındaki ilişki hakkında, bahsi geçen yazarlar gibi düşünmekteyim. Gramsci'yi; referanslarını ve tezlerini Croce'nin idealist felsefesinde

bulan bir İtalyan kültürünün siyasi, ahlaki ve entelektüel atmosferinden bağımsız ele almak, ona gereken değeri vermek olacaktır.⁽²¹⁾

Öte yandan argümanım, bizatihi sorgulamanın -Machiavelli'nin Gramscici bir okuması sorununun- daha belirgin ve somut alanında konumlanacaktır ve böylesi bir okumanın yarattığı özgül nosyonların ve kavramların detaylandırılması ve izahı için bir teşebbüs olacaktır. Ne var ki Croce'nin Gramsci üzerindeki etkisinin Gramscici teorik ve siyasal projeyi kavramadaki kritik yeri ve bu projenin, Croceci düşüncenin bir tenkidi ve ondan aşkınlığı üzerine formüle edilmesi ve geliştirilmesi hasebiyle Gramsci'nin Machiavelli yorumu, Croce'nin Machiavelli yorumunun bir karşı okuması olarak da ortaya çıkar.⁽²²⁾ Gramscici Machiavelli, Croceci Machiavelli'nin radikal karşıtını temsil eden bir semboldür. Bunun anlamı; Gramsci ile Machiavelli ilişkisini anlamak için Croce ile Gramsci ilişkisini anlamamanın zorunlu olduğu; dahası Gramsci'nin Machiavelli yorumuna dair herhangi bir tartışmanın, zorunlu olarak Croce'nin Machiavelli okumasına dair bir tartışmaya dayanmasıdır. Bu nedenle Gramsci ile Machiavelli arasındaki ilişki, yalnızca Croceci düşünce ve İtalyan kültürünün Gramscici eleştirisi içine yerleştirilirse anlaşılabilir.⁽²³⁾

Bu iki ilişki -Gramsci ile Croce ve Gramsci ile Machiavelli ilişkisi-, modern dünyanın tarihi ve siyasasına karşılık gelen fundamental problemi, somutlaştırır. Modern dünya -gelişi Machiavelli'nin düşüncesinde öngörülen gibi olmuştu ve doğumunun işaretlerini, Amerikan ve Fransız devrimleri vermişti-, halk kitlelerinin sosyopolitik ve sosyokültürel bir güç olarak ortaya çıkması ve gelişmesiyle karakterize edilir.⁽²⁴⁾ Gerek Croce gerekse Gramsci (radikal olarak ayrı sonuçlara ulaşacak farklı perspektifte olsa da) Machiavelli'yi; iktidar denkleminde yeni bir faktör olarak "kitle"nin varlığını tanıyan bir siyaset ihtiyacını ilk defa kavrayan ve teorize eden bir düşünür

olarak görür. Machiavelli; iktidarın doğasının, bugün “halk” kavramına dayanmak zorunda olan yeni bir siyaset formunun inşa edilebilmesi için yeniden tanımlanması gerektiğini düşünüyordu. Bu bağlamda Machiavelli’de ve Fransız Devrim’inden bu yana dünyada egemenliğin tüm formları, artık “kitle” siyasetine dayanmak zorundadır ve iktidar “halk”tan ileri gelmelidir ya da en azından böyle görünmelidir.

Bu bağlamda burada Croceci düşüncenin yönünü ve amacını anlamaya çalışacağız. Croce’nin felsefesi; siyaset ile ahlak, düşünce ile eylem ve felsefe ile ideoloji arasında total ve radikal bir kopuşu temsil eder.⁽²⁵⁾ Tarihte kitlelerin ortaya çıkışı -aslında kitlelerin toplumda belirleyici bir faktör olarak gerçek varlığı-, siyaset ile felsefe ve düşünenlerin (filozoflar ve entelektüeller) kültürü ile halk kitlelerinin (sadece “hisseden sıradan insanlar”) kültürü arasındaki ayrım korunup beslenmedikçe, felsefeyi ideolojiye ve “düşünce”yi “hissetme”ye dönüştürecektir. Modern ve post feodal dünyada siyaset, halkın yaşamı ve faaliyeti ile zorunlu bir ilişki kurduğundan düşüncenin bütünlüğünün ve saflığının korunması, siyasal ve felsefi faaliyetin ayrı alanlarda tutulmasını gerektirir. Bu, Machiavelli’yi “siyasetin özerkliği”ni keşfeden ve etik ve felsefeden bağımsız bir siyaset teorisi geliştiren ilk düşünür olarak yorumlayan Croceci düşüncenin temelini oluşturan mana ve prensiptir. Croce’ye göre Machiavelli, bir siyasal bilgi formu teorize etmişti. Bu bilgi formunda siyaset, saf iktidar ve teknik olarak algılanır ve bilginin kendisi de, iktidarın kazanılabileceği ve sürdürülebileceği araçlar ve göstergelerin detaylandırılmasına indirgenir.⁽²⁶⁾ Bu nedenle siyasetin özerkliği, bir yandan etik ile felsefe, diğer yandan iktidar ile siyaset arasındaki mutlak ayrımı vurgulayan bir konsepttir. İkincisi basitçe, felsefe ve etiğin öngördüğü hedeflere ve amaçlara ulaşmada yararlanılan göstergedir. Aslında -aslan ve tilkinin “yöntem ve kurallarını” öğreten Sertor’un bilgisi olan siyasal bilgi, “değerden

bağımsız” bir metodolojiye karşılık geliyorsa ve siyaset de yalnızca “saf” iktidarın doğru kullanımını vurgulayan araç ve teknik ise siyasal olan, bilginin ikincil formudur ve siyaset; doğası ve işlevi, felsefe ile ideoloji ve düşünce ile sosyopolitik faaliyet arasındaki mutlak ayrımı sürdürme zorunluluğunu gerekli kılan faydacı ve çıkarıcı bir faaliyet formudur.

Bununla birlikte bu, düşüncenin arılığını eylemin “kirliliğinden” ve halk kitlelerinin “vulgarizasyonundan” korumak için söz konusu ayrımların mutlaka sürdürülmesi gerektiğini iddia etmek anlamına mı gelir? Dahası siyasetin özerk -yani yararlı- olduğunu savunmak anlamına mı gelir? Bunlar Gramsci’nin, Croce’nin Machiavelli yorumuna -ya da aynı şekilde Croce’nin siyasal nosyonuna- dair kendi eleştirisinde üzerinde durduğu önemli sorulardır. “Saf” düşünce olarak bilgi konsepti, saf iktidar ya da saf yarar olarak siyasal nosyonu ile ilişkilendirildiğinde (öncüllerinde olması gerektiği gibi), eylem ile düşünce ve madde ile evrensel olan arasındaki radikal ayrımı kabul eder; öyle ki felsefenin sunduğu şey sadece düşüncede kavranabilir, siyasetin sunduğu şey ise asla felsefi “hakikat” düzeyine erişemez. Bu, tikel olanın, daima kendi somutluğunda ve “olgusallığında” belirlenmiş nesnellığe saplanıp kalacağı ve evrenselin, yalnızca felsefenin tefekkürü yoluyla varlığa bürünen somut bir varoluş olacağı anlamına gelir. Siyaset gerçekte yararlıysa ve siyasal bilgi bir tekniğe indirgenmişse, -etik ve felsefenin konumlandığı evrensel olanın siyasal topluluk içinde belirginleştiği- eşitler arasındaki özgür birlikteliğin tanımladığı siyasal nosyonu, absürtleşerek anlamsızlaşır (ya da en iyi ihtimalle ütöpikleşir) ve toplum tikel çıkarlarla tikel “yararların” çakışmasının, maddi çıkarlara yönelik bitmeyen bir mücadelenin egemen olduğu bir alana indirgenir; bundan sıyrılmak, sadece felsefi düzeye ve Gramsci’nin *yüksek kültür* (entelektüeller ve egemen grupların kültürü) olarak tanımladığı seye erişebilecek olanlar için mümkün ola-

bilecektir.⁽²⁷⁾

Croce'nin Makyavelist düşünceye dair yorumunda “siyasetin özerkliği”⁽²⁸⁾, siyasal olanı tikel ve iktisadi düzeye indirgenmekle kalmaz bunun da ötesinde siyasal olan, asla bu düzeylerin dışında düşünülemez; sadece felsefe ve etik, evrensel düzeye çıkabilir. Bununla birlikte bu evrenselciliğe, yalnızca düşüncenin saflığının muhafazası ile ulaşılabiliriyorsa o zaman denilebilir ki; mutlu bir azınlık -ki bu azınlık *yüksek kültür* ile tanımlanır ve bunların egemenliği Croce tarafından “Aristo demokrasisi”⁽²⁹⁾ olarak adlandırılır- bu evrensel ve özgürlük alanına girebilirken, iktisadi ve yararcı gerekliliğin çatışması ve rekabetine maruz kalan halkın ezici çoğunluğu, tikelin dünyasına mahkûm edilecektir.

Croce, “yığın”⁽³⁰⁾ adını verdiği halk kitlelerinin doğası ve karakterinden yararlanarak tipik bir tavır geliştirir. Böylesi bir tavır; kitlelerin tarihteki ve siyasetteki varlığına yönelik liberal nefretin bir örneğini ortaya koymaktadır. Kitleler, hem bir değer hem bir tehdit olarak var olur ve siyasal olan, “kitlelerin başkaldırısını” denetim altına alabilecek ve bunu, yöneten grupların *yüksek kültürüne* zarar vermeyecek bir alana yönlendirebilecek metot olarak görülür. Kitlelerin doğası öyledir ki onlar, kendilerini özgür ve tarihteki faaliyetiyle, etik ve felsefenin yarattığı evrensel özgürlük alanını gerçekleştirecek amaca giden özneye dönüştürecek ahlaki ve entelektüel söylem düzeyine asla ulaşamazlar. Netice itibarıyla siyasal olanın gayesi ve işlevi, kitleleri pasif ve uysal hale getirmektir (ya da burada tutmaktır); siyasal olan, halkı “Aristo demokrasisi”nin egemenliğini kabul etmeye razı edecek araçları ve yöntemleri kendinde barındırır. Böylece siyaset; yöneten ve yönetilen arasındaki ayrımı koruyan ve amacı insanları, kendi madun şartlarında, tikel çıkarların alanına göre izole edilmiş bireylerin amorf bir toplamı olarak tutmak olan bir faaliyet haline gelir. Nihayet siyasal bilgi halkı geliştirmek ve yöneten ile yöneti-

len, yani *yüksek kültür* ve *halk kültürü* arasındaki ayrımı idame ettiren şartları ve nedenleri deşifre etmek yerine, iktidarın ve tahakkümün gerçekliğinin üstünü örtmenin ve onu maskeleyenin aracına dönüşür.

Bizi Machiavelli'nin düşüncesini Gramscici bir perspektiften okumaya iten işte bu liberal sorunsaldır; bilgi ile halk ve *chi sa* (bilenlerin) özgürlüğü ile *chin non sa* (bilmeyenlerin) zorunluluğu arasında mutlak bir antitez varsayan Croceci referans çerçevesi. Gramsci, bir söylem ve bilgi formu yaratma peşindedir. Bu formun salt varlığı ve içsel yapısı; kitlelerin, safi bir küme ya da yığın olarak değil tikelden evrensele ve kişisel çıkarlardan evrensel çıkarlara yönelebilecek bir vücut olarak varoluşuna dayanmaktadır. Bir figür olarak Machiavelli, böylesi bir girişimde son derece önemlidir. Gramsci, Croceci Machiavelli'den başlar ve onu; "demokratik filozof", yeni bir siyasal bilgi ve dayanağı ve nesnesi kolektif ve bağdaşık bir birim olarak halk olan bir eylem teorisi hazırlayan ve kuramsallaştıran bir düşünür ve eylem adamı prototipi olarak yeniden okur.⁽³¹⁾ Machiavelli'yi, halkın kendisinde somutlaşan ve gerçeklik bulan bir bilgi yaratan figür olarak kavramak, Croceci ve liberal düşüncenin radikal bir eleştirisini yapmaktır. Bu, Croceci Machiavelli'nin -siyasal bilgisi, düşüncenin ve eylemin tüm diğer alanlarından bağımsız bir "saf siyasetin" bilimi olan "pür bilim adamı"nın- olumsuzlanmasıdır. Gramsci'de ise Machiavelli, herhangi bir tutku ve bağıllık olmaksızın "tarafsız" ya da "ahlaken bağımsız" bir bilim adamı değildir. Machiavelli; *politico in atto* -siyasetin faal bir hizmetkârı-, yeni bir halk ve yeni bir siyaset yaratma mücadelesine katılan bir aktördür. Bu açıdan Gramscici Machiavelli'nin bilgisi, halktan bağımsız var olamayacak bir bilgidir; bu bilgi, ele aldığı özneyi -halk kitleleri- eş zamanlı olarak yaratıp geliştirdiği gibi bu özneler sayesinde vücut bulur ve genişler.

Croce'ye göre Machiavelli: düşünce ile eylem, felsefe ile si-

yaset ve bilgi ile halk arasında bir ayrımı vurgularken Gramsci açısından Machiavelli, düşünce ile eylem ve bilgi ile halkın birliğini somutlaştıran bir semboldür. Şurası kesin ki bana göre siyaset ile felsefenin böylesi bir sentezi, siyasal olana dair Gramscici kavrayışı, verili gerçekliği *-yüksek kültür ile halk kültürü*, “bilmeyen” yığın olarak halk ile “bilen” eğitilmiş yöneticiler arasındaki ayrım- aşan bir faaliyet olarak karakterize eder ve bu, bilineni yeni ve daha üstün bir gerçekliğe dönüştürür. Karşılıklı etkileşimlerinde, tikelden evrensele yönelecek özgür ve bilinçli bir özne yaratan bilgi ve halkın birliği olarak bu siyasal kavrayış, tam da halkın yaşamı ve faaliyeti haline gelen bir dünya kavrayışı olarak hegemonya nosyonunu karakterize eden şeydir.

Gerçekten de Gramsci, Machiavelli'ye odaklanmakla; siyasetin doğası, oynadığı rol ve onu modern dünyada tanımlayan sınırlar ve kapsamlarla ilgili sorunsala da yoğunlaşır. Bu bağlamda Gramsci'nin Machiavelli yorumu, iki amaca hizmet eder.¹ Machiavelli'ye dair kendi yorumunu ortaya koyan Gramsci, Machiavelli'nin çağdaş ve muhalif yorumlarının da bir eleştirisini yapar. Gramsci, liberal bir Machiavelli'den ziyade devrimci bir Machiavelli ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle Machiavelli'ye dair bir çalışma, aynı zamanda İtalyan siyasetinin ve tarihinin bir eleştirisi olacaktır. Gramsci, siyasal ve teorik bir söylem inşa etmek için Machiavelli'den yararlanmıştır. Bu söylemin amacı; Floransalı kâtibin, rasyonalizasyon ve mevcut iktidar yapısına yönelik haklılaştırma gibi yerleşmiş çağdaş liberal yorumlarını deşifre etmek ve bu türden bir eleştiriyle, hem demokratik hem realist (yani mümkün olan en insani şekilde) olarak ifade edilebilecek yeni bir siyaset algısı olarak Makyavelist düşüncenin devrimci ve radikal ruhunu ortaya çıkarmaktır. Bu proje, esasen Machiavelli'nin Croceni ve liberal yorumunun ortaya konmasıyla daha da ileri götürülebilir; bu eleştirel analiz Gramsci'yi karşı bir yorumun tasla-

ğını tasavvur etmeye yönelir.

Croce'nin ve Gramsci'nin Machiavelli ile ilgili yorumları arasındaki tartışma, aynı zamanda siyasetin teorik ve praksis bilimsel (praxiological) doğasına yönelik zor ve klasik probleme dair bir söylemdir. Bu problem, iki açıdan değerlendirilebilir.

Öncelikle siyaset olarak adlandırılan faaliyetin çerçevesi ve sınırları nedir; yani, belirleyici özellikleriyle kendisini tamamen “siyasal” olarak tasvir eden sosyopolitik bir alan nasıl belirlenir ve inşa edilir? Sorun, düşünme ve eylem (ya da De Sanctis'in ifadesiyle “söz” ve “fiil”) arasındaki ilişkiye bağlıdır: Böylesi bir alan, yalnızca düşünülmemeli (ya da Machiavelli'nin ifadesiyle yalnızca “tasavvur edilmemeli”) etkin bir şekilde de kavranmalıdır. Öte yandan bu, ilk kez Platon'da görülen ayrımın farkındalığı ile sonuçları Machiavelli'den Marx'a, Croce'ye ve Gramsci'ye kadar pek çok düşünürce vurgulanan, ahlak ya da etik (“olması gereken”) ile siyaset (“olan”) arasındaki ilişkiye dair süregelen sorunu vurgulamanın da başka bir yoludur.

Bununla birlikte siyasal olana dair bu sorun; tikel bir düşünce tarzı ve bilgi türünde ifadesini bulan bir alan ya da *topos* inşa etmenin yanı sıra tikel bir eylem, praksis ya da bir yaşam tarzında cisimleşen bir bilgi ortaya koymaktır. Basitçe söylemek gerekirse politika, *polis** olmadan mümkün müdür ya da diğer bir ifadeyle kamusal alanın faal olmadığı bir siyaset nedir? Yine kamusal alan, bu alanın tanımladığı dünyadaki kamusal aktörler olmaksızın ne anlama gelmektedir? En nihayetinde siyasal bilgi, böylesi bir siyaset olmaksızın mümkün müdür? Açık ve kamusal *topos* değişime uğradığında -anlaşmalar, genişleme ya da gerçek bir parçalanma gerçekleştiğinde- siyasal bilgiye ve siyasal eyleme ne olur? Croce ve Strauss, Berlin

* Antik Yunancada kent devleti, çn.

ve Wolin gibi düşünürler; kamusal-siyasal alanda, modern dünyanın yükselişine; başka bir ifadeyle ilkin Amerikan ve Fransız devrimlerinin sosyopolitik ve teorik sonuçlarının biçimlendirdiği bir dünyanın oluşumuna paralel olarak gelişen bu çözülme ve parçalanmayı görmüşlerdi.

Ben ikinci bir yol olarak siyasal olanın doğasının ve muammasının, kavramsallaştırılabilir olduğunu söyleyeceğim. Machiavelli'nin modernitenin doğuşunun sinyalini veren "şeytanın öğretmeni" olduğunu iddia eden Leo Strauss'dan ya da Machiavelli'nin "kitlelerin" siyasetteki bir güç olduğunu keşfettiğini iddia eden Sheldon Wolin'den ve son olarak Machiavelli'nin "siyasetin özerkliği"ni tesis ettiğini düşünen Croce ve Berlin'den bağımsız olarak söylemek gerekirse; Machiavelli'nin Batı siyasal düşünce ve eylem tarihinde radikal ve devrimci bir kopuşu temsil ettiği şüphe götürmez bir gerçektir. Gramsci bağlamında Machiavelli'nin asıl önemi; onun, siyasal faaliyetin ve toplumsal ilişkilerin tüm geleneksel ve kabul edilmiş formlarının çözülmesine ve bunun sonucu olarak anlamlı bir kültürel ve siyasal düzeni yeniden tesis etmek için yeni ve olabildiğince kaygan bir *topos* arayışına dair derin kavrayışıdır. Bu, sosyopolitik yapıların ve kurumların çözülmesinin ve yeni ve tarihsel bağlamda etkin bir güç olarak "kitle" ya da halkın oluşumunun yan yana gelmesi; başka bir deyişle genel olarak modern toplumun -ama bilhassa Risorgimento sonrası İtalya'nın- teorik, ideolojik ve sosyopolitik mücadelelerinin merkezde düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bu kati yan yana geliş -geleneksel iktidar yapılarının (gerek Avrupa feodalitesi gerekse İtalyan kent-devleti) eş anlı zayıflaması ile bir baskı unsuru olarak "kitlelerin" yükselişi birlikte düşünülmelidir- Machiavelli'yi, klasik ve cumhuriyetçi Roma kaynaklarından türeyen bir siyaseti yeniden inşa etmeye yönelten kıvılcımı çakar ya da katalizörü harekete geçirir. Cumhuriyetçi bir siyasal erdemi geri kazanmak ve onu kendi siyasal mabedi-

nin temel kemeri haline getirme girişimi ona, sınırları ya da alanı bugün halkın faaliyeti (ya da manipölasyonu) ile belirlenen bir siyaseti tahayyül etme olanağı tanımıştır. “Kitlenin”, entelektüellerin manipölasyonuna mahkum edilen edilgen bir nesne ya da dünya ile haşır neşir faal bir özne olup olmadığı, tam da Machiavelli’nin hümanistlerle girdiği polemiklerde vurguladığı ve Gramsci’nin Croceci-liberal kültür ve eyleme yönelik mücadelesinde altını çizdiği sorundu. Buna ek olarak halkın yükselişi, istikrara ve liberal kültür ile toplumun bütünlüğüne yönelik bir tehdit idi; öyle ki Gramsci bu tehdidi, siyasal düşünce ve eylemin sınırlarını Makyavelist bağlamda yeniden tanımlamak ve genişletmek için bir fırsat olarak değerlendirmişti.

Yine Machiavelli’nin; Livius, Cicero, Sallust, Polybius ve diğerleri ile Roma cumhuriyetçi düşünce ve pratiğini, bir siyaseti (tamamen kendi kaynaklarını eleştirerek ve çözümleyerek) yeniden inşa etmek için kullanması gibi Gramsci de, muhalif ve radikal bir siyaset kavrayışını yeniden tesis etmek amacıyla Makyavelist siyasetin Croceci ve liberal yorumlarının eleştirisinden yararlanmıştı.

Dipnotlar

1. Bakınız Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 72-94; Carl Boggs, *Gramsci’s Marxism*, (London: Pluto Press, 1978), s. 90-94, 100; Lucio Magri, “Problems of the Marxist Theory of the Revolutionary Party,” *New Left Review* 60, (Mart-Nisan 1970), s. 115. Yine bakınız Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), bundan sonra SPN olarak belirtilecek, s. 264-65, 268-69.

2. A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973), s. 6, 167-71. Ayrıca bakınız Joseph V. Femia, *Gramsci’s Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 113-15, 120-25.

3. Bakınız Gramsci, *Il Grido del popolo*, 19 Ekim 1918, *Scritti giovanili* içinde, 1914-1918, (Turin: Einaudi, 1974); ed: Leopold Labedz, *Revisionism: Essays in the History of Marxist Ideas*, (New York: Praeger, 1962); George Lichtheim, *Marxism: A Historical and Critical Study*, (New York: Praeger, 1970). Ayrıca bakınız John Merrington, "Theory and Practice in Gramsci's Marxism," *The Socialist Register*, (London: Merlin Press, 1968), s. 145-76 ve R. Mondolfo, *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, (Milan: Nuova Accademia, tarihsiz), s. 43-56, 123-44.

4. Bakınız Andrew Arato, "The Second International: A Reexamination," *Tetos* 18, (Kış 1973-74), s. 2-52; Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, çev: John Merrington ve Judith White, (New York: Monthly Review Press, 1972). Yine İtalyan sosyalistleri ile liberal Giolitti Hükümeti idaresindeki İtalya Devleti'nin siyaseti arasındaki ilişkinin tarihsel ve parti politikaları bağlamında bir analizi için bakınız James Edward Miller, *From Elite to Mass Politics: Italian Socialism in the Giolittian Era, 1900-1914*, (Kent, Ohio: Kent State University Press, 1990); s. 11-29, 30-53, 54-73.

5. Bakınız Gramsci, "The Revolution Against Capital," *Avanti*, 24 Aralık 1917, *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings, 1910-1920* içinde, ed: Quintin Hoare, çev: Lohn Mathews, (New York: International Publishers, 1977), s. 34-37. Yine bakınız Paul Piccone, "Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti," *Theory and Society* III, 4, (Kış 1976), s. 485-512; Leonardo Salamini, "Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge," *The Sociological Quarterly* 15, (Yaz 1974), s. 359-80; John Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, (Stanford: Stanford University Press, 1967), s. 65-95, 190-92; Femia, *Gramsci's Political Thought*, s. 92-94; Massimo Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, (Turin: Einaudi, 1973); Giacomo Graziano, "Alcune considerazioni intorno all'umanesimo di Gramsci," *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958 yılında düzenlenen bir toplantının tutanakları, Istituto Gramsci, (Rome: Riuniti, 1973), s. 149-64; R. Mondolfo, "Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi," *Umanesimo di Marx: studi filosofici 1908-1966* içinde, (Turin: Einaudi, 1968); Giuseppe Tamburrano, "Fasi di sviluppo del pensiero di Gramsci," *La città futura: Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci* içinde, ed: Alberto Caracciolo ve Gianni Scalia, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 47-67; Mario Tronti, "Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi," *La città futura* içinde, s. 71-92.

6. *Gramsci e la cultura contemporanea*, 23-27 Nisan 1967 tarihinde Cagliari'de düzenlenen Uluslararası Gramsci Çalışmaları Konferansı tutanakları, ed: Pietro Rossi, (Rome: Riuniti-Istituto Gramsci, 1975), Cilt 1 ve 2; Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, (bakınız "Gramsci e il rapporto tra soggettività e oggettività nella prassi rivoluzionaria", s. 208-61; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 21-36 ve 261-87; Cammett, *Antonio Gramsci*, s. 96-136; Piccone, "Gramsci's Marxism," yine "Gramsci's Hegelian Marxism," *Political Theory*, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9892.1974.tb00650.x>, s. 32-45; Ita-

lian Marxism, (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 111-26, 154-66, 165-200.

7. Croceci bir Gramsci okuması için bakınız Gramsci, *Sotto la Mole*, 1916-1920, (Turin: Einaudi, 1974), s. 145, 365; Benedetto Croce, "Gramsci era uno dei nostri," *Quaderni della critica* 3, 8, (Temmuz 1947), s. 86. Burada Croce, Gramsci'nin felsefi ve entelektüel yönelim konusunda prensip olarak kendisiyle benzer görüşleri paylaştığını iddia etmektedir; Croce's *Terze pagine sparse*, (Bari: Laterza, 1955), Cilt 2, s. 252-53; Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (Berkeley: University of California Press, 1980), s. 26-36; Giancarlo Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, (Milan: Feltrinelli, 1977); Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, (Rome: Riuniti, 1970), s. 15-16; Eugenio Garin, "Gramsci nella cultura italiana," *Studi gramsciani* içinde, s. 398-99; Emilio Agazzi, "Filosofia della prassi e filosofia dello spirito," *La città futura*, s. 95-175; Alastair B. Davidson, "Gramsci and Lenin, 1917-1922," *The Socialist Register* içinde, (London: Merlin Press, 1974), s. 125-50, özellikle s. 125-28 ve yine Antonio Gramsci, *Towards an Intellectual Biography*, (London: Merlin Press, 1977); Guido Morpurgo-Tagliabue, "Gramsci tra Croce e Marx," *Il Ponte* 4, 5, (Mayıs 1948), s. 429-38; Maurice A. Finocchiaro, "Gramsci's Crocean Marxism," *Telos* 41, (Güz 1979), s. 17-32; Dante Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990). Hegelci Gramsci okuması için bakınız Piccone, "Gramsci's Hegelian Marxism," s. 32-45; Norberto Bobbio, "Gramsci e la concezione della società civile," *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, Cilt 1, s. 75-100; Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 4-6; Leonardo Paggi, "Gramsci's General Theory of Marxism," *Telos* 33, (Güz 1977), s. 27-70. Leninist Gramsci okuması için bakınız Giorgio Bonomi, *Partite e rivoluzione in Gramsci*, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 13-31, 33-50; C. L. Ottino, *Concetti fondamentali nella teoria politica di Antonio Gramsci*, (Milan: Feltrinelli, 1956); Palmiro Togliatti, *Gramsci*, (Rome: Riuniti, 1967). Jakoben Gramsci okuması için bakınız Cammett, *Antonio Gramsci*, s. 41-58, 209-12, 214-22; Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, s. 149-54; Davidson, "Gramsci and Lenin, 1917-1922," s. 140-45, özellikle s. 141; Gramsci, *Scritti giovanili*, (Turin: Einaudi, 1974), s. 271-73. Demokratik-kendiliğindenci Gramsci okuması için bakınız Giuseppe Tamburrano, *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l'azione*, (Manduria: Lacaita, 1963); R. Orfei, *Antonio Gramsci: coscienza critica del marxismo*, (Milan: Relazioni sociali, 1965); Nicola Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, (Milan: Giuffrè, 1951); Aldo Garosci, *Pensiero politico e storiografia moderna: saggi di storia contemporanea*, (Pisa: Nistri-Lischi, 1954), s. 193-257. Yine bakınız Tamburrano, "Gramsci e l'egemonia del proletariato," *Studi gramsciani* içinde, s. 277-86; "Fasi di sviluppo nel pensiero di Gramsci," *La città futura* içinde, s. 117-36, özellikle s. 131; Serafino Cambareri, "Il concetto di egemonia nel pensiero di A. Gramsci," *Studi*

gramsciani içinde, s. 87-94. İradeci Gramsci okuması için bakınız Neil McInnes, "From Marx to Marcuse," *Survey* 16, 1, (1971), s. 147-67; Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 202-7; Salamini, "Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge," s. 359-80; *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

8. Bakınız Togliatti, *Gramsci*; Gian Carlo Jocteau, *Leggere Gramsci*, (Milan: Feitri-nelli, 1975); Eric J. Hobsbawm, "The Great Gramsci," *New York Review of Books*, (4 Nisan 1974), s. 39-41; Paolo Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, (Turin: Einaudi, 1967), Cilt 1; Maria Antonietta Macciocchi, *Per Gramsci*, (Bologna: Il Mulino, 1974); Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat: pour une théorie matérialiste de la philosophie*, (Paris: Fayard, 1975) (Gramsci'nin düşüncesiyle ilgili ciddi ve önemli katkıları ortaya koymuş olan bu çalışma, Gramscici prizmaya dayanarak Lenin'e dikkat çeker; bunu da her iki düşünür arasındaki benzerliği görmeyi mümkün kılacak araçlar yoluyla yapar.); Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review* 100, (Kasım 1976-Ocak 1977), s. 5-78; Cammett, *Antonio Gramsci*, s. 196-97. Ayrıca bakınız Anne Showstack Sassoon, *Gramsci's Politics*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 11-19, 109-19, 150-61; yine bakınız Gwyn A. Williams, "The Concept of 'Egemonia' in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation," *Journal of the History of Ideas* 21, 4, (Ekim-Aralık, 1960), s. 586-99. Carl Boggs, *Gramsci's Marxism* içinde, (London: Pluto Press, 1978), Gramsci'yi "İtalyan Lenin'i" olarak kavramak için, ki artık sahip olmadığı bir konum, bakınız *The Two Revolutions: Gramsci and the Dilemma of Western Marxism*, (Boston: South End Press, 1984).

9. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, (New York: Vintage Books, 1961), s. 96-104; Lichtheim, *Marxism*, s. 368-69. Yine bakınız Carmelo Vigna, "Gramsci e l'egemonia. Una interpretazione metapolitica," *Antonio Gramsci: il pensiero teorico e politico, la "questione leninista"* içinde, 2 Cilt, ed: Virgilio Melchiorre, Carmelo Vigna ve Gabriele de Rosa, (Rome: Citta Nuova Editrice, 1979), Cilt 1, s. 11-69, özellikle s. 60; Sidney Hook, *Marxism and Beyond*, (Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1983), s. 81.

10. Alastair B. Davidson, "Gramsci and Reading Machiavelli," *Science and Society* 37, 1, (Bahar 1973), s. 56-80; Buzzi, *La teoria politica*, s. 149-65; Gennaro Sasso, "Antonio Gramsci, interprete di Machiavelli," *La spettatore italiano* 3, 4, (Nisan 1950), s. 91-93; Felice Alderisio, "Ripresa machiavelliana. Considerazioni critiche sulle idee di A. Gramsci, di B. Croce e di L. Russo intorno a Machiavelli," *Annali dell'Istituto universitario di Magistero di Salerno* 1, (1949-50), s. 203-66. Ayrıca bakınız Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, s. 58-65; Saveria Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli, la politica gramsciana*, (Roma: Bulzoni, 1975), s. 87-110;

Leonardo Paggi, "Machiavelli e Gramsci," *Studi storici* 10,4 (1969), s. 856-66; Franco Catalano, "Le note sul Machiavelli di Antonio Gramsci," *Quarto Stato* 4, 22-23, (1-15 Kasım 1949), s. 37-40; Luciano Gruppi, "Machiavelli e Gramsci," *Critica marxista* 7, 3, (Mayıs-Haziran 1969), s. 81-91; V. Gerratana, "Gramsci e Machiavelli," *Il Calendario del popolo* 25, 299-300, (Eylül-Ekim 1969), s. 2779-82. Maurice Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), kitaptaki "Gramsci and Machiavelli" bölümü (s. 123-46). Federico Sanquineti (*Gramsci e Machiavelli* [Rome: Laterza, 1982]) Gramsci'yi; siyasi liderliğin doğuşu ve onun kitlelerle ilişkisine dair Leninist ve Bolşevik konumları "derinleştirmek için" Machiavelli'den yararlanarak kavrar. Yine de bu kitap, Gramsci ve Machiavelli'nin çalışmalarının metinsel ve kavramsal analizinden yoksun olmanın sıkıntısını çekmektedir (bakınız s. 55-66, 67-71).

Son zamanlarda görebildiğim Machiavelli konulu çalışmalardan ikisi şunlardır: Rita Medici, *La Metafora Machiavelli: Mosca Pareto Michels Gramsci*, (Modena: Mucchi Editore, 1990); Evelyne Bussière, "Il Machiavelli di Gramsci," *Critica marxista* 29, 6, (Kasım-Aralık 1991), s. 70-83.

11. Bu konuda bakınız Cammett, *Antonio Gramsci*, s. 152-53; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 20-24; Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 47, 184, 203-4; Femia, *Gramsci's Politician Thought*, s. 133-34, 254-56; Merrington, "Theory and Practice," s. 152-53; Eugenic Garin, "Antonio Gramsci nella cultura italiana (Appunti)," *Studi gramsciani* içinde, s. 9-10 ve yine "Gramsci nella cultura italiana," *Age*., s. 404-5, 413-16. Ayrıca bakınız Buzzi, *La teoria politica*, s. 149-65; Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, s. 56-57 ve Boggs, *Gramsci's Marxism*, s. 106-9.

Gramsci'nin çalışmasının eleştirel edisyonu *Quaderni del carcere*'ye (ed: Valentino Gerratana, Turin. Einaudi, 1975); biri Machiavelli ve siyaset üzerine bir çalışma olan *Quaderno 13. Noterelle sulla politica di Machiavelli* (giriş ve notlar: Carmine Donzelli, Turin: Einaudi: 1981) ve diğeri İtalya'nın birleşmesi ve Risorgimento konulu *Quaderno 19. Risorgimento italiano* (giriş ve notlar: Corrado Vivanti, Turin Einaudi, 1977) olmak üzere ek olarak iki tam defter edisyonu daha vardır. Yine *Gli Intellettuali e l'organizzazione della cultura*, *Il Risorgimento* ve doğrudan Machiavelli'yi konu alan *Note sul Machiavelli, sullo politica e sullo Stato moderno* eseri ile birlikte tematik olarak düzenlenmiş ciltleriyle orijinal Einaudi edisyonuyla *Prison Notebooks* da sayılabilir.

Joseph A. Buttigieg, birinci cildi 1992 yılında yayımladığı, Valentino Gerratana'nın eleştirel edisyonu *Quaderni del carcere* eserini Columbia University Press için çevirmeye ve edisyonunu yapmaya devam etmektedir. Gramsci'nin çalışmalarının İtalyanca ve İngilizce bibliyografyası için bakınız Buttigieg'in önsözü, s. x-xiv.

12. Bakınız Boggs, *Gramsci's Marxism*, s. 163-65; Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 202-28; Anderson, "Antinomies", s. 67-72; Salvadori, *Gramsci e il problema storico* ve Togliatti, "Gramsci e il leninismo," *Studi gramsciani* içinde, s. 419-44.

13. Bakınız Lichtheim, *Marxism ve Hughes, Consciousness and Society*.

14. Bu konuda Togliatti'nin *Studi gramsciani* içindeki makalelerine ve Ernesto Racionieri'nin "Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale", *Gramsci e la cultura contemporanea*, s. 101-47 yazısına bakınız. Ayrıca bakınız Bonomi, *Partito e rivoluzione*.

15. Bakınız Boggs, *Gramsci's Marxism*, s. 11-20 ve Nicola Matteucci, "Partito e Consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci", *Il Mulino* 4, 4, (Nisan 1955), s. 350-59. Ayrıca Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 229-46; Femia, *Gramsci's Political Thought*, s. 245-50 ve Davidson, *Antonio Gramsci*, s. 197-203.

16. Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 170-79; Williams, "Concept of 'Egemonia'", s. 586-99; Femia, *Gramsci's Political Thought*, s. 22-60; Tamburrano, *Antonio Gramsci*, s. 266-67; Cammett, *Antonio Gramsci*, s. 204-6; Bobbio, "Gramsci e la concezione della società civile"; Eugenio Garin, "Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)", *Gramsci e la cultura contemporanea I* içinde, s. 37-74; Buzzi, *La teoria politica*, s. 309-23; Boggs, *Gramsci's Marxism*, s. 37-42. Yine bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 101-2.

17. Bu noktada kaynaklar ve eleştirmenler, entelektüel ve teorik uğraşları ile siyasal ve felsefi yönelimlerinin hareket noktası farklı olsa da, büyük oranda uyum içindedir. Bakınız Buzzi, *La teoria politica*, s. 172-78; Mardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 11-36; Bonomi, *Partito e rivoluzione*, s. 13-31; Agazzi, "Filosofia della prassi", *La città futura* içinde, s. 104-7 ve Carlo Cicerchia, "Il rapporto col leninismo e il problema della rivoluzione italiana", *La città futura* içinde, s. 19-43.

18. Gramsci, *Lettere dal carcere*, ed: Sergio Caprioglio ve Elsa Rubini, (Turin: Einaudi, 1955), s. 132, 186, 466.

19. Gramsci, *Sotto la mole*, s. 145, 365 ve *Selections from Political Writings*, 1921-1926, ed: ve çev: Quintin Hoare, (New York: International Publishers, 1978), s. 447-62. Yine bakınız *Quaderni del carcere* 2: 10, s. 1232-34.

20. Garin, "Gramsci nella cultura italiana", s. 395-418 ve yine "Antonio Gramsci nella cultura italiana (Appunti)", *Studi Gramsci* içinde, s. 6-11; Boggs, *Gramsci's Marxism*, s. 43-44; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 261-87 ve H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 103-4.

21. Bakınız Garin, "Gramsci nella cultura italiana" ve Piccone, *Italian Marxism*, s. 194-97; Buzzi, *La teoria politica*, s. 323-35; Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce*, s. 8-13 ve Agazzi, *La città futura* içinde. Ayrıca bakınız Gramsci, *Lettere dal carcere*, s. 132, 192; Edmund E. Iacobitti, "Labriola, Croce, and Italian Marxism 1895-1910", *Journal of the History of Ideas* 36, 2, (Nisan-Mayıs 1975), s. 298; Salamini, "Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge", s. 364-67 ve Finocchiaro, "Gramsci's Crocean Marxism" ve yine *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, s. 8-27; Salvadori, *Gramsci e il problema storico*, s. 259-69.

22. Bakınız Benedetto Croce, "Machiavelli e Vico. La politica e l'etica", *Etica e politica* içinde, (Bari: Laterza, 1931), s. 251-55; "Ciò che il Machiavelli fece e ciò che lascio fare", *Terze pagine sparse* içinde, (Bari: Laterza, 1955), Cilt 1, s. 217-18; "Teoria e politica" ve "Un giuoco che ormai dura troppo", *Terze pagine sparse* içinde, Cilt 2, s. 129-40, 252-53; "Il Machiavelli volta al morale" ve "Un detto di Machiavelli", *Conversazioni critiche* içinde, (Bari: Laterza, 1951), Cilt 4, s. 14-15, 17-20; "La quistione del Machiavelli", *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* içinde, (Bari: Laterza, 1952), s. 164-76 ve "Moralità del Machiavelli", *Nuove pagine sparse* içinde, (Naples: Ricciardi, 1949), Cilt 1, s. 238-39.

23. Bakınız Garin, "Gramsci nella cultura italiana", s. 416-18; Buzzi, *La teoria politica*, s. 334-35. Yine bakınız Felice Alderisio, "Ripresa machiavelliana", s. 231-46; Alderisio (s. 205-6), Gramsci'nin Machiavelli üzerine notlarının, Machiavelli çalışmalarına yeni, özgün ya da ciddi bir katkı yapmadığını iddia eder. Bakınız Croce, "Un giuoco che ormai dura troppo", s. 252-53.

24. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 21. Yine bakınız Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), s. 228-35; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 181-82, 212-13 ve Croce, *Etica e politica*, s. 224-27.

25. Bakınız Croce, *Etica e politica*; ayrıca *My Philosophy: Essays on the Moral and Political Problems of Our Time*, der: R. Klibansky, çev: E. F. Carritt, (New York: Collier Books, 1962) ve yine *History as the Story of Liberty*, çev: Sylvia Sprigge, (Chicago: Gateway Editions, 1970). Ayrıca bakınız Wilden Carr, *The Philosophy of Benedetto Croce*, (New York: Russell and Russell, 1969); David D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, (Berkeley: University of California Press, 1987) ve Benedetto Croce, *Philosophy, Poetry, History: An Anthology of Essays*, çeviri ve giriş yazısıyla Cecil Sprigge, (London: Oxford University Press, 1966), Sprigge'nin Giriş yazısı, s. ix-lxx.

26. Croce, "Machiavelli e Vico", *Etica e politica* içinde, s. 250-56.

27. Agy, s. 251.

28. Croce, *My Philosophy*, s. 93.

29. Croce, *Etica e politica: My Philosophy*, bölüm başlığı "Philosophy of Politics" ve *Terze pagine sparse*.

30. Gramsci, *Quaderni del carcere* 1:3, s. 353-57; 3: 13, s. 1513-30. Ayrıca SPN, s. 5-23, 323-36, 389-99.

31. Gramsci, *Quaderni del carcere* 2:11, s. 1385; SPN, s. 350.

Croce ve Gramsci

Felsefeden Siyasete



Croce Gramsci'yi, hem İtalya'da liberal ve burjuva düşüncesinin bir birikimi hem de bu düşüncenin doruk noktası olarak görür. Bu düşünce; felsefe ile eylem, “düşünce” ile “hissetme” ve kültür ile siyaset arasında radikal ve total bir karşıtlık var-sayar. O kadar ki bu karşıtlık, tarih ve sosyopolitik gerçeklikte olanı, yönetenlerin (*yüksek kültür*) ve yönetilenlerin (*halk kültürü*) kültürleri arasındaki karşıtlığa dönüştürür.⁽¹⁾ Croce açısından bu ayrımlar, kurgusal ve metafizik bir sistem yoluyla ifade edilir ve tanımlanır. Bu sistem; “saflığı” ve bütünlüğü kirletilen ve bu nedenle üzerine gölge düşürülen “hakikatin” evrensel alanı olarak felsefeyi, eylem ve sosyopolitik mücadele dünyasıyla yakın ve mahrem bir ilişki kurmaya yönelik pür bir düşünce alanı olması hasebiyle gerekli kılar. Gramsci Croce'yi; son derece ayrıntılı ve karmaşık bir felsefi sistemin üreticisi ve örgütleyicisi olarak görür. Bu felsefi sistemin siyasal ve toplumsal ifadesi, halk kitlelerinin bir bölümüne yönelik siyasal eyleme karşı güçlü bir antipati beslerken bu ifadenin

kültürel ve entelektüel tabanı, kitlelerin *halk kültürüne* karşı derin bir antipati duyar. Her iki durumda da Croceci düşünce, halkın -tam ifadeyle alt sınıfların- toplumun siyasal ve kültürel yaşamının dışında kalması gerekliliğini savunur. Croce'ye ve geç on dokuzuncu ve erken-orta yirminci yüzyılın pek çok liberaline göre kitlelerin tabi olması ve edilginliği, arzu edilen bir durum olmanın yanı sıra bir zorunluluktur.⁽²⁾

Gramsci'nin tarihin sahici gerçekliği ile modern İtalya'nın siyaseti olarak gördüğü şey -kitlelerin var oluşu ve onların böylesi bir "ulusal-halkçı"⁽³⁾ kültür ve siyasanın oluşamamasından ötürü ulusun yaşamdan dışlanmaları- Croce açısından, "hakiki" felsefe ve "yüksek" kültürün olumsuzsal olarak teşhis edemeyeceği, yalnızca değinebileceği bir durum olduğundan sorun edilmez. Bununla birlikte Gramsci, oldukça önemli bir gerçeğe temas eder; buna göre Croceci düşünce, bir varoluş olmanın dışında halkın, kendisini var eden bir gösterge olduğunu, böylesi bir sistemin bilgi ile eylem ve kültür ile halk arasındaki liberal burjuva ayrımının hem nedeni hem de sonucu olduğunu tanıtlar. Kitleleri ve siyasetteki ve tarihteki rollerini yadsıma girişiminin kendisi, kitlelerin artık yadsınamayacağı gerçeğini de ortaya koymak demektir. Bu yadsımanın kendisi; halk kitlelerinin, modern dünyada -özellikle Fransız ve Amerikan devrimlerinden sonra- mevcudiyetiyle ele alınması gereken toplumsal ve siyasal bir etmen olarak ortaya çıkışının doğrulanmasıdır. Kitlelerin bu doğrulanmasının önemi ve tarih ve siyaseten katılımlarının zorunluluğu, net bir ayrımı ortaya koyar: Croce, *yüksek kültür* ve *halk kültürü* ile toplumdaki felsefi ve pratik eylem arasında bir ayrım yapar. Bu sistem, kitlelerin rollerinin tanınmasının varsayımsal olarak mümkün olmadığı her durumda anlamsızlaşacağından sistemin inşasına kalkışılmayacaktır.

Kitlelerin, kültür ve bilgi yaratıcılarının (entelektüeller) yarattığı düşünce ve felsefe düzeyine ulaşamayacakları savı ve fel-

sefenin halkla bir biçimde kurduğu ilişkinin, ilkinin “takdir” ve “hata”ya sürükleyeceği nosyonu, Gramsci’nin felsefi düşüncesinin doğası bağlamında aktardığı eleştirel bir sorgulamadır. Burada amacı, toplumsal kökleri ve toplumsal karakterleri, bu türden iddiaları içerecek şekilde tanımlamaktır.⁽⁴⁾ Halk düşüncesi ve kitle kültürü özünde “siyasal” ve ideolojik ise, entelektüellerin düşüncesi ve “eğitilmişin” kültürü de aynı derecede siyasal ve ideolojiktir; gerçekten de bu o kadar öyledir ki ikinciler, böylesi bir karakteri, halkın kültür ve düşüncesine dayandırırırken kendilerini yadsırlar. Croceci felsefenin önkoşulu olan ve bu nedenle varsayımsal olarak kabul edilen teori ile pratik ve düşünce ile eylem arasındaki ayrım, siyasal ve ideolojik bir konumlanmadır; burada tahakküm altındaki halk kitleleri ile egemen gruplar arasındaki gerçek ve somut çelişkinin korunmasına ve sürdürülmesine yönelik bir eğilim vardır.

Croce’nin; bilgi ile eylem, felsefe ile siyaset ve kültür ile halk arasındaki ilişkiye dair konumu, kendi yazdığı, Gramsci’nin ölümünden yirmi yıl sonra yayımlanan ve Gramsci’nin hapis-hane notlarının bir seçkisinden oluşan *Il Risorgimento* adlı eserde bulunan değerlendirmesinde net bir şekilde özetlenmiştir. Burada Croce şöyle yazar:

Genç Marx’ın reçetesindeki muazzam ifadelere kulak vermek hem yorucu hem can sıkıcı; 1840 ve 1848 yıllarında alelacele ve cüretkâr bir şekilde kaleme alınmış birkaç reçeteden bir tanesi, garip olmak bir yana maceraperestti; bu dönemde, Alman aydınlanmasının yaklaşık bir yüzyıldır veya daha uzun bir süredir insan zihnine çaktığı büyük felsefi kıvılcımın alev almasına [*estinguisce*] şahit olduk ve ardından pratik, siyasal ve araçsal yönelimin [*la corrotta filosofia di uso pratico e politico*] karakterize ettiği yozlaşmış bir felsefe geldi. Bu felsefe, amatörlerce kabul edilse ve selamlansa da aslında düşüncenin yüceliğine saygı duyan herkesin tiksindiği ve tardettiği bir felsefeydi.⁽⁵⁾

Burada bilhassa Marx'a ve onun felsefe ve kültüre dair kavramlarıyla yakından ilişkili tavrına yönelik Croceci tutumu ortaya koymaya çalıştık. Croce aynı yerde Gramsci'ye ve onun, düşüncenin tutarlı ve özerk yapısının halk kitleleri dâhilinde detaylandırması olarak hegemonya nosyonuna daha belirgin atıfla devam eder: "Gramsci, ele aldığı öncüllerle tutarlı bir şekilde, uzun bir süredir üzerinde çalıştığı kültür ve felsefe projesi ile ilgili olarak şaşkındır ve yanılmaktadır: Lider olarak kendisini de sorumlu hissettiği bir partinin İtalya'daki oluşumu projesi." Yine Croce -kendisini, siyaset ile felsefe ve siyaset ile kültür arasında bir çelişki varsaymaya yönelten "kendi öncülleriyle tutarlı bir şekilde"- liberal düşünce ile Gramsci'nin Marksist düşüncesi arasında ciddi bir fark tanımlayan ve buna odaklanan bir formülasyonla gözlemini sonlandırır: "Bu nedenle Gramsci, bir *filozof* değil *tam bir siyaset adamı* idi. Onun reel ve etkin ülkesi buydu; bu ülke, 'felsefe' ve 'kültürün' 'burjuva' adıydı."⁽⁶⁾

Croce, "genç Marx'ın reçetesini"; praksisin zorunluluğunu, yani Marx'ın perspektifinde eylemin düşünce üzerindeki önceliğini savlayan "yozlaşmış felsefe" olarak tanımlar. Bu bağlamda 1840-48 tarihleri önem kazanır. Bu türden bir felsefenin yükselişi, Croce açısından yoğun devrimci ve kitlesel faaliyetin vuku bulduğu bir dönemde Alman felsefesinin (Kantçı ve Hegelci idealizm) çöküşü ile paralel ilerlemekteydi. Alman felsefesinin çöküşü, iki Sicilya Krallığı'ndan Milan'a, Paris'e ve Alman şehirlerine kadar Avrupa Kıtası'nın her tarafında gerçekleşen halk ve kitle hareketlerinin yükselişiyle ilişkilidir.⁽⁷⁾ *Improvviste* ("doğaçlama") kavramı, böylesi bir "yozlaşmış felsefenin" Athena gibi Zeus'un zihninde tam gelişmeden ancak Avrupa'nın o dönemde deneyimlediği süregelen pratik mücadelelerle ortaya çıktığı öne sürüldüğünden, anlamlı bir kavramdır. Mücadeleler ve çatışmalar, "düşüncenin yüceliğini" hiçe sayan bir düşünce tarzı ve dünya kavrayışı do-

ğurmuştur. Alman felsefesinin bu “büyük kıvılcımı”, kitlelerin bu sosyopolitik alanı istilası ve bu alana müdahalesiyle söndürülmüştü; bu müdahale, Croce açısından tüm düşünce ve felsefenin özünde var olan ve temelden yıkıcı bir müdahaleydi. Gramsci’nin *Risorgimento*’suna dair bu gözlem; işçileri ve köylüleri dışlayan ve onların bu yeni devletin toplumsal ve siyasal yaşamına katılımlarını reddeden bir liberal ve burjuva hareket olarak Gramscici bir *Risorgimento* tahlili ile tartışmaya ve bunu çürütmeye yönelik bir girişimden ziyade, böyle bir eleştirinin altında yatan fikri, bir yandan felsefe ve kültür diğer yandan siyaset ve pratik faaliyet arasında radikal ve uzlaşmaz bir karşıtlık varsayan tezi yeniden düzenleyerek kabul eder. Croce, demokratik kitle hareketinin herhangi bir türüne karşı duyduğu içten nefretini defalarca dile getirmiştir: Ona göre bu hareketten türeyen ve ona formunu ve yönünü veren fikirler ve kavramlar, yalnızca felsefe ve onu destekleyenlerin, güvenli ve antiseptik bir mesafeyi koruyacağı “yozlaşmalar”dır”. Siyaset, bir düşünce ve felsefe değil “tutku” ve “hissetmedir” ve kitleler, doğaları gereği ve içsel olarak düşünmeye yönelik kültürel ve felsefi faaliyete erişemezler.⁽⁸⁾

Burada Croce’nin, proletaryanın zaferinin klasik Alman felsefesinin realizasyonu ve somutlaştırılmasıyla eş zamanlı ilerleyeceğine dair Marksist formülasyonu ters yüz ettiğini vurgulamak önemlidir.⁽⁹⁾ Marx’a göre Hegel’in düşüncede başardığı şey, sadece tarihteki toplumsal güçlere dair maddi ve toplumsal bir kavrayış geliştirilmesi ve bu kavrayışın siyasal ve ideolojik bir örgütlenmeyi mümkün kılmasıyla başarılabilir. Toplum ve tarih hakkındaki bu bilinç, ancak toplumsal ve siyasi konumu safi bir bilinç doğuran tarihsel bir öznenin pratik ve somut ifadesi olur: Bu nedenle özne, köklerini toplumsal yapıda bulurken bilinç, bu öznenin düşüncesinde ve hafızasında bir bütünlük oluşturur; burada objektif şartlar ve sübjektif aktörler, ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir ki bu şekil-

de özne ile nesnenin içsel devinimi, bilincin ve düşüncenin yeni formlarını yaratır: Özne ile nesne arasındaki çelişki de, praxis yoluyla ve eleştirel bir faaliyetle çözümlenir. Marx'a göre felsefe; bilinci hem bu koşulların ürünü hem de olumsuzlaması olan özneyi yaratan koşulların, bu öznenin bilincinin tam manasıyla ifşa ettiği siyasal ve pratik faaliyet tarafından aşılmasıyla gerçekleşir.⁽¹⁰⁾ Proletarya, bu türden bir öznedir; evrensel bir sınıf olarak proletaryanın gelişiminin, akıl ve felsefenin gelişimi ile eş değer hale geldiği gerçek bir evrensellüğün kaynaklarını, pratik yaşamında ihtiva eder. Proletaryanın zaferi -yani bir proletarya devrimi- felsefenin, sadece düşüncede değil eylemde de realizasyonu anlamına gelir.

Croce, bu formülasyonla mücadeleye girer ve proletaryanın -ya da genel olarak kitlelerin- gelişiminin, felsefenin realizasyonundan ziyade "yozlaşması" ve çöküşü anlamına geleceğini iddia eder. Gramsci'nin "praxis felsefesinin" -diğer bir deyişle Marksist teorinin- doğuşu periyodu olarak tanıtladığı ve siyasal bir güç olarak kitlelerin doğuşuyla ilişkilendirdiği felsefeyi Croce, felsefenin dejenerasyonunun, düşüncenin ve düşüncenin saygınlığının ölümünün başlangıcını imleyen bir dönem olarak tanımlar. Buna rağmen Croce, Fransız Devrimi ve Napolyon'un Alman felsefesindeki tesirini ve genç Hegel ve Marx'ın farkına vardığı etkiyi fark edememiştir.⁽¹¹⁾

Croce, siyaset ile bir siyasal partinin ya da örgütün kuruculuğuna giden pratik ve somut faaliyetin yarattığı çetrefilli felsefe ve kültürden ötürü Gramsci'yi suçlar.⁽¹²⁾ Bir kitle hareketinin oluşmasına ve gelişmesine ve pratikte praxis felsefesinin ifade ve temsil etme yetisine haiz somut bir tarihsel öznenin yaratımına dair bu Gramscici girişim, Croce açısından anti felsefe ve anti kültürdür. Croce'nin felsefenin ölümü dediği şey Gramsci için felsefenin realizasyonunun başlangıcıdır. Bu nedenle 1949'da Croce, Gramsci'nin *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* başlıklı yazısına getirdiği eleştirisinde

şöyle der:

Gramsci gibi ağırlığı ve asaleti olan bir adamın saf-sataların peşine düşmesi, hatta o derece ki kavraması ve tecrübe etmesi gereken [hakikatin] delilini bizzat örtbas etmesi [*velare*] şaşılacak bir şeydir. Hakikate giden yol bağlamında, bu hareketin doğası gereği, tüm diğer insani çıkarlardan bağımsız kalmak zorunludur; bu nedenle sadece hakikate yönelik çıkarın kendisi, zihnin başat ve egemen faktörü olmalıdır. Diyebilirim ki en küçük bir hakikat bile, bu bağımsızlık ve mücadelenin doğal bir sonucudur. Şayet başka ve farklı bir çıkar doğrudan ya da dolaylı olarak düşünce üzerinde baskı kurarsa, -ona *ne* olur biliyor musunuz [*sapete che cosa fa*]?- artık düşünmez.⁽¹³⁾

Burada Croce'nin Gramscici formülasyona yanıtını buluruz: Entelektüeller ile kültür arasında dolaysız değil, daha ziyade araçlı bir ilişki vardır⁽¹⁴⁾; yani entelektüel ve kültürel faaliyet, toplumsal ve siyasal bakımdan özerk değildir. Entelektüeller, kültürü en geniş bağlamda organize eden ve detaylandıran bir toplumsal gruptur ve işlevleri, bir kültür ve düşünce sistemi yaratmak ve bunu toplum genelinde değerlenmesi amacıyla yaymaktır.

Croce, “hakikate yönelen çıkarın” diğer tüm insani çıkarlardan, yani toplumsal, iktisadi ve siyasal çıkarlardan, bağımsız ve ayrı [*distacco*] olduğunu ve bunu gerektirdiğini düşünür. Böylesi bir ayırım, ciddi bir düşünce edimi için elzemdir zira bu olmadan düşünce, düşünme ve *hakikat* yoktur. Gramsci'nin dikkat çektiği üzere⁽¹⁵⁾ bu türden bir sorunun ortaya çıkmasıyla karşılaşılacak problem, düşünen ve “düşünme edimini” gerçekleştiren öznenin kendisinin “düşünülmésidir”: “Düşüncenin düşünmesi”; yani insanoğlu ya da toplumsal bireyler, zaman ve mekânda kök salamazlar. Bu bağlamda Croce'nin ortaya koyduğu şey, soyutlanmış ve *düşünceye* ve “tüm

diğer çıkarlardan” bağımsızlaşmış ve izole edilmiş bireysel fi-lozofun faaliyetine mahkûm edilmiş ruhani bir öznedir. *Haki-kat* ise, Croce’ye göre toplumsal ve tarihi gerçeklikten *ayrı* ol-mayı gerektiren düşüncenin nesnesidir; lakin Gramsci’ye göre bu türden bir *hakikat*, tam da toplumsal gerçekliğin tezahürü olan bir düşüncenin ürünü ve nesnesidir; ayrıca toplumsal gerçekliği ifade etmenin yanı sıra onu anlamaya da çalışır. Toplumsal gerçeklik ile düşünce arasındaki bu diyalektik, Croce’ye göre “politikacı ve pratiğin kullanımı açısından fel-sefenin yozlaşmasında” artışa neden olur. Gerek Gramsci’nin gerekse Croce’nin, *örtbas etmek* ya da *gizlemek* sürecinde ilgi çekici bir diğer yönü itham etmesi dikkat çekicidir. Gramsci, ideal *düşünce* faaliyetinin ideolojik ve politik karakterini *mey-dana çıkaran* veya *ifşa eden* bir siyasal ve toplumsal bilgi inşa etmeye çalışmıştır. Öte yandan Croce’ye göre Gramsci, “safsa-tanın” ya da diğer bir deyişle “yozlaşmış felsefenin” tuzağına düşmüştür; öyle ki düşüncenin toplumsal ve politik olandan özerk olması gerektiğini ortaya koyan “delili bizzat örtbas edecek kadar ileri gitmiştir”. Bu iki itham arasındaki farkı, Gramsci’nin Croceci düşünceye yönelik eleştirisinde bulmak mümkündür. Ona göre Croceci düşünce, sosyopolitik çıkarla-rı maskeleye işlevini yerine getirirken kendisini “hakiki felse-fe” olarak görür: *Örtbas etmek* ise toplumsal ve tarihsel ger-çekliğe tekabül eder. Croce, Gramsci’nin hatasını, bizzat ken-disinden gösterir; buna göre bu kendini aldatma, dış gerçek-likten ve “gizlenmeden” tamamen izole edilmiş bir şeyin, Gramsci’nin zihninde oluşmasıdır. Bu nedenle birbirlerine yö-nelttikleri eleştiriler, kendi bireysel yöntemlerinin bir sonucu-dur: ilkininki entelektüel ve kitleler arasındaki bu *ayrımın* aşılabilmesinin yollarını keşfetmek; ikincisinin pratiğe kitlele-rin entelektüellere tahakkümünü gerektiren düşüncenin bü-tünlüğü ve “saygınlığını” korumak.⁽¹⁶⁾

Tam olarak neyin gizlendiği ve nasıl gizlendiğini saptarken

bu ayrım -bu yöntem aynı zamanda iki düşünür arasındaki farkı anlamanın da bir yoludur, zira Gramsci için *gizlemek*, *düşüncenin* gerçeklikten ayrımını ortaya koyarken Croce'ye göre *gizlemek*, bu ikisinin iç içe geçmesi anlamına gelmektedir- "hakikat" ve "gerçeklik" nosyonlarıyla ilgili ikisinin farklılığına tekabül eder. Gramsci, insan eyleminin sosyopolitik ve tarihsel gerçeklikteki dönüştürücü etkinliğini vurgulamak amacıyla *fiili gerçeklik* terimini kullanır. Bu terim; Machiaveli'nin, ("erdemli insanların") siyasal eyleminin ürünü olarak algılanan gerçekliğin sürekli değişimini ifade eden *etkin hakikat* nosyonu ile çok yakından ilgilidir.⁽¹⁷⁾ Gerek Gramsci gerekse Machiavelli, kendi terimlerini "hakikat" ve "gerçekliğin" maskesini düşürerek onu ortaya çıkaracak eleştirel teorik araçlar olarak kullanır; bu "hakikat" ve "gerçeklik", basit birer "yanılgı" değil daha ziyade işlevi, bu *etkin hakikat* içindeki bahsi geçen özgün gerçekliği örtmek olan bir inanç ve ahlakî-entelektüel sistemin ürünleridir; bundan dolayı kabul edilmiş ve algılanmış gerçeklik, bu düşünce sistemlerinin bir işlevi haline gelir. Coreci'nin Gramsci hakkındaki sözlerini unutmamak gerekir: Gramsci, "hâlihazırda kendisini lider olarak sorumlu hissettiği bir partiyi" ("un partito del quale già si sentiva capo e responsabile") İtalya'da kurmaya yönelik "felsefi ve kültürel [ayrıca siyasal] bir çalışmaya dair yanılgı içindedir" ("confondeva con la filosofia e con la cultura l'opera"). Gramsci'nin hüsnü kuruntusu; faaliyeti ve pratiği, var olan toplum yapısını değiştirecek bir toplumsal ve siyasal hareketi, tarih ve toplum içinde yaratma teşebbüsünde yatar. İşçi ve köylülerle temas halinde bir siyasal aktör olarak Gramsci ve hareketi, bu nedenle, "düşüncenin hüküm sürdüğü" ve "hakikatin" yaşandığı alana nüfuz edememişti. Böylesi bir sorumluluk, yani "nefsin" maddi dünyasındaki bu kati tutulması, kültür ve düşüncenin dejenerasyonundan başka bir şey değildir. Croce'ye göre "söz", ete kemiğe bürünemeyeceği gibi logos

olarak da bütünlüğünü koruyamaz. Hatta ne Tin kendisinin de dünyada olduğunun farkındadır ne de kendisini at sırtındaki bir adamda cisimleştirebilir. Croce'nin *yaratıcı tini*, entelektüel ve ussal bir birimdir; tarihteki "yürüyüşü" entelektüellerin zihinlerinde vuku bulmuştur⁽¹⁸⁾ ve arzulanan ve erişilen *hakikatler*, tamamen aynadaki yansımasının yarattığı *tindir*. Bu, saf düşünce olarak zihin düşüncesinin öz tefekkürüdür.⁽¹⁹⁾ Öte yandan Gramsci'ye göre bu türden bir konumlanma, madde ve tarihsel olan *fili gerçeklik* ve *etkin hakikate* karşı Hakkatın ideal ve "objektif" kategorisinin yerini alır.

Bu nedenle Croce; Gramsci'nin, *filozof değil tam bir siyaset adamı* olduğunu düşünür ve Gramsci'nin bunu reddedip, *hegemonya* konseptini sentezleyerek çelişkiye düştüğünü belirtir. Hegemonya, dünyayı tanımlayan ve yorumlayan fikir ve inançların kabul edilmiş ve "standart" birliğinin dönüştürüldüğü bir dünya konseptinin formülasyonu ve detaylandırılmasıdır. Bu süreç; böylesi bir dönüşüm, toplumsal bir güç olarak halk olmadan gerçekleştirilemeyeceğinden doğrudan doğruya siyasaldır. Bu nedenle hegemonya, oldukça gerçek ve somut bir algı, siyaset kadar felsefenin ve felsefe kadar siyasetin uğrağıdır. Gramsci'nin sözleriyle ifade edersek;

İdeolojiler... "hakiki" felsefedir; zira kitlelere, eylemi somutlaştırma ve gerçekliği dönüştürme imkânı tanıyan felsefi "vulgarizasyonlardır". Başka bir deyişle onlar, bir "filozofu"; zaman ve mekânın dışında, başlangıç noktasında özellikle de edebi ve anti tarihsel bir tutum olan, evrensel bir soyutlamanın karakteri olarak gören her felsefi kavrayışın kitlesel ve halkçı yönüdür.⁽²⁰⁾

Eğer durum buysa ve hegemonya, siyaset ile felsefenin birliğinden meydana geliyorsa, hegemonyanın felsefe ve tarihin birliğini ifade ettiği de söylenmelidir, zira "somut eylem" ve

“gerçekliğin dönüşümü” (ki bunlar siyasetin nesnesidirler), dayanak noktasını “zaman ve mekânda” bulan bir dünya kavrayışını ve toplumsal gerçekliği koşullar. Hâlbuki Croce’ye göre tarih, felsefenin (etik-siyasal) tarihiyken Gramsci’ye göre tarih, *hegemonyanın*, yani felsefe ile siyaset ve düşünce ile eylemin birliğinin tarihidir.

Felsefe ve tarihin birliği (ya da Gramsci’nin deyimiyle “mutlak tarihselcilik”)⁽²¹⁾, siyasal eylem aracılığıyla *şimdi ve burada* somutlaşır; burada “siyasal” olan, teori ve pratiğin birliğinin “tamamlayıcı” (ve klasik) algısı olarak kavranır.⁽²²⁾ Croceci *tam siyaset adamı*, bundan dolayı belleğin, felsefenin ve eylemin bütünüünü teşkil eden Gramscici siyasal öznde yeniden anlam kazanır. Gramscici *tam siyaset adamı*, belki, filozof ile devlet adamı arasındaki ayrım, hâlihazırda toplumda yaygınlık kazanmadığından pozitif bir sonuç olarak görülmeyen antik Yunan siyasetindeki *politikacı* nosyonuyla karşılaştırılabilir. Klasik *politikacı*, sosyopolitik kurumların ve *polis*in ahlaki ve entelektüel pratiklerini derin bir şekilde ele alan filozof-aktörü temsil eder. Bu filozof-aktör, sadece yaşam için değil iyi yaşam için gereken koşulların ahlaki ve siyasal bilgisini somutlaştırır.⁽²³⁾ Gramsci’nin Croce ve onun idealist felsefesine dair eleştirisinde aklının bir köşesinde tuttuğu şey, işte bu *siyaset adamı*dır. Gramsci’nin sıklıkla vurguladığı gibi bir devletin temeli, bizatihi felsefi faaliyetin bir formudur.⁽²⁴⁾ Croce’nin ortaya koyduğu gibi devlet, etik-siyasal bir varlık olarak görülecekse bunun vuku bulması için olması gereken “iş”, ne basitçe “kılğısal”dır ne de tamamen Tin’in faaliyetinin sonucudur; daha ziyade “yaşama” ve halkın “pratiğine” dönüşen bir dünya konseptinin formasyonu ve detaylandırılmasıdır; böylece bu yaşam ve pratik, vücut kazandırdığı ahlaki ve entelektüel bütünü somut ve özgöl bir ifadesi olur.⁽²⁵⁾

Gramsci’ye göre *politikacı*; gerçekliğin benzeşmeyen etkilerini, birleşik ve istikrarlı bir bütünlük içinde -bu bütünlük,

dünya ile kurulan dinamik ve faal ilişki olarak kavranır- düzenlediği ve biçimlendirdiği ölçüde “filozofça düşünen” bir aktördür. *Politikacının* en temel özelliği; gerçekliğini, bizatihi düşünce ve pratiğin birliği olan eylem sürecinde biteviye yaratan bir aktör olmasıdır.⁽²⁶⁾ Bu nedenle *siyaset adamı + filozof* = siyasal öznedir. Bu özne, dünya ile kurduğu faal ilişkisinde *fili gerçekliği* de kurar ve yaratır; burada gerçeklik, düşünce ile eylem ve felsefe ile siyasetin farklı unsurlarının birbirleriyle kurduğu mekanik ilişkinin yanı sıra düşünce ve eylemin faal hareketinden dolayı da meydana gelir; böylece gerçeklik, düşüncenin belirleyicisi olur zira düşünce, gerçekliği yaratan eyleme içkindir. Bu sebepten hegemonya, siyaset ve felsefe arasındaki, tarihsel ve siyasal öznenin oluşumu ve gelişimi için gereken ilişkinin yarattığı probleme vurgu yapar. Üstelik bu problemin altının çizilmesi, kültür/entelektüeller ile halk arasında varlığını sürdüren antinomileri vurgulamakla aynı anda gerçekleşir.⁽²⁷⁾ Bu önermenin vurgusu, Alman proletaryasının klasik Alman felsefesinin mirasçısı olduğu yönündedir⁽²⁸⁾ ve bu aynı zamanda Feuerbach üzerine 11. Tez’den, -filozoflar dünyayı farklı şekilde yorumladılar; oysa sorun onu değiştirmektir-⁽²⁹⁾ beslenen (politik ve felsefi) bir problemdir. Dünyanın yorumlanması -ki bu, dünyaya egemen olan anlayışın işlevidir- ve dünyanın dönüştürülmesi hem birbirlerini hem de tarihsel praksis ve “zamanda ve mekâna” bağlı politik eylem içindeki etkileşimlerini bizatihi tahlil etmeyi varsayar. Bunun anlamı; gerçekliğin dönüşümünün siyasal özneyle bağlı bir tarihsel süreç olduğudur.

Bu nedenle *politikacı*, zorunlu olarak “bir tarihçi... sadece tarih yapan [*fa la storia*] değil, geçmişi şimdiye etki ederek yorumlayandır [*operando nel presente*]”; buradan hareketle “tarihçi” yine “bir politik aktördür [*un politico*] ve bu bağlamda... tarih de her zaman çağdaş tarih, yani siyasettir.” Bu türden bir tanımlama, tarihi siyasetle, dahası ideolojiyi de, birleş-

tirilmiş unsurları bütünüyle bir dünya kavrayış inşa eden felsefeyle birlikte düşünmek demektir.⁽³⁰⁾ *Politikacı* (tarihsel özne) “tarihi yapan kişiye”; “geçmiş, şimdiye etki ederek yorumladığından” *filozoftur* da. Geçmiş (ve tabii ki şimdiyi) yorumlamak ve şimdiye etki etmek; onları analitik ve soyut olarak ayırt etmek her zaman mümkün olsa da, bir ve aynı “olay” ya da fenomenin gerekli uğrakları ya da yönleridir. Bu iki uğrak beraber, total ve somut “eylem” olarak olayı oluşturur ki bu da bizatihi *fiili gerçekliğin* bir yönüdür. *Şimdiye etkileyen bir tarih yapımı* ve bu *etkileme*, aynı zamanda *geçmiş yorumlamaktır*; tüm bunlar Gramscici *politikanın* oluşumu için birleşir. Tarih ve felsefe, siyaset ve tarih, felsefe ve siyaset, eylem ve yorum: Gramsci, tek somut ve birleşik bir bütünün bu görünen karşıt momentleri arasındaki derin ve ayrılmaz ilişkiye vurgu yapmaktadır.⁽³¹⁾ Aslında *tarih yapmak*, dünyayı dönüştürmektir; bu faaliyet, bilinçli ve amaçlı bir siyasi iradeye sahip, yani bilinçli hareket eden ve faaliyetinin bizatihi bilincinde olan tarihsel özneyi varsayar. Bu konuda Gramsci şunları söyler;

Siyaseten faal kişi [*politico in atto*], yaratıcı ve yenilikçidir [*suscitatore*]. Öte yandan ne yoktan bir şeyi var edebilir ne de kendine özgü arzularının ve hayallerinin yoğunluğundan yoksun hareket eder. Kendini fiili gerçekliğe dayandırır, da nedir bu fiili gerçeklik? Sabit ve durağan bir şey midir ya da daha ziyade sürekli değişim halindeki güçlerin ilişkisi ve dengenin değişimi midir? İradenin, gerçekten var olan ve etkili olan güçler arasında yeni bir dengenin yaratımına yönelmesi için... ona hükmedecek ve onu aşacak... fiili gerçekliğin alanında gezinmesi gerekir.⁽³²⁾

Bu, yeni bir özne ve yeni bir siyasi nosyon gerektiren bir görevdir. *Politika, eylem halindeki tarih ve felsefedir.*⁽³³⁾ Böylesi bir

nosyon, Gramsci'nin praksis felsefesi dediği şeyin temel ve belirleyici karakteristiğinin gerçek ve somut koşullarını ifade eder. Praksis felsefesi, yukarıda bahsedilen geçmişin yorumlanması ve şimdideki eylemin birliği bağlamında “mutlak tarihselciliktir”.⁽³⁴⁾ Bu formülasyon, eylem ve yorum arasında mutlak ve total bir özdeşlik varsayar: Bu nedenle felsefe = tarih = siyasettir. Sonuç olarak “*her şey siyasettir*”⁽³⁵⁾; burada siyaset, *etkin gerçekliğe* “hükmetmek ve onu aşmak” amacına yönelik teori ve patığın birliğinden kaynaklanan eylem olarak kavranır. Nihai olarak bu gerçeklik “sürekli harekette” olduğundan siyaset, gerçekliği sürekli olarak üreten ve yeniden üreten faaliyettir. Gramscici siyaset konsepti; yenilikçi, aktivist ve dünyaya ve tarihe doğru “prefigüratif” bir yönelimdir.⁽³⁶⁾ Eylem; amaçlı ve henüz var olmayan ancak beklenen bir sonuca doğru yönlendirildiğinden, “*somut*” felsefe ve düşüncüyü kabul eder ve bu, felsefe ve düşüncede vücut bulur. Dahası, düşünce ve felsefenin öngördüğü ve maksatlı hale getirdiği şey henüz bir gerçeklik olmadığına göre -ya da olması gereken henüz olana dönüşmediğine göre- felsefe, *etkin gerçekliğe* dönüşmek ve “*gerçekliği yaratmak*”⁽³⁷⁾ için bizzat eyleme dönüşmek ve *politikayı* gerçekleştirmek zorundadır. Bu nedenle Gramsci'de politik olan, (*hegemonya* nosyonu ile ilişkili) amaçlı ve prefigüratif bir karakter taşır. Bu tahayyül, bir dünya oluşumundaki bilinçli iradeyi gerektirdiğinden siyasal olan, yenilikçi ve yaratıcı bir faaliyet formudur. (Yine de tüm bunlar, tarihsel eylemin “güçlendirici” ve “koruyucu” formlarını reddetmez: Bu noktada *politika*, tarih/felsefe, felsefe/siyaset ve siyaset/tarih praksisinde vuku bulur; Gramsci *diplomasi* derken *politikaya* atıf yapmaz zira diplomasi, güçlerin tarihsel yapısını dönüştürmek yerine korumaya yönelik bir siyasal eylemdir.)⁽³⁸⁾

“Gerçekten var olan ve etkin konumdaki güçlere karşı bir “irade uygulamak”, “şimdiye etki etmek ve onu yönetmek” ol-

duğu kadar “geçmişî yorumlamak” anlamına da gelir; tüm bunlar somut olarak tarih yapımında cisimleşir. Bu nedenle şu eşitlik gerçekleşir: *siyaseten faal kişi* = *siyaset adamı* + *filozof*. Dünyanın dönüştürülmesi, kendi içinde felsefi ve ahlaki bir eylemdir; bu bakımdan şimdinin ve geçmişin maddi ve somut “olan”ında dayanağını bulan “olması gerekenin” tutarlı ve rasyonel bir tahayyülünü zorunlu kılar. Üstelik dünyayı farklı bir şekilde yorumlamak -yani egemen ve kurulu olanına karşı bir dünya kavrayışı ve konsepti sunmak-, mevcut gerçekliği, “gerçekte var olan ve işleyen güçleri” kaynağında ve menşesinde nüve iken keşfetmektir. Bu yorumlamanın büyümesi ve gelişmesi, şimdinin mücadelesine ve güç birliğinin yeni bir yapısı ile yeni bir gerçeklik yaratımına neden olur.

Gramscici *politika* konsepti, bizi, insanın tarihte ortaya çıkışından kaynaklı probleme geri götürür. Gramsci bu problemi, kendi *ahlaki ve entelektüel reform* konsepti bağlamında irderler.⁽³⁹⁾ *Reform*, doğrudan *hegemonya* ve daha önce tartışılan, ahlaki ve entelektüel faaliyet (felsefe) ile toplumdaki ve tarihteki (siyaset) pratik ve somut sorumluluk olarak ikili anlamda incelenen siyasal olanla ilişkilidir. Praksis felsefesi (Marksizm), sosyokültürel ve sosyopolitik ilişkilerin bütününe dair modern ve halkçı bir reform bağlamında ortaya konmuştur. Bununla birlikte bilhassa praksis felsefesi, toplumdaki madun grupların yaşamını ve deneyimini ifade eden dünyanın kavranışıdır. İşçilerin ve köylülerin tabi kılınması, yöneten grubunkilerden bağımsız bir entelektüel ve kültür geliştirememelerindendir. Entelektüel ve ahlaki reform, halk kitlelerinin bu türden bir entelektüel ve kültür yaratımına yönelik hareketidir. Böylesi bir gelişme; kitleler, egemen grupların düşünce ve değerlerinin salt bir yansıması olmayan bir dünya kavrayışı geliştirirlerse zorunludur.

Bu nedenle *reform*; siyaset ve kültürü, *yüksek kültür* ve *halk kültürünü*, halk ve entelektüelleri kaynaştıran somut bir süreç-

tir. Bu; siyaset ve felsefe ile tarih ve düşünce arasındaki bu karşıtlıktan, maddi ve tarihsel bakımdan, kolektif bir ahlaki-entelektüel iradenin oluşturduğu ve bu iradenin yönlendirdiği bir kitle hareketinde somutlaşan sosyopolitik ve sosyokültürel bir özne çıkaran somut ve pratik dolayımılamadır. Praksis felsefesi, kitlelerin varoluşuna siyasal ve ahlaki gücünü veren devrim yaratıcı ve yönetici bir dünya algısıdır. Felsefe ile hareketin birlikteliği, Gramsci açısından gerek teorideki gerekse pratikteki uzun ve zorlu bir reform sürecinin kümülatif sonucudur. Gramsci, bu türden bir reform sürecinin doğuşunu, İtalya’da Makyavelist girişimde ve Almanya’da Lüterci Reform sürecinde tespit eder ve onun, Kuzey Avrupa boyunca dini Reformasyon, daha sonra Fransa’da devrim ve Aydınlanma yoluyla Alman felsefesine kadar ilerlediğini ve sonunda Marx’ta teorik ve pratik sentezine ulaştığını görür.⁽⁴⁰⁾ Gramsci bu konuda şunları söyler;

Praksis felsefesi, bu kültürel geçmişin -Rönesans ve Reformasyon, Alman felsefesi ve Fransız Devrimi, Kalvenizm ve İngiliz klasik iktisadı, laik liberalizm ve yekpare modern yaşam kavrayışının temeli tarihselcilik- tamamını koşullar.⁽⁴¹⁾

Bu; kültürel, ahlaki ve entelektüel reforma dair sürecin “tamamlanmasıdır” ki bu da, *yüksek kültür* ile *halk kültürü* arasındaki ilişkiyi ve çelişkiyi diyalektik olarak kavrar ve kapsar.⁽⁴²⁾ Bu nedenle praksis felsefesi, halk kitlelerinin düşüncesidir. Haddi zatında iki bağıntılı amacın realizasyonu ve başarılmasına yönelik kültürel ve ahlaki bir harekettir: kurulu modern dünya kavrayışına -yani modern dünyanın en gelişmiş ve en karmaşık yorumlarını ve simgelerini ifade eden “*daha rafine*”⁽⁴³⁾ düşünce sistemlerine ve ideolojilerine (daha doğrusu açıkladığımız gibi Gramsci’nin çok önemli ve keskin bir filozof olarak gördüğü Croce’nin liberal burjuva *yüksek kültü-*

rüne)- yönelik eleştirel bir saldırı başlatmak. Bu türen bir eleştiri; Croceci modeldeki gibi “saltanat süren” ve “amirane” entelektüellerin pervane oldukları ve etrafında döndükleri kurulu iktidar yapısından ve kurulu düşünce ve değerler sistemin-den bağımsız bir grup entelektüelin yaratılması ve geliştirilmesi görevini ifa edecek zeminin hazırlanması bakımından elzemdir.⁽⁴⁴⁾ Yine buna paralel olarak modern düşüncenin eleştirisi ve “safî entelektüellerin”⁽⁴⁵⁾ toplumsal ve siyasal temellerinin ifşasıyla praksis felsefesi, kitlelerin siyasal ve kültürel eğitimini kabul etmektedir. Her iki proje de, birbirlerini öngörür ve kapsar. Kitleler eğitildikleri ölçüde bağımsız bir kültür ve mevcut dünya görüşüne karşı bağımsız bir dünya görüşü kuracak ve böylece nihayet entelektüellerin müesses *yüksek kültürünün* yerini yeni ve farkı bir kültür alacaktır. Halk eğitildiği ölçüde -*halk kültürünün* özerk ve kendi kendini yönlendiren bir karakter kazanması ölçüsünde-, kendi içinde bir entelektüel model ve sosyopolitik faaliyeti, madun bir grubun kültür ve düşüncesinin, gittikçe egemen ve hegemonik hale gelen bir dünya kavrayışına ve düşünce sistemine doğru durmadan devam eden detaylandırılması ve dönüşümü olan bir entelektüel ve kültürel araç geliştirecek ve düzenleyeceklerdir. Bir madun grubun egemen olduğu bir özne ve türev düşünce sisteminin özerkleştiği ve yenileştiği bu süreç, tam da bu türden bir sistemin hegemonik bir dünya kavrayışına, toplumsal, iktisadi ve siyasal yaşamın tüm alanlarına nüfuz eden bir düşünce ve yorumlama sistemine dönüştüğü bir süreçtir.

Bunun anlamı, “*halka gitmenin*”⁽⁴⁶⁾, Gramsci tarafından, praksis felsefesiyle işçi ve köylülerin *halk kültürü* arasındaki pedagojik ve eğitsel bir ilişki olarak görülmesidir. Yine de bu ilişki, Gramsci’nin somut ve “tam manasıyla skolastik” bir duruş olarak tanımladığı şey cinsinden düşünülmemelidir.⁽⁴⁷⁾ “Öğretmen ve öğrenci arasındaki” bu ilişki, “aktif ve karşılıklı bir ilişkidir ve bu nedenle her öğretmen *daima bir öğrenci ve*

her öğrenci daima bir öğretmendir” (vurgu bana ait).⁽⁴⁸⁾ Bu formülasyon, Marx’ın eğitimcilerin kendilerinin eğitilmesi gerektiğini söylediği “Feuerbach”daki Marksist tezin bir yorumudur.⁽⁴⁹⁾ Bu türden bir yönlendirme, halk sınıfları ve praksis felsefesi arasındaki -yükselen ve kitleleri zaman ve mekânda bir yere yerleştiren toplumsal ve kültürel matrisin içinden özgülleşen entelektüel ile düşüncesi ve kültürüyle entelektüel olanı ifade eden ve yansıtan kitleler arasındaki- ilişkinin doğası gereği hegemonik ve sonuç olarak siyasal bir ilişki olduğunu salık verir. “Her ‘hegemonya’ ilişkisi, zorunlu olarak eğitsel bir ilişkidir” ve “her eğitsel ilişki, siyasal bir ilişkidir.”⁽⁵⁰⁾ Bu ilişki, siyasal ve hegemoniktir; bu, sadece öğretmen-öğrenci ilişkisinin karşılıklı ve çift taraflı etkileşim olmasından ötürü değil birbirlerinin nedeni ve sonucu olmalarından ve birinin diğerinin kültürü ve çıkarlarıyla bilgilendirilmesinden ileri gelir. Çevre (yaşam ve kitle faaliyetinin ürünü olarak), eğitmen-filozofun öğretmenidir.⁽⁵¹⁾ Gramsci, yeni bir entelektüel ve filozof örneği tahayyül eder: “demokratik filozof”. Bu filozofun; kendi benliğinin fiziksel bir birey olarak kendisiyle sınırlanmadığına; bunun yerine kültürel çevrenin değişimi ile faal toplumsal bir ilişki kurduğuna inanılır.”⁽⁵²⁾

“Demokratik filozof”, “organik aydına” tekabül eder. İkinci kavram, daha tanındıktır ve yaygın olarak bilinir. Yine de ilk terim, öğretmen-öğrenci ilişkisinin özünü kavramada daha yetkindir ve Gramscici *hegemonya* konseptinin çekirdeğini oluşturur. Organik aydın, tam olarak halkla yakın ve samimi bir ilişki içindeki aydındır; her ikisi arasındaki karşılıklı ve diyalektik ilişkinin tanımlandığı bir örnektir ve entelektüel ile halkın, birbirlerini karşılıklı olarak tahdit ettikleri ve daha evvel açıklandığı manada tamamen pedagojik, hegemonik ve politik bir ilişki kurdukları bir örnektir.⁽⁵³⁾ Organik aydın ya da demokratik filozof, öğretmendir ve bilgi ve faaliyetiyle sürekli olarak değiştiren ve “çevrenin” -özellikle halkın- etkisiyle de-

gişen bir eğitmendir; öyle ki eğitmen ve halk, kendini tanımlama ve kendini aşma süreciyle meşgul olmaya başlar. Demokratik filozof nosyonu; tam da Croce'nin kendinden çelişkili, felsefi ve teorik bir saçmalık olarak gördüğü bir entelektüel tipin nosyonudur. Croce'de bahsettiğimiz düşünce ve toplum arasındaki ilişki, kategorik bir *ayrımdır*; burada düşünceye, Gramsci'nin entelektüel ile kitlelerin ilişkisine atfettiği, daima donuk ve mekanik olan öğrenci ve öğretmen ilişkisine benzer bağımsız bir rol biçilmiştir. Croce açısından öğrencinin -halkın-, eğitmen-filozofa öğretecek bir şeyi yoktur ve eğitmen de öğrenciden hiçbir şey öğrenmez. Filozof, sadece öğrencileri değil diğer filozofları da tartışma konusu yapar ve düşünce sadece çevreyi değil düşünceyi de ele alır.

Bu nedenle Gramscici entelektüel-filozof, Croce'nin tanımladığı ve tanıttığı tipe taban tabana zıttır. Gramsci'nin "geleneksel aydın"⁽⁵⁴⁾ olarak tanımladığı filozof, çevreden ve halktan, bağımsız ve özerk bir yeredir. Geleneksel aydın, belirli bir toplumsal yapı ve sosyokültürel ilişkiyi tanıtlar; burada (i) entelektüeller, bir dünya kavrayışı ve bir yaşam biçimi ortaya koyar. Bu yaşam biçimi ve dünya kavrayışının "hakikat" ve "bilimsel" anlamda çoğalması ve benimsenmesi, entelektüel bir fonksiyondur ve bir toplumsal grup ya da kategoride örgütlenen entelektüellerin ahlaki faaliyetidir; böyle bir faaliyetin ürettiği kavrayış, "evrensel" olarak kavranacağından siyasal ve hegemonik olana dönüşür. (ii) Düşüncenin toplumsal ve siyasal pratikten bağımsızlığı öne sürülür. (iii) *Eğitilmiş* ile *sıradan* arasındaki geleneksel ve yaygın kabul görmüş ayrım; basitçe verili olarak kalmaz toplumsal ve kültürel olarak yeniden üretilir. (iv) Sonuç olarak geleneksel filozof ya da aydın, toplumdaki anomalileri ve çelişkileri, değerlerin oluşumu ve yeniden üretimi ile baskın ve egemen grupların yaşam biçimleri aracılığıyla kamufle eder ve meşrulaştırır. Geleneksel aydın; "alt ve üst ile 'sıradan insan' [*semplici*] ve entelektüeller

arasında ideolojik bir birlik yaratabilmenin” yanı sıra tarih dışı bir ilkedeki ayrımı dondurur ve genelleştirir. Öyle ki *sıradan insanın* düşüncesi “ortak akıl” ve “önyargı” olarak görülürken entelektüellerin düşüncesi “felsefe” olarak algılanır. Öte yandan bu türden bir ayrımı onaylamak, “*sıradan insanı*’, ortak akıl üzerinde inşa ettiği ilkel felsefesiyle muhafaza etmektir.”⁽⁵⁵⁾

Diğer yandan demokratik filozof-organik aydın, felsefe ve bilginin insan ve filozof arasında süregelen pratik etkileşimin sürekli değişen bir ürünü olarak öngörüldüğü bir siyasal-kültürel yönelim ve bir toplumsal ilişkiyi ifade eder. Bu türden bir etkileşim, hegemonyanın gelişimi için gereken ahlaki ve entelektüel reforma yönelik hareketi yaratan itici güçtür. Yeni aydın örneği, düşünce ve bilginin toplumsal ve iktidara dayanan temellerini gün yüzüne çıkarıp ifşa ederken bu gün yüzüne çıkarma süreci de, eleştirel bir bilgi türü yaratır. Praksis felsefesi, “herkesin filozof olduğunu”⁽⁵⁶⁾ ortaya koyar; herkes, edebi, toplumsal ya da maddi olsun felsefi bir faaliyet içindedir. Aslında praksis felsefesi; aydın ile *sıradan insan* arasında, “bilimsel faaliyeti sınırlamak ve birliği kitlelerin düşük düzeyinde tutmak için” değil “ama kitlelerin entelektüel ilerlemesini siyasal olarak mümkün kılacak ve bunu sadece küçük ve sınırlı bir entelektüel grup için yapmayacak tam bir entelektüel-ahlaki blok inşa etmek için” yakın bağlar kurulmasının gerekliliğini onaylar.⁽⁵⁷⁾

Gramsci, geleneksel ve organik aydın arasındaki farkları ortaya çıkarmak ve vurgulamak amacıyla Katolik Kilisesinin düşünce ve siyasasına başvurur. Kilisenin, papazları (entelektüeller) ile “inançlı olanlar” arasında daima bir bağ kurma teşebbüsüne dikkat çeker. Tarihsel olarak bu, “‘inançlı’ kitle bütünü’nün doktrinsel birliğini” sağlamaya yönelik mücadeledir; böylece “yüksek entelektüel tabaka, daha düşük olan tabakadan ayrılmış olur. Zira ‘Roma Kilisesi, biri ‘entelektüeller’ di-

ğeri 'sıradan insanlar'dan oluşan iki dinin 'resmi' kurumsallaşmasının önlenmesi mücadelesinde, her zaman en coşkulu taraf olmuştur.”⁽⁵⁸⁾ Aydın din adamı; Kilisenin entelektüel bağlamda sofistike ve karmaşık teolojisini, hiyerarşinin resmi doktrinine karşı bir “halk dini” oluşmasını önlemek amacıyla, sıradan insanın inançları ve ritüelleriyle bütünleştirme işlevini yerine getirir. Bu halk inançlarının ve pratiklerinin Katolik teolojik ve eğitsel sistemleri etrafında bütünleşmesi, bir siyasal ve toplumsal birim olarak Kilisenin istikrarının ve sürekliliğinin sebebidir: Kilisenin iktidarının kaynağı, entelektüel ve inanç sahibi sıradan insanla oluşturduğu “birlik” sayesinde ortaya çıkabilecek ahlaki güçtedir. Bu nedenle Kilise, hiyerarşi ve inanç arasındaki birleşik kutupluluğun somut halidir ve bu birlik, halkın inancını ve hiyerarşinin teolojisini birbiriyle uyumlulaştıran dindar entelektüel tarafından sürdürülür. Bu türden bir ahlaki ve entelektüel adaptasyon ile entelektüel, “inançlı topluluk” üzerindeki hegemonik üstünlüğünü savunup sürdürebilir.⁽⁵⁹⁾ Öte yandan Gramsci'nin dikkat çektiği üzere böyle bir hegemonya, insanlarda yeni bir bilgi formu geliştirerek ve onları kilise aydını düzeyine yükselterek değil inançlı olanın bilinciyle din adamının bilinci arasındaki farkı koruyarak mümkün olabilir. Bu, tam da geleneksel aydının seküler dünyada yaptığı ve yeni organik aydının, üstündeki örtüyü kaldırmak ve üstesinden gelmek için mücadele ettiği şeydir. Birlikte kitlelerin “ortak aklını” oluşturan ve yöneten grupların üstünlüğünü korumaya hizmet eden halk inançları, gelenekler, görenekler ve geçmişin teamülleri; eleştirel bir bireysel farkındalık ve “kendilik bilinci”⁽⁶⁰⁾ ile tanımlanan yeni bir bilgi ve felsefe ile aşılır.

Öğretmen-öğrenci ilişkisinin bir ürünü olarak organik aydın, teori ve pratiğin birliğini temsil eder ve bu nedenle siyaset ile kültür arasında varlığını sürdüren interaktif sürecin simgesi olur. Bu süreç, kitlelerde bireysel farkındalık ve ken-

dini tanımlamak için bir kıvılcım çıkar ki bu da praksis felsefesidir. Bireysel farkındalık, verili bir bütünlüğe doğru eleştirel ve aktif bir yönelimdir ve sırasıyla kültürel, ahlaki ve entelektüel reformu mümkün kılar; “Ortak aklın ve geleneksel dünya kavrayışının yerine geçer”⁽⁶¹⁾ ve “halk kitlelerinin sürekli büyüyen tabakalarının entelektüel olarak yükselmesi”, başka bir deyişle amorf kitle unsuruna bir kişilik kazandırmak yönünde işlev görür. Bunun anlamı, doğrudan kitlelerden yükselen ve onlarla, bir metafor kullanmak gerekirse, korsedeki kopça haline gelmeleri için temas halinde kalacak yeni tür entelektüel seçkinlerin oluşumuna [*suscitare*] doğru işlemektir. Yeni entelektüelin “doğrudan” halktan çıkması kadar öğretmen de aynı yoldan doğrudan öğrenciden çıkmasına dikkat çekmek önemlidir. Gramsci sözlerini şöyle sürdürür: “Kitlelerin bir ideolojiye tutunması ya da ondan bağımsız olması, rasyonalitenin gerçek eleştirel [*critica reale*] testi ve düşünme yollarının [*modi di pensare*] tarihselliğidir.”⁽⁶²⁾ Bu tür bir “gerçek eleştiri” yalnızca “halka gitmekle”, kitlelerin gerçek katılımı ve faal ilişkisi yoluyla fark edilip yürütülebilir; bunların tümü, praksis felsefesinin bizatihi kitlelerde ve onlar aracılığıyla somutlaştığını ve realizasyonun kendisinin de “düşünmenin gerçek eleştirel yolları” ve eylem tarzları olduğunu söylemenin sadece başka bir şeklidir. Bu nedenle praksis felsefesinin, halk kitlelerinden hâsıl olan organik aydınları geliştirmesi hasebiyle halk kitleleri, sürekli olarak organik aydınlarla temas halinde olacaktır ve organik aydınlar da, kendilerini somutlaştırmak ve gerçekleştirmek için anlamlarını, gayelerini ve ilhamlarını halk kitlelerinden alacaktır. Üstelik düşünme yolları, eş zamanlı olarak kitlelerin deneyiminin ve faaliyetinin ürünü ve taşıyıcısı olduğu ölçüde “rasyonel” ve zorunlu olacak ve yalnızca bireysel istek ve arzuların sonuçları olmayacaktır. Düşünme ve algılamamanın tarihsel ve sosyopolitik manasının değerlendirildiği ölçüt ya da “biçim”, onun

ideolojik ve politik -yani hegemonik- karakterini verir. *Düşünme yolları*, bütün bir halkın yaşam ve deneyimlerini kapsayacak şekilde olmalıdır; bu yüzden bu *yollar*, halkın toplumsal ve kültürel pratiğinin toplamı değilse, hiçbir şeydir.

Böylesi bir nosyon, Vico'nun ünlü formülünde görülür: *verum factum est*; yani gerçeklik, insanoğlu tarafından yaratılır ve üretilir ya da bilgi, yalnızca kendisini yaratırsa kavranabilir. Gramsci bu ifadeyi, tarihte “rasyonalitenin” realizasyonuna dair kendi kavrayışıyla karşılaştırır. *Düşünme yolları*, rasyonedir ve tarihsel olarak gereklidir zira halkın somut faaliyetini ihtiva ve ifade eder; öte yandan halkın eylemle iç içe geçmiş bilinci de *düşünme yoludur*. “*Düşünme yollarının*” “tarihselliği” ve “rasyonalitesi”, Gramsci'nin Vico formülasyonu yeniden Hegelci dile çevirmesi olarak anlaşılabilir.⁽⁶³⁾ Vico'nun *eylemi*, var olan gerçekliğe dair belirli ve ampirik bir veri değildir; o daha ziyade sürekli bir oluş, toplumsal faaliyetin ürünü olarak algılanan bir gerçekliktir. Praksis felsefesi ve halk kitlelerinde konumlanan organik aydın, bu tür bir faaliyetin -*düşünme yolları* ve kitlesel eylem arasındaki ortak ve karşılıklı ilişkiden kaynaklanan ve halk kitleleri ile organik aydınlar arasındaki hareketin, kolektif ve toplumsal bir güç olarak halkın eleştirel bilincini yarattığı bir oluş sürecinin- bilinçli ve bireyselleşmiş iç hesaplaşmasıdır. Bu bağlamda *eylem*, teori ile felsefe ve *kültür* ile *politika* arasındaki bu kati karşılıklılık ve ortaklıktır. Bu nedenle “olan”, toplumsal eylemin tarihsel ürünüdür ve faaliyeti ve bu faaliyete dair bilinci, birlikte *hakikati* oluşturan belirli bir öznenin etkin müdahalesi ile sürekli olarak yaratılır ve üretilir. Demokratik filozof, yeni tip entelektüeldir. Bu entelektüel; bizatihi tarihi yapan ve kendi gerçekliğini ve “hakikati”ni -yani kendi *eylemini*- yaratan kolektif ve ahlaki bir güç olarak halkın ortaya çıkışı ve gelişimi için elzemdir. Demokratik filozof ile halk arasındaki birlik, kendisini tarihteki somut faaliyeti ile *eylem* olarak gerçekleştirme

çabasından ötürü tam olarak praksis felsefesini oluşturur. Halk kitlelerinin tarih ve siyasete müdahalesi ile halkın kendi özgül toplumsal *eylemi* ile oluşumu, kurulu ve egemen *düşünme yollarının* *eleştirel gerçekliği*ne denk düşer. Bu müdahale, demokratik filozofun bütünlük (halk) içindeki oluşumunun sinyallerini verir. Kitleler bir kez “amorf” ve farklılaşmamış bir şekilde kendilerini politik ve ahlaki bir özne ve mukarrer ve amaca yönelik bir aktör olarak duyurmanın uzun ve meşakkatli sürecini başlattıklarında, “*gerçekliği yaratmak*” yolunda “*şimdiye etki edebilecek*” ve “*geçmişini yorumlayabilecek*” ehliyeteye sahip olurlar.

Demokratik filozof, münzevi bir hayat yaşamayan bir halk aydınıdır ve düşüncenin halk ile ilişkilendiğinde (ve dolayısıyla siyaset haline geldiğinde) gerçek ve tarihsel olana dönüşeceğinin bilincindedir. Demokratik filozof, toplumsal gerçekliği yeni tip bir kültür ve bilginin örgütlenmesi ve yaygınlaştırılması yoluyla değiştirmeye çalışan bir yenilikçidir.⁽⁶⁴⁾ Yeni bir kültür ve bilgi, praksis felsefesinin ürünleridir ki demokratik filozof ve halk kitleleri çiftinin bilinci ve ifadesidir. Demokratik filozof ciddi manada halkın *hegemonu*, öğretmeni ve onu yeni bir yaşama ve pratiğe teşvik eden rehberidir. Hegemonyayı tanımlayan karakteristik unsur, ahlaki nitelik ve entelektüel *liderliktir*.⁽⁶⁵⁾ “Kültürün örgütlenmesi” ve “kalıcı rızanın organizasyonu”, demokratik filozofun hegemonik faaliyetinin sonuçlarıdır.⁽⁶⁶⁾ Madun grupların hegemonik ve egemen hale gelme süreci, halkın kendini yöneten ve kendi kararlarını alan bir özne haline gelmesi anlamında, yeni tip bir aydın kitlesinin içinde ve bu kitlenin arasında bir nesli koşullayan bir süreçtir. Bu süreç halkın; hegemonik bir güç ve liderlik ifa eden bir ahlaki ve entelektüel birim olarak, bizatihi demokratik, yani kolektif ve ulusal-halkçı bir filozofa dönüştüğü anlamına gelir.⁽⁶⁷⁾

Benliğe dair eleştirel kavrayış; bu nedenle muhalif yönlerin siyasal “hegemonyalarının”, bireyin kendi gerçekliğine dair anlayışının yüksek ve üstün bir düzeyde yaratımına ve detaylandırılmasına ulaşmak üzere önce etik daha sonra siyasal alanda yürüttüğü bir mücadele yoluyla gerçekleşir.⁽⁶⁸⁾

Yeni bir gerçeklik algısına dair bu detaylandırma; toplumsal eylemin yaratımı ve “değişiminin”, karşıt algıların ahlaki ve entelektüel çatışmaları yoluyla gerçekleşmesidir. Bu süreçte demokratik filozof, yeni bir toplumsal gerçekliği, halkın yaşamsal faaliyetinden ve praksisten türeyen yeni bir dünya kavrayışını halkın içine nüfuz ederek ve ona öğreterek detaylandırmaya çalışır: “Mukarrer bir hegemonik gücün parçası olmanın bilinci (başka türlü söylersek siyasal bilinç), teoride ve pratikte nihai birleşmeyi sağlayacak ilerici ve yenilikçi bir bireysel farkındalığa giden ilk adımdır.”⁽⁶⁹⁾ Siyasal bilinç, toplum ve tarihle kurulan aktif ve amaca yönelik çatışmanın bireysel farkındalığıdır; bu çatışma, hem bilincin hem de ona neden olan zeminin ürünüdür. Felsefe, “mukarrer bir hegemonik güç” geliştirdiği, başka bir deyişle kendilerini son tahlilde mukarrer bir güç olarak gören ve hisseden halkın bilinci haline geldiği ölçüde “gerçek” haline gelir. Felsefenin realizasyonu ya da politik bir gücün bilincine varma; ayrıştırılmış bireylerin ast ve bağımsız bir kitleden, düşünce ve değerleri egemen dünya kavrayışına dönüşen öncü ve hegemonik bir özneye dönüşmesidir.

Nitekim demokratik filozofun oluşumu ve bir madun grubun halkçı bir hegemonik güce dönüşmesi, “hegemonya kavrayışının siyasal bakımdan gelişimini” gerekli kılar; ki bu da -Croceci “yozlaşmış felsefe” nosyonuna karşıt olarak- “siyasal-pratik olduğu kadar ciddi bir felsefi ilerlemeye” tekabül eder. “Bu, bir gerçeklik kavrayışıyla paralel bir etik ile entelektüel birliği zorunlu olarak öngörüp gerektirdiğinden, [kurulu düşünme yollarına ilişkin] ortak aklı aşıp ötesine geçer ve sadece

dar sınırlar içinde olsa da eleştirel düşünceye dönüşür.”⁽⁷⁰⁾ Bu gelişim süreci, bir grubun toplumda hegemonik ve öncü bir rol oynayacağı varsayımıyla, bir organik aydının bizatihi kitlelerin içinde ortaya çıkmasını gerektirir; öyle ki aydın-halk ilişkisi, demokratik filozofun anlamının çerçevesini çizer ve özetler.⁽⁷¹⁾ Aydın-halk ilişkisi; bu iki unsurun etkileşiminden doğan birliğin, teori/pratik ya da felsefe/siyaset momentlerinin birliğine dönüştüğü ve çözüldüğü öğretmen-öğrenci paradigmasıyla elde edilir: Böylece “*felsefi olanın yanı sıra [onun gibi] politik-pratik*” hale gelir. Düşünce ve eylem ile felsefe ve siyasetin etkileşiminin momentlerinin teşkil ettiği bu bütünlük, Gramscici hegemonya konseptini tasvir eder. Bu bütünlük, Marx’ın “Feuerbach Üzerine Tezler” çalışmasında münasip bir şekilde özetlediği bir yönelim olarak, praksis felsefesinin “mutlak tarihselciliğini” ve “mutlak laisizmini”⁽⁷²⁾ imler.

Aydın/halk dyad’ının* yarattığı hegemonya ilişkileri; amacı, daha yüksek ve daha geniş kültürel, ahlaki ve halkın entelektüel üzerindeki etkisinin tarihsel olarak daha kökleşmiş ve eleştirel bir dünya bilgisi ürettiği, entelektüellerin halk üzerindeki etkisinin de halkın kültür seviyesinin gelişmesi ve genişlemesi ile sonuçlandığı entelektüel eylem alanları oluşturmak olan bir harekettir. Böylesi bir hareket, sonsuz ve açık uçlu bir eş merkezli çemberler sistemi olarak tasvir edilebilecek yenileşme ve değişim sürecine atıf yapar. Burada çemberin her bir halkası, bilincin bir aşamasına ya da düzeyine karşılık gelir; öyle ki her dış halka, bilincin daha yüksek ve geniş bir alanını temsil eder. Dış halkalar, bilincin yüksek ve geniş bir alanını temsil ettiklerinden, dâhili halkaları kapsamaktadır. Sonuç olarak iç halkaların aşılması ve geçilmesi, bunların tamamının yıkılması ya da yok edilmesi anlamına gelmemektedir;

* Dyad: İki kişilik bir grup anlamına gelen sosyolojik bir kavram. Burada iki unsurlu bir element anlamında kullanılmaktadır, ç.n.

daha ziyade üstesinden gelinecek şeyin, geçmişin ve geçmişin bilincinin daha derin ve eleştirel manada korunması ve muhafaza edilmesi demektir. Halk ve onların entelektüelleri arasındaki etkileşim, ne şematik ve mekaniktir ne de böyle bir ilişki insanın üstünde konumlanabilir: Bu ilişki, organik ve diyalektik olmak zorundadır; bu bağlamda bir alandan daha yüksek diğerine doğru hareket, halkın bağrından çiçeklenen ve büyüyen halk kitleleri tarafından kavranmakta ve deneyimlenmektedir. Hareket, bugün halk arasında *şimdi ve burada* olan bir bilgi ve bilincin büyümesinin sonucudur; süreç ise, halkın yaşam faaliyeti ve praxisindeki *nüvenin* hâlihazırda onaylanması ve filizlenmesinin tarihinde ve pratiğinde bir bireyselleşme ve detaylandırmadır.⁽⁷³⁾

Demokratik filozof, bir organik aydındır çünkü o, tam olarak halkın bir “organı”dır; bu bağlamda halkla samimi ve pratik bir temas halindedir. Bu ilişkideki herhangi bir kırılma, Gramsci’nin Croce’de temsilini bulan geleneksel aydın tipine ilişkin analizinde ifade ettiği gibi, kültürün “kristalleşmesine” neden olacaktır. İçten dış halkaya doğru yönelen, halkaların sürekli genişlediği dizilerindeki hareket, yeniliği ve toplumsal gerçekliğin eleştirel dönüşümünü gerektiren açık uçlu bir süreçtir. Demokratik filozofun görevi, “ahlaki ve entelektüel bir reforma yön vermek ve bu reformu örgütlemek; ezcümle kültürü pratikle ilişkilendirmek ve intibakını sağlamaktır.” Öte yandan egemen grupların geleneksel aydınları gibi kristalleşmiş ve kemikleşmiş bir kültür yaratan bu aydınlar, toplumun iktidar yapısını gizleyen muhafazakâr ve meşrulaştırıcı bir işlev de görürler.⁽⁷⁴⁾ Buradan hareketle bir formülasyon için gerekli unsurlara ulaşırız: Gerçekliğin dönüşümü; sırasıyla demokratik filozofun oluşumuna dayanan ve organik aydın-halk kitleleri ilişkisini ihtiva eden hegemonyanın gelişimini koşullayan ahlaki ve entelektüel reforma bağlıdır. Gerçekten de demokratik filozof, “geçmişi yorumlayan bir tarihçidir” ve “şim-

diye etki eden bir politik aktördür [*politico*].”⁽⁷⁵⁾ Hegemonik bir dünya kavrayışının gelişmesi, gerçekliğin dönüşümü anlamına gelir; bu da mevcut toplumun ahlaki ve kültürel reformunun değişmesi demektir. Buradan hareketle elimizdeki formül şu şekilde biçimlenir: *reform = hareket halindeki tarih + hareket halindeki felsefe* = praksis felsefesi. Praksis felsefesi; *hareket halindeki reformdur*, toplumsal gerçekliğin ve toplumsal eylemin, öğrenci ve öğretmen, entelektüellerin kültürü ile halk kültürü arasındaki faal ve dinamik ilişki yoluyla eleştirel dönüşümüdür (tabii ki bu sürecin kendisi de bir toplumsal eylemdir); burada öğrenci/öğretmen, kültür/halk hep birlikte bir bilinç ve mukarrer siyasal özne oluştur ve bu özne, hegemonik bir güçtür; zira bu, “aynı zamanda siyaset olan bir felsefe ve aynı zamanda felsefe olan bir siyasettir.”⁽⁷⁶⁾

Dipnotlar

1. Croce'nin felsefesinin İtalyan tarihi ve toplumu üzerindeki entelektüel ve kültürel etkisine dair Gramsci'nin değerlendirmesi için bakınız Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975); bundan sonra QC olarak anılacaktır, 2:10: s. 1352-53, 1232-33, 1326, 1267-68, 1306-7, 1259. Yine bakınız QC 2:6, s. 782-83 ve *Lettere dal carcere*, ed: Sergio Caprioglio ve Elsa Fubini, (Turin: Einaudi, 1965), bundan sonra LC olarak anılacaktır, s. 132, 186.

Gramsci'nin ifadesi, QC 2:10, s. 1233, son derece önemlidir (“Bilakis ben de prensip olarak bir Croceciyim”); yine Tatiana'ya yazdığı 17 Ağustos 1931 tarihli mektupta da “Bana öyle geliyor ki benim kadar Cosmo [Gramsci'nin Turin Üniversitesindeki hocası, profesör] ve dönemin (yüzyılın ilk çeyreği diyebiliriz) diğer pek çok aydını da ortak bir entelektüel zemine yaslandı ve Benedetto Croce'nin İtalya'da gerçekleştirdiği ahlaki ve entelektüel reforma ya tamamen ya da kısmen iştirak etti” diye belirtmiştir (LC, s. 466). Gramsci'nin, Croce'nin “Bugün Avrupa'daki en büyük düşündürüdür” düşüncesine dikkat çekmek de elzemdir (*La città futura 1917-1918*, ed: Sergio Caprioglio, Turin: Einaudi, 1982, s. 21). Öte yandan 1926 yılı, yani faşizmin iktidarını pekiştirdiği ve parlamenter sistemi alaşağı ettiği dönem boyunca Gramsci, Croce'yi, “İtalyan gericiliğinin en önemli figürü” ve “Yarımada'daki en ciddi gerici” olarak görür, “Alcuni temi della quistione meridionale” içinde, *La costruzione del Par-*

tito comunista içinde, 1923-1926, (Turin: Einaudi, 1972), s. 151, 155-56 ve Gramsci, *Selections from Political Writings*, 1923-1926, ed: ve çev: Quintin Hoare, (New York: International Publisher, 1978), s. 447-62. Nihai olarak *Prison Notebooks* notlarında Gramsci, tekrar özgün konumuna döner ve Croce'yi, faşistlerden ayırarak şöyle der: Croce "liberal demokrat kültürün ulusal lideridir", (QC 2:10, s. 1352-53). Bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, (New York: Vintage Books, 1958), s. 19, 60-65 ve Giancarlo Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, (Milan: Feltrinelli, 1977), s. 81. Ayrıca bakınız Attilio Mornigliano, "La critica", *La rassegna d'Italia* 1, (Şubat-Mart, 1946); burada Mornigliano 1903 yılından itibaren "felsefenin... estetiğin, edebiyat eleştirisinin, tarihin ve tarihsel eleştirinin, sanat eleştirisinin, dilbilimin, hukukun, bunların hepsinin [Croce'nin] etkisinde kaldığını" belirtir. (s. 275).

Gramsci ve Croce ile ilgili bir tartışma için bakınız Eugenio Garin, "Antonio Gramsci nella cultura italiana", *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958'de Roma'da düzenlenen bir konferansın tutanakları, Istituto Gramsci, (Roma: Riuniti, 1973), s. 3-14 ve Garin, "Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellectuali)", *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, 23-27 Nisan 1967 yılında Cagliari'de düzenlenen Uluslararası Gramsci Çalışmaları Konferansı tutanakları, ed: Pietro Rossi, (Roma: Riuniti-Istituto Gramsci, 1975), Cilt 1, s. 37-74). Ayrıca bakınız Maurice A. Finocchiaro, "Gramsci's Crocean Marxism", *Telos* 41, (Güz, 1979), s. 17-32 ve *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 8-27; Paul Piccone, *Italian Marxism*, (Berkeley: University of California Press, 1983), bölüm 3 ve 4; Leonardo Salamani, "Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge", *The Sociological Quarterly* 15, (Yaz, 1974), s. 359-80.

Yüksek kültür ile halk kültürü arasındaki fark ile ilgili bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1375-95.

2. Gramsci, QC 2:10, s. 1219-22, 1324-26 ve Benedetto Croce, *Etica e politica*, (Bari: Laterza, 1931), "Elementi di politica", s. 213-29. Ayrıca bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 215-29.

3. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), bundan sonra SPN olarak anılacaktır, s. 130-32, 421-22. Yine bakınız *Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings*, ed: ve giriş: David Forgacs ve Geoffrey Nowell Smith, çev: William Boelhower, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 206-12.

4. Gramsci, QC 2:11, s. 1406-8; 2:10, s. 1259-61, 1212-13, 1221-22 ve QC 3:13, s. 1567-68.

5. Benedetto Croce, *Terze pagine sparse*, (Bari: Laterza, 1955), Cilt 2, s. 132-39. Croce'nin Gramscici düşüncüyü karakterize ederken kullandığı dil ve terminoloji,

Gramsci'nin Croceci düşünceye yönelik teorik ve siyasal eleştirisini yansıtır ve ona paralel gider. Bakınız QC 2:6, s. 688-92; 2:10, s. 1229-32.

6. Croce, *Terze pagine sparse*, s. 139. Croce'nin Gramsci kavrayışı, onun Marx hakkındaki fikirleriyle mukayese edilebilir: "Marx, faal ve sahici bir siyasetçi ya da bilakis devrimci bir zekâ idi. Çalışması, işçilerin hareketine, onu bir tarih yazımı ve iktisadi doktrinle silahlandırarak, bir tutarlılık ve önem atfetti", *Materialismo storico ed economia marxistica* içinde, (Bari: Laterza, 1951), s. 302. Bu bağlamda bakınız Giuseppe Tamburrano, *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l'azione*, (Manduria: Lacaita, 1963), s. 195. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 82-90 ve Serge Hughes, *The Fall and Rise of Modern Italy*, (Minerva Press, 1967), s. 37-58.

7. Gramsci; Croce'nin tarihsel yazılarının, devrimci değişim ya da yapısal dönüşümün yokluğunun karakterize ettiği İtalya ve Avrupa tarihinin bu dönemlerini betimlediğine dikkat çeker. Bu nedenle *Storia d'Italia nell'età barocca*, (Bari: Laterza, 1957) Karşı Devrim sürecinde meydana gelen gelişmeleri ele alırken, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, (Bari: Laterza, 1967), birleşme uğruna verilen mücadelenin tamamlanmasını müteakip İtalya'nın durumunu analiz eder. *Storia dell'Europa nel secolo decimonono*, (Bari: Laterza, 1932) 1815, yani Napolyon ve devrimci ordusunun yenilgisinin ardından ortaya çıkan Avrupa tarihine odaklanır. Bakınız QC 2:11, s. 1219-21; 2:10, s. 1316. Ayrıca bakınız David Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 267-315 ve Federico Chabod, "Croce storico", *Lezioni di metodo storico: con saggi su Egidi, Croce, Meinecke* içinde, ed: Luigi Firpo, (Bari: Laterza, 1969), s. 211-15.

8. Croce, "Elementi di politica". Bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1572-74; 2:11, s. 1505-6.

9. Karl Marx, "On the Jewish Question". *Karl Marx: Early Writings*, ed: T. B. Bottomore, (New York: McGraw-Hill, 1964), s. 1-40. Ayrıca Marx'ın "Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", aynı ciltte, s. 43-59, bilhassa s. 58-59.

10. Karl Marx, *The German Ideology*, (New York: International Publishers, 1968), Bölüm 1 ve "Theses on Feuerbach", s. 197-99; ayrıca *The Poverty of Philosophy*, (New York: International Publishers, 1967), s. 190-91. Yine bakınız Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, (Boston: Beacon Press, 1968), s. 287-95, 314-19; Sidney Hook, *From Hegel to Man: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968).

11. Bakınız Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev: Rodney Livingstone, (Cambridge: The MIT Press, 1976), s. 501-7; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), s. 3, 7-8, 47-52, 74 ve Marcuse, *Reason and Revolution*, s. 3-16. Ayrıca bakınız G. W. F. Hegel, *Political Writings*, çev: T. M. Knox, (Oxford: Ox-

ford University Press, 1964), s. 159-64, 281 ve *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev: E. S. Haldane ve Frances H. Simson, (New York: Humanities Press, 1974), Cilt 3, s. 409. Gramsci, QC'de, bu çalışmaya atıf yapar ve Hegel'in bir ifadesini aktarır: "Kant'ın, Fichte'nin ve Schelling'in felsefesi, düşüncede devrimi ihtiva ve ifade eder", oysa Almanya'da soyut olarak teorize edilen "yeni prensip", Fransa'da "etkin gerçeklik olarak" ifadesini bulur, 2:11, s. 1505-6.

12. Croce, *Terze pagine sparse*, s. 252.

13. Agy, s. 91-92, 137-38. Bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 210-11 ve Emilio Agazzi, "Filosofia della prassi e filosofia dello spirito", *La città futura: Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci* içinde, ed: Alberto Caracciolo ve Gianni Scalia, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 95-175, özellikle s. 99-107.

14. Gramsci, QC 3:12, s. 1518-30 ve Agazzi, "Filosofia della prassi", *La città futura* içinde, s. 111-13.

15. Gramsci, QC 2:10, s. 1266-67; 2:11, s. 1481-82, 1476-77; 2:10, s. 1225-26. Bakınız ayrıca Croce, *Terze pagine sparse*, s. 83-84.

16. Croce, *Etica e politica*, s. 207-10 ve *History as the Story of Liberty*, Bölüm 4, "Historiography and Morals", s. 207-26 ve bilhassa s. 227-34.

17. Machiavelli, *Il Principe*, Bölüm 15, *Opere* içinde, Cilt 1, ed: Sergio Bertelli, (Milan: Feltrinelli, 1960). Gizleme ve ifşa etme sorunu, Gramsci'nin Croce eleştirisinin derinliğine nüfuz eder. Verili bir felsefe ve verili bir bilgi formunun doğası ve karakterini belirleyen şey, tam da bu gizleme/ifşa etme ilişkisinde yatar: Kurulu bir gerçekliğin temellerinin gizlenip gizlenmemesi ve ifşa edilip edilmemesi veya bunun saklanıp saklanmaması ve ona gizemli bir hava verilip verilmemesi. Elbette ki bu, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki ve "Feuerbach Üzerine Tezler"deki iddialarının ana fikridir. Yine bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1572-75.

18. Gramsci, QC 2:11, s. 1485-86; 2:10, s. 1335-38; 3:15, s. 1784-85.

19. Agy., 2:10, s. 1240-41. Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, (Bari: Laterza, 1948), s. 60.

20. Gramsci, QC 2:10, s. 1241-42. Ayrıca bakınız Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 127-45, 165-70, 173-79.

21. Gramsci, QC 2:10, s. 1241-42, 1324-27, 1291-1301, 1328-29, 1354-56. Yine bakınız Agazzi, "Filosofia della prassi"; Mario Tronti, "Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi", *La città futura* içinde, s. 71-92; A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973), s. 304-5.

22. Bakınız T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, (Cleveland: Meriden Books, 1968); Sör Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, (New York: Dover, 1949) ve Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries BC*, (London: Methuen, 1973).

23. Değerleri yaratan ve üreten ve onları verili bir toplumsal ve kültürel alanda so-

mutlaştıran filozof-aktör konseptine yönelik çalışmalar için bakınız Sinclair, *History of Greek Political Thought*; Ehrenberg, *From Solon to Socrates* ve Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, (New York: Vintage Books, 1966).

24. Gramsci, QC 2:7, s. 886, 2:10, s. 1250; 3:13, s. 1565-67.

25. Gramsci, QC 2:11, s. 1378-86.

26. Tronti, "Tra materialismo dialettico". Yine bakınız Marx, "Contribution to a Critique of Political Economy", *The Marx-Engels Reader* içinde, ed: Robert Tucker, (New York: W. W. Norton, 1972) ve "Theses on Feuerbach". Bunların yanı sıra bakınız R. Mondolfo, *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, (Milan: Nuova Accademia, tarihsiz), s. 133-44.

27. Buzzi, *La teoria politica*, s. 316-17. Bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1380-85 ve 3:12, s. 1516-21.

28. Gramsci, QC 2:10, s. 1241-42; Marcuse, *Reason and Revolution*, s. xii-xiii, 258-62.

29. Marx, "Theses on Feuerbach", *The German Ideology* içinde ve Hook, *From Hegel to Marx*, s. 272-307.

30. Gramsci, QC 2:10, s. 1242.

31. Agy., s. 1354-55 ve QC 3:15, s. 1815.

32. Gramsci, QC 3:13, s. 1577-78.

33. Gramsci, QC 2:7, s. 886; 2:11, s. 1492-93, 1487-90.

34. Gramsci, QC 2:10, s. 1326-28. Ayrıca bakınız Nardone, *Il pensiero di Gramsci*.

35. Gramsci, QC 2:7, s. 886; 2:10, s. 1241-42.

36. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*. Bakınız QC 2:10, s. 1319; burada Gramsci Croce'nin şu ifadelerini onaylar: "Praksis felsefesi, tarih yapımı ve oluşturma". Bu alıntı, Croce'nin *Materialismo storico ed economia marxistica* adlı eserinden alınmıştır, (Bari: Laterza, 1951), s. 118.

37. Gramsci, QC 2:11, s. 1485-86.

38. "Restorasyon" ve *diplomasi* (ya da Gramsci'nin tanımladığı şekliyle *dar politika*) için bakınız, QC 3:15, s. 1832-33, 1563-64, 1, 8, s. 970; QC 2:10, s. 1326-28; SPN, Kısım "The Modern Prince" ve Buzzi, *La teoria politica*, s. 128-30. Gramsci, *diplomasi* ve *politika*, *dar politika* ve *geniş politika* arasındaki bir karşıtlık tespit eder. Burada ilk terimler koruyucu, verili bir tarihsel yapıda gerçekleşen restoratif faaliyete atıl yaparken ikinci terimler dönüştürücü ve yeni bir yapıya yönelen yaratıcı faaliyetlerdir.

39. Ahlaki ve entelektüel reform nosyonuna dair bakınız Gramsci, QC 1:4, s. 430-32; 3:13, s. 1598-1601 ve QC 3:16, s. 1854-63; 2:10, s. 1293-99. Bakınız Nardone, *Il pensiero di Gramsci* ve Croce, *Etica e politica*, s. 192-96. Yine aşağıda 3. Bölüme bakınız.

40. Gramsci, QC 3:16, s. 1858-61.

41. Agy., s. 1859-60.

42. Agy., s. 1859-61.

43. Agy., s. 1854-55.

44. Bakınız Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (Berkeley: University of California Press, 1980); Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Oxford: Clarendon Press, 1981); Alastair B. Davidson, *Antonio Gramsci: An Intellectual and Political Biography*, (London: Merlin Press, 1977); Garin, "Politica e cultura in Gramsci", s. 65-67; Wilden Carr, *The Philosophy of Benedetto Croce*, (New York: Russell and Russell, 1969) ve Piccone, *Italian Marxism*, s. 1-43, 117-26.

45. Gramsci, QC 3:12, s. 1514-16; 3:24, s. 2264-66 ve QC 2:11, s. 1487-90, 1492-93.

46. Agy., QC 2:11, s. 1380-82; 2:10, s. 1354.

47. Agy., QC 2:10, s. 1330-31.

48. Agy.

49. SPN, s. 350 n ve Marx, "Third Thesis on Feuerbach", *The German Ideology* içinde, s. 197-98.

50. Gramsci, QC 2:10, s. 1330-31; SPN, s. 350.

51. Agy.; LC, s. 620. Ayrıca bakınız Adamson, *Hegemony and Revolution*; Lamberto Borghi, "Educazione e scuola in Gramsci", *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, Cilt 1, s. 212-14; Antonio Labriola, *Scritti di pedagogia e di politica scolastica*, ed: D. Bertoni Jovine, (Rome: Riuniti, 1961), "Della scuola popolare", s. 231-60.

Buna ek olarak Gramsci'nin hegemonya, eğitim ve siyaset ilişkisine dair kavrayışı, Angelo Broccoli'de de ifadesini bulur, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, (Florence. La Nuova Italia, 1972). Ayrıca bakınız Gramsci, *La formazione dell'uomo: Scritti di pedagogia*, ed: Giovanni Urbani, (Roma: Riuniti, 1974).

52. Gramsci, QC 2:10, s. 1331-32, 1343-44; SPN, s. 350.

53. Croce'nin filozof ve halk arasındaki ilişki ile ilgili görüşleri için bakınız, *Etica e politica*, s. 171. Yine bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1375-75, 1381-82; 2:10, s. 1217-18, 1230-32, 1294-95. Croce, *Conversazioni critiche* adlı eserinde, (Bari: Laterza, 1950, Cilt 2, s. 61), "kültürün yayılması" ve kitlelerin eğitimi ile ilgili olarak şöyle yazar: "Kültürü yaymaya ve derinleştirmeye yönelik doğru ve somut yöntem... bazen *Odi profanum vulgus* (cahil yığınlardan nefret ediyorum, ç.n.) formülü ile uygulanabileceği gibi [bunun yanı sıra bir de] ulusu, bilimin mabedinden, [girmeyi] hak etmedikleri sürece kapısının dışında tutmaya zorlayarak, şiddet ve zor ile uzak tutarak da uygulanabilir". Alıntı Borghi, "Educazione e scuola in Gramsci", s. 216.

54. Gramsci, QC 3:12, s. 1514-18; 1:3, s. 353-57; 2:7, s. 904-7; 1:3. s. 401; 2:6, s. 809; 2:9, s. 1118; SPN, s. 7.

55. Gramsci, QC 2:11, s. 1381-82, 1384-86.

56. Agy., s. 1375-93. Bakınız SPN, s. 344: "İnsanlığın çoğu, pratik olarak etkin oldukları müddetçe filozoftur ve kendi pratik faaliyetleri (ya da temel davranış biçimleri) dolaylı olarak bir dünya anlayışı, bir felsefe ihtiva eder".

57. Gramsci, QC 2:11, s. 1384-85.

58. Agy., s. 1380-81.
59. Agy., s. 1383-84.
60. Agy., s. 1384-86.
61. Agy., s. 1391-92.
62. Agy., s. 1391-93.
63. Vico hakkında Gramsci'nin görüşleri için bakınız QC 2:11, s. 1480-82. Vico'nun düşüncesiyle ilgili ilginç ve öğretici bir tartışma için bakınız Sör Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, (New York: Vintage Books, 1977), s. 12-21, 25-29, 37-41; Berlin'in, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed: ve bib: Henry Hardy, giriş: Roger Hausheer, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), Vico ile ilgili makale, "Vico's Concept of Knowledge", s. 111-19.
64. Gramsci, QC 2:10, s. 1277-78.
65. Liderlik konsepti hakkında bakınız Adamson, *Hegemony and Revolution* ve Carl Boggs, *Gramsci's Marxism*, (London: Pluto Press, 1978), s. 36-54. Yine bakınız Gramsci, SPN, giriş: LC, s. 481,616; QC 3:19, s. 2010-11; 3:13, s. 1558-61. Gramsci liderliği egemenlik ile karşılaşır; bakınız QC 1:3, s. 311-12; 3:12, s. 1516-20; LC, s. 481.
- Yine bakınız Norberto Bobbio, "Gramsci e la concezione della società civile", *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, s. 88, 90, 95-96. Bobbio'nun makalesi, *Gramsci and Marxist Theory* adlı çalışmada İngilizce olarak bulunabilir, ed: Chantal Mouffe, (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979), s. 21-47. Bu ciltte ayrıca Chantal Mouffe'nin makalelerine de bakılabilir, "Hegemony and ideology in Gramsci", s. 168-204; Massimo Salvadori, "Gramsci and the PCI: Two Conceptions of Hegemony", s. 237-58; Jacques Texier, "Gramsci, theoretician of the superstructures", s. 48-79 ve Biagio de Giovanni, "Lenin and Gramsci: state, politics, and party", s. 259-88.
66. Gramsci, QC 3:12, s. 1550-51.
67. Gramsci, SPN, s. 40, 332-33, 334-35. Ayrıca bakınız Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 144-45.
68. Gramsci, QC 2:11, s. 1384-86.
69. Agy.
70. Agy. Ayrıca bakınız QC 2:11, s. 1381-83; 2:10, s. 1249-50; 2:8, s. 1051-52; 2:10, s. 1244 ve 3:12, s. 313-12, 585, 619.
71. Gramsci, QC 2:11, s. 1386-87.
72. Agy., s. 1434-35. Yine bakınız 2:11, s. 1491-92; 2:10, s. 1225-26, 1269-71 ve LC, s. 313-14, 585,619.
73. Gramsci, QC 2:10, s. 1330-31.
74. Gramsci, QC 2:11, s. 1407-8.
75. Gramsci, QC 2:10, s. 1241-42; yine bakınız 2:10, s. 1249-50 2:11, s. 1424-26.
76. Gramsci, QC 3:16, s. 1860-61; yine bakınız 2:10, s. 1232-33 ve Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 209.

Rönesans ve Reformasyon



Gramscici entelektüel ve ahlaki reform nosyonunun, Renan'ın bir çalışmasından türediği ara sıra dillendirilmektedir.⁽¹⁾ Ne var ki öncülleri ne olursa olsun Gramsci'nin, praxis felsefesinin yarattığı *reform* ile on altıncı ve erken on yedinci yüzyılların Lüteryen ve Protestan Reformasyon'u arasında tarihsel ve politik bir paralellik kurduğuna şüphe yoktur.⁽²⁾ Reformasyon'un başlattığı entelektüel ve ahlaki yenileşme, Gramsci için oldukça önemlidir zira bu, kilise hiyerarşisi ile inanç arasındaki uçuruma köprü olmaya çalışarak bir bakıma Roma Kilisesinin pratik ve esaslı bir eleştirisini ortaya koyan bir hareket tarzına atıf yapar. Gramsci bu hareketi, Orta Çağ'ın dönüşümü ve dünyanın aristokratik bir kavrayışı ile sonuçlanan ideolojik ve sosyopolitik bir ıslah olarak yorumlar.⁽³⁾ Reformasyon; Orta Çağ dünyasının birliğini, bir yandan Roma'nın din yorumunun "evrenselliğine" saldırarak diğer yandan da muhtemel uyanışı ve hareketi, Avrupa'nın sosyopolitik yapısını dönüştürecek politik ve toplumsal güçleri keşfe-

dip onlardan yararlanarak yıkmıştır.

Roma Kilisesinin ve Kilise reformuna yönelik taleplerin eleştirisi; bir kez *işlemeye* ya da *faal* hale gelmeye başlamasıyla, geçmişin radikal yorumunu ve şimdinin radikal bir yeniden inşasını içine alan *düşünme yollarının* dönüşümüne eş değerdir. Luther ve Calvin; Hristiyanlığın bugününe (Roma ve Papalık) dair yorumuna ilişkin eleştirilerinde, asıl kurucularının hakikatlerinin ve değerlerinin yeniden keşfi ve restorasyonu olarak bir inanç algılayışını ortaya koyuyorlardı. Metinlerin yorumu ile benimsenmiş geleneğin eleştirisi birlikte; geçmişin temellükü, yeniden yaratımı ve bugünün eleştirel dönüşümünü, yeni bir dinsel ve kültürel vizyon ortaya koyarak aktarmak ihtiyacından doğan bir görev anlamına gelir. O halde bu vizyon; dindar reformistlerin bu yeni vizyon ışığında “yeni den ele aldıkları” geçmiş perspektifinden dillendirilir ve öğretilir, o kadar ki bugün yeni bir geçmiş ve vizyon, müesses kilise iktidarını destekleyen ve temsil eden *geleneğe* muarızdır ve onunla karşılaştırılmaktadır. Göreli değeri ve itibarı ile “inanç” ve “hayır işleri” nasip eden dinsel törenin etrafında dönen tartışmalar ve ihtilaflar, özünde “kilise” teriminin doğasının tanımlanması ya da yeniden tanımlanması için verilen mücadeleyi yansıtıyordu. Bu yeniden tanımlamanın yapılması için Roma Kilisesi geleneğinin ve geçmişinin; yoz ve kendi çıkarlarına hizmet eden bir hiyerarşi geleneği ve geçmişi olarak yeniden yorumlanmalıydı. Öğretileriyle uygulamaları asıl kurucularının -İsa Mesih ve Aziz Paul- yolundan ayrılmış bu hiyerarşi, bir geçmiş ve şimdi karşıtlığını temsil ediyordu ve gerçekten de kurtarılmış -inançlı toplum olarak halk- Hristiyan toplumu nosyonuna hastalık derecesinde karşıydı. Luther ve Calvin, bu toplumun ne anlama geldiğine ve neyi temsil ettiğine dair yeni bir vizyon geliştirdiler ve onu, Roma Kilisesinin iktidar yapısı ve uygulaması ile karşılaştırdılar; ortaya çıkan eleştiri, dinsel törenin ve bu minvalde rahip kastının mukad-

des ve muazzaz karakterinin geçerliliğine yönelik radikal bir saldırıda somutlaşmıştı.⁽⁴⁾

Geleneğe ve geçmişin kutsal metinlerinin -harfiyen ve tefsir edilerek- yeniden çevrilmesi bakımından yeniden ele alınmasına karşı yapılan bu saldırı, kiliseyi, Hristiyan misyonunun olumsuzlaması açısından ifşa etti. Bu türden bir teşebbüs; papazların kültürünü, onu saf dışı bırakmak ve yerine inançlı bir cemaati ve topluluğu tanıtlayan yeni algılayış getirmek amacıyla halkınkinden ayıran anafora vurgu yapıyordu. Bu yeni kavrayış, inançlı cemaatin birliğini ve ortaklığını salık veriyordu. Bu yeni konsept, reformist ile halk arasındaki ilişkiyi, mütekabiliyet ve ortaklık olarak algıliyordu: Cemaat ve topluluk olarak halk, bu yeni tip “rahip”in eğitici ve pedagojik -ya da hegemonik- faaliyetini öngörüyordu ki bu da dolayısıyla, yeni eğitime “uyum” ve faal olarak rıza gösteren bir halkın sahiden var olabildiğini varsayıyordu. Hristiyanlığın yeniden tercüme edilmesi ve yeniden tanımlanması, halkın rolünü ve doğasını, Reformasyon ve yenileşme sürecinde inançlı bir toplum olarak açığa çıkarmaktaydı. Teolojik ve dini terimlerle söylemeye çalışırsak ruhun kurtuluşu -Hristiyanlığın anlamı, amacı ve hedefi-, bundan böyle rahip kastı ve ona gücünü veren dinsel törenlerin müdahalesi ve arabuluculuğuna bağlı olarak görül-meyecekti. Ruhban sınıfından olmayan ayrı ve farklı Hristiyanların kiliseye bağlı örgütlenmesinin amacı, onu denetim altına alan dinsel törenler marifetiyle, bireysel ruhun tinsel “lütfa” ve nihai kurtuluşa vasıl olması için gereken aracı rolü gerçekleştirmektir.⁽⁵⁾ Bu nedenle reform, papazın kutsanmış karakterini ortadan kaldırarak ve kurtuluşun inançla gerçekleşeceğini vurgulayarak kilise ve inanç arasında, Hristiyan kilisesinin anlamını ve uygulamalarını yeniden tanımlayan yeni bir ilişki kurmuştu. Tanrı ve toplum arasındaki arabuluculuk göreviyle lütuf ve kurtuluş sağlayan bir iktidarın organizasyonu olarak kilise, ortadan kaldırılmış ve yıkılmıştı. Artık kurtu-

luş faili, iman eden kişinin dindaşlarıyla birleşmesi olacaktı. Bu nedenle bu fail, bizatihi vaiz/dini cemaat mensubu dyad'ı dâhilinde ifadesini bulan bir cemaat şeklinde örgütlenen inanç topluluğuydu.

Halkın İsa itikadıyla kurtuluşu kabul ettiği bu yeni rol, kutsal metinlerin Lüterci ve Kalvenist çevirilerinde somut olarak ve kültürel bağlamda örneklenmişti. Bu yeni çeviriler, Hristiyan dünyasının siyasal ve sosyokültürel bir sistemden bir diğerine dönüşümünün göstergesi olmuştu. Bu çeviriler, iktidardaki kastın tekelindeki bir dilden, halkın doğal konuşma diline yönelen bir harekete yol açmıştı. Burada dil tipleri ile Gramscici hegemonya nosyonu arasında çok açık ve “organik” bir ilişki vardır. Yeni hegemonik bir dünya konseptinin geliştirilmesi, egemen olandan farklı bir dilin gelişimini de eş zamanlı olarak gerekli kılar.⁽⁶⁾ Ahlaki ve entelektüel reform, yeni *düşünme* ve *etki etme yollarını* üretmek ve çoğaltmak için yeni ve farklı bir dilin kullanımı anlamına gelir. Kutsal metinlerin bu yeni versiyonu, *reformun* vadettiği yeni dünya konseptinin hem bir önkoşulu hem de bir sonucudur. Böylece konuşma dili, bir fikir birliği sağlamanın yanı sıra yerleşik kavrayışı sarsan kritik bir enstrüman ve bu yeni konseptin “yaşam” haline geldiği ve halkın pratiğindeki ve deneyimindeki merkezi yerinin kabul edildiği elzem bir araç oldu.⁽⁷⁾

Konuşma dili, metinleri yalnızca topluluk için daha erişilebilir ve anlaşılabilir kılmaz; daha da önemlisi inancın taşıyıcısı ve koruyucusu olarak topluluğun özgün nosyonuna içkinidir. Bu itibarla halkı topluluk sıfatıyla simgeleştirir ve cisimleştirir zira konuşma dili, egemen gruplarınkinden farklı bir geçmiş ve geleneği varsayar ve yakalar; bu gelenek, alt sınıfların konuştuğu dilin özgün sözdizimi ve yapısına yerleşiktir. Bu nedenle kutsal metinlerle uğraşmak, Orta Çağ ve geleneksel kültürde ortaya çıkmış kutsal kitapların doğasına nazaran daha basit bir skolâstik ve teolojik tartışma gerektirmişti. Me-

tinler, odak noktası olmuştu; bizatihi her bir katmanın yekdiğerini imlediğı ve pekiştirdiğı çok katmanlı bir çatışkıya yoğunlaşmışlardı. Latin rahip kastı ve egemen seçkinler ile “inançlı” çoğunluğun konuşma dili arasındaki karşıtlık kendi benzerini; aristokrat, soylu ve kiliseye bağılı gruplar ile alt sınıfların ittifakı arasındaki antitezde bulur. Bu antitez, baskın grupların sunduğı ile madun grupların savunduğı dünya kavrayışı arasındaki çelişkilerce sürekli olarak yeniden üretilir. Bu nedenle İncil’in çeşitli konuşma dillerine tercümesi, di ni öneminin yanı sıra var olan toplumsal ve tarihi gerçekliğin siyasal, toplumsal ve kültürel olarak dönüşmesinin de göstergesi olmuştur.⁽⁸⁾

Gramsci, dilin doğası ve rolüne ilişkin öğretici bir tartışma gerçekleştirmiştir. “Dil, kültür ve felsefe anlamına da gelir... konuşabilen her varlığın kendi kişisel dili, başka bir deyişle kendi düşünme ve hissetme tarzı olduğunu söyleyebiliriz.”⁽⁹⁾ Bu bağlamda kutsal metinlere dair anlaşmazlıklar, dünyayı farklı düşünme ve deneyimleme yollarına ilişkin mücadelelerdir. Dilin bir toplumsal grubun düşünce ve değer yapısını ifade etmesi hasebiyle dile dair anlaşmazlık, “halkın ‘düşünce tarzını’ değiştirmeye ve felsefi yenilikleri neşretmeye yönelik kültürel mücadele” anlamına gelir; Gramsci için bu yenilikler, başlı başına dünya kavrayışlarıdır.⁽¹⁰⁾ Kültürel mücadeleye, “halkın düşünce tarzı” ile felsefi yenileşme arasındaki etkileşim yön verir: Halkın dili, yeni bir karaktere bürünür ve yeni dünya konsepti alt sınıfların geneline sirayet ettiğinden zenginleşmeye başlar. Filhakika ahlaki ve kültürel reform, yeni dünya konseptini ifade edebilen ve yeni felsefeyi içselleştirip aktarabilen bir dil reformunu ve bu dilin temellükünü koşutlar. Toplumsal gerçekliğin dönüşümü, bir dilin işlenmesini gerektirir; bu dil, hegemonik ve öncü bir hale gelme yetisini taşır ve bu nedenle de tüm toplumun ulusal-halkçı diline dönüşür.

“Her dil, verili bir kültür ya da bir dünya kavrayışının un-

surlarını ihtiva ettiğinden verili bir dünya kavrayışının çetrefilliğini, tikel bir dilden hareketle değerlendirmek güç de olsa mümkündür. Her kim yalnızca bir diyalekt konuşursa... zorunlu olarak bir dünya sezgisi paylaşır ki bu da iyi kötü bölgesel ya da sınırlandırılmış bir sezgidir.”⁽¹¹⁾ Evrensel bir dil olarak Latince, “küçük bir aydın aristokrasisinin”⁽¹²⁾ Orta Çağ’dan kalma ve kozmopolit “kültürü” üzerinde egemendir. Bu egemenlik, yöneten gruplarla alt sınıfların *düşünme ve hissetme yolları* arasındaki derin yarığı üretir ve ifşa eder. Luther ve Reformasyon’un başarısı, hegemonik ve evrensel bir dünya kavrayışı ortaya koymasıydı. Bu kavrayış bizatihi halkın dilinde ifadesini bulmuştu. Burada dilin “formu” ve yeni düşünme ve hareket yollarının “muhteviyatı”; geleneksel dünya konseptine meydan okuyan ve nihai olarak bunun yerini alan birleşmiş bir bütünlük içindeki yekdiğeriyle iletişim halindeydi. Latincenin evrenselliğine ve Roma Kilisesi ile Orta Çağ aydınlarının kozmopolitizmine meydan okumak, modern Avrupa ulus devlet sisteminin oluşumuna giden siyasi ve toplumsal bir hareketle sonuçlanmıştı.⁽¹³⁾

Gramsci’ye göre Reformasyon, onun ahlaki ve entelektüel reform nosyonunun temelini teşkil eden “klasik modeldir” zira bu, dünya hakkında düşünmenin ve dünyayı deneyimlemenin geleneksel yollarından radikal bir kopuşun işaretiydi. Gramsci, mevcut dünyanın dönüşümünün ve yenilikçi bir felsefenin ortaya çıkışının, (Luther ve Calvin gibi) yeni tip düşünür ve inançlı toplum arasındaki etkileşimin yaşandığı bir sürecin sonucu olduğunu anlamıştı. Burada önemli olan Gramsci’nin, dil ile “ortak akıl” arasındaki ilişki ile ilgili değerlendirmesinde demokratik filozofu tanıtmasıdır. Gramsci demokratik filozofu, halk eğitimcisi; halkı da, yeni tip filozofu oluşturan ve hazırlayan eleştirel ve eğitici matris olarak ele alır.⁽¹⁴⁾ Şüphesiz ki Gramsci, Luther ve Calvin’in modern anlamda “demokratik” ya da “filozof” olduğunu söylemek niyetinde

değildir; onun düşüncesi, *politikaya* ve dolayısıyla “gerçekliğe” dönüşen geçmiş dünya kavrayışlar -başka bir ifadeyle dünyanın toplumsal kültürel dönüşümünü aktaran kavrayışlar- ile praksis felsefesi arasındaki paralellikleri -mevcut görevleri bunu, modern dünyanın doğuşuna katkıda bulunan harekete benzetmektedir- keşfetmek ve kurmaktır. Aynı şekilde Reformasyon da, yeni din öğretmenlerinin yenilikçi ve kitleleri harekete geçirici faaliyetlerinden mütevellit geniş bir ulusal-halkçı hareket doğurmuştur; bu sebeple de praksis felsefesi, halk kitleleri ile demokratik filozof arasındaki diyalektik ve etkin ilişki sayesinde modern burjuva toplumunda ahlaki ve entelektüel bir reform başlatmıştır. Bu girişime ön ayak olan saik, demokratik filozof ve halkın oluşturduğu diyalektik birlikti; bu birlik, bizatihi kitleleri canlandıracak ve onları İtalyan toplum ve kültürünün reformuna ve yenileşmesine doğru ilerleyen hegemonik bir güce yöneltecek ulusal-halkçı bir harekete vücut bulur.

Gramsci'nin çıkınındaki ahlaki ve kültürel reform konsepti, Croce'nin İtalya'nın Barok Çağı tarihi ile ilgili çalışmasında yer alan pasajlarda nüvelerini verir. *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci, Croceci bir Rönesans ve Reformasyon yorumu yapar ve bunu praksis felsefesinin sorunları ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yorumlamaya çalışır.⁽¹⁵⁾ Croce, Rönesans ve Reformasyon arasında bir ayrım yapar ki bu ayrım, Croceci idealist felsefenin yapı taşlarını oluşturur: düşünce ile eylem ve düşünce ile siyaset arasında karşıtlık. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*'da şöyle yazar:

Rönesans, bazı seçkin çevrelerde ortaya çıkan aristokratik bir hareket olmaktan öteye geçmemişti ve bu hareket, filizlendiği kaynak olan İtalya'da bu soylu çevrelerin dışına çıkmadı ve halka sirayet etmedi, dahası gelenek ve “önyargıya”, başka bir deyişle kolektif ikna [*collettiva persuasione*] ve inanca dönüşmedi. Öte

yandan Reformasyon, gerçekten halka nüfuz edebildi ama bunu, mizacındaki daha fazla gelişim arzusunu durdurmak ve ona ket vurmak pahasına yaptı.

Bu durdurma, onun “yaşamsal virüsünün” olgunlaşmasını engellemiştir.⁽¹⁶⁾ Rönesans; dar, aristokratik ve halkın yaşamından oldukça uzak “saray” tabakasının kültürel ve entelektüel faaliyetinin bir ürünü ve halkın “ortak aklı” ve “inancı”ndan ayrık bir yeniden doğuş ve yenileşme hareketiydi. Reformasyon ise kendisini halkın arasında tesis edebilmiş ve kitlelerin yaşamının bir parçası haline gelmişti. Rönesans, bu soylu ve aristokrat saltanatın *yüksek kültürü* içinde vuku bulan bir hareket olduğundan, kültürel ve entelektüel bütünlüğünü tamamen muhafaza etmişti; buna mukabil halkın yaşamına nüfuz eden ve bu yaşamı değiştiren Reformasyon’un gerçek başarısı, entelektüel ve kültürel gelişimini sınırlaması ve bunu önlemesi ve bu minvalde doğasında var olan entelektüel potansiyeli “yozlaştırması” olmuştu. Bu düşüncenin haddi zatında halkın “geleneği” ve “inancı” ile temasa geçmemesi gerektiği yönlü Croceni ısrar, gün gibi ortadadır ve Reformasyon’un başlıca standart yorumu haline gelmiştir. Bu bağlamda Croce, Luther hakkında şunları söyler:

Ve Luther, tıpkı diğer hümanistler gibi kedere karşı çıkmış, sevinci kutlamış, tembelliği kınamış ve emeği talep etmişti; lakin madalyonun öteki yüzünde edebiyata ve akademiye karşı çekingen hatta hasmane bir tutum sergilemişti. Öyle ki Erasmus şunu söyleyebilmişti: *Lüteryanizmin hüküm sürdüğü yerde, edebiyat bitmiştir*. Dahası şüphesiz ki yalnızca ve basitçe kurucusunun nevi şahsına münhasır isteksizliğinden değilse de Alman Protestancılığı, birkaç yüzyıldır kritisizmde, felsefede ve akademide neredeyse kısır kalmıştı.⁽¹⁷⁾

Çelişki, Rönesans (sofistike bir ahlaki ve kültürel hareketin

ifadesi) ile Reformasyon (din ve ahlakın halkçı bir yenileşmesi) arasındadır. Reformasyonun akameti, reformist-kurucu ile takipçilerinin halka ve kitlelere “nüfuz etmesi”nin sonucudur. Bir yandan Rönesans’ın *yüksek kültüründen* türeyen akademik, eleştirel düşünce ve felsefe dururken diğer yanda kitlelerde mevcut gelenek, önyargı, inanç ve *kolektif ikna* vardır.

Gramsci, Croce’nin ortaya koyduğu bu ayrımlara karşı eleştirel yaklaşmış ve onları, kendi politik amaçlarına dâhil etmek ve siyasal ve teorik projesiyle bütünleştirmek için özümsemeye çalışmıştı. Burada hemen göze çarpan şey, teorik süreklilik ve Croce’nin neredeyse yarım yüzyıl sonra Gramsci’ye dair bu ifadelerdeki eleştirinin tonuyla benzerliktir. Luther ve Reformasyon, felsefenin azametini ve ölümünü simgelerken aynı şekilde Marx ve işçi hareketi de felsefenin gerilemesini ve yozlaşmasını imlemişti. Luther ve Marx, Croce’ye göre yalnızca düşünce ve kültürün çürümesi ve vulgarizasyonu ile sonuçlanabilecek bir projeyle halkı etkilemeye çalışmışlardı. Gramsci, Rönesans ile Reformasyon arasındaki ayrımı kabul eder lakin bu süreçte bu ikisi arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlar ve bu yeniden tanımlamayla Reformasyona ve tüm benzer halk hareketlerine dair Croceci bakışı eleştirmenin yanı sıra Croceci muhaliflerin bütünleşmesine dikkat çektiği kendi yorumlarının da taslağını çıkarır.

Luther ve Reformasyon, din ve felsefenin ilerlemesine sekte vurmak anlamına geliyorsa ve Marx ve sosyalist hareket de 1840’lardan sonra halka nüfuz eden “yoz felsefeye” tekabül ediyorsa, sorulması gereken soru şudur: Croce ve felsefesi neyi temsil etmektedir? Erasmus’un, Lüteryanizmin, ilim ve kültürün ölümünün habercisi olduğunu söyleyebilecek kadar ileri gittiği düşünülürse neden Croce ve okulu, aynı ifadeleri ama dayanağını halkın yaşam deneyimlerinden alan daha radikal bir harekete karşı tekrarlamasın? Tüm bunların anlamı Croce’nin, siyasal ve halk unsurunu, her iki hareketin temel

sorunu ve karakteristik özelliği olarak görmesidir; bu nedenle *halkın hüküm sürdüğü yerde edebiyat bitmiştir*. Bu bağlamda Luther, Marx'a tekabül ediyorsa Croce de Erasmus'a tekabül etmelidir ve "Croce'nin konumu, Protestan Reformasyonu'na karşı Rönesans insanıninkine eş değerdir."⁽¹⁸⁾ Ne var ki Gramsci'nin dikkat çektiği üzere "buna rağmen Reformasyon insanının primitif entelektüel bayağılığından, klasik Alman felsefesi ve modern dünyayı doğuran muazzam bir kültürel hareket taşımıştır."⁽¹⁹⁾ Praksis felsefesi bunu, genel çerçevesi Reformasyon'un kine benzeyen tarihsel bir süreç dâhilinde vücudata getirir: Her iki hareket de dayanağını, bilinçli ve sorumluluk sahibi bir aktör olarak halk prensibinden almaktadır. Gramsci, praksis felsefesini Croce'nin liberalizmiyle, diğer bir ifadeyle Rönesans'ın küçük bir aydın tabakası içine sıkışmışlığını ve özgül karakterini yeniden yorumlayan teorik ve siyasi bir pozisyonla karşılaştırır. Ayrıca bu pozisyon, onun Roma Katolisizminin güçlerine ihtilafında ve nihai teslimiyetinde ve ardından faşizmin yükselişi sırasındaki boyun eğişindeki politik ve ahlaki-entelektüel zayıflığını ortaya koyuyordu.⁽²⁰⁾ Croce, Rönesans hümanistlerinin yaptığı gibi halk ile siyaset arasında herhangi bir ilişki kuramıyordu. Croce'nin Erasmusvari pozisyonu, bunu imkânsız hale getiriyordu zira onun liberal felsefesi, halk "inancı" ve halkın yaşamındaki eğitici ve ahlaki güce dönüşmüştü. Luther ve Reformasyon halkla ve toplumla bağlantılı bir entelektüel grubun oluşumunu, ulusal ve halkçı karakteriyle etkilerken Croce ve becerikli liberaller de Orta Çağ'dakine benzer bir kozmopolit entelektüeli yeniden yaratmıştır. Bu bağlamda Croce; kendi toplumunun ulusal ve halkçı temellerine sırtını dönen tipik bir İtalyan entelektüeli, modern öncesi dünyada uluslararası kilisenin hizmetine giren ve modern zamanlarda da kendini tanımlayan entelektüel ve kültürel kibre kayıtsız kalan bir kozmopolittir. Gramsci, Croceci tip entelektüeli, Orta Çağ'ın ve evrensel kilisenin entelektüel

din adamıyla kültürel ve politik bakımdan kıyaslar ve ilki, ikincinin modern ve seküler eş değeri haline gelir.⁽²¹⁾

Gramsci, İtalyan tarihini ve siyasetini bu açıdan -yani toplum ve siyasetle etkileşim halinde olmaları nedeniyle entelektüeller ile felsefe ve kültürün doğası bağlamında- yorumlar. İtalya'nın tarihi, belirli bir grup "ulusal" ve "halkçı" entelektüelin oluşmasına ve gelişmesine yönelik başarısızlık ve yetersizlikle karakterize edilir. Antik Roma İmparatorluğu'nun kozmopolitizminden Orta Çağ kilisesinin "katolisizmine", Rönesans'ın seküler hümanizmine ve nihai olarak Croce ve okulunun Avrupa liberalizmine kadar İtalyan entelektüeller, bir yandan taşralılık ile dar görüşlülük diğer yandan da evrenselcilik ile kozmopolitanizm kutupları arasında mekik dokudular. Unutulmaması gerekir ki her ikisi de İtalyan tarihinin önemli bir bölümüne yön veren toplumsal, kültürel ve siyasal bölümlenmenin bir fonksiyonudur. Bunun yansıması ve sonucu olan bu bölümlenme ve entelektüellerin özel niteliğinin izlerini, ulusal-halkçı karakterin yokluğunda, halkın isteksizliğinde ve korkusunda görülebilir.⁽²²⁾

Croce'nin kitleleri ve modern dünyanın sosyalist hareketlerini eleştirmek amacıyla istifade ettiği bu birbirini dışlayan ayrımları -Rönesans/Reformasyon ve Erasmus/Luther- Gramsci, entelektüellerin, modern burjuva İtalya'sındaki siyasi ve toplumsal rolünü ortaya çıkarmak ve onları tenkit etmek için kullanır. Bu karşıt güçlerin temellükünün sonucu, "kozmpolitan entelektüel" ile "ulusal-halkçı aydın" arasındaki Gramscici kutupluluktur. İlki daha önce tartışılan geleneksel aydına denk düşer, ikincisi ise organik aydın ya da demokratik filozofa: Denktir diyorum ama entelektüel tipleri tasvir eden bu kavramların, kendi tarihsel ve maddi gerçekliklerinin tanımladığı özgün bir tipin halleri ve momentleri olduğu da bir kenara not edilmelidir.⁽²³⁾

Rönesans/Reformasyon'un çizdiği bu ayrım, dyad'dır ve

Gramsci bu yolla, İtalyan tarihinin hareketini ve bilhassa kendi kültür ve siyasetleri için ulusal ve halkçı bir temel oluşturmayı başarmış Avrupa devletlerinin gelişimini kavramıştır. Buna göre İtalya bağlamında Rönesans'ın kültür ve düşüncesi, dar ve kapalı bir muhit içinde kalmıştı ve bu durum, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl İtalya toplumunda kendini yeniden üretmişti: Her iki tarihsel süreçte de entelektüellerin düşünce ve faaliyeti, halkta *kolektif ikna* ve "ortak akıl" geliştirmeyi başaramamıştı. Bu nedenle Gramsci, özgün Croceni kutuplara yeni bir anlam verdi ve dyad'ın her bir kutbuna yeni bir kültürel ve politik değer atfetti. Croce açısından Rönesans sürecinde kültürel ve entelektüel yaşamın doruk noktasını temsil eden şey, Gramsci için İtalyan yaşamının ve siyasetinin dağılmasının ve yozlaşmasının ürününe ve sonucuna dönüşmüştü.⁽²⁴⁾ Croce'nin edebi ve estetik duyarlılığın filizlenmesi olarak kabul edeceği şey Gramsci'ye göre İtalyan siyasetinin durgunluğu ve ölümü, İtalyan kentlerinin İspanya ve Fransa'nın harici gücüne boyun eğmesi ve Karşı Devrim'in reaksiyonudur.⁽²⁵⁾ Gramsci bu durumun altını şu şekilde çizer:

İtalya'da 1000 yılı sonrası ilerici hareket Komünlerle sıkı fıkı bir ilişkideyken, böylesi bir hareket İtalya'da etkisini tamamen kaybetmişti ve Komünler, Rönesans ve hümanizm yüzünden tam anlamıyla soysuzlaşmıştı. Oysa Avrupa'nın geri kalanındaki genel hareket, ulus devletlerin oluşumu ve yükselişiyle sonuçlanmıştı; bunun ardından İspanya'nın, Fransa'nın, İngiltere'nin ve Portekiz'in dünyaya açılması geldi. İtalya'da, bu ülkelerin başardığı gibi bir ulus devlet yerine mutlak bir devlet olarak düzenlenmiş -VI. Alexander döneminde başlayan bir süreç- ve İtalya'nın geri kalanını ezip geçen bir organizasyon olarak Papalık vardı.⁽²⁶⁾

Ayrıca -Rönesans hümanizminin ve sekülerizminin ortaya çıktığı- Kuzey İtalya kent devletleri; gerek papa ve rahiplerin

emperyalizminde ifadesini bulan Orta Çağ dünya kavrayışından gerekse Guicciardini ve Leonardo gibi hümanist düşünürlerin kültür ve düşüncelerinden yükselen kozmopolit dünya algılayışının etkisinden kurtulamıyor ve kendilerini özgürleştiremiyordu.⁽²⁷⁾ Rönesans hümanizmi, bir halk hareketi olarak gelişmemişti zira ortaya koyduğu dünya algısı, *yüksek kültür/halk kültürü* ayrımının yapaylığını aşamıyordu.

Marksizm ve Lüteryanizme dair Croceci denklem (ki bu denklemde her ikisi de yoz ve kısır bir kültür ortaya çıkarıyordu) Croce'ye ve onun Rönesans ve Reformasyon yorumuna karşı döner. Bu türden bir yorum, Croce'nin kaçamayacağı bir çelişkiye düşmesine neden olur. Prâksis felsefesi, toplumsal ve demokratik bir kitle hareketinden türeyen yoz bir felsefeye tekabül ediyorsa ve aynı şekilde Lüterci ve Protestan Reformasyon da kültür ve felsefenin vulgarizasyonu ile sonuçlanmışsa sorulması zorunlu olan soru şu olacaktır: Orta Çağ sosyokültürel ve sosyopolitik gerçekliğinden modern sosyokültürel ve sosyopolitik gerçekliğe geçişi tanımlayan süreç nedir ve bu süreç nasıl bir süzgeçten geçmiştir? Reformasyon, dünyanın köklü dönüşümü ile mevcut dünyanın hümanist yorumunun değişimine neden olacak toplumsal ve politik güçleri zincirlerinden kurtarmışsa, o halde Reformasyon'u sosyalist ve proletaryan hareketle bağdaştırmak, ikincisine benzer, koşut ve dönüştürücü bir karakter atfetmek olacaktır. Sosyopolitik bir hareket olarak Reformasyon'un "anti entelektüel" ve "anti kültürel" unsurları, bu süreçte filizlenecek özgürleştirici ve dönüştürücü tohumları keşfetmek ve tanıtlamak noktasında Croce'nin gözlerini kör etmiştir. Reformasyon'un halk hareketi olmaksızın ne feodal toplumsal düzenin ve dünyanın feodal kavrayışının yıkımı ile sonuçlanan süreç vuku bulabilir ne de klasik Alman felsefesi ve Aydınlanma'nın doğumunu hazırlayan bir süreç ortaya çıkabilirdi. Filhakika siyasi ve tarihsel kavramlarla ifade edersek Croce'ye göre mutlak olarak özerk

olması gereken liberal burjuva ve idealist felsefe, yine ona göre kısır ve vulgar bir düşünce ve kültüre sahip Reformasyon'un hazırladığı tarihsel ve sosyopolitik bir sürecin ürünüdür. Öte yandan Rönesans kültürü ve hümanizmi de; felsefesi, dar sosyopolitik temelini aşmadığı ve kültürünü ulusal-halkçı bir harekete dönüştüremediğinden mütevellit kısır kalmaktan kurtulamamıştı. Bu konuda Gramsci şuna dikkat çeker: “Bir insan kitlesinin *mevcut gerçekliği* tutarlı ve birimsel bir şekilde düşünmeye başlaması; küçük bir entelektüel grubun *mülkü* haline gelmiş yeni bir hakikatin felsefi ‘niteliğini’ keşfetmekten daha önemli ve ‘özgün’ bir ‘felsefi’ olgudur.”⁽²⁸⁾

Aynı şekilde Rönesans'ın kültürel başarısı da din adamları ve soylu hümanistlerden oluşan küçük bir grubun “mülkü” olarak kalmıştı; bu nedenle modern İtalya tarihinde liberallerin ve müttefiklerinin kültür ve düşünceleri, eğitilmiş ve öncü grupların ayrıcalıklı mülkiyeti olmuştur. Praksis felsefesi; dünya konseptinin, kitleleri *mevcut gerçekliğin* tutarlı ve rasyonel bir görünümünü açık ve kesin bir dille ifade etmeye yöneltmesi ve bu konseptin kitlelerle birleşmesinin, yine bu birleşmenin yaratacağı demokratik filozof aracılığıyla mevcut toplumsal gerçekliği aşmak için gereken “muazzam” hareketi yaratacak olan Reformasyon'un modern bir versiyonunda nesneleşmesidir.

Bu reform, Erasmus/Croce ilişkisinin tanımladığı tüm İtalyan tarihinin bugüne kadarki olumsuzlanmasıdır: Ulusal-halkçı bir hareket için organize edilen ve bu harekete yönelen halk, İtalyan tarihinde mevcut değildir ve bu yoksunluk, İtalyan entelektüellerinin ve kültürünün kozmopolitan ve geleceksel doğasında ifadesini bulur. Roma, İmparatorluk, Orta Çağ Kilisesi, Rönesans, mutlak monarşi olarak Papalık, İtalya'nın gerileyişi ve çöküşü ile dış güçlere boyun eğişi, Karşı Devrim, Fransız Devrimi ve Napolyon, Risorgimento, *dönüşüm*, liberalizm, milliyetçilik, felsefe ve Croce imgesi: İtalyan

tarihinin bu sıralı dönemlerini karakterize eden temel ve önemli unsurlar, neyin gerçekleştiğinin değil neyin gerçekleşmediğinin göstergesidir (ulusal-halkçı bir hareket yoktur, demokratik filozof oluşmamıştır ve *reform* gerçekleşmemiştir). Modern Çağ'da Avrupa'nın ortaya çıkışı, feodal yapının dönüşümünü başlatmış; kozmopolit entelektüelleri, halk arasında yeni bir dünya algısı oluşturan ulusal-halkçı organik aydınlar haline getirmeye başlamış ve bu ikisi de nihai olarak modern burjuva ulus devlete yönelen bölgesel ve merkezileşmiş bir devletin temellerini oluşturmuştur. Bu süreç; "insan kitlelerini", mevcut gerçekliğin -onu değiştirmek ve aşmak için- tutarlı ve tümleşik bir kavrayışına "yönelten" yeni tip bir entelektüel oluşumunu koşulluyor ve zorunlu kılıyordu.

Bununla birlikte İtalyan tarihi ve siyaseti, Croce'nin kültür ve halk arasında kurduğu prototip *ayrımın* karakteristik mahsulleriyse ve bunlar Lüteryen ve Protestan Reformasyon'u gibi ahlaki ve entelektüel reformun yokluğuyla tanımlanıyorsa da yine de Gramsci, halihazırda İtalyan kültür ve siyasetinin çürümesinin ve yozlaşmasının sebebi olarak yorumladığı Rönesans dahilinde bir aydın figürü yerleştirmiş ve bir siyasal-teorik proje tanımlamıştır. Bu aydın figüre ve siyasal teorik proje; Rönesans'ın doğasındaki gücüllüğü -ki bu gücüllük tarihsel ve siyasal realizasyonunu sadece İtalya'da değil İtalya dışında da gerçekleştirmişti- cenin halinde sarmalıyordu. Bahsi geçen aydın figürü, bir dünya algılayışını kuramlaştırdı ve bunu detaylandırdı; bu dünya algısı, sadece menşe ülkesinde değil daha ziyade Protestan Reformasyonu'nun ateşlediği sosyokültürel ve sosyopolitik değişimlerde yanan pek çok ülkede hakim ve hegemonik bir üstünlük kazanmıştır. Bu türden bir figür Machiavelli'dir ve onun projesi, *mevcut gerçekliği* dönüştürmek ve aşmak üzere "yeni tarzlar ve düzenler" belirlemek ve kurmaktır.

Gramsci'nin Croceci liberal felsefe ile bu felsefenin vurgula-

dığı dyad'a -Rönesans/Reformasyon, Erasmus/Luther, felsefe/siyaset, teori/pratik- dair eleştirisi, onun Machiavelli ve siyasal düşüncesine yönelik yorumunda devam etmiştir. Buna göre Gramsci, Machiavelli'den destek alarak Croce'nin konumunu olumsuzlamayı sürdürür ve "anti Croce" olarak tanımladığı bir formül geliştirir.⁽²⁹⁾ Bu "anti Croce", Croce'nin praksis felsefesine karşı geliştirdiği felsefenin basit ya da mekanik bir karşıtı değildir. Gramsci, Croceci liberalizmin kendi yapısından hareket ederek bir Croce eleştirisi geliştirir. Dolayısıyla "anti Croce", bizi Croce'nin tarihsel ve felsefi formüllerinin ürünüdür. Bunu yaparak İtalyan tarihine ve kültürüne, düşüncesi ve hedefi Croce'yi aşmak olan bir figür yerleştirir. O halde bu aşkınlık, daha önce bahsettiğimiz gibi Croce'nin temsil ettiği ve somutlaştırdığı İtalyan tarihinin fundamental antitezini -halk ile filozof-entelektüel ve halk ile kültür arasındaki ayrılık- bilfiil reddeden bir figürü varsayar.

Buna ek olarak Croce'nin, Erasmus'un modern bir eş değeri olduğunu ve praksis felsefesinin de Protestan Reformasyonunun çağdaş bir benzeri olduğunu gören Gramsci, alternatif bir figür ve İtalyan deneyiminin dışındaki kaynaklardan türemeyen ama daha ziyade İtalyan tarihinin kültürel, entelektüel ve siyasal dinamiklerinin ürünü alternatif bir felsefe sunmalıydı. Praksis felsefesini Reformasyon ve Marx'ı Luther ile kıyaslamak kâfi değildir (ne ki Croce, kendi liberal burjuva perspektifinde tam da bunu yapmıştı).⁽³⁰⁾ Croce'nin yanlışlığının kanıtlanması ve dolayısıyla İtalyan idealist düşüncenin çürütülmesi; Erasmus/Luther, Croce/Marx ve Rönesans/Reformasyon arasındaki antinomileri tavassut etmek için mutlak suretle bir İtalyan figürü gerektirir. Croceci perspektif açısından ilk terimler, kültür ya da felsefeye ikinci terimler ise siyaset ya da pratiğe karşılık gelir. Bu nedenle ayrımın "hakiki" felsefe ile kısır ya da yozlaşmış bir felsefe arasında olduğu varsayılırsa Gramsci bu dyad'larla, Croce'nin pozisyonu ile onun İtalyan

siyaseti ve tarihine dair yorumu arasındaki tarihsel ve ideolojik paralellikleri tanımlayacak şekilde bağlantı kuracak bir ortak terim bulmalıdır.

Gramsci'ye göre Machiavelli figürü, İtalyan siyasal pratiğinin olumsuzlaması olduğu kadar Croce'nin düşüncesinin de olumsuzlamasıdır. Machiavelli, kelimenin tam anlamıyla anti Croce'dir zira Gramsci Makyavelist girişimi, İtalyan toplum ve siyasasını dönüştürmeyi amaçlayan ahlaki ve entelektüel bir reforma kalkışma teşebbüsündeki bir proje olarak algılar. Gramsci'ye göre buradaki kritik nokta *yenileşme*dir; Machiavelli'nin projesini tarif eden bu yenileşme, soyut ve dar bir "kültürel" yenileşme ya da dönemin entelektüel çevrelerinin skolastik veya yazınsal egzersizi olarak görülmez. Tersine bu, Croce ve Erasmus açısından Machiavelli'nin ulaşmak istediği -başka bir deyişle bir "insan kitlesini" *mevcut gerçekliği* anlamaya ve dolayısıyla onu aşmaya yönlendiren-, kültürün ve öğrenmenin sonu anlamına gelmekteydi.⁽³¹⁾

Gramsci, Croce'nin temsil ettiği kozmopolitan ve geleneksel aydına karşı, Machiavelli figürünün ortaya koyduğu ulusal-halkçı ve organik aydını yerleştirir. Gramsci; İtalya'nın aktüel tarihi ve siyasetinde kolektif ve toplumsal bir güç olarak ortaya çıkamayan demokratik filozofu, Machiavelli'nin düşüncesi-ne dayanarak teorize eder. Bu bağlamda Machiavelli; halkla eğitsel bir ilişki kuran, onu eğiten ve ondan öğrenen demokratik filozof olarak ortaya çıkar. O; Rönesans ve hümanist gelenekteki -özellikle Floransa'nın komün deneyiminin ürünü olan- öğeyi temsil eder; düşüncenin geleneksel kategorileri ile alışılmış eylem tarzlarını, toplumun ve siyasetin yeni bir vizyonuna dönüştürme ihtiyacını fark eder ve teorileştirir. Bu vizyon, İmparatorluk ile kilisenin sınırları dahilinde kapalı kalmış kısır ve yıpranmış kültürü açacaktır.

Gramsci'ye göre Machiavelli, "politik-etik ama sanatsal olmayan" belirgin bir hümanizmin temsilcisidir. Bu hümanizm;

“Fransa, İspanya ve İngiltere devletleriyle eş zamanlı ve benzer bir şekilde ortaya çıkması gereken ‘İtalyan Devleti’nin temellerini” sorgulayan bir hümanizmdir. “Bu açıdan Machiavelli, Hümanizm ve Rönesans’ın en etkileyici ve sembolik ismidir. [Bu türden bir hümanizm] ‘Çiçerovari’ idi... başka bir deyişle kendi temellerini, *kozmpolit* imparator ile İmparatorluk’tan önceki [Roma tarihi] döneminde buldu.”⁽³²⁾ Burada ulusal-halkçı aydın -örneğin halktan gelen ve “halkın meselesini” (*cumhuriyet*) onu telef etmek isteyen askeri despotlardan korumak isteyen *homo novus** Cicero- ile varoluşunu ve felsefesini, halka karşı iktidarın emperyal yapısından türeten *kozmpolit* entelektüel arasındaki çelişkiye ulaşırsınız. Gramsci şöyle devam eder: “Machiavelli, bilginin İtalya’daki temsilcisidir; Rönesans, ulusal bir Devlet kurulmaksızın bu türden -bir ‘yeniden doğuşu’- ifade edemez. Öte yandan insan olarak Machiavelli, İtalya’ya dair olayları değil İtalya dışında yaşananları kuramlaştıran bir teorisyendir.”⁽³³⁾ Ulusal bir Devlet’in kuruluşu”, Kutsal Roma İmparatorluğu ile Katolik Kilisesinin temsil ettiği Orta Çağ kültür ve siyasetinin *kozmpolit* ve enternasyonal doğasıyla kıyaslanmaktadır.⁽³⁴⁾ Bu bağlamda Rönesans; geleneksel toplumun ve dünya görüşünün temellerini tahrip etmesi ve Avrupa’da yeni bir iktidar yapısı ile yeni bir dünya görüşünün kurulması için gereken şartları yaratması anlamında ilerici bir harekettir. Bu nedenle Gramsci bir Avrupalı fenomeni olarak Rönesans’ı, ulusal ve burjuva devletlerinden oluşan yeni bir Avrupa formasyonunda etkisi olan, gerekli ve yenilikçi bir hareket olarak görüyordu. Bu yeni Avrupa, Machiavelli’nin bir *yenileşmeye* ön ayak olan projesinde gizlidir: Kendisi, bir halk devletinin yeniden inşası için gereken siyasal unsurları incelemeye girişmişti. Bu devlet, “İtalyan” ve karakter olarak da Croceci idi. Bu yeni siyasal düzen, ne feodal ve Katolik bağlamda “evrensel” ne de emperyal Roma bağlamın-

* “Kendini gerçekleştirmiş yeni insan” anlamındaki Latince ifade, ç.n.

da kozmopolit olacaktı.

Gramsci'nin Çiçero ve Sezar arasında yaptığı ayrım -ki De Sanctis, Makyavelist düşünceye⁽³⁵⁾ dair incelemesinde de bu ayrımı yapmıştır- Makyavelist projeye dair kavrayışının habercisidir. Çiçero; iktidarının temelini kozmopolit ve İmparatorluk sınırlarında yaşayan İtalyan olmayan gruplardan alan Sezar aristokrasisine muarız olan Roma-İtalya toplumunun ulusal-halkçı karakterini temsil ediyordu. Roma Cumhuriyeti'nin çöküşü ve emperyal egemenliğin yükselişinden önce vuku bulan sınıf ve iktidar mücadelelerinin bu şekilde yorumlanması tarihsel olarak doğru olup olmadığı, konumuz dışındadır.⁽³⁶⁾ Aslında Gramsci, Sezar'ın yükselişini ve aristokratik cumhuriyetin çöküşünü, İmparatorluğa hükmeden yeni kozmopolitan bir bürokratik entelektüel kastının yükselişi bağlamında ele alıyordu; İtalya toplumunda kök salan bir grup cumhuriyetçi entelektüelin zayıflaması da, bu yorum, Machiavelli'nin bir siyasi hayatı kuran yenilikçiye dair övgüsü ve Sezar misali bu siyasi hayatı yıkan adama dair yergisi ile ilişkilendiği ölçüde önem kazanır.⁽³⁷⁾ Gramsci'ye göre Machiavelli, İtalyan tarihinin bir grup organik entelektüel ya da demokratik filozof yaratacak potansiyelini ortaya koymaktadır. Bu demokratik filozof, halkı harekete geçirerek ve tecrübi edinimlerini "kitlelerin yaşamı ve sezgisi" biçiminde yeniden yorumlayarak mevcut toplumsal gerçekliğe dair ahlaki ve kültürel bir reform gerçekleştirebilecek ve müesses olanın yerine geçecek yeni üst bir dünya kavrayışı ortaya koyabilir. Bu, Machiavelli'nin girişiminin Croceci doğasıdır ve *halkçılara karşı gelenekçilerin** (ki bunlardan biri bizatihi Cicero'ydu) iddia etti-

* Populares [halkçılar]: Aristokratların oluşturduğu ve Roma Cumhuriyeti'nin sonlarına doğru Halk Meclislerini kullanarak Roma Senatosu'nun gücünü ve nüfuzunu kırmayı amaçlayan politik zümre. Optimates [gelenekçiler]: Aristokratlardan oluşan ve Halk Meclislerinin ve Plebler Tribünlüğünün gücünü sınırlayarak, aristokratlar için tahsis edilmiş Senato'nun yetkilerini genişletmeyi amaçlayan, Roma Cumhuriyeti'nin son dönemlerinde ortaya çıkmış politik zümre, ç.n.

ği gibi ahlaki ve aristokratik hilelere değil daha ziyade İtalyan kurumlarıyla kurulan sosyopolitik ve sosyokültürel bağlara atıf yapmaktadır. Bu itibarla Gramsci'nin çalışmalarına⁽³⁸⁾ sirayet eden kozmopolit/ulusal-halkçı ayrımı, Machiavelli'nin Cicero tanımının⁽³⁹⁾ karakteristik özeliği olarak düşünülmelidir. Bu nedenle Machiavelli'nin *Romalılık* ve *insanlık* algısı; insanı kendi dünyasının “duyumsal” ve bilinçli yaratıcısı olarak gören dinamik bir aktivist dünya kavrayışının siyasal ve etik yönleridir: Bunlar; akademik ve saygın bir hümanizmin -bu hümanizmin *yapay* nosyonu, yalnızca İmparatorluğun ve kilisenin kozmopolit ve halk karşıtı kültürünü üretir- pasif ve ihmalkâr yansımaları olan sanatsal ve edebi duyarlılığıyla herhangi bir bağ kurmaz. Makyavelist hümanizm, Romalı egemen grupların hegemonik ve lider -yani halkçı ve eğitici- karakterini onaylar zira bu gruplar, Romalı cumhuriyeti, tüm İtalya Yarımadası'na yaymıştır.

Machiavelli; farklı toplumsal ve siyasal güçlerin birbirinin kuyusunu kazdığı sert ve yoğun komünal mücadelelerin karakterize ettiği çok uzun bir cumhuriyetçi geleneğin ürünüdür: *sıradan halka* karşı *aristokratlar*, *Medicilere* karşı *cumhuriyetçiler*, *beyefendilere* karşı yükselen komünal burjuvazi ve ultramontanistlere karşı toprak sahibi feodal lordlar ile Roma Papalık partizanları ve kurulu düzeni destekleyenlere karşı ahlaki, politik ve dini reform isteyenler.⁽⁴⁰⁾ Her bir örnekte Gramsci, bu sosyopolitik antagonizmalar içinde geleneksel aydın/demokratik filozof dyad'ının tanımladığı sorunsalı fark etmiştir: Rekabet halindeki toplumsal güçlerin sosyopolitik mücadelesi, bunlardan biridir ve bir diğeri de karşıt dünya kavrayışları arasında cereyan eden, ve belirgin bir politik ve ideolojik üstünlüğü kurmaya ya da bunu korumaya çalışan, ahlaki ve entelektüel mücadeledir. Machiavelli'nin felsefesi ve çalışması, bu antagonistik tarihsel sürecin karakteristik dışavurumudur. Machiavelli bu mücadelelerden yeni bir senteze -

yeni bir dünya algılayışına- ulaşır: Bu yeni sentez, geçmişin birikmiş bagajının ötesine geçmeye ve onu aşmaya çalışır. Bu bağlamda Makyavelist sentez, Gramsci'nin ifadesiyle, "Rönesans'ın... ulusal bir Devlet kurulmaksızın gerçekleşemeyeceğinin bilgisidir." Bunun anlamı şudur: Son tahlilde Rönesans olarak bilinen kültürel, entelektüel, ahlaki ve toplumsal hareket; halkın yaşam ve faaliyetini kucaklayan bir dünya kavrayışına dönüşmedikçe, gücünü ve istikametini somut bir siyasal reformasyona yöneltemez.⁽⁴¹⁾ Rönesans toplumsal gerçekliği dönüştürme iradesine sahipse, Rönesans'a dair yeni fikirlerin ortaya attığı bu yeni dünya konseptini ihtiva eden bir devlet kurma probleminin altı çizilmelidir. Bununla birlikte bir ulusal devlet kurma, "felsefi bir vakadır"⁽⁴²⁾; başka bir ifadeyle yeni bir toplumsal ve siyasal düzen yaratımı, kitleler arasında yeni bir dünya kavrayışının, ya da basitçe hegemonyanın, oluşumu ve gelişimi anlamına gelir.

Bu bağlamda "bir insan" olarak Machiavelli, "İtalya dışında yaşananların" teorisyenidir: Zira Rönesans, İtalya'da ulusal bir devlet yaratımı sürecinde etkisiz kalmıştı. Farklı soylu grupların, komünal *sinjorların* ve evrenselci papalığın ittifakının yarattığı dar bir kozmopolit entelektüel çevrede sıkıştığından Machiavelli'nin yeni dünya vizyonu, "*memleketi*"nden ziyade Kuzey ve Batı Avrupa'da kökleşmiş ve tarihsel olarak da orada vuku bulmuştur. İtalya'da bu yeni bilginin durumu tam da şudur: Bu bilgi; siyasal, toplumsal ve pratik sonuçlarından bağımsızdır. Gerek Rönesans düşüncesi ve kültürü gerekse kitlelerin yaşamı ve inançları arasındaki ayrım, kültürü örgütleyecek ve kitleleri harekete geçirecek bir demokratik filozofun oluşamadığı anlamına gelir. Bu nedenle İtalyan kitleler; halk ve kolektif özne olarak vücuda gelmemiştir. Öte yandan Machiavelli'nin ileri sürmeye çalıştığı bilgi; halk kitleleri -"evrensel"-, bilginin demirlendiği ve amacıyla yönünün tayin edildiği merkez ve nirengi noktası olarak görülmedikçe anlaşılama-

yacak bir bilgidir. Machiavelli'nin *yenileşme* ereği ile Gramsci'nin hegemonya nosyonuna temel teşkil eden ahlaki ve kültürel reform; halkı, bir devlet ya da yeni bir toplumsal düzen inşasında zorunu bir güç olarak kabul eder. Yeni bir bilginin kitlelere nüfuz etmesi, hegemonik bir dünya konseptinin gelişimini meydana getirir ki bu da, ahlaki ve entelektüel reformun yaygınlaşması ve nihai olarak da bir İtalyan Devleti'nin oluşması anlamına gelir.⁽⁴³⁾

Bu nedenle Machiavelli, Rönesans'ın fikirlerini gerek düşünce gerekse pratik faaliyetinde yerine getirmiş demokratik filozoftur; bu yerine getirme de eş zamanlı olarak Rönesans hümanizminin olumsuzlanmasıdır. Machiavelli bunu yerine getirmiştir zira çalışmasında bir bilinç ortaya konmuştur; buna göre Rönesans kültürünün ortaya çıkardığı insanın ve dünyanın yeni vizyonu, merkezileşmiş ve ulusal bir politik birime -daha özelden bir "İtalyan" Devleti'ne- yönelik ulusal-halkçı ve kolektif bir hareket olmadıkça daha fazla gelişemeyecek ve bir üst aşamaya çıkamayacaktır; ki sahiden de bizatihi öne sürülen bu özgül değerleri ve amaçları gerçekleştirmek mümkün olmayabilir. Nihayet Machiavelli, Rönesans'ın olumsuzlamasıdır zira bu düşünce ve bilinç, İtalya dışında -ve İtalya'nın komünal cumhuriyetleri ile hükümdarlıklarının gerilemesine ve çöküşüne neden olan Rönesans dönemi boyunca yaşanan sürece özgül eğilimler ve güçlere karşı- oluşmuştur. Ulusal-halkçı hareket ve bu harekette kolektif bir iradenin oluşumu, İtalya dışında sosyotarihsel gerçekliğe ulaşmıştı. Machiavelli'nin ilkesi, İtalya'da akademik bir bilgi olarak kalmıştı oysa bu, Rönesans *beşeri bilimlerinin* ve uygarlığının henüz derinleşmediği özgül bir alanda çiçek açmıştı. Buradaki paradoks; Rönesans'ı ifa eden Machiavelli'nin, coğrafi ve kültürel olarak Rönesans'ın merkezlerinden ve "İtalya okulu"ndan (Floransa) uzak kalmış ülkelerde önemsenmeye başlanmasıydı. İtalyan siyaseti ve tarihindeki demokratik filozof Machiavelli, Rönesans'ın olumsuz-

lanması olarak, politik bir bilgiyi ve bir dünya kavrayışını temsil ediyordu; bu da, nihai olarak sosyopolitik ve sosyokültürel etkileri Avrupa'nın sekülerizasyonu ve modernleşmesi olan ahlaki ve dini Reformasyon aracılığı ile gerçekleşmekteydi.

Dipnotlar

1. Bakınız Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), bundan sonra SPN olarak anılacaktır, s. 132, 395 n. 14. Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyonu, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan sonra QC olarak anılacaktır 3:16, s. 1860. Yine bakınız QC 3:14, s. 1682-84. Ayrıca Rita Medici, *La Metafora Machiavelli: Mosca Pareto Michels Gramsci*, (Modena: Mucchi Editore, 1990), s. 221, 266 n. 20.

2. Özellikle bu konuda bakınız A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973); Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (Berkeley: University of California Press, 1980) s. 162-63; Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Oxford: Clarendon Press, 1981) s. 122, 277 n. 58; Paul Piccone, "From Spaventa to Gramsci", *Telos* 31, (Bahar, 1977), s. 35-65, özellikle s. 52. Yine bilhassa bakınız Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), "massa e culture" bölümü, özellikle s. 206-15. Ayrıca Gramsci, QC 3:16, s. 1860-63 ve SPN, s. 395-98.

3. Gramsci, QC 2:7, s. 905-6-, Buzzi, *La teoria politica*, s. 81-85. Ayrıca bakınız Michael Mullett, *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, (Boston: George Allen and Unwin, 1980), Bölüm 1, Kısım "Documents and Commentary"; Lewis W. Spitz, *The Protestant Reformation*, (New York: Harper and Row, 1985), s. 352-53, 362-63. Lütercilik ile Kalvinizmin (ve Katolik Tridentine'nin bunlara karşı Karşı Reformasyon sürecindeki Tomistik canlanma formundaki reaksiyonunun) politik ve teorik yönelimine dair mükemmel bir tartışma için bakınız Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Cilt 2: "The Age of Reformation". Yine bakınız J. N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*, (New York: Harper Torchbooks, 1960), şu makaleler: "The Conciliar Movement and the Papalist Reaction", s. 41-70 ve "Luther and Machiavelli", s. 71-121.

4. Skinner, *Foundations*, Cilt 2, s. 3-19, 35-47, 189-205. Spitz, *Protestant Reforma-*

tion, s. 158-62. Buna ek olarak bakınız Karl Marx'ın yorumları "Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Karl Marx: Early Writings* içinde, ed: T. B. Bottomore, (New York: McGraw-Hill, 1964), s. 53.

5. Gramsci, QC 2:11, s. 1381-84; Spitz, *Protestant Reformation*, s. 313-14; Mullett, *Radical Religious Movements*, s. 59-60, 71; Skinner, *Foundations*, Cilt 2, s. 3-19, 34-41 ve Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), "Luther: The Theological and the Political", s. 95-140 ve "Calvin: The Political Education of Protestantism", s. 165-94, özellikle s. 143-50 ve 169-76.

6. Mullett, *Radical Religious Movements*, s. 69. Ayrıca bakınız Gramsci, QC 3:29, s. 2342-44, 2350; yine QC 1:3, s. 353-57.

7. Gramsci, QC 1:3, s. 353-55; 3:27, s. 2313-14 ve 2:11, s. 1375-78, 1468-70; 2:10, s. 1330-32. Gramsci, "Dil, aynı zamanda kültür ve felsefe anlamına gelir (keşke ortak akıl düzeyine erişse) ve bu nedenle 'dile' dair hakikat, aslında, az ya da çok organik olarak tutarlı ve eş güdümlü gerçeklerin çokluğudur: En nihayetinde denilebilir ki her bir konuşmacı, kendi kişisel diline, yani duygu ve düşüncesini anlatmak için gereken özgül bir yöntemle sahiptir" (QC 2:10, s. 1330). Bakınız SPN, s. 359 ve editörün notları ve giriş yazısı.

8. Gramsci, QC 1:3, s. 352: "Entelektüeller ve ulus-halk arasındaki ilişki, dil boyutu bağlamında aydınların yazılarında işlenmiş ve müşterek ilişkilerinde ve [yine] Papalığın İtalya'da sürdürdüğü [geçici] görev nedeniyle Orta Çağ kozmopolitindeki İtalyan entelektüellerin işlevi bağlamında kullanılmış [olmalı] (Öğrenilmiş ve geliştirilmiş dil olarak Latincenin kullanımı, Katolisizmin kozmopolitisizmiyle ilişkilidir)... edebi Latince, entelektüellerin öğrenilmiş ve geliştirilmiş [dotti] Latincesinde kristalize olur; -sözde 'Orta Çağ Latincesi'- yani tarihsel olarak yaşayan ve konuşulan bir dille hiçbir şekilde mukayese edilemez."

Ve: "Her durumda halk ile entelektüeller, halk ile kültür arasındaki bir kopukluk [frattura] vardır. Dinsel kitaplar [dahi] Orta Çağ Latincesinde yazılmıştır; öyle ki dinsel tartışmalar [ve münazaralar]; kültürün egemen bir formu din olmasına rağmen insanlar için anlaşılabilir bir hale dahi gelmiştir. Halkın dinden kazandığı şey; görebildikleri dini törenler ve ritüeller, duyabildikleri vaazlardır lakin onlar bir toplumsal sınıfın tekeli olduğundan, tartışmaları ve ideolojik gelişmeleri takip edemezler" (Gramsci'nin Filippo Ermini'den aktardıkları, 1:3, s. 353-54).

Yine Gramsci'nin ifadesiyle: "Halk önemli bir durumla karşılaştığında yerel dili [i volgari] kullanır" (QC 1:3, s. 354); yine 1:3, s. 354-55. Bu, kopukluğun geleneksel dil ve dinsel-entelektüel kast içindeki yerel geri emilimle ilgili bir tartışmadır. Bu, Kuzey İtalya'da komünal cumhuriyetlerin -yani halkın- gerilemesi ve çöküşüne paralel bir olgudur. Bu bağlamda bakınız Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, (Rome: Istituto storico italiano, 1965), s. 27-28; bu çalışma Antonio Brucioli hakkın-

dadır. Antonio Brucioli, Machiavelli'nin arkadaşı ve hayranıdır, Kilise tarafından mahkûm edilmiştir ve "İncil'i yerel dile çevirmiştir; [ayrıca] Floransalı, eski sekreterin gözlemlerini ve söylevlerini dinlemek ve bunlar üzerine düşünmek için fırsat bulduğu dönemlerde Orti Oricellari'deki edebi ve siyasi muhabbetlere sıklıkla iştirak etmiştir." Bakınız bu kitapta 6. Bölüm.

Dilin çeşitli formları (yerel, Latince, diyalekt), entelektüeller ve sosyopolitik düzenin formasyonu arasındaki ilişkiye dair ilginç ve bilgilendirici bir çalışma için bakınız Franco Lo Piparo, *Lingua, intellettuale, egemonia in Gramsci*, (Bari: Laterza, 1979), s. 153-58, 160-66.

9. Gramsci, QC 2:10, s. 1330. Reform, hegemonya ve dil arasındaki ilişki için bakınız Lo Piparo, *Lingua, intellettuale, egemonia*, s. 103-8, 113-16, 118-26, 135-45. Ayrıca bakınız Leonardo Salamini, *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), s. 181-96.

10. Gramsci, QC 2:1 I, s. 1375-77; 2:10, s. 1330.

11. Agy., s. 1377-78, 1330 ve Adamson, *Hegemony and Revolution*, s. 149-51.

12. Gramsci, QC 3:16, s. 1858-59.

13. Agy., s. 1859-60 ve QC 3:29, s. 2350. Yine bakınız Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, (Boston: Beacon Press, 1972), makale "Luther and Calvin," s. 56-78; Skinner, *Foundations*, Cilt 2, s. 81-89, 254-73 ve Figgis, "Luther and Machiavelli," *Political Thought* içinde, s. 71-121.

14. Gramsci, QC 2:10, s. 1330-32.

15. Emilio Agazzi, "Filosofia della prassi e filosofia dello spirito", *La città futura: Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci* içinde, ed: Alberto Caracciolo ve Gianni Scalia, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 110; Buzzi, *La teoria politica*, s. 118. Bakınız Gramsci, QC 3:16, s. 1856-58; 2:10, s. 1235-38.

16. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, (Bari: Laterza, 1957), Gramsci'den alıntılar QC 3:16, s. 1858-59. Yine bakınız Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 36, 49; Saveria Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli nella critica gramsciana*, (Rome: Bulzoni, 1975), s. 60-69; Figgis, "Luther and Machiavelli", *Political Thought* içinde, s. 71-79.

17. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, (Bari: Laterza, 1957), s. 8; ayrıca bakınız QC 3:16, s. 1858-59 ve Lamberto Borghi, "Educazione e scuola in Gramsci", *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, 23-27 Nisan 1967 tarihinde Cagliari'de düzenlenen Gramsci çalışmaları konulu uluslararası konferansın tutanakları, ed: Pietro Rossi, (Rome: Riuniti-Istituto Gramsci, 1975), Cilt I, s. 214-16.

Croce'nin, Reformasyon ve Rönesans arasındaki ilişkiye dair konumunun Friedrich Nietzsche'ninkine göre mukayesesi, ilginç ve bir o kadar da öğreticidir: "İtalyan Rönesansı, modern kültüre borçlu olduğumuz tüm pozitif güçleri kendi içinde barındırır; yani düşünce özgürlüğü, otoriteyi küçümseme, eğitimin soya dayalı kibir üze-

rindeki zaferi, bilimsel ve insanlığın bilimsel geçmişine duyulan coşku, bireyin zincirlerinden kurtulması, doğruluk ve dış görünüşten ve yalnızca etkiden kaçma gayreti (bu şevk, en yüksek aralık ile eserlerinde mükemmeli ama yalnızca mükemmeli arayanların sanatsal doğasını bir bütün olarak açığa çıkarmıştı)... Tüm hatalarına ve ahlaksızlıklarına karşın bu, binyılın Altın Çağı idi. Tersine Alman Reformasyonu ise, henüz Orta Çağ dünya görüşünün doyunluğuna varamayan ve bu görüşün çözülüşüne -dinsel yaşamın olağanüstü sığınağına ve dışsallaştırmasına- ilişkin belirtilerini anlayan çağ dışı zihinlerin, münhasıran neşeyle değil ama derin öfkesiyle de ifade ettiği güçlü bir protestosu olarak öne çıkar. Kuzeyli gücü ve inatçılığı ile onlar, insanları geride tuttular; sert bir kuşatmayla tam uyanışı ve bilimin egemenliğini iki üç yüz yıl daha erteleyerek ve antik ve modern ruhu iç içe geçirip belki de imkânsız gerçekleştirecek, Katolik Hristiyanlığı savunan Karşı Reformasyon'u zorladılar. Rönesans'ın büyük işlevi tamamlanamadı; bu, şimdi (Orta Çağ'da sürekli olarak Alplere tırmanarak kendisini kurtaracağı duygusuna sahip olan) çağ dışı Alman karakterinin protestosuyla engellendi. (*Human, All Too Human*, çev: Marion Farber ve Stephen Lehmann, giriş ve notlar: Marion Farber, [Lincoln: University of Nebraska Press, 1984]), sl 46-47. Bu yorumda Nietzsche, Jacop Burckhardt'a bağlı kalmıştır. Bakınız Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*, çev: S. G. C. Middlemere, (London: George Allen and Unwin, 1965).

Ayrıca Nietzsche'nin ifadesinin De Sanctis'inkiyle karşılaştırılması için bakınız De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, ed: Benedetto Croce (Bari: Laterza, 1965), Cilt 1, s. 420; burada Sanctis özetle şunu belirtir: Luther'e, Rönesans İtalya'sında basit bir "Orta Çağ skolâstisi" gözüyle bakıldığından Reformasyon burada kök salmış olamaz; zira İtalya'da "artık bilim dışında hiçbir şeye inanılmamaktadır." Ayrıca Gramsci, Rönesans konusunda De Sanctis ve Burckhardt arasındaki benzerliklere ve farklara ilişkin yorumuna dikkat çeker: "De Sanctis, Rönesans'ın siyasal ve ahlaki yozlaşmasının kara kalem resmini çizer; oysa tüm faziletler Rönesans'a atfedilebilse de İtalya'yı parçalamış ve onu yabancılara muhtaç etmiştir... [Ve] Burckhardt Rönesans'ı, -ilerleme ve modern insanın beşiği- Avrupa'nın uygarlaşmasının yeni bir safhasının hareket noktası olarak görmektedir. [Öte yandan] De Sanctis'e göre İtalyan tarihinden, hatta İtalya'nın kendisinden hareketle Rönesans, ilerici bir hareketin kalkış noktasıdır... Yine de Burckhardt ve De Sanctis, Rönesans'ın tekelliklerine ilişkin benzer bir analiz sunar ve yeni bir *zihniyetin* oluşumunu ve dinin, otoritenin, vatanın ve ailenin Orta Çağ bağlarından kopmasını Rönesans'ın karakteristik öğeleri olarak görerek uzlaşmaya varırlar (QC 3:17, s. 1919).

18. Gramsci, QC 2:10, s. 1293, 1219-22; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 170-73. Yine bakınız Eugenio Garin, "Antonio Gramsci nella cultura italiana", *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958 tarihinde Roma'da düzenlenen bir konferansın tutanakları, Istituto Gramsci, (Rome: Riuniti, 1973), s. 410 n. 3.

19. Gramsci, QC 2:10, p. 1293. Bakınız Wolin'nin Reformasyon'un mirasına ilişkin yorumları, *Politics and Vision*, s. 192-93. Ayrıca bakınız Figgis, "Luther and Machiavelli", *Political Thought* içinde, s. 80-82, 86-91.

20. Gramsci, QC 2:10, s. 1292-93, 1226-29. Croce'nin Mussolini dönemi İtalya'sındaki pozisyonu ve faşizmle ilişkisi için bakınız Serge Hughes, *The Fall and Rise of Modern Italy*, (New York: Minerva Press, 1967).

21. Gramsci, QC 2:10, s. 1303-4 ve QC 3:21, s. 2118-19.

22. Bakınız Gramsci'nin Filippo Ermimi'ye dair alıntısı, QC 1:3, s. 353-54 ve Giuseppe Toffanin referansı, *Che cosa fu l'Umanesimo*, (Florence: Sansoni, 1929), QC 2:7, s. 904-6 ve QC 3:17, s. 1910. Yine bakınız Buzzi, *La teoria politica*, s. 67; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 95-100, 111 n. 50.

23. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 95-106; Fernia, *Gramsci's Political Thought*, s. 130-33, 273-74; Adamson, *Hegemony and Revolution*, 93-94, 142-46 ve Carl Boggs, *Gramsci's Marxism*, (London: Pluto Press, 1978), s. 75-79.

24. Gramsci, QC 1:5, s. 614-15; 2:7, s. 904-7; 1:3, s. 401; 2:6, s. 807 (*Int*, s. 34-38) ve QC 3:15, s. 1801-2. Yine bakınız Buzzi, *La teoria politica*, s. 66-67.

25. Gramsci, 1:3, s. 401; 1:5, s. 614-15; 2:6, s. 807; 2:7, s. 904-7 (*Int*, s. 34-38) ve QC 2:11, s. 1380-84; 3:16, s. 1857-59. Katolik Kilisesinin bu girişimi ele alma mücadelesi ve Karşı Devrim ile ilgili olarak bakınız Spitz, *Protestant Reformation*, s. 300-308.

26. Gramsci, QC 3:17, s. 1913.

27. Gramsci, QC 1:5, s. 657-58.

28. Gramsci, QC 2:11, s. 1378.

29. Agy., s. 1233-34. Ayrıca bakınız QC 2:10, s. 1225-26, 1240, 1315-17.

30. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 172. Bakınız Gramsci, QC 3:16, s. 1858-59; 2:10, s. 1222.

31. Gramsci, QC 2:11, s. 1331-32, 1485-86.

32. Gramsci, QC 3:17, p. 1936: "Può esser vero che l'Umanesimo nacque in Italia come studio della romanità e non del mondo classico in generale (Atene e Roma); ma occorre allora distinguere. L'Umanesimo fu 'politico-etico', non artistico, fu la ricerca delle basi di uno 'Stato italiano' che sarebbe dovuto nascere insieme e parallelamente alia Francia, alia Spagna, all'Inghilterra: in questo senso l'Umanesimo e il Rinascimento hanno come esponente più espressivo il Machiavelli. Fu 'ciceroniano', come sostiene il Toffanin, cioè ricercò le sue basi nel periodo che precedette l'Impero, la cosmopolis imperiale (e in tal senso Cicerone può essere un buon punto di riferimento per suo opporsi a Catalina prima, a Cesare poi, cioè all'emergere delle nuove forze anti-italiche, di classe cosmopolita)."

Croceci *res publica res populi est* konseptine dair bakınız George H. Sabine'nin Cicerone'ya girişi, *On the Commonwealth*, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970) ve Neal Wo-

od, *Cicero's Social and Political Thought*, (Berkeley: University of California Press, 1988). Yine bakınız Quentin Skinner, *Machiavelli*, (New York: Hill and Wang, 1981).

Gramsci'nin, askeri diktatörlerin yükselişiyle Roma Cumhuriyeti'nin yarattığı İtalyan toplumunun yıkımını kıyaslaması, dikkate değerdir. Bakınız Gramsci, QC 3:17, s. 1935-36 ve QC 3:19, s. 1959-60. Gramsci'nin hem Russo'ya hem de Burckhardt'a cephe aldığı gün gibi ortadadır: İlki, Gramsci'nin Machiavelli okuması açısından bir "sanatçı-kahraman"dır, ikincisi ise Rönesans'a ilişkin sanatsal yorumuyla ele alınır (bakınız Luigi Russo, *Machiavelli*, [Bari: Laterza, 1975], s. 24 ve Burckhardt, *Civilization of the Renaissance*, Kısım 1, "The State as a Work of Art" ve Kısım 3, "The Revival of Antiquity"s). Ayrıca bakınız J. H. Whitfield'in yorumları, *Machiavelli*, (New York: Russell and Russell, 1965), s. 117-18 ve bilhassa Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, (Princeton: Princeton University Press, 1955), s. 47-54, 121-29, 146-67.

Baron'un Sezar ile Brutus, Sezar ile Cicero, *egemenlik ile cumhuriyet*; ayrıca bir yanda (Sezar'ı öven ve Brutus ile Cicero'yu kınayan) Dante ve Petrarca, diğer yanda da Salutati ve Bruni arasında bir antinomi kuran analizi, Francesco de Sanctis'in *Storia della letteratura italiana*, (ed: Benedetto Croce [Bari: Laterza, 1965]) ve "*Machiavelli Conferenze*," (*Saggi critici* içinde, ed: Luigi Russo [Bari: Laterza, 1965], Cilt 2, s. 329-38) eserlerinde gerçekleştirdiği tartışma ile benzerlik taşır. De Sanctis burada Dante ile Machiavelli arasında bir karşıtlık kurar; bu karşıtlıkta Dante, İmparatorluk'un (hem Sezar'ın Tanrılaştırılmasında hem de imparatorlar ve papalar arasındaki mücadelede ifadesini bulan) Orta Çağ idealizasyonu temsil etmekteyken Machiavelli, yeni bir politik sahanın habercisidir. Artık İmparatorluk ve Kilisenin geleneksel kutuplarının sınırlandırdığı ve tanımladığı bir alan yoktur; bunun yerine hâlihazırda (düşüncede ve eylemde) Floransa Devleti'nin yerel mücadelelerinde oluşmakta olan bu yeni *topos*, geleneksel kategorileri ve kurulu yaşam tarzlarını, sonuçta Gramsci'nin modern dünyanın "mutlak laisizmi" dediği şeye neden olacak kanallara yönlendirmektedir.

Bu nedenle Dante-Sezar ikilisi, kozmopolitan, *egemenlik ve kozmopolisin* halk karşıtı karakterini ifade ederken Machiavelli-Cicero ikilisi, ulusal-halkçı, *cumhuriyet* yönelimli "pro-İtalyanı" temsil eder. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde, entelektüellere ve Orta Çağ İtalyan tarihine ilişkin yorumlarında gösterdiği gibi Floransa'da toplumsal ve siyasal mücadeleler; Dante'de, emperyal-papalık antagonizminin tanımladığı bir dil ve söylem ve *kozmpopolisin* bir türünü diğerine karşı konumlandığı bir antitez olarak ifadesini bulur. Diğer yandan Machiavelli'de Orta Çağ antinomilerinden uzak bir hareket vardır; öyle ki Sezar ile Brutus ve Sezar ile Cicero arasındaki karşıtlık, artık evrensel ve kozmopolitan terimlerle ifade edilmez; bunun yerine bahse mevzu karşıtlık, imparatorluk ve cumhuriyet, lortlar ve halk, *halkın çoğunluğu* ve *sıradan halk*, *politik ve özgür yaşam* ve *kişisel yaşam* arasındaki karşıtlığa dönüşür. Dante ve Machiavelli ile ilgili bakınız QC 1:6, s. 758-59.

Ayrıca bakınız Felix Gilbert, "The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince," *Studies in the Renaissance* 1, (1954), s. 38-48; Franco Gaeta, "Machiavelli storico," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, (Bologna: Boni, 1973), s. 139-53, bilhassa s. 141-42.

33. Gramsci, QC 3:17, s. 1913. Unutulmamalı ki Gramsci'nin Machiavelli görüşü, ki aynı zamanda İtalya Rönesans'ının ve İtalya'da modern siyasetin ve toplumun da eleştirisi, Marx'ın Alman felsefesi görüşü ile benzerlik taşır: Hegel'in *düşüncede* bashedığı şeyi Fransız Devrimi, *eylemde* gerçekleştirmiştir; Machiavelli'nin İtalya'da teorileştirdiği şey, Avrupa'da vuku bulmuştur, İtalya'da değil. Bu bakımdan Gramsci'nin ifadesini Marx'ınki ile karşılaştırmak için "Contribution to a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*"e (1843) bakmak gerekmektedir: "Siyasette Almanlar, öteki halkların yaptığı şeyi düşünüyor. Almanya, onların teorik bilincini teşkil ediyor... Bu nedenle Alman Devleti'nin status quosu, eski rejimin kusursuzluğunu, güldeki dikenin mükemmelliğini, modern devleti ifade ediyorsa Alman siyaset teorisinin status quosu, modern devletin yetersizliğini, gülün kendisinin kusurunu ifade etmektedir" (Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, [New York: International Publishers, 1975], Cilt 3, s. 181; şurada da bulunabilir ed: Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, s. 51-52).

Marx *The Holy Family*'de şöyle yazar: "Bay Edgar, bir an için Fransız eşitliğini Alman 'kendilik bilinci' ile karşılaştırırsa, birinci ilkenin *Fransızca*, yani siyaset ve titiz gözlemin dilinde söylediği şeyi ikinci ilkenin *Almanca*, yani soyut düşünceyle ifade ettiğini görecektir (Marx ve Engels, *Collected Works*, Cilt 4, s. 39).

Sonuç olarak Gramsci'yi ve Marx'ı Hegel'le düşünmek öğreticidir: "Dünya tarihinin bu büyük çağında [on sekizinci yüzyılın son çeyreği] yalnızca iki devlet, Almanya ve Fransa, etkin bir rol oynamıştır ve bu, mutlak karşıtlıklarına rağmen ya da daha doğrusu bu denli karşıt oldukları içindir... Almanya'da bu ilke [irade ilkesi, özgürlük ilkesi] düşünce, tin ve Tasavvur olarak tezahür etmiştir; Fransa'da ise eylemliliğin formu olarak (G. W. F. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev: E. S. Haldane ve Frances H. Simson, [New York: Humanities Press, 1974], Cilt 3, s. 409). Yine bakınız *Philosophy of History*, çev: T. M. Knox, (Oxford: Oxford University Press, 1960); burada Hegel; soyut özgürlük ilkesinin, Almanya'da durgun bir teori olarak kaldığını; oysa Fransa'da ilkeyi pratikte yorumlamaya, pratikte uygulamaya ve tarihte gerçekleştirmeye teşebbüs edildiğini belirtir. Bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1471-72; Gramsci burada Marx ve Hegel'e başvurur ve bu ifadeleri Marx'ın 11. Tezi ile ilişkilendirir.

34. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Cilt 2, s. 72.

35. Agy. Yine bakınız de Sanctis, "Machiavelli Conferenze", *Saggi critici* içinde, Cilt 2, s. 329-38.

36. Bakınız Ronald Symes, *The Roman Revolution*, (Oxford: Oxford University Press, 1939). Burada, Roma Cumhuriyeti'nin çöküşünü ve bunu Augustus Principa-

tus'a dönüşümünü imleyen Marius-Sulla ve Sezar-Pompey üstün iktidar mücadeleleri boyunca oluşan toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümün zeki ve detaylı bir dökümünü bulmak mümkündür. Ayrıca antik dünyada sınıf çatışmasına ve siyasal kurumlara yönelik bir analiz için bakınız M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Sezar'ın yükselişi sırasında var olan siyasal kurumlar ve siyaset tekniğine ilişkin bir analiz için bakınız Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, (Berkeley: University of California Press, 1961).

37. Bu yaşamın doğası, 6. Bölümde tartışılmaktadır.

38. Özellikle bakınız QC 3:19, s. 1959-60. Ayrıca editörlerin *Selections from the Prison Notebooks* için giriş yazısı.

39. Machiavelli'nin antik yazarlardan yararlanmasına ve Cicero'cu Stoacılığa dair "yeniden yorumu"na yönelik bir tartışma için bakınız Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 118-38, 152-85; ayrıca Machiavelli eseri. Yine bakınız Hans Baron, "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance," *Bulletin of the John Rylands Library* 22, (1938), s. 72-97. Ayrıca Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, (Princeton: Princeton University Press, 1968), s. 17-21, 25-30.

40. Bakınız Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, (Princeton: Princeton University Press, 1965); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), Kısım 1 ve Nicolai Rubinstein, "Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century," *Italian Renaissance Studies* içinde, ed: E. F. Jacob, (London: Faber and Faber, 1960), s. 148-83, özellikle s. 151-52, 158-60, 172-73, 178-81.

41. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 256-59 ve Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli*, s. 42-45.

42. Gramsci, QC 2:10, s. 1250, 2:7, s. 885-86.

43. De Sanctis, "Machiavelli Conferenze," *Saggi critici* içinde, Cilt 2, s. 329-38 ve De Sanctis'in *Storia della letteratura italiana*'da yazdığı Machiavelli konulu makalesi; ayrıca bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1598-99, 1572-73.

İktidar ve Devlet

Machiavelli'nin Siyaset Anlayışının Doğası Bağlamında Croce ve Gramsci



Machiavelli'nin çalışmasını ve düşüncesini, Protestan reformistlerin düşüncesine ve bunun tezahürüne eş değer olarak gören -diğer bir deyişle Machiavelli'nin İtalya'ya yansıtmak istediğı şeyin tarihsel olarak Reformasyon tarafından gerçekleştirilmesi ve meyvelerinin alınması- Gramscici formülasyon; Machiavelli'yi, “nesnel” bir siyaset “bilimi” mucidi olarak değil de daha çok, kendi döneminin düşünce ve inançlarında ahlaki ve entelektüel bir reform gerçekleştirmeye girişen ve bu nedenle müesses algının tersine yeni bir dünya kavrayışı yaratmayı ve bunu yaymayı arzulayan bir yenilikçi olarak kavrar. Buna mukabil Rönesans ile Reformasyon arasında bir ayrımı varsayan Croceci pozisyon ise, Gramsci için tek taraflı ve yüzeyseldir. Burada Machiavelli figürü ve düşüncesi bir orta terim aracı gibi konumlandırıldığından, çelişki yanlış bir kupta çözüme kavuşacaktır.⁽¹⁾

Şimdi, bu türden bir yorum; Gramsci'nin analizi, Risorgimento tarihçisi Francesco de Sanctis'in analizinden kısmen de

olsa ayrı olarak ele alınmadıkça değerini kaybedebilir. İtalyan Edebiyatı tarihine dair şairane çalışmasında De Sanctis; Orta Çağ ruhunu ve kültürünü, Machiavelli'nin temsil ettiğini düşündüğü ahlaki ve entelektüel yenileşme ile karşılaştırır.⁽²⁾ Bu mukayese; İtalya'da feodal düzenin sonu ve Rönesans'ın oluşumu sürecinde etkili olan "uyumsuzluk"u vurgulayan, dini ve soylu grupların çözülüşü ve yozlaşması ile halkın yaşam ve pratikleri arasındaki farklılıkların altını çizen ve Machiavelli'nin sıklıkla vurguladığı gibi "İtalyan, ya da daha doğusu Latin ırkının günahkârlığı ile Alman halkının ahlaki mükemmelliği"⁽³⁾ arasındaki farkı ortaya koyan bir kıyaslamadır. Bunun yanında düşünce ile pratik ve gerçek ile ideal arasındaki çelişki, Floransalı reformist Savonarola'nın söylevlerinde ve onun Luther eleştirisinde dikkat çekilen unsurdur. De Sanctis bu hususta şuna dikkat çeker: "İncil, pratik hayatta hiçbir gerçek yansıması olmadığı halde daima sorgulanmamış bir ideal olarak kalmıştı: Düşünce artık söze yansımıyor ve söz de artık eylemde karşılığını bulmuyordu; [bu nedenle] yaşamın, uyumu kalmamıştı."⁽⁴⁾

De Sanctis'e göre Lüterci Reformasyon'un, İtalya'da gerçek bir karşılığı olamazdı zira;

İtalya, zaten teolojik bir dönemden geçmişti ve artık bilim dışında hiçbir şeye inanılmıyordu. Bu, ister istemez Orta Çağ skolâstiklerinin yeni biçimleri olarak Luther ve Calvin'i akla getirmekteydi. Bu bağlamda Reformasyon, dayanağını bizim içimizde bulamazdı, bu nedenle kültürümüze yabancı ve ilgisiz kamıştı... Haddi zatında teolojiden özgürleşmiş ve bir kerede tüm dini ve kültürü kucaklayan İtalya, ki Pico ve Pomponazzi'ye hayat vermişti, bilimi -teolojinin değil- bu yeni mabedin temeli olarak gören bir Orta Çağ enkazından devralmıştı.⁽⁵⁾

Bu alıntıdan hareketle söylenmesi gereken şey şudur: Reformasyon ile Rönesans arasındaki Croceci ayrım, bir on dokuzuncu yüzyıl Hegelci liberali olan De Sanctis'in teoloji ile bilim arasında varsaydığı antagonizmada görülmeli ya da burada aranmalıdır. Gelgelelim De Sanctisvari kutupluluk, Croce'ninkinden tamamen farklıdır. Teoloji/bilim dyad'ı; iki dünya kavrayışı, iki hayat tarzı, iki "düşünme ve eyleme yolu" arasında bir karşıtlık kurar, öyle ki De Sanctis'in Machiavelli'ye atfettiği *yenileşme*; kendi içinde bir devrimci nosyon barındırır. Burada insan düşüncesi ve insan bilinci; herhangi bir faik-tan, tarih dışı bir otoriteden bağımsızdır ve bu bilinç, toplum ve tarihte fiilen var olan insanın kendini tanımasını ifade eder.⁽⁶⁾

Bu nedenle De Sanctis'e göre Machiavelli, "Yüzyılın ve kendini arayan, kendini sorgulayan ve [dolayısıyla] kendini bilen toplumun bilinci ve düşüncesidir." Machiavelli, "Orta Çağ'ın en derin olumsuzlamasını"⁽⁷⁾ temsil eder ve onun yenilikçi projesi ve burada ifade ettiği yeni dünya, birlikte, feodal toplumun ve düşüncenin çözülmesinin ürünleridir. Bunlar, nihai olarak modern dünya kavrayışına dönüşecek ve bilim ile felsefenin modern bir nosyonunu ortaya koyacaktır. De Sanctis'e göre Machiavelli, İtalyan Luther'idir: "Lutero fu Niccolò Machiavelli."⁽⁸⁾ İtalyan Luther; sonuç olarak Avrupa'nın düşünce ve yaşamında dönüşüme neden olacak yeni ve modern bir dünya kavrayışının temellerini oluşturacak yenilikçi bir bilgi inşa ederken Alman Luther, geleneksel din ile müesses teolojinin dönüşmesiyle modern bir Avrupa'nın kuruluşuna neden olacak ahlaki ve dini Reformasyon'u başlatmıştır. Her ikisinde de Avrupa toplumunun düşünce ve eylemini devrimcileştiren ahlaki ve entelektüel sürecin başladığını biliyoruz: Birinci durumda benimsenen teorik ve politik bilgi ile sosyopolitik gerçeklik arasındaki "uyumsuzluğa" dar bir eleştiri vardır; bu bilgi, anlama eğilimindedir; ikinci durumda da kutsal metinler-

deki “emir” ile pratik yaşamdaki “eylem” arasındaki çelişkiye dair benzer bir eleştiri görülür.

Gramsci, De Sanctis’in Machiavelli ile ilgili çizdiği portrenin sonuçlarını tümünden kabul etmese de Machiavelli’nin bu yorumunda, organik ve ulusal-halkçı filozof nosyonunun oluşumunda ve detaylandırılmasında merkezi bir konumda olan kritik unsuru dikkate değer bulur.⁽⁹⁾ Ezcümle Machiavelli’nin İtalyan Luther’i olduğunu söylemek; Machiavelli’nin, halka nüfuz eden, onun yaşamının bir parçası haline gelen ve bu bağlamda ulusal bir hareketin karakterini varsayan ahlaki ve entelektüel bir reformun zorunluluğunu kuramlaştıran bir figür olduğunu söylemekle aynı şeydir. Yine böylesi bir yorum Croce ve İtalyan liberal ve burjuva kültürüne yönelik politik ve ideolojik bir eleştirinin kapılarını aralar. Machiavelli’yi İtalyan Luther’i⁽¹⁰⁾ olarak tasavvur etmek, *filozof ve siyaset adamı* arasındaki Croceci ayrımı reddetmek bir yana eğitici ve yönlendirici etkinliğiyle hegemonik bir güç haline gelen bir felsefe ve kültürün detaylandırılmasını savunmak demektir.

Gramsci; Machiavelli’nin çağın bilincini ve kendini tanıma sürecini temsil ettiğine dair De Sanctisci formülü, genel bir prensip olarak kabul eder. Öte yandan bu formülü, Machiavelli’yi Floransa tarihinin politik ve sınıfsal bağlamına yerleştirerek tarihselleştirir ve somutlaştırır: Machiavelli’nin ortaya koyup geliştirdiği bu yeni dünya ve yeni bilinç, İtalyan toplumunun “*göreneği*” haline gelememiştir zira bu geçerli olan yeni bilgi, İtalyan toplumsal güçlerinin -bilhassa egemen grupların- bilgisi haline gelmemiş, komünal burjuvazinin hegemonik kavrayışına dönüşmemiş ve bu sebepten “*mevcut gerçeklik*”in ifadesi olamamıştır.⁽¹¹⁾ Bilakis bu bilginin gerçek tarihsel ve siyasal varisleri, dini ve ahlaki reformistler -Protestan Mak-yavelistler- olmuştur. Luther = Machiavelli eşitliği; felsefeyi siyasetten, bilgiyi eylemden ve entelektüelleri toplumsal ve iktisadi güçlerden bağımsızlaştıran liberal burjuva pozisyonunu

temelden yok eder. Gramsci, Machiavelli'ye dair De Sanctisci İtalyan Luther'i yorumunu, Luther ve Erasmus arasında kurulan Croceci ayırımın karşısına koyar. Bu karşı koymanın sonucu, ikinci antiteze içkin olan bir orta terimdir -Machiavelli figürü-; öyle ki Erasmus'un (*yüksek kültür*) ortaya koyduğu düşünce ve felsefe ile bir senteze ulaşılmıştır ve Luther'in (*halk kültürü*) halkçı karakteri ve inançları, bizatihi yeni ve birleşik bir bütünlükte çözülmüştür. Machiavelli figürüne bu karşı konma, aşılmıştır. Bu sentezi artık şu şekilde formüllestirmek mümkündür: Machiavelli = Erasmus + Luther.

Öte yandan elbetteki Croce, bu türden bir aşkınlığı, imkânsız bir iç çatışma olarak kabul edecektir ve bu, onun felsefi ve siyasal konumu gereği aforoz edilecektir. Luther ile Erasmus arasında bir uyum yaratma uğraşısı; kültür ile felsefenin çözülmesi ve yıkılmasının yanı sıra siyaset ve ideolojinin bir seviyeye aynı anda çıkarılması anlamına gelecektir. Bu seviyede siyaset ve ideoloji, Croce'nin "Hakikat" ve "Tin" olarak kavradığı şeyin standartları ve belirteçlerine dönüşecektir. İdeolojinin felsefeye yükselmesi ya da "yanılgının" ve "inancın" "hakikat" ve "bilgiye" erişmesi; aslında, geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyılın devrimlerine neden olan ve "yoz felsefenin" (Marksist felsefe) oluşumu ve yayılmasının gerçekleştiği bir sürecin başlaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Croce, kitlelerin siyaseti ve rolüne ilişkin pozisyonunu korumak amacıyla, Makyavelist girişimin halkçı ve demokratik karakterini reddeden bir Machiavelli yorumu ortaya koymak zorunda kalmıştı. Başka bir ifadeyle Croce; bir halkın ve ona şekil veren ve onu sarmalayan bir yaşam tarzının oluşumuna dair problemi ileri süren Machiavelli'nin düşüncesi ve çalışmasındaki bu unsurları, reddetmek zorundaydı. Croceci konum, onun felsefi ve siyasi bütünlüğü dâhilinde sürdürülecekse; Erasmus ve Luther, Rönesans ve Reformasyon arasındaki bu karşıtlık korunmalıdır ve her bir dönemin ilişkisi, ay-

rı bir şekilde değerlendirilmelidir.

Croce, De Sanctisci nosyonu tekrarlayarak işe koyulur: Machiavelli, tarihsel ve siyasal düşünce alanında büyük bir devrimci ve yenilikçidir. O, yeni bir siyasal bilginin mucididir ve kendi bilimini; tüm teolojik, etik ve felsefi sistemlerden bağımsız ve özerk bir şekilde kurmuştur.⁽¹²⁾ Croce, felsefe ve kültürün özerkliğini iddia ederken aynı anda siyasetin de özerkliğini savunuyordu ve Machiavelli’de, bu siyasal özerkliği geliştiren ve kuramlaştıran bir düşünür görüyordu. Makyavelist düşünce, herhangi bir siyasal dönemi ve her türlü sosyopolitik sınıf ya da grubu aşan bir siyasetin bilimidir. Bu bağlamda Croce şunları ifade eder:

Machiavelli, siyasetin zorunluluğunu ve özerkliğini keşfetmiştir. Bu siyaset; ahlaki bir iyinin ve kötünün ötesindedir, ya da doğrusu bu tarafındadır, isyan etmenin beyhudeliğine karşı kendi yasalarına sahiptir; o siyaset ki, kutsal su onu dünyadan arındıramamıştır. Bu türden bir kavram, tüm çalışmasına sirayet etmiştir... böylesi derin felsefi karşılığı olan bir kavram, bir siyaset felsefesinin hakiki ve aktüel temelini oluşturur.⁽¹³⁾

Bu yeni siyaset felsefesinin yasaları ve kategorileri, ebedi ve evrensel olarak geçerli olmanın yanı sıra doğanın fizik kanunları kadar kesin ve sürekli. Sonuç olarak bunlar; kendileri dışındaki diğer konsept ve kategorilerden, onları ve nasıl işe yaradıklarını bilen herhangi bir maddi ve tarihsel öznenen bağımsız ve özerktir.

Makyavelist “yeni tarzlar ve düzenler”, siyaseti etiğe ve etiği de teolojiye tabi kılan geçmişin feodalizm felsefesinden radikal olarak farklı bir düşünce sistemi oluşturur. Machiavelli, basit bir siyasal düşünce mucidi değil -zira her şeyden önce siyasal düşünce, Avrupa tarihinde uzun ve sürekli bir geleneğe sahiptir-; nevi şahsına münhasır kategorilerin ve konseptlerin

bir ürünü olan ve sadece bileşeni olduğu etik, dini, teolojik ve felsefi sistemlerden neşredilmeyen bir nosyonun mucididir. Rönesans'ın insan tininin genel bir uyanışı ve toplumsal insanın bireysel farkındalığının gelişimi anlamına geldiğini ifade eden De Sanctisci nosyon, Croce tarafından Tin'in tarihteki ilerleyişi bağlamında yorumlanır.⁽¹⁴⁾ Croce, Machiavelli'nin buradaki rolüne ilişkin De Sanctisci gözlemi tekrarlar:

Niccolò Machiavelli'nin, İtalyan Rönesans'ının teorik ifadesi olduğu iddia edilir; oysa onun bir şekilde Reformasyon'la, onun döneminde gerek İtalya'da gerekse İtalya dışında oluşan genel ihtiyaçla, insanı tanıması ve ruh sorununu incelemesiyle de ilişkilendirilmesi gerekir.⁽¹⁵⁾

İnsanın kendini bilmesine yönelik bu ihtiyaç, De Sanctisci “*nosce te ipsum*” * mottosuyla benzeşmektedir lakin Croce bunu ruh ve düşünce sorunsalıyla ilişkilendirirken, De Sanctis kendini tanımayı, münhasıran tinsel ve felsefi bir problem olarak değil daha ziyade somut dünya ile derinlemesine ilişkili bir problem olarak algılar. Burada kendini tanıma, “dünyanın kendi gerçekliğinin bilgisini” koşullar.⁽¹⁶⁾ Croce açısından kendini tanımaya yönelik “bu genel ihtiyaç” dönemsel olarak kabul edildiğine göre Machiavelli, “bir şekilde” Reformasyon ile karşılaştırılabilir; ama nasıl? De Sanctisci İtalyan Luther yorumunda, gerçek dünyayı değiştirmek amacıyla yeni bir dünya kavrayışı inşa etmeye kalkışan bir kişinin, hem entelektüel hem de etik ve ahlaki bir reformasyona kalkışması mümkün müdür? Burada işlevsel terim, Croce'nin “ruh” kavramıdır: Gerek Reformasyon gerekse Machiavelli, kendini tanıma ve bilinç sorununu, “ruh” -diğer bir ifadeyle saf düşünce- bağlamında ele alır. Bu nedenle siyasetin ve siyasal düşüncenin

* Kendini tanı, ç.n.

özerkliği, kendini tanımaya yönelik genel ihtiyacı ifade eder ve “*ruh problemi*” içine dâhil edilir. Machiavelli ve Reformasyon, dönemlerinin ahlaki ve dini problemlerini inkâr etmemiştir; her birini, kendi tikel tarzlarında geleneksel otorite ve müesses teolojinin tahakkümü altından kurtarıp özgürleştirmiştir.

Croce, “farklılıkların diyalektiği” kavramını izleyerek Machiavelli’yi, siyasal düşünceye form veren ve onu kapsayan evrensel Tin’in çehresi ya da uğrağını geliştiren ve bireyleştiren bir düşünür olarak tasavvur eder.⁽¹⁷⁾ Felsefe ve siyaset, kültür ve siyaset arasındaki ayrım; Machiavelli’nin siyaseten başlattığı devrim ile Reformasyon’un yarattığı ıslah, toplumsal güçlerin birbirleriyle mücadele ettiği gerçek dünyanın yanı sıra tin ve “*ruhun*” krallığında da yaşandığından, varlığını devam ettirmektedir. Makyavelist teşebbüs, tam da siyaset felsefesi ve siyaset bilimi bağlamında değerlendirilir; bir diğer deyişle bu bilginin öznesi, düşünce ve kültür uğrağına yerleştirilir. Bu açıdan siyasetin özerkliği, politik bilginin, Tin’in diğer uğraklarından özerkliğidir; bu özerklik, bu bilginin felsefe ve kültür içinde bireyleşmesi ve farklılaşmasıyla elde edilir.

Croce devam eder: “İtalyanların geliştirdiği ve belirli bir olgunluk düzeyine eriştiirdiği sanat ve siyasetin -saf siyasetin-bilimi, onlar için büyük gurur kaynağı oldu, o kadar ki Kardinal Rohan’ın İtalyanlar savaş hakkında hiçbir şey bilmezdi ifadesini [Machiavelli] yanıtlamıştı: ‘Fransızlar, Devlet’in [ve siyasetin] doğasını anlamadılar.’”⁽¹⁸⁾ Öte yandan bu *saf siyasetin* özü, yaptığı ve oynadığı rol neydi? Croce, siyasetin doğasına dair soyut ve tarih dışı bir tartışma yapar: *Siyaset*, bir sanat ve etkinliktir; kendi alanında, bencil bireylerin şehvet uyandıran iktisadi çıkarlarını manipüle eder ve denetim altına tutar. Bu çıkarlar; onları, toplumun genel istikrarını koruyacak kurallı ve bütünleştirici kanallara yönlendirmek için bunu gerekli hale getirmişti. İnsanın egoist doğası, siyasetin bütünleştirici fa-

aliyeti olmaksızın -toplum, Hobbesvari *herkesin herkese karşı savaşında* soysuzlaşacağından- toplum yapısına ait düzenin ayrışması ve yıkılmasına neden olacaktır. Bu, tertibatı ve araçları sağlayan siyaset sanatı ile, toplumdaki farklı birey ve gruplar arasında cereyan eden mücadeleler, müesses formlar ve kurumlar dâhilinde kalacaktır.⁽¹⁹⁾

Bu bağlamda siyaset bilgisi, doğası gereği bizatihi herhangi bir amaç ya da erek ihtiva etmeyen bir tekniğe ve araca indirgenmektedir: Araç ve teknik bağlamında siyaset bilgisi, etik ve ahlaki bakımdan nötrdür. Politika; tutkular, ihtiyaçlar ve çatışma halindeki hasım insanların çıkarlarından kopuk soğuk, safi bilimsel ve mantıksal bir faaliyettir. *Politikacı*, tutkudan ve duygudan yoksun bir aktördür. Siyaset sanatının uygulayıcısı olarak sadece hesap adamıdır; bu sebeple söz konusu “saf siyaseti” eyleminde somutlaştırır; aynı şekilde düşüncesinin ihtiyatlı doğası, biliminin duru ve yalın nesnelliğini yansıtır. *Saf siyaset*, politika ve bilim olarak özyapısını ve kendini koruma güdüsünü gerektiren durumlar dışında herhangi bir çıkar gütmeyen ve değer üretmez. Kendisini tanımlar ve kendinden yola çıkar: Bu, doğası gereği teknik ve “ahlak dışı”⁽²⁰⁾ olan bir araçsallıktır. “Tarafsızlık”, “bilim” ve “teknik”, Croceci “saf siyaset” nosyonunu oluşturan müessir kavramlardır ve Croce’nin siyaset anlayışının liberal ve burjuva -ayrıca Gramsci’nin dikkat çektiği gibi Giolittici- karakterinin altını çizen unsurlardır.⁽²¹⁾

Croce bu nosyonu, Hegelci “etik” kavramını “etik-politik” olarak yeniden yorumlayarak Hobbesvari ve bireyci atomizminden kurtarmaya çalışır. Etik-politik, “Devlet”in saf zor ve rıza olmadığı daha ziyade bu ikisi arasındaki aktif ve dinamik bir ilişki olduğu anlamına gelir; bunun anlamı Devlet’in “iktidar” ve “ahlak” olgusunun bir sentezine dönüşmesidir. Fiili Devlet, zor ve etiğin iki uğrağı arasında kurulan bu sentezdir; bu nedenle devlet, etik-politik bir oluşumdur.⁽²²⁾ Devlet, bu iki

uğrağın birliğidir: Bu, “saf [mera] siyaset, saf zor ya da iktidar veya çoğunluğun çıkarı ve ahlak dışıdır; ayrıca ahlaki ve etik değerdir.”⁽²³⁾ Croce ilkini Makyavelist *saf siyaset* uğrağıyla eşitler: Burada Machiavelli’nin, Devlet’e dair her türlü etik ve ahlaki karakteri reddettiğini vurgular; bu bağlamda Devlet, saf iktidardır ve bu minvalde “Hristiyan dindarlığının kurallarından” azadedir.⁽²⁴⁾ Bu, “*siyasal hakikati*” “*Hristiyan hakikati*”ne karşı koyan Machiavelli’nin belirttiği “sonsuz hakikattir”; bu hakikat, Hegel ve Marx tarafından geliştirilmiş ve özelleştirilmişti zira onlar, sırf yanılısma ve riyakârlık gibi devletin ahlaki ve demokratik karakterine karşı mücadele etmişler ve “Devletin ve siyasetin doğasını, otorite ve iktidar mücadelesi (hukuksal iktidar olabileceği gibi ulusların iktidarı, sınıf iktidarı) bağlamında yeniden kurgulamışlardı.”⁽²⁵⁾ Bu nedenle Croce’ye göre Machiavelli ile Hegel’i ve Marx’ı birbirine bağlayan müşterek bir bağ vardır; bu bağ, saf iktidar bağlamında Devlet kavramı ile saf teknik ve iktidar mücadelesi olarak nihai siyaset yorumudur.

Binaenaleyh Croce, Marx’ı proletaryanın Machiavelli’si olarak öne çıkarırken Marksist proletarya devrimi teorisinin, aslen Machiavelli’nin geliştirdiği *saf siyasetin* somut tarihsel formu olduğunu söylüyordu.⁽²⁶⁾ Gramsci, bu formülasyonu kısmen de olsa kabul eder.⁽²⁷⁾ Zira Croceci Marx = Machiavelli eşitliği, Marksizmin ahlaki ve entelektüel rızaya sahip olmadığını, kendisini siyaset ve tekniğine indirgediğini; bu nedenle de yeni bir sosyopolitik ve sosyokültürel düzen içinde yol gösterici olacak yeni bir tarihsel öznenin düşünce ve bilincini temsil edemeyeceğini anımsatır. Birazdan bu Croceci eşitliğin formunun, Gramsci için neden hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu göstereceğiz. Bununla birlikte Gramsci, bu eşitliği alır ve ahlaki ve entelektüel reform bağlamında yeniden yorumlar; sonuç olarak eşitlik şu şekilde cereyan eder: Machiavelli = Marx = demokratik filozof. Croce ve diğerleri gibi

Gramsci, Machiavelli'nin siyasal erdemini Orta Çağ ve Hristiyan felsefesinin ahlaki erdemi ile karşılaştırır.⁽²⁸⁾ Öte yandan bu kavramların atıf yaptığı anlam ve muhteva, Gramsci ve Croce için farklı yere vurgu yapar. Croce için siyasal erdem in doğasını oluşturan unsurlar, "ihtiyatlılık", "kurnazlık" ve "feraset"tir ("prudenza" ve "avvedutezza")⁽²⁹⁾; başka bir deyişle aç bir tilki için elzem meziyetlerdir. Bu türden bir erdem nosyonu, bizatihi Croce'nin siyasetin doğası dediği tekniğe indirgenir. Ne var ki Gramsci, sadece tekniğin, siyasal erdemi tam olarak karşılamayacağına dikkat çeker: Makyavelist erdem, aslan ve tilki metaforunun ortaya koyduğu araçsal sorunların altının basitçe çizilmesinden ibaret değil, yine dünyaya karşı ahlaki ve etik bir duruşa sahip eylem konseptidir. Machiavelli'nin müesses etik ve ahlak konseptine karşı ortaya koyduğu erdem, bizatihi bir hayata bakış ve gelecek vizyonu ihtiva eder; öyle ki bu karşıtlık, sadece iktidar ile ahlak arasında değil, daha ziyade kökten muarız ahlak konseptleri ile yaşam tarzları arasındadır.⁽³⁰⁾ Croce, bunu Hristiyanlık bağlamında ele almadığından ahlaki ve tinsel bir boyut görememiştir; bu nedenle etik yaşama dair Hristiyan ve Orta Çağ nosyonlarına yönelik Makyavelist saldırı, genellikle ahlakın ve etiğin bir eleştirisi olarak kavranmıştır.

Croce'nin Machiavelli yorumu; kudretli devlet ile etik devlet arasındaki karşıtlığın, çözümü yalnızca düşüncede gerçekleştirilebilecek eylemin farklı alanları arasındaki bir antagonezma olarak görülmesinin göstergesidir. Karşıt kavramlar, kendisinin "diyalektik hareket" olarak adlandırdığı şey yoluyla "düşünülebilir" hale gelmelidir. Burada "paralel ve sıralanmış düalete", tinsel bir süreçle analiz edilir; bir bakıma "Devlet, ilk anda kendini saf iktidar ve yarar olarak ortaya koyar, buradan hareketle ahlaki olana yükselir; öte yandan aynı zamanda eski karakterini de inkâr etmeden reddeder, yani onu aşarak korur."⁽³¹⁾ Pek tabiidir ki bu, devlet ile toplum arasın-

daki liberal ayrıma dair Hegelci dilin tekrarıdır ve modern burjuva toplumunun ortaya çıkışından beri siyasal düşüncede hüküm sürmektedir. Hegelci dil, analizin diyalektik olmayan karakterini gizleyen, adeta sathi bir araçtır. Şurası açık ki Croce, iktidar/ahlak ve zor/rıza dyad'larını, karşılıklı bir diyalektik nüfuz etme ve karşılıklılık bağlamında değerlendirmek bir yana onları, tamamen ayrı alanlarda toplar; öyle ki biri diğerinin düzeyine "erişir." Bu türden bir konumlandırma; devlet ile kilise, Reformasyon ile Karşı Reformasyon, yeryüzü şehri ile cennet arasındaki geleneksel antitezi yeniden üretmek demektir. (bu karşıt kavramlar, Croce'nin *Etica e politica* adlı eserinin bütününe sirayet etmiştir.)⁽³²⁾

Gerçekten de Croceci *saf siyaset* nosyonu; dünyevi *her şeyle savaşın* sonucu ve devası olarak algılanan devlet ile "hakiki" adaletin hükümlerine olduğu alan olarak görülen tinsel-etik alan arasındaki Hristiyan ve Augustinci ayrımını geliştirmekte ve modern bir liberal söylem haline getirmektedir. Augustinci devlet; saf güç, yarar ve baskı üzerine kuruludur. O, insanlığın günahkâr ve dermansız ahlaksızlığını öne çıkarır; kitlelere karşı Croceci antipatiden çok da uzak olmayan bir yaklaşım. Liberal Croceci siyaset nosyonundaki Augustinci Hristiyan nüve, şu cümlelerde açık seçik ifade edilmiştir: "Sıradan insanın [yığın] doğasını [*ruh halini*] çabucak değiştirme kudretine nail olmayan siyaset adamları, onları onların sözleri ve dilinde onaylamaya ve kabul etmeye ve onların eylemlerinde reddetmeye meyillidir."⁽³³⁾ Siyasal olan, halkın doğasını bastırmaya ve onun üzerinde denetim kurmaya yarayan aslan ile tilkinin yönteminden (zor ve hile) başka bir şey değildir. Siyasal insan, sosyopolitik gerçekliğin kaçınılmaz yasalarını aşma kudretine nail değildir. Felsefi bağlamda siyaset; Augustine ve genel olarak Hristiyan düşüncesindeki benzer bir şekilde Croce ve liberal burjuva filozoflara göre de ahlak dışı teknik bir sorun gibidir.⁽³⁴⁾ Devletin ahlaki ve etik doğası, Croce'de de

aynen Augustine’de olduğu gibi, onların tam manasıyla siyasal olduğunu düşündükleri şeye dışsal -bir varlık düzeyinin-felsefi ve dinsel alanına yönelik bir işlevi yerine getirmektedir.

Croceci liberal düşüncedeki Augustinci sorunsal, felsefe ve etiğin seküler ve tarihsel yorumu kisvesi altında ortaya çıkar. Augustine’nin perspektifinde *Tanrı’nın şehri*, Croce’nin düşüncesinde felsefe ve kültür alanı olarak yeniden yorumlanır: Benzer şekilde ilkinin *yeryüzü şehri*, ikincisi tarafından dünyevileştirilerek “*yığınların ruhu haline*” getirilir; her iki durumda da insan ve siyasal faaliyet, gerçekliğin doğasını değiştiremez ve bu iki alan, birbirlerine daima hasım ve yabancı kalmak zorundadır. Bu nedenle Croceci devlet: “Yığın”ın arzu ve iştahını dizginlemek ve baskılamak için gereken iktidar ile yalnızca filozofların erişmek isteyebileceği bir eylem alanı olan etikten oluşur. Bir bütün olarak Augustine ve Hristiyan teolojisinde insanın siyasal faaliyeti ne dönüştürücü bir karaktere sahip olabilir ne de (klasik ya da Aristotelesçi manada) “erdem”in erişebileceği eğitsel ve ahlaki bir süreci yaratabilir. Siyasal olan, bu çöküşün ve insanın değiştirilemez doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkar; bu doğa, yozlaşmıştır ve “ahla-ken” kusurludur. Burada kritik olan nokta Augustine’nin, aktivitenin ve pratiğin doğasına ilişkin genel ve fundamental sorununu dillendirmesidir: İnsanın bu dünyadaki eylemi, doğası gereği ve tartışmasız değersizdir; insan, irade ve *erdemleri* sayesinde daha yüksek ve anlamlı bir varoluş düzeyine erişemez. Tanrı’nın hak edilmemiş ve erkin lütfu, insan “*ruhunu*” kurtarmak ve onu ıslah etmek için gerekli hale gelir: Tanrı’nın şehrindeki insanla *yeryüzü şehrindeki* insan arasında esaslı ve derin bir uçurum vardır. Bu iki dünya, daima ayrı ve farklıdır. Bu nedenle Tanrı’nın şehrinde Hristiyanlar, *yolcudur* ve bu yeryüzü yaşamına yabancıdır: Onlar dünya içindedir, dünya için değil; bu hayatta yaşarlar ve hareket ederler lakin amaçları ve nihai doğrultuları, dünyaya dışsal bir varlık tarafından

verilmiştir. Bu dünya için olmak -yeryüzü şehrinin tanımladığı amaçlara yönelmek-, insan eyleminin karakterinin derinliklerine işleyen “yozlaşma” ve “ahlak dışılığı” tam manasıyla iştirak etmektir. Tam da yeryüzü şehrine ait olan siyaset, bu nedenle “yeryüzü barışının” (ya da düzenin ve istikrarın) sağlanmasına -başka bir ifadeyle insanın tutkularının ve çıkarlarının devlet kurumu ile ehlileştirilmesi ve belirli bir düzene konulmasına- yönelik yegâne araçtır. Her iki şehir arasındaki Augustinci düalizm, Croce’nin de ifade ettiği gibi seküler ve Kantçı düalizme dönüşür: Etik ve ahlakın numen dünyası, pratik eylemin fenomenal dünyasına yabancılaşır, hatta onun “ötesine geçer”.⁽³⁵⁾ Croceci devlet etik temeller üzerine kurulduğuna göre, içinde olmasına rağmen dünya için değildir. Bu, daha önce alıntılıdığımız ifadeyi nasıl anlamamız gerektiği konusunda bize bir fikir verir: “İktidar, korunur ve aşılr.” Hatta siyaset -“saf siyaset”- sıradan insanın doğasını baskılamak ve içermek için muhafaza edilmelidir. Bu nedenle etik olana dair “aşkınlık”; devletin, felsefe ve kültüre dair tinsel aktivitenin gerçekleştirilmesi, sürekli olarak yenilenmesi ve aşılması yoluyla bir düzen yarattığı ve gerekli bütünleşmeyi gerçekleştirdiği anlamına gelir. Croce’ye göre filozof ve entelektüel, “seçilmiştir”; bu dünya için değil bu dünyadaki seyyahlardır.

Croce’nin zor olarak devlet ile ahlak olarak devlet arasında bir sentezi yakalama ve etik-politik bağlamda devlette var olan düaliteyi aşma çabasına rağmen düalitenin uğrakları, birbirine paralel ve bitişik olarak kalmaya devam eder ve bu iki kutup, kendi alanlarına sıkışır. Gramsci’nin vurguladığı gibi aşkınlık ve sentez; gerçekten elde edilirse, salt düşünce alanında, bir düzeyden bir diğerine ilerlediğinden Tin’in soyut faaliyetinde vuku bulur.⁽³⁶⁾ Bizatihi Croce’nin de dikkat çektiği gibi aşkınlık, “diyalektik olarak düşünülebilir” bir sentezi yakalayan bir “tinsel süreç” aracılığıyla kavranabilir; bunun anlamı şudur:

Sentez, felsefe ve kültür alanında meydana gelir. Unutmamalıyız ki bu alan, siyaset ve “yığın” alanından farklıdır.⁽³⁷⁾ Öte yandan çözüm düşünce ve felsefe uğrağında gerçekleşecekse, o zaman etik-politik bir birim olarak devlet konsepti, tarihsel ve sosyopolitik gerçekliğe işlediğinden, bu gerçekliğin rasyonalizasyonunun ve meşruiyetinin kaynağıdır; zira bu, ona dışsal olan bir değer ve gaye ile devlete bahşedilmiştir. *Etik bağlamda devlet, iktidar anlamında devletten topyekûn ayrıdır*, bu nedenle ilki, ikincisinin karakterini gizler ve gizemli hale getirir. Böylesi bir “sentez”, prensip olarak muhafazakar ve güçlendirici olan etik-politik bir nosyona neden olur; bu nosyon tarihsel ve toplumsal olarak geç on dokuzuncu yüzyıl ile erken yirminci yüzyıla özgüdür (ezcümle etik-politik konsepti, birleşmeden sonra İtalya’da ortaya çıkan iktidar yapısını meşrulaştırır.)⁽³⁸⁾

Şunu bir kenara not etmek gerekir ki Croce’nin, “Devlet’in iktidar ya da zor hukukundan başka bir hukuk tanımadığı”⁽³⁹⁾ savını ileri sürdüğüne inandığı düşünürler, tam da mevcut gerçekliği dönüştürmek için gereken şartları incelemeye kalkışan düşünürlerdir: Machiavelli, Hegel ve Marx. Diğer yandan Croce, ahlak bakımından devlet doktrinini; restorasyonun, muhafazanın ve korumanın günün başlıca sorunları haline geldiği tarihsel dönemlerde ortaya çıkan düşünürlerle tanımlanmıştı.⁽⁴⁰⁾ Siyaset ile etik ve bir senteze ulaşma teşebbüsü arasındaki Croceci ilişki, Croce’nin İtalyan ve Avrupa tarihinde karşılaştığı siyasal ve tarihsel sorunlara dair değerlendirilmesiyle yakından ilişkilidir: Karşı Reformasyon, İtalya’nın Barok Çağı, 1799 Napoliten Devrimi’nin başarısızlığı, on dokuzuncu yüzyıl boyunca İtalya ve Avrupa tarihi; Croceci çalışmanın temalarıdır. Bunlar, yenileşme ve dönüşüm momentine karşı restorasyon ve koruma momentine vurgu yapar.⁽⁴¹⁾ Barok Çağı, 1870 sonrası Avrupa’da olduğu gibi belirleyici bir dönem olarak görülür; bu dönemde İtalyan siyaset bilimi, olgun-

luğa ulaşmıştır ve 1870 sonrası Avrupa’da da İtalyan liberal devletinin formasyonu, özgürlük tarihindeki sürekli ilerleme ve bireyleşmenin bir aşaması olarak değerlendirilmiştir. Özgürlüğün öyküsü olarak tarih konsepti, etik-politik ile devlet konseptine bağlı hale gelmiştir: Her iki durumda da zor ve dönüşüm momenti, etik ve felsefe momentinin sınırlarını “aşmaktadır”.⁽⁴²⁾ Pratik ve politik terimlerle ifade edilirse bu, tarihin ve Croce’ye göre bu tarihin öznesi olan devletin; toplumsal ve iktisadi rızanın erozyonuna uğraması, “ehlileşmesi” ve mücadele ve çatışmadan yoksun bir tarihe ve yapısı ve rolüyle yalnızca düşünce momentinde idealleştirilen bir devlete indirgenmesi anlamına gelmektedir. Croce bir senteze ulaşamamış, tam tersini yapmıştır. Kendisi evrensel momenti, devletteki düalliteye dair çözüm olarak görülen etik-politika aracılığıyla tikel momentle ilişkilendirmek niyetindeydi⁽⁴³⁾; bu bağlamda başarısı, tikeli meşrulaştıran bir ideolojinin inşasıdır. Tikel olan, evrensel olanda aşılmaz; daha ziyade evrensel olan, bütünüyle düşüncede ve felsefede var olduğundan, tarihsel ve siyasal gerçeklikle temas ettiği anda tikelleşir. Sonuç itibarıyla etik momenti, iktidar momentine dönüşemez ve onu olumsuzlamaz; yeter ki ilki, soyut bir evrensel olarak kalsın. Etik, zor momentini aşmaya yönelmez lakin devletin zor ve iktidarının üzeri örtülüp madun ve egemen gruplar için kabul edilebilir hale gelmesi hasebiyle ideolojik bir “politik formül”⁽⁴⁴⁾ olarak tesir eder.

“Siyasal ve etik yaşamın birliği” ile “etik ve ahlaki bilincin” somutlaşmasının “iktisadi bir siyasal bilinçte” birleşmesi bağlamında bu türden bir devlet -ki birincisi evrenseli temsil ederken diğer tikelliği ve momentleri temsil etmektedir-, liberal ve burjuva bir devlet konseptinin ürünüdür. Bu konseptin somut ve tarihsel örneği, geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılın İtalya Devleti’nde görülebilir.⁽⁴⁵⁾ Bu devletin izlerini, İtalyan kültür ve entelektüellerinin kozmopolitan ve ulu-

sal olmayan karakterinde bulmak mümkündür; öyle ki evrensellik iddiası ve “ulusun yaşamı” ifadesi, toplumsal temelinin dar ve tikel niteliğini belirsizleştiren ve gizleyen bir illüzyondur. Siyasal ve etik yaşam arasındaki Croceci bütünlük, Hegelci ve Marksist anlamda bir diyalektik sentezin ürünü olan bütünlük değil daha ziyade siyasal moment olarak görülen tikel ile ahlaki ve etik moment olarak değerlendirilen evrensel arasındaki yapay ve mekanik bir yakınlıktır. Bu iki moment, kendi kutupları ve değerleri içinde billurlaşır. Ayrıca bunlar, birbirlerinden ayrı ve bağlantısız dururlar zira etik olan, siyasal olana üstün bir alan olarak konumlanmıştır. *Siyaset/etik dyad*’ı, bizatihi saf *etik* içinde çözüdür zira Croce açısından *siyaset*, önceki kategoriye boyun eğerek anlam ve nitelik kazanır.⁽⁴⁶⁾

Etik olana dair böylesi bir nosyon, felsefe ve filozof algılayışı ile paralel ilerler: Croce’ye göre felsefe ve filozof, tarihin zamanı ve mekandaki yürüyüşünde somutlaşır. Unutmamalıyız ki felsefe, tarihte yaratıcı ve yenilikçi tek hareketi temsil eder. Felsefe, kültür ve etik, tarih açısından evrensel bilinci ifade eder; siyasal olan ise, öncekinin bütünlüğüyle giderilmek zorunda olan tek taraflı bir uğraktır. Bu da Croce’nin saf “tutku”⁽⁴⁷⁾ olarak adlandırdığı şeyin ürünü olan tikel bilincin bir yönüdür. Siyasal eylemin tikel ve “tek yönlü doğası”, etik bilincin etkisi altında kaldığı zaman, total “devlet”in evrenselliğine dönüşür. “Saf siyasetin etiğe yaptığı bu yolculukla ‘Devlet’ kelimesi yeni bir anlam kazansa bile, artık basit bir yararçı ilişkiden, zor ile rızanın ve otorite ile bağımsızlığın sentezinden bahsedilemez; daha ziyade insanın tecellisi vuku bulur ve bu nedenle etik Devlet ya da kültürel Devlet gerçekleşir.”⁽⁴⁸⁾

Gerçekten de siyaset, kendine yeten bir eylem değildir: Etik ve kültür aracılığıyla gerçekleşir, o kadar ki felsefe ve düşünce düzeyine erişir. Öte yandan böylesi bir yükselişe rağmen siyasetin doğası, bu düzeyin içinde, kendi tikel karakterini halen

koruduğundan, ona yabancı bir form olarak kalır. Bu bağlamda siyasetin etikten tam manasıyla özerk ve ayrı olması hasebiyle bir paradoks ortaya çıkar; zira ilkinin anlamı ve gayesi, ikincisi tarafından belirlenir. Siyasetin araçsal ve teknik niteliği, bir siyaset bilgisi varsayar; bu bilginin metotları ve prosedürleri, etik ve felsefeninkilerden bütünüyle farklı ve onlardan bağımsızdır. Ne var ki bu bilgi yararçı, yani gayelerden çok araçlarla ilgilenmesi nedeniyle, amacı ve anlamı, kendi dışında konumlanmış değerlerle belirlenir.⁽⁴⁹⁾

Siyasetin özü -*saf siyaset*- bir araca indirgendiğinden ve yine ahlaken ve etik olarak nötr olduğundan, siyaset bilgisinin özü de, iktidara ulaşacak ya da iktidarı sürdürecektir egemen veya “hükümdar”ın yöntemlerini tanımlayacak olan teknik bilgiye indirgenir. Siyaset bilimi, bu türden bir bilgiye sahip olanların belirleyeceği amaçlara erişmek amacıyla, “yığın”ı kandırmanın ve yönlendirmenin bilgisidir. Bu bakımdan filozof, (ya da cisimleştiği *logos*), hemen ve doğrudan doğruya pratiğin ya da “yığın”ın dünyasına inmez; felsefe, daima siyasetten ayrı durmalıdır. Pratiği, saf siyaset nosyonunun tezahürü olan siyaset bilgisine ikame eden, siyasal aktördür; “politikacı” ya da “devlet adamı”. Politikacının etkinliği, amaca yöneliktir ve felsefe ile kültüre dair faaliyet ile yerine getirilir. Politikacı, siyasal bilginin yöntemlerini ve hükümlerini, eylem ve pratiğe dönüştürür; ellerini, mücadele ve çatışma dünyasında “kirletir”.

Politik aktör, *devlet sırrına* -eylem tarzlarını ve kendi faaliyet alanına denk düşen *egemenlik aracını* ifade eden politik bilgiye- sahip bir faildir. Önemli olan şudur ki politik aktörün işlevi ve rolü, “politik eylemi şeffaflaştırmak ve ona bilinç kazandırmak” amacıyla bu *devlet sırrını* *afişe etmek* değildir; daha ziyade “bu *devlet sırrının* gizemini ve esrarını korumaya yönelmektir.”⁽⁵⁰⁾ Bu nedenle politik aktörü tanımlayan ayırt edici özellik, bahsedilen politik bilginin “bilenlerin” himayesinde kalmasını sağlamaktır. Zira bu bilgiyi kitlelere yaymak -

onu şeffaflaştırmak- olası değildir. Bu türden bir ifşaat, “Devlet”in şekillendirdiği iktidarın sosyokültürel ve sosyopolitik yapısının çözülmesine ve zarara uğramasına neden olur. *Devlet sırrını* ortaya çıkarmaya ve onu halka anlatmaya yönelik herhangi bir girişim -“*bilmeyenleri*” “*bilenlere*” dönüştürmeye yönelik herhangi bir girişim- kendisiyle çelişir ve kullanışsız hale gelir çünkü bu, yığının daima mahrum kalacağı, bir kültür ve entelektüel-ahlaki farkındalık düzeyi varsayar. Başka bir deyişle felsefe ve bilgiye sahip olanların yaşamını tanımlayan *yüksek kültür*, sıradan insanın *halk kültürüne* karşı “üstün” gelmektedir. Siyasal olan ve onunla özdeş olan bilgi, bir yandan pratikte kültür ile felsefe arasındaki ayrımı sürdürürken diğer yandan siyaset ile yığın arasındaki ayrımı korumaktadır.⁽⁵¹⁾

Sıradan insanın doğası icabı politik bilginin bir şekilde açığa çıkması, hem *siyaset adamlarının* mahvına neden olur hem de felsefe ve düşünce için gereken bu sosyokültürel alan yıkılır.[§] Kitlelerin bilinci, siyasal eylemin yalın gerçekliğini (hem ahlaki hem de entelektüel olarak) anlayacak ve kabul edecek düzeye erişemez. Halkın bilinci, daima “tutku” ve duygu düzeyinde var olan yanılgının bir formudur. Ayrıca siyasal bilgiyi halka öğretmek, bu türden bir bilginin hususi temelini yıkacaktır. Gerçekten de *politikacının* bilgisi, direktifini ve yönetici işlevini yerine getirecekse yığının bilinci, bunu biçimlendirmek ve manipüle etmek için kullanılan yöntem ve tekniklerden bihaber kalmalıdır. Filhakika aynı şekilde siyaset, etik ve siyasetin ikincil enstrümanı ve *politikacı* da “büyük düşünürün” enstrümanıdır; hatta kitleler, bu politik aktörün ham maddesi ve enstrümanıdır (filozof ile halk arasındaki platonik ilişkiyi yeniden üreten bir formül).⁽⁵²⁾ Bu nedenle siyaset bilgisi; yöneten ile yönetilen, felsefe ile pratik, “söz” ile eylem arasındaki çelişkilerin üstünü örten ve onları muğlaklaştıran bir yöntemdir.

Croce; Burnham'ın, Machiavelli'ye ve siyasetin doğasına ilişkin konumunu belirledikten yarım yüzyıl sonra yaptığı *Makyavelistlere* dair bir eleştirisindeki “realist politik teori” tanımlamasıyla tamamen aynı fikirde olduğunu belirtmiştir: İlk kez Machiavelli tarafından keşfedilen ve herkesi kapsayan bu saf siyaset teorisinin, bu geleneği ahiren bilinçli ya da bilinçsiz takip eden herkes tarafından yenilendiği görülür. Bu gelenek; tarihin ve tecrübenin, demokrasinin imkânsız olduğunu “kanıtladığını” öğretir ve “insanlık tarihinin her döneminde demokrasinin gerçekleşmesinin önünde engel teşkil eden eğilimlerin ve şartların, gelecekte olmayacağını düşünmek için hiçbir nedenimiz olmaması” hasebiyle bilimsel düşünürler olarak bizler, gelecekte, geçmişe nazaran daha az demokrasiye sahip olacağımızı düşünmek zorundayız.” Makyavelist geleneğin bu “katı doktrini”, “siyasal olanın dünyasındaki hakikatin, yalnızca bilimsel siyaset teorisi” olduğunu kanıtlamıştır. Machiavelli'nin düşüncesindeki bu hakikat; “bilimsel ve eleştirel olarak düşünmeye, gerçekçi bir şekilde görmeye ve zaman zaman kararsız ve kronik ama daima şiddetli olan tutkunun esaretini mantıksal olarak sorgulamaya asla yönelmeyen kitlelerin aleyhinedir.”⁽⁵³⁾

Halk kitleleri, “hissetmeyi” ve tutkuyu temsil eder ve nesneleştirir. Platon'da olduğu gibi Croce'de de halk, hiçbir zaman “düşünmez” ve planlamaz, bu nedenle özerk ve hür bir iradeye sahip olamaz; başka bir ifadeyle yığın, bizatihi “kendisi için” ve kendi yaşamı ve değerlerini kapsayan bir dünyayı asla yaratamaz. Öte yandan bu gerçekleşirse, o zaman mevcut durum şu anlama gelir: Halk düşünemeyeceğinden ve kendisi için bir form belirleyemeyeceğinden ve kendi toplumsal varoluşunu biçimlendiremeyeceğinden; asla etik ve ahlaki alana ulaşamayacaktır. Aristoteles'e göre köle, doğası gereği, sadece efendisinin -özerk yurttaşlar- ona sağlayabileceği sağduyu yetisi ve ahlaki düşünmeden yoksun olan bir varlıktır; Croce'ye

göre halk, ahlaki ve etik amaca, yalnızca “bilenler” ile kurduğu ilişki sayesinde ulaşabilen bir varlıktır.⁽⁵⁴⁾ Bunun anlamı şudur; etik-politik “Devlet”in tanımladığı toplumsal bütünlük dâhilindeki etik moment, bilgili ve yönetmeyi bilenlerin kültürel ve entelektüel faaliyetiyle gerçekleşebilir; oysa siyasal moment (teknik, zor, iktidar), yaşamı ve bilinci ahlaki ve entelektüel elitlerce belirlenen yığının, madun bir varlık olarak var olduğu alanı tasvir eder. Özerklik ve özgürlük, ahlaki ve entelektüel bilgiyi koşullar ve kitleler, asla bu türden bir kültürel ve etik bilincin peşinde koşamayacaklarından bunlar, yalnızca içgüdünün -tutku, hissetme ve şiddet- egemen olduğu “zorunluluk alanında” yoğunlaşmaya devam edecektir. Diğer yandan üstün bir bilince sahip olan “bilenler”, içgüdünün ve şiddetin aşıldığı müesses “özgürlük alanı” ile bir ahlaki ve özerk irade geliştirebilir. Croce, Hegelci “diyalektik” ve “aşkınlık” terminolojisinin kullanımını beğense de temel bir Hegelci savı anlamada son derece başarısız olmuştur: Verili bir öznenin özgürlüğü, aynı zamanda Ötekinin de özgürlüğünü varsayar; hâlbuki Croce, öznenin özgürlüğünün, diğerlerinin egemenliğine dayanan -hatta bunu gerektiren- ve tahakküm altına alınmalarını zorunlu ve doğal gören bir diyalektik inşa eder.⁽⁵⁵⁾

Düşünce ile eylem ve düşünme ile hissetme arasındaki (bütünüyle Kantçı ve anti Hegelci) metafiziksel ve teorik düálite, bu “saf” siyaset doktrini tarafından toplumsal ve siyasal olarak yeniden üretilir. Bu doktrin; “bilimsel” ve eğitilmiş elit (“aklın aristokrasisi”) ile “hakikati bulamayan” ve bu nedenle kendini yönetemeyen yığın arasında temel bir ayrım gözetir.⁽⁵⁶⁾ Düşünme/hissetme arasında felsefenin tesis ettiği bu metafiziksel kutupluluk, filozof ve “sıradan” kültürel dyad’ı ile paralel ilerler; entelektüel/sıradan insan arasındaki toplumsal antitezi yeniden yorumlar ve nihai olarak yöneten/yönetilen siyasal dyad’ına denk düşer.⁽⁵⁷⁾ Bu kutuplar, ne pahasına olursa olsun

korunmalıdır zira “zorunluluk olmaksızın özgürlük” olmaz.⁽⁵⁸⁾ Bu antitezi aşmaya yönelik herhangi bir çaba, özgürlüğün evrenselleşmesi ve zorunlulukların ortadan kalkmasına neden olmayacak lakin özgürlük alanının yıkımı ve doğal olana dönüş şeklinde tezahür edecektir; başka bir deyişle siyasal bir güç olarak halk, kültürel ve etik yaşamın yıkımı ile içgüdü ve şiddet toplumunun ihlalinin işareti olacaktır.

Machiavelli’nin ortaya koyduğu siyaset, saf siyaset teorisi; bu ayrımların korunduğu ve sürekli olarak yeniden üretildiği bir araç olarak işlev görür. Kitlelerin doğası -halkın çabalarının ve kendi seviyelerini yükseltmeye yönelik halk eğitiminin bile beyhude kaldığı ve felsefi ve siyasal bilgi konusunda cahil kalmaya devam edecek olan kitlelerin doğası- ele alındığında, “izlenmesi gereken tek yol... bilimsel eğitimden geçmiş bir grup yönetici elit karşısında tevekkül etmektir... ‘Aydın’ denen sınıfa güvenmek zorundayız, zira Hegel onlara ‘evrensel sınıf’ ya da ‘sınıf olmayan sınıf’ [*classe non classe*] diyerek onları tasdik etmişti.”⁽⁵⁹⁾ Aşağıdan gelen yeni üyelere kapılarını daima açık tutan evrensel sınıf, (Mosca’nın “elitlerin dolaşımı”ndan farksız bir şekilde) kendisini sürekli yenileyecek ve gençleştirecektir.⁽⁶⁰⁾ Croce’nin “demokrasi” vizyonunda (Amerikan siyasal düşüncesinde çoğulculuk ve grup ve organizasyonlar teorisi olarak adlandırılır) entelektüeller, evrensel sınıf olarak, daha ileri bir tarihsel gelişim düzeyine ulaşmak için gereken sosyo-kültürel ve sosyopolitik koşulları üretecek bir “Aristo demokrasisi” kuracaktır.⁽⁶¹⁾ Bu gelişme, yığının entelektüellere daimi itaatine ve ahlaki ve entelektüel ayrımının yeniden üretiminin sürekli hale gelmesine bağlıdır; bu şekilde, Croceci liberal “Devlet”, *halk kültürü* ile *yüksek kültür* -ya da “hissetme” ile “düşünme”- arasındaki ayrımı perçinleyecektir.

Sosyopolitik bir güç olarak kitleler; evrensel sınıf olarak aydınların kuyusunu kazmaya çalışacaktır. Aynı şekilde felsefe de, doğrudan siyasetle ilişki kurduğunda yozlaşır ve ideoloji-

ye ya da yanılığa dönüşür; entelektüeller, sosyopolitik bir grup olarak özerkliğini yitirir ve toplumsal grupların ve sınıfların tikel çıkarlarının uzantıları ve uyduları haline gelmeye başlar: Evrenselliklerini kaybeder ve sınıf çatışması ile toplumun iktidar mücadelelerinin tikelliğinde kaybolurlar. Öte yandan Croce açısından buradan çıkan sonuç -bazılarının ahlaki-entelektüel özgürlüğünün, çoğunluğun şehvetçe ihtiyaçlarında temellenmesi ile bu ihtiyaçlarla mümkün hale gelmesi arasındaki çelişkinin hüküm sürdüğü bir toplumda felsefe ve düşüncenin mevcut durumu-, genel olarak Marx ve Gramsci'de de görülür.

Croce'ye göre filozof ve entelektüellerin özgün doğası -sıradan insan doğasının antitezi-, evrensel sınıf olarak onların toplumsal statülerini belirler. Onlar, düşünce ve "hakikat"ın toplumsal ve kültürel ifadesidir; faaliyetleriyle düşünebilen ve tartışabilen öznelerdir; ezcümle *aklın düşünmesidir*. Felsefe ve entelektüeller için halkçı bir kitle tabanı kurmak ve filozofların, sadece halka gitmelerini değil halkın içinden gelmelerini de istemek, "aklın düşünmemesi" -diğer bir deyişle "düşünmenin" "hissetmeye" ve "hissetmenin" "düşünmeye" dönüşmesi- anlamına gelir.⁽⁶²⁾ Siyasal olanın işlevi, halkın tutkularını ve duygularını düzene koymak ve onlara yön vermek; halka hükmetmek ve onu denetim altında tutmaktır. Öte yandan toplumsal gerçeklikte, yığını tarihin etkin bir failine dönüştürecek koşulları keşfetmekle uğraşmaz.

Düşünmeden hissetmeye ve hissetmeden düşünmeye yönelen hareket, öğretmen ile öğrenci arasında müesses ilişkiye benzer çift taraflı ve karşılıklı bir ilişkidir. Bu hareket, teorik ve eleştirel analizinde -bahsettiğim şey bu hareketin toplumsal ve pratik realizasyonu değil-; kendini yalnızca iktidar ve yarar ile sınırlamayan, daha ziyade siyasal etkinliği hegemonik faaliyet, ahlaki ve kültürel reform olarak kavrayan siyasal bir konsepti varsayar. Bu sonuncusu, etik ile siyaset ve düşün-

me ile eylem arasına statik ve mekanik bir ayırım koymaz, bu; hissetmeyi, düşünmeyi, görmeyi ve eylemeyi, sürekli oluş halindeki bir bütünün karşılıklı olarak ilişkili ve bağımlı yönleri olarak görür. Croceci “diyalektik”, “saf siyasetin” özerkliği anlamına geleceği gibi onu, etik ve felsefenin belirlediği amaçlara bağlı teknik bir araç statüsüne de indirger. Siyasal olan, değişmez ve evrensel “hakikat” olarak kavranan bir bilgi yapısını öğreten kuramsal bir “bilim” içinde kemikleşmiştir; ona “bilimsel” karakterini veren bu hakikat, toplumsal ve ideolojik olarak nötrdür. Böylesi bir nosyonda Machiavelli’nin aktardığı hakikat, onu bilen ve kullanmaya çalışan siyasal özneyle bağılı değildir; tiran ya da demokrat, burjuva ya da proleterin kullanımına hazırdır.⁽⁶³⁾

Gramsci, Croce’nin tarih dışı ve “edebi” olarak konumlandırıldığı “Makyavelizmi” eleştirir.⁽⁶⁴⁾ Kendisi, Machiavelli’nin öğretmeye uğraştığı bilginin ve ileri sürdüğü siyasal projenin, çok yakından ilişkili olduğuna inanmaktadır; o kadar ki siyaset “biliminin”, “(onun mantıksal formülasyonu kadar) somut bağlamına” yerleşmedikçe “ve oluş sürecinde bir organizma olarak görülmedikçe” kavranamayacağını düşünmektedir.⁽⁶⁵⁾ Gramsci, Croceci “saf siyaseti” ve onun siyaset biliminden özerkliğini, “faal siyaset” (*politica attiva*) biçiminde tanımlayarak yeniden yorumlar ve böylece siyaset biliminden özerk olarak ele alır; burada eylem, artık düşünme ve hissetme, felsefe ve pratik arasındaki karşılıklı hareketin tam manasıyla somutlaşmasıdır.⁽⁶⁶⁾ “Siyaset, özerk bir faaliyettir” ve bu minvalde kendisine uygun rasyonel bir yol izleyerek “ahlak ve din konseptini -başka bir deyişle tüm dünya kavrayışını- değiştirir.”⁽⁶⁷⁾ Gramsci’ye göre siyasal olan; dünyaya anlam ve amaç katacak ve gerçekliğin toplumsal ve tarihsel dönüşümünün vasıl olması için gereken koşulları ve ülküleri saptayacaktır. Bu konsept, herhangi bir dönüştürücü ya da eğitici karakterden yoksun olan Croceci “saf siyaset” ile taban tabana zıttır.

Daha da önemlisi Machiavelli'nin siyasetinin, "bilim" ve saf teori olarak yorumlanmasının altında yatan (siyaset ve ahlak, Makyavelizm ve anti Makyavelizm üzerine yüzyıllardır devam eden manasız tartışmalardan türeyen) unsur; Machiavelli'nin geliştirdiği dönüştürücü ve yaratıcı faaliyet olarak siyaset nosyonunun, "modern dünyanın 'ortak aklını' oluşturmada başarısız olduğunun" bir işareti olmasıdır.⁽⁶⁸⁾

Tüm bunlar şu anlama gelir; Machiavelli'nin düşüncesi, bazı çevreler ve gruplarca, tüm İtalyan tarihinin seyri boyunca benimsenmektedir ve bunlar Makyavelist siyasal projenin en güçlü ve en tutarlı muhalifleridir. Croceci Machiavelli okulunun Russo ve Chabod gibi öğrencilerinin⁽⁶⁹⁾ yorumları, siyasal ve felsefi bir yönelimi temsil etmiştir; bu yönelimin ortaya çıkışı, İtalya'da halk ve kitle tabanlı bir politikanın varlığıyla mümkün olamazdı. Gerçekten de Machiavelli'nin düşüncesi, Croce ve diğer "yüksek entelektüellerin" mülkiyetinde kalmıştır; *yığına* nüfuz edememiş ve halkın "ortak aklı"na dönüşememiştir; bu, "öğelerini Machiavelli'nin düşüncesinde *nüve* halinde bulan ahlaki ve entelektüel devrimin henüz gerçekleşmediği anlamına gelmektedir. Bu ahlaki ve kültürel devrim, kamuya mal olamamıştır ve ulusal kültürün tezahürü haline gelmemiştir."⁽⁷⁰⁾ Bu bakımdan Machiavelli'yi saf bir siyaset bilimi ışığında okuyan bir geleneksel aydının varlığı, "bilenler" ve "bilmeyenler" ile yönetenler ve yönetilenler arasında ayrım olan İtalyan toplumundaki toplumsal ve siyasal çelişkinin bir yansımasıdır. Machiavelli'nin Croceci yorumu, işçi ve köylülere karşı liberal burjuva nefretin siyasal ifadesidir. Öte yandan Makyavelist ve Gramscici problemin merkezini teşkil eden şey, tam da halktır, yani kitlenin halka dönüşmesidir. Machiavelli ve onun atmak istediği adım, Gramsci'nin "ulusal-halkçı kolektif irade" dediği şeyin yaratımına yönelik gerçek ve somut koşulları arayan devrimci sorunsalı içermektedir.⁽⁷¹⁾

"Söz ve eylem arasındaki bu çelişkinden kaçınmanın" müm-

kün olup olmadığına dair sorunsala -ki De Sanctis'in Luther ile Machiavelli⁽⁷²⁾ arasındaki ilişkiye dair analizinde ortaya atıldığı bir sorundur- Croce'nin yanıtı şu olacaktır; çözüm, yalnızca teorik düzeyde vurgulanabilir ve pratik düzeyde herhangi bir çözüm ya da sentez mümkün değildir. Dil ve fiil arasındaki uyum, "Siyaset adamlarının filozofça konuşmalarını ve halk kitlelerinin kitle olmaktan çıkmalarını" gerektirir ("Siyasetçilerin filozofça konuşmaları sağlanırsa, yığınları da yığın olmaktan kurtarmak mümkün hale gelir.")⁽⁷³⁾ Burada Croce, meselenin arşimet noktasını tanıtlamıştır. Yine burada Machiavelli ve onun siyasetine ilişkin Gramscici ve Croceci yorum arasındaki radikal farkı analiz edecek temel dayanağı bulmaktayız. Bu ifade, Gramscici siyaseti ve onun Croceci düşünce ile bu düşüncenin ortaya koyduğu İtalyan kültür ve siyasetine dair temel eleştirisini özetler.

Siyasal aktörün filozofça davranması gerektiğini ifade etmek, siyasetin yalnızca saf iktidar ve yarar olmadığını, aynı zamanda hegemonya ve reformun üretimi de olduğunu söylemek demektir; ezcümle bu, siyasal aktörün bir demokratik filozof (*siyaset adamı + filozof*) olduğunu söylemekle eş değerdir. Demokratik filozof, politikacı-entelektüeldir; bu da, siyasal insanın aynı zamanda felsefe bilmesi gerektiğine dair Croceci koşula vurgu yapar (bu koşul elbette ki ilk kez Platon tarafından dillendirilmişti). Öte yandan siyasetin felsefeye dönüşmesini istemek de, felsefenin siyaset haline gelmesini istemekle aynı şeydir; bu durum, felsefenin kendini dünyada gerçekleştirmesi anlamına gelir. En nihayetinde felsefenin kendini pratikte -toplumsal gerçeklikte- gerçekleştirmesi, böylesi bir felsefeyi nesneleştiren siyasal öznenin somut varoluşunu kabul etmeyi gerektirir; bir öznenin bu dünyadaki edimiyle öz varlık haline gelmesi ve gelişimi, eş zamanlı olarak felsefenin kendini gerçekleştirmesi ve gelişimi anlamına gelecektir.

Filhakika siyasetin felsefe haline gelmesini istemek "yığınla-

rın da yığın olmaktan çıkmasını”, yani kitlelerin, kendilerini uyumlu, mukarrer ve bir amaç ve irade sahibi halka dönüştürmelerini istemek olacaktır. Siyasal bir güç olarak bu halk, yaşamın düşünce ve etkinliğini bünyesinde barındırır; öyle ki tarihin faili ve praksis ile kendine yön veren, düşüncede ve pratikte gerçekleştiren öznesidir. Gerçekten de demokratik filozof ile halk arasındaki siyasal ve eğitsel -ve bu nedenle hegemonik- ilişki (ahlaki ve entelektüel reformu tarif eden ilişkidir ve Gramsci, bunun bir örneği olarak Lüteryen Reformasyon sürecinde çağdaş İtalyan kültürünü ve siyasetini yeniden yorumlamaya çalışmıştı), bu süreci olanaklı hale getirebilir. Ne var ki Gramsci’nin, felsefenin reálizasyonuna ve çağın yaşamı ve geleneği haline gelen dünyanın yeni kavrayışının yaygınlaşmasına işaret etmesi, Croce’ye göre felsefenin halkın önyargısı ve yanılgısı şeklinde dönüşecek bir form değişimi anlamına gelmektedir. “Yığınların yığın olmaktan çıkması”; ahlaki ve entelektüel reformu, diğer bir deyişle praksis felsefesinin ön ayak olacağı ve mevcut gerçekliği, onu değiştirmek adına ifşa edecek bir siyasal ve kültürel süreci gerektirir. Bu süreç; “söz” ile “fiil” arasındaki çelişkiyi içinde barındıran, yok edici ve imha edici sosyopratik koşullara yönelir. Croceci “saf siyaset” olarak politika kavramı, bu türden bir çelişkinin hem sebebi hem de sonucudur. Gramsci, bu nosyonun karşısına başka bir politik nosyon koymuştur; bu nosyon, dönüştürücü ve yenileyici praksisin hem ürünü hem de taşıyıcısıdır.⁽⁷⁴⁾ Gramsci, Makyavelist siyasal düşünceyi, İtalya’da bu türden bir siyaset konseptini temsil eden bir düşünce olarak kabul eder. Makyavelist düşünce, Croceci liberal düşüncenin olumsuzlanmasıdır ve Machiavelli; İtalyan siyasetinin, tarihinin ve kültürünün anti halkçı ve anti demokratik köklerini ifşa eden ve ortaya çıkaran bir anti Croce’dur.⁽⁷⁵⁾

Demokratik filozof, geleneksel kozmopolit aydına dair temel bir çelişkiyi ifade etmekle kalmaz geleneksel aydının tem-

sil ettiği tarihsel, kültürel değerin aşılmasını ve üstesinden gelinmesini de ifade eder. Demokratik filozofun gerçekte vuku bulması; geleneksel, müesses yaşam tarzı ve “ortak aklın”, yeni bir dünya kavrayışının yaygınlaşması yoluyla siyasal ve pratik olarak aşılmasını koşullar. Bununla birlikte yeni bir dünya kavrayışının bu mutlak oluşumu, bizatihi demokratik filozof/halk kitleleri dyad'ının -kendi bütünlüğünde ve karşılıklı hareketinde ulusal-halkçı ve kolektif irade oluşturan aktif ve karşılıklı ilişkinin- harekete geçirdiği ahlaki ve entelektüel reformun ürünü ve itici gücüdür. Öğretmen ve öğrenci arasındaki bu türden bir hareketin tanımladığı organik ve dinamik ilişki, Croce'nin başarılmasının imkânsız olduğunu düşündüğü hususi gereksinimlere yönelik toplumsal ve pratik temeller yaratır. Croce'nin başarılmasının imkânsız olduğunu düşündüğü şey; pasif ve bilinçsiz bir varlık olarak yığının kaynaşmış bir güce dönüşmesidir. Bu kaynaşmış gücün önceden var olan gerçekliğe dâhili olan bilgisi ve etkinliği, bu gerçekliğin doğasında var olan dönüştürücü gelişimi daha da ileri götürmek için gereken somut ve pratik potansiyeli temsil etmektedir.⁽⁷⁶⁾

“Yığının yığın olmaktan çıkarılması”, bu dönüşümün imkânsızlığını göstermeye yönelik Croceci formülasyondur. Gramsci bunu praksis felsefesinin ve Makyavelist siyasal teorisinin diline çevirir; öyle ki Croceci formülasyon, Gramscici ve Makyavelist bir zorunluluğa dönüşmüştür: Gramsci'de siyasal ve devrimci bir sınıfın formülasyonu ve Machiavelli'deki “dönemin devrimci sınıfının, ‘halkın’ ve İtalyan ‘ulusunun’, yurttaş demokrasisinin” formülasyonu.⁽⁷⁷⁾ “Yurttaş demokrasisi”, yığın ile taban tabana zıttır ve onun yok oluşunu simgeler; yine bu bağlamda siyasal ve bilinçli bir özne olarak ortaya çıkan devrimci bir sınıf da, yalnızca iktisadi bir kategori olarak tanımlanan ve yöneten sınıfın egemen bilgisini şuursuzca tekrarlayan belirsiz bir sınıfın olumsuzlanması ve aşılmasıdır. Croceci yığının Makyavelist yurttaş demokrasisi haline gelme-

si, politik ve hegemonik bir güç olarak halk kitlelerinin ortaya çıkması demektir. Bu iki birim arasındaki kontrast, Croceci saf teknik olarak siyaset nosyonu ile Gramscici (Gramsci'nin Machiavelli'ye atfettiği) praksis ve bilinçli etkinlik olarak siyasal olana dair nosyonu arasındaki karşıtlığa tekabül etmektedir.⁽⁷⁸⁾ Croceci *politikacı*, “teknik” faaliyeti, halkı cahil ve “sıradan” olarak kabul eden bir aktördür; Gramscici ve Makyavelist *politikacı* ise, eylem alanı yığının dönüştürülmesi ve halkın, belirli ve kolektif bir varlık olarak ortaya çıkması olan bir siyaseti somutlaştırır ve belirginleştirir.

Aslında Makyavelist düşünceye dair değerlendirme, hem Croce hem de Gramsci için merkezi önemdedir, ayrıca siyasal ve tarihsel sonuçları itibarıyla da yaratıcı olmuştur. Bu sonuçlara göre Machiavelli; “saf siyasetin” mucididir, bir bilim adamıdır, kitlelerden yalıtılmış bir düşündürdür, düşüncesinin ve biliminin kendi içindeki kapalı döngüsünde yaşar ve düşünür ya da Machiavelli; eylem adamıdır, “faal ve işleyen bir siyasetin” yaratıcısıdır; düşüncesi, halkı yansıtmıştır (durağan ve pasif bir halkı değil ama sürekli oluş halindeki özne olan ve yurttaş demokrasisinin temellerini atacak ahlaki ve entelektüel reformu başlatan ve bunu sürdüren halkı yansıtmıştır).⁽⁷⁹⁾

Dipnotlar

1. Nesnel bir siyaset biliminin mucidi olarak Machiavelli için bakınız Benedetto Croce, *Etica e politica*, (Bari: Laterza, 1931), “Machiavelli e Vico. La politica e l'etica,” s. 251-55. Ayrıca bakınız Croce, “Ciò che il Machiavelli fece e ciò che lasciò fare,” *Terze pagine sparse* içinde, (Bari: Laterza, 1955), Cilt 1, s. 217-28; “Teoria politica” ve “Un giuoco che ormai dura troppo,” *Terze pagine sparse* içinde, Cilt 2, s. 129-40, 252-53; “Moralita del Machiavelli,” *Nuove pagine sparse* içinde, (Naples: Ricciardi, 1949), Cilt 1, s. 238-39; “La quistione del Machiavelli,” *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* içinde, (Bari: Laterza, 1952), s. 164-76 ve *Storia dell'eta barocca in Italia*, (Bari: Laterza, 1957), s. 80, 83. Ayrıca bakınız Carlo Curcio, *Machiavelli nel Ri-*

sorgimento, (Milan: Giuffre, 1953), s. 97-131.

Ayrıca Alderisio'ya karşı Croce'nin polemigi için bakınız, Benedetto Croce, *Conversazioni critiche*, (Bari: Laterza, 1951), Cilt 4, "Il Machiavelli volta al morale," s. 14-17. Burada Croce, Alderisio'nun Machiavelli ile ilgili geliştirdiği ahlakçı ve "teolojik" yoruma saldırır. İddiasına göre Machiavelli, siyaset ve ahlakın kabul edilmiş ve geleneksel (siz Hristiyan okuyun) konseptlerinin dışında değildir (*Machiavelli: l'arte dello nell'azione e negli scritti*, [Bologna: Zuffi, 1950]). Gramsci, Alderisio konusunda Croce ile aynı görüştedir; bakınız Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC olarak anılacaktır; 3:17, s. 1927-29.

Bu bağlamda Leo Strauss gibi ilginç ve ironik bir düşünür de, Croce ve Gramsci ile hemfikir; bakınız Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Ayrıca bakınız Croce, "Un detto di Machiavelli," *Conversazioni critiche* içinde, Cilt 4, s. 17-20. Burada da Croce, Machiavelli'nin Vettori'ye yazdığı mektubundaki ünlü ifadesi yorumlar: "Vatanı ruhtan daha çok seviyorum". Machiavelli ve Croce ile ilgili bakınız Gramsci, QC 3:17, s. 1927-29 ve Gennaro Sasso, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, (Turin: ERI, 1964), s. 47-61; Croce'nin Machiavellist çalışma alanlarındaki konumu ve önemi için bakınız Sasso, s. 53-56. Ayrıca bakınız Hans Baron, "Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of 'The Prince,'" *English Historical Review* 76, (1961), s. 207-53; Burada Baron, Croce'nin Machiavelli yorumuna karşı çıkar. Bakınız yine Felice Alderisio, "Ripresa machiavelliana. Considerazioni critiche sulle idee di A. Gramsci, di B. Croce e di L. Russo intorno a Machiavelli," *Annali dell'Istituto universitario di Magistero di Salerno* 1, (1949-50), s. 231-46; burada Alderisio, Croce'nin Machiavelli'yi, siyaset nosyonunu *sağ politika* ve *etiğin* bağımsızlığı olarak sunan teorisyen gibi okumasını eleştirir.

Croce'nin düşüncesi ve onun siyaset felsefesi ile ilişkisine dair bir tartışma ve analiz için bakınız, Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, (Turin: Einaudi, 1955), Bölüm 7 ve 13; Giovanni Sartori, *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, (Naples: Morano, 1966) ve David D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 210-65, 267-315.

2. Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, ed: Benedetto Croce (Bari: Laterza, 1965), 2 Cilt, (bunda böyle SLI). Ayrıca bakınız, "La letteratura italiana nel secolo XIX," *Opere* içinde, ed: Niccolò Gallo, (Milan: Ricciardi, 1961), s. 1115-25. Gramsci, De Sanctis'e ciddi anlamda güvenmektedir; ona göre De Sanctis'in edebiyat eleştirisi ve yöntemleri, Croce'ninkinden hem daha üstündür hem de tarihsel ve siyasal olarak daha köklü bir zemine dayanmaktadır. Bakınız Gramsci, QC 2:6, s. 720; 3:17, s. 1940-41; 3:23, s. 2185-88. Burada Gramsci "De Sanctis'e dönmek" diyerek, İtalyan halkının yaşamında ve pratiğinde merkezileşen bir kültürün, edebiyatın ve dilin -ve bu bağlamda siyasetin- gelişimini anlatır (bakınız QC 2:11, s. 1374-95).

Gramsci, De Sanctis'i; bir düşünür ve çalışmasıyla İtalyan entelektüellerini halkla yeni bir ilişki kurmaya yönelten, ayrıca entelektüel/sıradan halk ilişkisini, donmuş bir tahakküm ve itaat yapısında kuran kültür ve tutumlara ilişkin bir reformu bizzat gerçekleştirmeye çalışan bir eleştirmen olarak görür. "De Sanctis'e dönmek", bu bağlamda "yeni bir kültür, yani yeni bir hümanizm, geleneğin, düşüncenin ve dünya algısının eleştirisi için mücadele" anlamına gelir (QC 3:23, s. 2188).

Bakınız Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 251-56. Burada vurgulanan şey şudur: "Gramsci, De Sanctis'te kendi kültür nosyonunu bulur... [burada] kültür, 'defaten tutarlı, bütünleşik ve ulusun geneline sirayet etmiş bir yaşam konsepti' anlamına gelir. Ona göre bu türden total ve tam yaygınlaşma, teorinin ve pratiğin kendi içinde birliğini ihtiva eder... etik ve bir yaşam tarzı bir kere oluştuğunda [felsefe kültüre dönüşür]." Kültür ve halk arasındaki ilişkiye dair bakınız De Sanctis, "La scuola democratica," *Opere* içinde, s. 1115-25. Yine bakınız Giancarlo Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, (Milan: Feltrinelli, 1977), s. 55-56, 63-69.

3. De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 60-68; alıntı s. 63. De Sanctis'de uyumsuzluk nosyonu; eski düzenin çözülüşü ile geleneksel dünya kavrayışının çöküşüne delalet eden siyasal ve kültürel bir durum olarak algılandığı yerde, Gramsci'nin; düşünce ve eylem, kültür ve siyaset ve dil ile yaşam arasında Croceci "kırılma" ya da "kopuş" (*frattura*) eleştirisi ile benzerlik arz eder. Her ikisine de antinomiler, kurulu düzen dâhilindeki krizin habercisi ve ürünüdür.

4. Agy., s. 63.

5. De Sanctis, SLI, Cilt 1, s. 420. Bakınız Gramsci, QC 2:3, s. 1129-30.

6. De Sanctis, SLI, Cilt 1, s. 421.

7. Agy., s. 420.

8. Agy. Bakınız Saveria Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli nella critica gramsciana*, (Rome: Bulzoni, 1975), s. 94, 107. Ayrıca Gramsci'nin De Sanctis'i bir Machiavelli'ye "dönmek" düşüncesine yönelik Croce'nin eleştirisine kulak vermek gerek: "Gramsci'nin [Machiavelli'nin bu yorumuna ilişkin] tartışmasında yeni hiçbir şey yok. Lakin kendisi, Machiavelli'nin büyük fikrini ve Vico'yu küçümsüyor, zira onları, ahlaka ilişkin salt reddiyeden daha kötü bir şekilde alıyor ve toplumsal bir sınıfa dayandırarak kavramsallaştırıyor" ("Un giuoco che ormai dura troppo," *Terze pagine sparse*, s. 253). Yine bakınız Raymond Aron, "Machiavel et Marx," *Machiavelli nel V centenario della nascita*, (Bologna: Boni, 1973), s. 11-30, bilhassa s. 27-28.

9. Gramsci, QC 2:6, s. 761. Gramsci, De Sanctis'i eleştiriyi ve düşüncüyü; kendi içinde ulusal-halkçı bir kültür ve ulusal-halkçı bir reform geliştirmeye yönelik bir potansiyel taşıyan verimli bir tohum olarak tahayyül eder. Bakınız Gramsci, QC 3:23, s. 2187-88; QC 3:23, s. 2185-86; De Sanctis, "La scuola democratica," *Opere* içinde, s. 11 15-25, yine onun "Machiavelli Conferenze," *Saggi critici* içinde, ed: Luigi Russo,

(Bari: Laterza, 1965), Cilt 2, s. 309-38.

10. De Sanctis, "Machiavelli Conferenze," *Saggi critici* içinde, s. 324.

11. Gramsci, QC 3:13, s. 1572.

12. Bakınız Eric Cochrane, "Machiavelli: 1940-1960," *The Journal of Modern History* 33, (1961), s. 113-36. Cochrane, Machiavelli'nin ünlü "siyasetin özerkliği" formülünün mucidi ve işleyicisi olduğuna dair yorumun kökleri ve yaygın kabulü ile ilgili bir tartışmaya girer. Cochrane, Machiavelli'nin temel amacının, siyasetin özerkliğini merkeze alan bir siyaset bilimini anlattığını belirten yorumun en etkili ve orijinal kaynağının Croce olduğunu söylerken haklıdır. Bu nedenle (Wolin'i anmadan) Gramsci kadar, misal Chabod ve Russo da, farklı şekillerle ve farklı amaçlarla da olsa, bu konuda Croce'ye çok şey borçludur. Bakınız Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, (New York: Harper Torchbooks, 1965); yine Chabod, *Scritti su Machiavelli*, (Turin: Einaudi, 1964); Luigi Russo, *Machiavelli*, (Bari: Laterza, 1975); Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960). Ayrıca bakınız Sasso, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*; Felix Gilbert, "Machiavelli in modern historical scholarship," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 157-71.

İnsan faaliyeti ve eylem olarak siyaset; siyasal eylemin -bilinçli ve amaca yönelik hareket- (Gramsci'ninkine oldukça benzeyen bir nosyon) "tutkulu" teorisyeni olarak Machiavelli ve insan faaliyetinin özerk bir formu olarak siyaset nosyonuna ilişkin bir yorum için bakınız Neal Wood, "Machiavelli's Humanism of Action," *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy* içinde, ed: Anthony Parel, (Toronto: University of Toronto Press, 1972), s. 31-57, bilhassa s. 34-40, 43-57. "Eylemin hümanizmi" terimi; Gramsci'nin De Sanctis'e "dönmek" ile onun felsefe = tarih = siyaset nosyonunu anımsatmaktadır: yani *politika* = *eylemdeki tarih* + *eylemdeki felsefe* = *ah-laki ve entelektüel reform* = *hegemonya*.

Marksizm ve hümanizm için bakınız Norberto Bobbio'nun yazdığı giriş yazısı, R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx: studi filosofici, 1908-1966*, (Turin: Einaudi, 1968), s. xlv. Burada Bobbio şöyle yazar; "Farklı birçok karşıt unsurda -iktisadi moment ve etik-politik moment, nesnel moment-öznel moment, zorunluluk-özgürlük- ikinci unsur, daima birincil momenttir." Ayrıca bakınız Sör Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli," *Against the Current: Essays in the History of Ideas* içinde, ed: ve bir bibliyografya: Henry Hardy, giriş: Roger Hausheer, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

Bolşevik (ya da Stalinist) bir yorum için bakınız Kamenev'in, Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserinin Rusça edisyonuna (Moscow, 1934) yazdığı giriş yazısı. Burada Kamenev, Machiavelli'yi, Rönesans sürecinde "iktidar mücadelesi mekanizmasını" analiz eden bir "siyaset yazarı" olarak görür. Kamenev'e göre Machiavelli, "güçlü, ulusal ve prensip olarak burjuva" bir İtalya Devleti'nin yaratımından önce *herkesin herkese karşı savaşını* "sosyolojik" olarak net bir şekilde analiz eden bir "sosyolog" ol-

maya başlamıştır. Machiavelli, iktidar yapıları ve iktidar ilişkilerine dair adeta “diyalektik” bir kavrayışa sahiptir; öyle ki onun düşüncesi, metafizik ve teolojik yükten azadedir. Kamenev, Machiavelli’nin Marx, Engels, Lenin ve Stalin’in selefi olarak görülebileceğine dikkat çeker. Bakınız L. B. Kamenev, “Preface to Machiavelli,” *New Left Review* 15, (Mayıs-Haziran 1962), s. 39-42. Bunu Gramsci ile karşılaştırmak için QC 3:13, s. 1577-78; 3:20, s. 1600-1601; yine Benedetto Croce ile karşılaştırmak için *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, çev: C. M. Meredith, giriş: A. D. Lindsay, (New York: Russell and Russell, 1966), s. 110, 118.

Ayrıca bakınız Karl Marx ve Frederick Engels, *Selected Correspondence*, çev: I. Las-ker, ed: S. Ryazanskaya, (Moscow, 1965), Mektup No: 37, Marx’tan Engels’e, 25 Eylül 1857, s. 98. Burada Marx, Machiavelli’yi modern bir siyasetin ve yaşama dair modern bir bakış açısının öncülü olarak tanımlar ve onun çalışmasını seküler bir hümanizm olarak görür.

Marx ve Machiavelli’ye ilişkin mükemmel ve zarif bir analiz için bakınız Sami Nair, *Machiavel et Marx: fétichisme du pouvoir et passion du social*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), s. 20-23, 56-57, 99-100.

13. Croce, *Etica e politica*, bundan böyle EP olarak anılacaktır, s. 251 ve *Terze pagine sparse*, Cilt 2, s. 253. Karşılaştırm De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 74. Ayrıca bakınız Croce, *Storia dell’età barocca in Italia*, s. 80. Burada Machiavelli’nin Karşı Devrim’e karşı tutumunu ortaya koyan Croce, şunları belirtir: “Lakin Machiavelli ve hikmeti hükümetin kınanmasına rağmen hala Makyavelizm [doktrini] -yani yönetilebilir kuralların yarattığı yapı ve değerlendirmeler bütünü, zira onlar şeylerin zorunlu doğasını kabul ettirmiştir ve [bu minvalde] evrensel bir uygulamaya riayet etmektedir- varlığını sürdürmektedir.”

Makyavelizm ve anti Makyavelizm için bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1572-75, 1598, 1617-18; 3:14, s. 1689-91.

Ayrıca bakınız Anthony Parel’in makalesi, “Introduction: Machiavelli’s Method and His Interpreters,” *The Political Calculus* içinde, s. 3-32; Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, (Rome: Istituto storico italiano, 1965); Chabod, *Scritti su Machiavelli*, s. 108-35.

Hikmeti hükümet ve Reel Politik kurucusu olarak Machiavelli hakkında en iyi çalışma için bakınız Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d’Etat and Its Place in Modern History*, çev: Douglas Scott, (New York: Praeger, 1965). Burada hem Hegelci hem de Croceci olabilen ve Alman romantizmi ile İtalyan realizminin unsurlarını birleştirebilen bir yorum bulunmaktadır. Croce ve Meinecke ile ilgili bir tartışma için bakınız Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli: storia del suo pensiero*, (Napoli: Nella sede dell’Istituto, 1958); ayrıca Sasso, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, 181 s. 47-61.

Croce, Gramsci ve siyasetin özerkliğine ilişkin bakınız Maurice A. Finocchiaro,

Gramsci and the History of Dialectical Thought, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 133-40.

14. De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 62. 68. De Sanctis ve Croce'nin Machiavelli ile ilişkisine dair bir tartışma için bakınız Eugenio Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, (Bari: Laterza, 1963), s. 175-209. Ayrıca bakınız Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 255-58. De Sanctis ve Machiavelli üzerine bakınız Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, s. 442-47.

15. Croce, EP, s. 251.

16. De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 76.

17. A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973), s. 116-20. Ayrıca bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, (New York Vintage Books, 1961, s. 206-29.

18. Croce, EP, s. 253. Burada Croce, Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserine değinmektedir, Bölüm 12.

19. Agy., "Politica in nuce," s. 213-49. Modern devletin düalizmine ilişkin klasik bir çalışma için bakınız Karl Marx, "On the Jewish Question", *Karl Marx: Early Writings* içinde, ed: T. B. Bottomore, (New York: McGraw-Hill, 1964), s. 1-40, özellikle s. 13-15, 26-31.

20. Croce, *Historical Materialism*, s. 1213, 1352-53. Yine bakınız bu A. D. Lindsay'in bu edisyona yazdığı giriş yazısı, s. xiv-xvi ve "Politica in nuce," *Etica e politica* içinde.

21. Gramsci, QC 2:10, s. 1213, 1352-53. "Giolittici"; teknikleri ve yöntemleri (*dönüşümcülük*), daha önceden var olan bir düzenin ya da siyasal olanın, *eğitilmiş* ile *sıradan*, entelektüel ile halk arasındaki kınlmayı ya da *kopukluğu* idame ettirmek zorunluluğuyla istikrar sağlayıcı ve bütünleştirici işlevler gördüğü sosyopolitik güçlerin dengesinin sürdürülmesi ve korunmasına doğru yönlendirilen bir siyaset anlamına gelir. Giolitti ve Croce konusunda bakınız QC 2:6, s. 779-80; 2:8, s. 997-98. Ayrıca William Salomone, *Italy in the Giolittian Age*, (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1960), s. 14, 16-17, 107-13 ve bölüm "The Great Debate on the Giolittian Era," s. 133-53; James Edward Miller, *From Elite to Mass Politics: Italian Socialism in the Giolittian Era 1900-1914*, (Kent, Ohio: Kent State University Press, 1990), s. 30-53.

22. Croce, EP, s. 215-18, 241-45. Bakınız Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, çev: R. G. Collingwood, (Boston: Beacon Press, 1967), s. 347-69.

23. Croce, EP, s. 182.

24. Agy, s. 182.

25. Agy. Ayrıca bakınız Croce, *Materialismo storico ed economia manistica*, (Bari: Laterza, 1951). Burada Croce, Marx'ın kendisine şunları hatırlattığını söyler: "Gücün, mücadelenin, iktidarın ilkesine ve doğal hukuk doktrinin -namıdiger 1789 idealleri-anti tarihsel ve demokratik yavanlığına karşı mizahi ve sert muhalefete ilişkin katı

tasdikle birlikte İtalyan siyaset biliminin en iyi geleneklerini [hatırlatır ç.n.]” (s. xii-xiii, italik Croce’nin). Bakınız “Hegel on Machiavelli”, Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics* içinde, çev: Rodney Livingstone, (Cambridge: MIT Press, 1976), s. 303-5, 307-10. Lukács, burada Hegel’in *The German Constitution* adlı çalışmasına değinmektedir. Ayrıca bakınız G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev: T. M. Knox, (Oxford: Oxford University Press, 1960) ve *Political Writings*, çev: T. M. Knox, (Oxford: Oxford University Press, 1964); *The German Constitution*, s. 217-23, bilhassa s. 220-21; Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, s. 393-94. Hegel ve Machiavelli için bakınız Aron, “Machiavel et Marx,” *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 16-17, 19-20.

26. Croce, *Historical Materialism*, s. 118. Croce burada “Hiç kimsenin onu [Marx], ‘İtalyan Niccolò Machiavelli’nin en önemli halefi’, emek hareketinin Machiavelli’si olarak tanımlamayı düşünmemesine şaşıyorum” (italik Croce’nin). Ayrıca bakınız Croce, *Filosofia e storiografia*, (Bari: Laterza, 1949), s. 277; burada Croce şuna dikkat çeker: “Ammirai la sua [Marx’s] genialità politica di rivoluzionario e lo salutai col nome di ‘Machiavelli del proletariato’, quasi parallelo di quel Machiavelli che fu consigliere ed esortatore del principato a pro dell’unità e dell’indipendenza italiana.” İngilizcesi için bakınız *Philosophy, Poetry, History: An Anthology of Essays*, çev: ve giriş: Cecil Sprigge, (London: Oxford University Press, 1966): “Bir devrimci olarak onun siyasal yeteneklerine hayranlığımı dile getiriyor ve onu; İtalya’nın birliği ve bağımsızlığı uğruna hükümdarların danışmanlığını ve destekçiliğini yapan Machiavelli ile benzerliğine dikkat çekerek, ‘proletaryanın Machiavelli’si’ adıyla selamlıyorum” (s. 626). Croce’nin Machiavelli ile Marx arasında kurduğu benzerlik, Gramsci tarafından da dile getirilir, QC 2:10, s. 1315. Ayrıca bakınız Croce, *Filosofia, poesia, storia*, (Milan: Ricciardi, tarihsiz), s. 556; karşılaştırm Not 25. Machiavelli ile Marx arasındaki ilişki için bakınız Eugenio Garin, “Gramsci nella cultura italiana,” *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958 tarihinde Roma’da düzenlenen bir konferansın tutanakları, Istituto Gramsci, (Rome: Riuniti, 1973), s. 413 n: 3, 414.

Yine bakınız Felice Alderisio, “Ripresa machiavelliana,” *Annali dell’Istituto Universitario di Magistero di Salerno* I içinde, s. 231-46; Nicola Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, (Milan: Giuffrè, 1951), s. 58; Buzzi, *La teoria politico*, s. 152-53.

27. Gramsci, QC 3:13, s. 1568-70, 1577-78 ve QC 2:10, s. 1315; 2:11, s. 1480.

28. Croce, EP, s. 250-52; *Conversazioni critiche*, Cilt 4, s. 14-17; “Il problema della politica e il machiavellismo,” *Filosofia della pratica* içinde. Economica ed etica (Bari: Laterza, 1957). Ayrıca bakınız Russo, *Machiavelli ve onun Machiavelli’nin Il Principe e pagine dei discorsi e delle 1 storie*, (ed: Luigi Russo, [Florence: Sansoni, tarihsiz]) edisyonuna yazdığı yorum ve notlar. Yine bakınız Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, Neal Wood’un Machiavelli’nin *Art of War* eserine yazdığı giriş, çev: Ellis Farnesworth, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978); De Sanctis, “Machiavelli Confe-

renze,” *Saggi critici* içinde; Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell’Umanesimo e nel Rinascimento*, (Florence: Sansoni, 1961), Cilt 3, s. 376-78.

29. Croce, EP, s. 254.

30. Bakınız Saitta, *Il pensiero italiano*, s. 375-81; De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 58-112 ve bu bağlamda Gramsci’nin Rossu eleştirisi, QC 3:5, s. 1563-64; 3:13, s. 1578. Ayrıca bakınız Buzzi, *La teoria politica*, s. 154-56.

31. Croce, EP, s. 182.

32. Özellikle bakınız “Politica in nuce” ve “Storia economica-politica e storia etica-politica”, EP içinde, s. 213-59, 273-83.

33. Croce, EP, s. 170.

34. Bakınız Croce, EP, s. 250-51, özellikle s. 207-10. Ayrıca Croce’s “Why we cannot help calling ourselves Christian” ve “The Identity of Philosophy and Moral Life,” *My Philosophy: Essays on the Moral and Political Problems of Our Time* içinde, der: R. Klibansky, çev: E. F. Carrith, (New York: Collier Books, 1962), s. 38-48, 240-46. Augustinci toplumsal ve politik düşünceye ilişkin mükemmel bir analiz için bakınız, Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, (New York: Columbia University Press, 1963).

35. Croce, *Historical Materialism*, s. 110-13. Gramsci’nin Kant’a dair düşüncesi için bakınız, QC 2:11, s. 1472-73, 1484-85; QC 3:13, s. 1561-62; QC, 3:16, s. 1876-77; Garin, *La cultura italiana tra ‘800 e ‘900*, s. 408-9. Kant ile ilgili bakınız Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, (Boston: Beacon Press, 1972), s. 79-94. Ayrıca bakınız Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968), s. 17-76, 308-12.

36. Gramsci, QC 2:10, s. 1221-24, 1326-27 ve *Lettere dal carcere*, ed: Sergio Caprioglio ve Elsa Fubini, (Turin: Einaudi, 1965), s. 186. Ayrıca bakınız Emilio Agazzi, “Filosofia della prassi e filosofia dello spirito,” *La città futura: Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci* içinde, ed: Alberto Caracciolo and Gianni Scalia, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 110-12; Croce, EP, s. 220; Gramsci, QC 2:10, s. 1240-42.

37. Croce, EP, s. 182-83; yine bakınız Gramsci, QC 2:10, s. 1217-18, 1231.

38. Agazzi, “Filosofia della prassi,” *La città futura* içinde, s. 103-4. Bakınız Gramsci, QC 2:6, s. 779-80, 782-83, 3:15, s. 1790-91; QC 2:10, s. 1219-20, 1227-32, 1310-11; *Lettere dal carcere*, s. 193; QC 3:12, s. 1515-16.

39. Croce, EP, s. 180.

40. Bakınız örneğin Grace’nin *Storia dell’età barocca in Italia* ve Gramsci, QC 2:10, s. 1220-22, 1324-25.

41. Gramsci, QC 2:10, s. 1220-22.

42. Bakınız Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, çev: Sylvia Sprigge, (Chicago: Gateway Editions, 1970), s. 59-62, özellikle s. 55-58. Ayrıca bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 217-29.

43. Croce, EP, s. 175.

44. Agy.

45. Bakınız Serge Hughes, *The Fall and Rise of Modern Italy*, (New York: Minerva Press, 1968), Kısım 1, "Sand Castle 1890-1925"; de Ruggiero, *History of European Liberalism*, s. 298-343; Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, s. 210-65.

46. Croce, EP, s. 228-29.

47. Agy., s. 175.

48. Agy., s. 230.

49. Croce, *My Philosophy*, s. 93.

50. Croce, EP, s. 171-72.

51. Bakınız Croce'nin "dindarlık" konulu makalesi. Burada "dinin" modern formunun -başka bir deyişle Croce'nin öne sürdüğü gibi Tin'in etik-politik felsefesi ile özgürlüğün felsefesinin-, "yığına" karşı oluşu oldukça açıktır: "Kitleler... uyumsuzluk durumunda yaşar. Düşünce, arzu, işleme ve yapma bakımından birbirleriyle çelişirler." Öte yandan "dindarlık" -artık bilinçli, "rasyonel düşünen" ve aydınlanmış "özgürlük dinine" dönüşmüştür-, "düzenlenerek aristokrasi haline gelmiştir." (EP, s. 208). Bu nedenle halk kitleleri, yaptıkları ve yapacakları arasındaki içsel bir uyumsuzluk ile tanımlanır; öyle ki düşünce ile eylem arasındaki kopukluk, tamamen duygusal ve tepkisel bir varlık olarak kitlenin irrasyonelitesinde somutlaşır. Diğer yandan uyum; eğitimli ve yönetmeyi bilenlerin, birlikte istemeyi yapmak ile ilişkilendirecek ve bu mirvalde araç ve amaç, düşünme ve yapma, isteme ve eyleme arasındaki ilişkiyi anlayacak kültür ve bilgiye sahip olanların düzeyinde var olur. Croce'nin uyumsuzluğunu De Sanctis'inkiyle karşılaştırmak için (SLI, Cilt 1, s. 63-66).

52. Bakınız Sör Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, (New York: Dover, 1949), T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, (Cleveland: Meridien Books, 1968).

53. Croce, *My Philosophy*, s. 91-92; karşı bir düşünce için bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1504-5. Yine bakınız H. S. Hughes, *Consciousness and Society*, s. 249-50; Rita Medici, *La Metafora Machiavelli: Mosca Pareto Michels Gramsci*, (Modena: Mucchi Editore, 1990), s. 7-20.

54. Bakınız Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle* ve Sinclair, *History of Greek Political Thought*; Croce, EP, "Religiosità" makalesi.

55. Hegelci özgürlük nosyonu ile ilgili bakınız, Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, (Boston: Beacon Press, 1968), s. 184-94; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), s. 179-84, 221-38; Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, s. 95-110 ve Lukacs, *The Young Hegel*.

56. Croce, *My Philosophy*, s. 93.

57. Günümüzün çoğulculuk teorisyenleri bu konuda dikkat çekici çalışmalar yap-

maktadır. Bakınız, David M. Ricci, *Community Power and Democratic Theory: The Logic of Political Analysis*, (New York: Random House, 1971); Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, ed: ve rev: A. Livingston, çev: Hannah D. Kahn, (New York: McGraw-Hill, 1939); Medici, *La Metafora Machiavelli*, Bölüm 1.

58. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, (Ban. Laterza, 1945), s. 117-18.

59. Croce, *My Philosophy*, s. 93.

60. Mosca, *Ruling Class*, s. 409-29. Ayrıca bakınız H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, s. 249-77.

61. Bakınız Robert A. Dahl, "A Critique of the Ruling Elite Model," *American Political Science Review* 52 (1958), s. 369-463 ve Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, (New York: Harper, 1942). Çoğulculuk ve elitizme dair güzel bir tartışma için bakınız, T. B. Bottomore, *Elites and Society*, (London: Watt, 1964). Yine bakınız Croce, *My Philosophy*, s. 93 ve EP, s. 302-15; Federico Chabod, "Croce storico," *Lezioni di metodo storico: con saggi su Egidi, Croce, Meinecke* içinde, ed: Luigi Firpo, (Bari: Laterza, 1969), s. 213-14.

62. Gramsci, QC 2:1 I, s. 1504-5.

63. Gramsci, QC 3:13, s. 1599-1600.

64. Agy., s. 1599 ve QC 2:10, s. 1242.

65. Gramsci, QC 3:13, s. 1599.

66. Agy., s. 1617-18; QC 3:17, s. 1928.

67. Gramsci, QC 3:13, s. 1599-1600.

68. Agy.

69. Bakınız, Russo, *Machiavelli ve Chabod*, *Machiavelli and the Renaissance*.

70. Gramsci, QC 3:13, s. 1599-1600.

71. Agy., p. 1561.

72. De Sanctis, SLI, Cilt 1, s. 419-20.

73. Croce, EP, s. 171.

74. Gramsci, QC 2:7, s. 885-86; 2:11, s. 1485-86.

75. Gramsci, QC 3:13, s. 1617-18; 3:14, s. 1689-91; 3:17, s. 1927-28.

76. Gramsci, QC 2:10, s. 1234-35, 1330-32, 1342, 2:11, s. 1384-85.

77. Gramsci, QC 3:13, s. 1600. Bakınız, Alastair B. Davidson, "Gramsci and Reading Machiavelli," *Science and Society* 37, 1, (Bahar 1973), s. 77, 79; Alderisio, "Ripresa machiavelliana," *Annali dell'Istituto universitario di Magistero di Salerno I* içinde, s. 218-19, 223-30.

78. Gramsci, QC 2:11, s. 1375-77, 1480.

79. Gramsci, QC 1:4, s. 430-31.

Hegemonya ve *Erdem*

Gramsci'de ve Machiavelli'de Ahlakî ve Entelektüel Reform



Croceci Machiavelli ile Gramscici Machiavelli arasında müesses antitez, kendisinin Avrupa düşüncesinin sonu ve “son söz”ü olduğunu dile getiren liberal dünya kavrayışı ile kendisini salt çelişkilerin ürünü olarak gören “neo hümanist” dünya kavrayışı arasındaki -ilk kavrayış bilgi ve bilimin değişmez sonucu olarak görülür- fundamental karşıtlığa vurgu yapmaktır.⁽¹⁾ Bir teorisyen olarak Machiavelli’nin doğasına ilişkin tartışma ile onun siyaset bilgisinin doğası ve önemine dair ihtilaf, iki antagonistik kavrayış arasındaki mücadeleyi çözüme kavuşturacak merkezi noktadır. Tarihsel ve siyasal ayrımlar gün gibi ortadadır: Liberal Croce, İtalya’nın toplumsal ve siyasal yapısının, Risorgimento’yu müteakip özgürlük sürecine yönelik sağlam bir zemin oluşturduğunu görür; Marksist Gramsci ise aynı iktidar yapısında, özgürlüğün olumsuzlanmasını ve halk kitlelerinin boyunduruk altına alınmasını görür. Birisi hâlihazırda oluşmuş bir İtalya Devleti ve İtalyan toplumunun daha da ilerlemesine yönelik bir temel görürken

diğeri, yığının henüz bir halk haline gelmemesi dolayısıyla devlet dışını ve toplum dışını görür.

Gerek Croce gerekse Gramsci bu siyasal ve ideolojik farklılıkları, Machiavelli simgesinde somutlaştırmıştır. Machiavelli'nin siyaset bilgisinin doğası nedir ve bunu, seleflerininkinden ve çağdaşlarınınkinden nasıl ayırırız? Makyavelist siyasal projenin doğası nedir ve bu proje, söylemeye çalıştığı bilgiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Hakikaten de Machiavelli'nin niyeti neydi; "objektif" bir siyaset biliminin kurallarını ve yöntemlerini mi kurmak istemişti yoksa var olan gerçeklik dâhilinde yeni bir siyasal ve toplumsal düzeni mi uygulamak istiyordu? Yeni siyaset bilgisi ile yeni siyasal düzen arasında zorunlu bir ilişki var mıdır ya da mantıksal olarak diğerini kabul etmeye zorlanmaksızın tek bir gerçeklik kabul edilebilir mi; başka bir deyişle yeni siyaset bilgisi, ortaya çıkışı ve varlığıyla şeylerin yeni düzenini mi koşullamaktadır ve ikincisi bir gerçeklik midir, ortaya çıkışı gerçek bir olasılık mıdır ve zorunluluğu, bu yeni siyaset bilgisinin bir ürünü müdür? Bu yeni bilgi, Machiavelli'nin niyetinden bağımsız mıdır?⁽²⁾ Bu niyet, bu yeni bilginin statüsünü bozar mı? Machiavelli'nin düşüncesi, özerk bir siyaset bilgisi gerektiriyorsa, bilen ve bu düşünce doğrultusunda hareket eden öznenin doğası, bu bilginin niteliğini değiştirir mi? Başka bir deyişle kim -ya da ne- Machiavelli'nin düşüncesinin nesnesidir? Bu bilgiyi tamamlayan unsur içsel kategoriler ve konseptler midir? Kendisi "saf siyasetin" kurallarını ve metotlarını mı keşfetmeye çalışmıştır ya da düşüncesinin nesnesi siyasetin bilimi midir? Öte yandan Machiavelli'nin "yeni tarzlar ve düzenler"i, varlığı onun siyasal düşüncesinde vücut bulan somut ve belirgin bir tema mıdır?

Bu sorular (siyasetin doğası ve onun etik ve felsefe ile ilişkisini konu alan dördüncü bölümdeki tartışmada özetlenmişti), bu ilişkiye dair sorunsala ilişkin bir bilgiyi koşullarken bu sorunsalı, onu belirli bir plana dâhil ederek somutlaştırmıştır:

Machiavelli'nin bildiği şey neydi, neyi vurgulamıştı ve bu iki sorunun, Machiavelli'nin teorik ve siyasal projesiyle nasıl bir ilişkisi vardı? Ne var ki tüm bunlar, sadece ana sorunu daha da karmaşıktırmaktadır: Makyavelist metinde, Gramsci'ye liberal ve Croceni yorumla mücadele etme imkânı tanıyan ifade nedir? Machiavelli'yi demokratik filozof olarak gören ve onun düşüncesini, toplumsal ve siyasal olarak "yurttaş demokrasisi"ni oluşturacak bir ulusal-halkçı iradeyi yaratabilecek bir bilgi olarak kavrayan yoruma ilişkin -teorik olduğu kadar- metinsel bir dayanak var mıdır? Makyavelist bir metinde Gramsci'ye Machiavelli'yi, çağdaş liberal ve burjuva siyasetinin çelişkilerini çürüten bir "anti-Croce" olarak görme olanağı yaratan unsurlar nelerdir? Geleneksel aydın ve "Aristo demokrasisi"ne karşı demokratik filozof ve "yurttaş demokrasisi"ni tanımlayan olgular nelerdir? Yurttaş demokrasisi, Machiavelli'nin projesinin nesnesiyse onu oluşturan siyasal ve rasyonel unsurlar nelerdir? Nihayet sonuç itibarıyla ulusal-halkçı ve kolektif irade, Makyavelist düşüncenin demokratik ve halkçı karakterini yansıtıyorsa, o zaman bu tür bir iradeyi Makyavelist girişimin yapısından türeyen bir birim olarak tanımlamak gerekliliği ortaya çıkar ve bu yeni bilgi de, kolektif iradenin oluştuğu ve biçimlendiği süreci tanımlayabilmeli ve detaylandırabilmelidir.

Bu yeni bilgiye ilişkin "yeni" olan şeyin ne olduğunu ve onu eski bilgiden ve Machiavelli'nin çağdaşlarının bilgisinden ayıran şeyin ne olduğunu sormanın zamanı gelmiştir. Bu bağlamda; bu bilginin öğreniminin, Rönesans hümanistlerinin düşüncesinden ya da Orta Çağ'ından farklı olduğunu söyleyebilir miyiz; ya da Machiavelli bunu söyleyebilir miydi? Machiavelli, niyetini *Hükümdar* (Bölüm 15) adlı eserinde açıkça ortaya koymuştur: Kendi yeni bilgisinin dayanağının "şeylerin etkin hakikati" değil "tahayyül edilen hakikat" olmasını istemişti. O, "bir hükümdar için olması gereken kuralları ve yön-

temleri anlamak" uğruna "etkili gerçekliği" ortaya çıkarmayı amaçlamıştı. "Bunun daha önce çok kereler yazıldığını" biliyordu ve kendi argümanının, büyük ölçüde diğerlerinin fikirlerinden türeyecek olması nedeniyle "küstah" damgası yemekten çekiniyordu.⁽³⁾ Öte yandan argümanını oluştururken ve geliştirirken otorite ve gücü kullanmaya niyet etmemesi sebebiyle argümanlarını otoriteye ve geleneğe dayandıran geleneksel skolâstik yöntemleri izlemeyeceğini de biliyoruz.⁽⁴⁾ Yine hipotezi, kendisinden önceki otoriteye ve geleneğe dayanmıyorsa, o halde bir metot ortaya koymalı ve bu metot, "tartışma"nın hâkim yöntemlerine karşı olmalı. Kendisinden öncekiler, "hiç görmedikleri ve var olduğunu bile bilmedikleri cumhuriyetleri ve hükümdarlıkları tahayyül eden" "birçokları"dır. Kendisi, sonrakini bir kenara bırakıp "yapılan" ve "yapılması gereken" arasındaki ayrımın dolaysız olarak kurulduğu *etkin hakikati* düşünmeyi arzulamaktadır. İkincisi için ilkinden vazgeçmek, yıkıma ve harabeye davetiye çıkarmaktır. Bir hükümdarın kendi sürekliliğini sağlaması için, hayali bir hükümdarın mevcut gerçekliğe ("*olgusal şeyler*") dair bizatihi ne yapması ve işe nereden başlaması gerektiğine dair düşüncelerden kurtulması elzemdir.

Bu bakımdan elimizde "olan" ve "olması gereken" arasındaki karşıtlık kalır: Biri dünyanın gerçekçi yorumunu ifade ederken diğeri etik bir yorum ortaya koyar.⁽⁵⁾ Machiavelli'nin öğrencileri (misal Croce, Chabod ve Russo) bu ayrımı incelemiş ve onu, Makyavelist projenin düzenleyici teması olarak yeniden yorumlamıştır. Strauss ve -İtalya ve Avrupa'da "anti Makyavelizm" adıyla faaliyet gösteren ve (Fransa ve Protestan Avrupa'da değil İtalya'da) Karşı Reformasyon ve Barok Çağı ile yakinen ilişkili olan-⁽⁶⁾ okulu gibi diğerleri, *olan/olması gereken dyad*'ını, modern ve modern öncesi siyasal düşünce arasındaki ayrımın belirteni olarak görmektedir (ikincisinin, en azından Croceciler ve Straussçular tarafından hem klasik hem

de Orta Çağ düşüncesini ihtiva ettiği düşünülmektedir).⁽⁷⁾ Strauss'a göre Machiavelli, Hristiyan teolojisinin ve klasik düşüncenin felsefi, ahlaki ve siyasal fikirlerinden radikal bir kopuşu temsil eden “şeytanın öğretmeni”dir (bu yorum; Croce’ninkinden çok da farklı değildir; öte yandan ikincisi, bu yeni ilkeye yönelik “bağlantısız” ve ahlaken “nötr” bir tutumu sürdürme eğilimindedir).⁽⁸⁾

Tüm bu yorumcular, “tahayyül edilmiş” ve “gerçek” şeyi, karşılıklı olarak ayrıcalıklı ve uzlaşmaz bir antinomi olarak algılar; öyle ki Machiavelli ilkini eleştirdiğinde, bu yorumcular Machiavelli’nin, klasik düşüncenin tematik meselesini, bir yandan “iyi yaşam” bağlamında bir yandan da teoloji ve tinsel yaşamıyla Orta Çağ felsefesinin geleneksel sorunu bağlamında eleştirdiğini düşünürler. Her iki durumda da Machiavelli’nin, dikkatini “yaşam” ve “korunma” durumuna yoğunlaştırdığı görülür. *Etkin hakikat* ile *tahayyül edilen hakikat*, sırasıyla “yapılan” ve “yapılması gereken” ile benzerlik arz eder: Bu antitez etrafında toplanan ikincisi, “çoğunluğun” müesses ve geleneksel görüşünü tanımlarken ilki de, Machiavelli’nin yeni bilgisine atıf yapar. Bu bilgi, doğrudan doğruya dünyanın ahlaki ve etik sorunlarıyla ilişki kurmaz: O, “etkin hakikatin” tanımladığı sınırlar dâhilinde var olur ve etik olana dair evren, bu bilginin ulaşamadığı (“iştirak edemediği”) ve anlamak istemediği bir evrendir (*Hükümdar*, Bölüm 11).

Machiavelli’yi siyaset biliminin ve siyaset tekniğinin (Croce) mucidi olarak görüp görmemek ya da ona bir “şeytanın” mesajını (Strauss) aktaran devrimci bir peygamber olarak saldırıp saldırmamak; yine onun düşüncesindeki Orta Çağ mistisizmine ve skolastisizmine karşı akıl simgesini (Russo) ve bireysel farkındalığı (De Sanctis) ya da bu düşüncede, pesimizme (Guicciardini, Chabod, Sasso) alternatif bir ütopyacılığa bağimli bencil ama bir o kadar da tutkulu bir tini görüp görememek bir yana *olan* ile *olması gereken* ve “şeylerin hakiki do-

ğası” ile onların “tahayyül edilmiş” doğası arasındaki karşıtlık, pek çok öğrenci tarafından Machiavelli’deki önemli hareket noktası olarak kavranır.⁽⁹⁾

Öte yandan konuyu bu şekilde ele almak, sorunu küçümsemek ve Machiavelli’nin yapmaya çalıştığını yanlış yorumlamak olacaktır. “Olan” ile “olması gereken” arasındaki bu özsel ayırım, yöntemleriyle bu antinominin konumlanabilmesini ve görülebilmesini sağlayan belirli bir bilgi türünü varsayar. Mesele, *olması gerekeni* arayan bir Orta Çağ bilgi formu ile yalnızca *olanı* kabul eden bir Makyavelist bilgi formu arasında değildir. Mesele, dünyaya dair bu iki bakış açısı arasında bir ayırım bulabilecek bilgi tarzının ne olduğudur. Böyle bir ayrımı kabul etmek için gerek *olana* gerekse *olması gerekene* dair bilgiyi elde etmek zorundayız: Bu bilgi, “gerçekliğe” dair sorunu ortaya koymakla kalmamalı bu gerçekliğin kökenine dair sorunu da ortaya koyabilmelidir. Gerçekten de *olan* nedir? Nasıl oluşmuştur? Nasıl başlamıştır? “Etkin hakikat”, kaba bir olgu ve insandan bağımsız bir gerçeklik olarak var olan bir şey midir? “Şeylerin hakiki doğası”, teşhis edilebilen belirli bir bilgi formunun ürünü bir gerçeklik midir? Bu gerçeklik insandan bağımsız bir gerçeklikse, bunu bilmek nasıl bir süreci gerektirir ve bu bilme gerçekleşirse, bu bilgi bağımsız bir şekilde var olduğundan insanlar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olur? Yeni bilgi, bu gerçekliğin iç dinamiklerine ilişkin, *olan* sorununu ortaya çıkarırsa *olması gereken* sorununu -başka bir deyişle belirli bir gerçeklik yapısının gelişimi ve onun başka bir görünüme dönüşmesi sorununu- da ortaya çıkarması zorunludur.

Elbette ki Gramsci, Machiavelli’nin yeni bilgisini; modern anlamda metotları ve kategorileri “nötr değerde” ve “normatif olmayan” bir “pozitif” bilimin öncüsü olarak ele almayı reddetmektedir. Bu türden bir bilim; inceleme nesnesi ile arasına, onun peşinde koştuğu “tarafsızlığı” duygu, tutku ya da so-

rumlulukla lekelememek amacıyla, belirli bir mesafe koyar. De Sanctis, Machiavelli'nin yeni siyaset bilgisini Galileo'nun "yeni bilimi" ile karşılaştırır ve ilkinin, ikincisini daha da geliştirmek için gereken şeyin başlangıç noktası olduğunu belirtir. De Sanctis'e göre "düzyazı, Machiavelli ile başlar"; yani dünya, feodal dönemin uzun şiirsel gecesinde ardından kendini fark etmeye ve anlamaya başlar.⁽¹⁰⁾ Bu mukayese; öncelikle siyasal alanda Machiavelli'nin geliştirdiği ve ardından Galileo'nun doğa çalışmalarında derinleştirdiği "düzyazı", *olanı* incelemeye ilişkin Orta Çağ yöntemleriyle devrimci bir kopuş ve süreksizlik olarak anlaşılacaksa doğru olur. Öte yandan bu "düzyazı", Croce'nin değerlendirdiği gibi değerlendirilip onun, gerçekliği serinkanlılıkla arayan özerk bir bilime dönüştürülmesi, De Sactisci ifadenin temel Hegelci bağlamını çarpıtmak anlamına gelir. Gramsci bu konuda şunları dile getirir:

Machiavelli, yalnızca bir bilim adamı değildi; o bir partizan, güçlü tutkulara sahip bir adam, kendini dünyaya adanmış bir politik aktör [*politico in atto*], yeni güç ilişkileri yaratmak isteyen ve bunu yapamayan ama böylelikle "olması gereken" meselesini vurgulayabilen; öte yandan ahlaki anlamda tam olarak anlaşılamamış bir insandı... Siyaset adamı, bir yaratıcıdır... lakin bir şeyi yoktan var etmez. O, bir fiili gerçeklik [*realità effettuale*] dâhilinde hareket eder, de nedir bu fiili gerçeklik? Sabit ve durağan bir şey midir ya da daha ziyade dengelerin sürekli olarak değiştiği, aralıksız hareket halindeki güçlerin bir ilişkisi midir?⁽¹¹⁾

Bu bağlamda Gramsci'ye göre *olması gereken*, yeni bir denge ve yeni bir güç ilişkisi yaratmaya yönelen *olan* içindeki iradeye ilişkindir. Bu, iradenin -Machiavelli'nin tanımlamasıyla *nizamı erdem (ordinata virtù)*-, mevcut gerçeklik dâhilinde, "ona hükmetmek ve onu aşmak" için "somutlaştırılması"dır. Bu ne-

denle “olması gereken”, “olan”ın realist ve tarihsel yorumunun bir ürünüdür: O, “eylemdeki tarih ve eylemdeki felsefedir [*storia in atto e filosofia in atto*] ve bundan dolayı da siyasettir.”⁽¹²⁾

Şeylerin hakikati konusunda bir incelemenin, Machiavelli’nin bilgisinin önemli bir bileşeni olduğuna şüphe yoktur. Ne var ki buradaki mühim nokta; bu gerçekliğin doğasını keşfetmek, olanın doğasını ortaya çıkarmak ama bunu yaparken de devrimci bir eylem ortaya koyamamaktır; zira bu görev, ifşa edilmiş gerçeklik dâhilindeki “olan” ve “olması gerekeni” eş zamanlı olarak ihtiva edebilen yöntemleri formülleştirmeyi gerektirmektedir. Galileo ve Machiavelli, yalnızca yeni bir bilimin aklını ve yöntemlerini temsil etmezler, onun gelenek ve müesses otoriteden bağımsız olduğunu da iddia ederler. Ege-men felsefi ve değer sistemlerinden özerk olmaya yönelik bu ihtiyaç, bizatihi muhalif bir dünya kavrayışının tasdik edilmesidir. Etkinliğin özerk bir biçimi olarak bilim, gerçekliğin Thomist ve feodal kavrayışından belirgin bir şekilde farklı bir sosyokültürel ve siyasal çevre varsayar. Bu nedenle bilimin özerkliğini savunmak, aynı zamanda dünyanın belli bir sosyokültürel ve sosyopolitik kavrayışını savunmaktır.⁽¹³⁾ Yeni bilgi, bu bilginin hem ürünü hem de temeli olarak görülen yeni düzenden ne ayrılabilir ne de ayrı düşünülebilir. Bu sebepten bu yeni bilgi, yeni düzenin hem yaratıcısıdır hem de bu düzenin yaratımıdır. Aynı anda dünyanın yeni konseptinin aracı olan bu yeni bilgi, mevcut sosyopolitik gerçekliğine ve yeni dünya görüşünün nihai ürününe dönüşür. Bilim ve dünya görüşü arasındaki yakın ilişki, İtalya’da Galileo’nun yeni biliminin - özellikle Machiavelli’nin İtalya için istemiş olduğu ahlaki ve siyasal canlanmaya benzer bir süreç geçiren ülkelerdeki tecrübesi ve tarihi ile karşılaştırıldığında- yaşadığı kaderin eseri- dir.⁽¹⁴⁾ Galileo ve Machiavelli’nin kaderi; bilimin özerkliği nosyonunun, müesses dünya görüşünün ve hakim sosyopolitik

yapının karakterine bağılı olduğunu ve tarihsel ve toplumsal olarak burada temellendiğini akla getirmektedir.

Machiavelli'nin öğretmeye çalıştığı siyaset bilgisi, hem “*sürekli çalışma*”nın (yani teorik faaliyet) hem de “*uzun deneyim*”in (yani toplumsal ve siyasal faaliyet) bir ürünüdür.⁽¹⁵⁾ Machiavelli'nin bilgisi, ne edilgendir, bu şekilde yalnızca gerçekliğin sonucunu yansıtarak basitçe olayları kaydeder; ne de boş bir kovandır, bununla dış bir gerçeklik arasındaki eylem tarafından doldurulur. Bu gerçeklik ve yeni bilgi, birbirlerini koşullar; öyle ki karşılıklı olarak birbirlerine yönelirler. Gerçeklik ve bilgi, birlikte bir ilişki içine girerler; bu ilişki, dünyayı, hem olduğu gibi hem de olacağı gibi görür. Başka bir deyişle hem aktüel hem de potansiyel olarak. Machiavelli, deneyimi ve “ampirik gerçekliği”, kendini insana ve bilgisine zorla kabul ettiren “objektif” bir olgu olarak görmez; daha ziyade yeni bilginin etkisinde kalan bir olgu olarak görür. Öyle ki hem *sürekli çalışma* hem de *uzun deneyim*, eylem için rehber olarak hareket edebilecek ve var olan gerçekliği dönüştürebilecek bir sıçrama tahtası olarak işlev görebilecek yeni bilginin bütünlüğünü oluşturur. Galileo'nun gerçekliğin ikincil ve önemsiz karakteri olarak tanımladığı şey, Machiavelli'ye göre gerçekliğin düzenlendiği ve nizam verildiği öncelikli malzemedir: duygu, tutku, düşünce, inançlar, önyargılar, yani gerçekliğin var olduğu ya da anlaşıldığı sosyokültürel yapının tüm karmaşası. Machiavelli, gerçekliğe dair bir bilgi inşa etmeye girişmiştir: Bu bilgi, bu gerçeklik içinde bugüne ve geçmişe ilişkin deneyimden elde edilenin üstesinden gelme potansiyelini onaylar. Bu bilginin kategorileri, deneyimden elde edilen gerçekliğin basit bir yenisinden üretimi değildir. Bilgi, faal ve eleştirel bir yönelim tarafından desteklenir ve *şeylerin etkin hakikatinin* analizi, yeni bir *hakikati* yaratmaya dinamik olarak hazırlanan verili durumun elementlerini incelemektedir.

Bu nedenle Machiavelli'nin projesi, yalnızca gerçekliği yan-

sıtmak ya da onun üzerine “çalışmak” değil; onu değiştirmek-
tir. Onun bilgi tarzı, “niyetinden” -“quello che io intenderò”-
ayrı ele alınırsa anlaşılamaz.⁽¹⁶⁾ Gerek projenin amacı gerekse
bilgi, birbirini kapsamaktadır. *Söylevler*, geçmiş ile şimdinin
belirli bir yorumunun altını çizer; ayrıca “sürekli çalışma” ve
“uzun deneyimin” bir ürünüdür. Yine kuram ve eylemi ger-
çekleştirmekte olan öznenin amacının da bir ürünüdür. Mac-
hiavelli’ye göre “temel nesnelerin” bilgisi -insan faktöründen
mahrum gerçekliğin bilgisi-, mümkün değildir. Bu; yeni bilgi-
nin, insanın niyeti -amaçlar, hedefler, değerler- ile “şeylerin
etkin hakikati” arasındaki ilişkinin bir ürünü olduğu anlamı-
na gelir; öyle ki bilgi daima bir insan bilgisidir ve, bilinçli in-
san etkinliğinin bir ürünüdür.⁽¹⁷⁾ Bilgiye ve gerçekliğe karşı
böylesi bir tutum, Machiavelli’nin yazılarının bütününe sıra-
yet etmiştir: Sosyopolitik gerçeklik, soyut olarak algılanamaz,
daha ziyade eylemden kaynaklanan sürekli değişen bir yapı-
nın ürünüdür. O halde eylem, olan ile olması gereken arasın-
daki tam ilişkiden ileri gelir. Bu nedenle *olan* ile *olması gere-*
ken arasındaki ilişki, Machiavelli’nin yönelimi ile tanımlanır.
Olan, geçmiş ve şimdinin analizinden elde edilir; *olması gere-*
ken de, *olan* içinde mevcut olduğuna inandığı bir geleceğe
doğru bakan Machiavelli’nin yöneliminin ürünüdür. Bu yöne-
lim, bizatihi analizin bir boyutudur. Aynı şekilde analiz, yap-
tığı gibi geliştirir ve gerçekliği yaptığı gibi algılar zira bu, yö-
nelimin bir yönüdür. Machiavelli’nin vurguladığı gibi:

Yazılarımı okuyabilen genç adamların şimdinin şey-
tanlarını savuşturup, kader onlara bir fırsat verdiğinde
geçmişin erdemlerine öykünmeye hazır olabilmeleri
için şimdiki zamanlar ve eski zamanlar hakkındaki dü-
şüncemi, açıkça ve cesurca dile getireceğim [*sarò ani-*
moso in dire manifestamente].⁽¹⁸⁾

Machiavelli’nin niyeti, kendi içinde hareket koşullarını içe-

ren bir bilgi formu kurmaktır. Bu koşulların yaygınlaşması, sadece “duruma” bağlı değil aynı zamanda böyle bir bilginin, genç adamın yaşamı ve “tini” içindeki genişlemesine bağlıdır. Machiavelli’nin yazıları, bu nedenle siyasal aktivitenin kural-ları ve yasaları üzerindeki basit bir “bilimsel” ve “analitik” antlaşma değildir: Onlar, hem budur hem de daha fazlasıdır; bu yazılar, okurlarını, “etkin hakikat”e yönelen radikal ve ye-ni bir tutuma yönelik olasılık -ve zorunluluk- hakkında bilgi-lendirmeyi amaçlayan toplumsal ve siyasal bir öğretimdir. Bu analiz, “hazırlanmak” ve “öykünmek” için zorunlu bir giriştir.

“Yazılarımı okumak” ve antik Romalıların *erdemine* “öykün-mek ve hazırlanmak” birlikte, Machiavelli’nin takdim etmek istediği bilgiyi oluşturan iki momenttir. Bu bilginin öğretimi, bizzat “yeni düzenler ve sistemler”in tanıtılmasına yönelik sü-reçteki bir momenttir.⁽¹⁹⁾ Hazırlanma ve öykünme, “şimdinin şeytanlarını savuşturma arzusu” -yani, şimdinin değişimi ola-sılığının geçmişin bilgi ve algısından doğması- ile yakından ilişkilidir. Machiavelli, yeni bilgisinin tanıtımının ve gelişimi-nin bir aracı olarak geçmişin (klasik dönemlerin) bir okuma-sını -aslında daha ziyade bir yeniden okumasını- yapar. Niha-yetinde bu bilginin okuması, açıktır ki Machiavelli şimdinin ve geçmişin bir sentezine ulaşmıştır, ona boyun eğenlerin do-ğasını ve karakterini değiştirecek bir eğitim, bir ahlak ve ente-lektüel bir “disiplin” olarak tasarlanmıştı. Öte yandan bu bo-yun eğiş, entelektüel argümanını kabul etmek ve Machiavel-li’nin yöneliminin değer yargısına iştirak etmek anlamına gel-mektedir; şimdi, gerilemiş ve yozlaşmıştır ve bu nedenle dö-nüştürülmelidir.

Machiavelli’nin söylemeyi amaçladığı ve okumayı istediği şey soyut bir argümanın, *sine ira et studio**, sakın ve tarafsız bir şekilde işlendiği bir akademik tez değildir. Onun iddia ve

* Kin duygusundan uzak, ç.n.

analiz etmedeki niyeti, *cesurca söylemektir*: Onun takdimi, hareketlendirilmeli ve canlandırılmalıdır zira ilkesi, Croce'ninki gibi, basit bir "saf bilim" olmanın yanı sıra tutku ve irade, başka bir deyişle sorumluluk ve sadakat -onun terimleriyle "sert ve güçlü bir eylem"- üreten dinamik bir bilgi değildir.⁽²⁰⁾ *Söylevler*'in 2. Kitabı'na yazdığı giriş bölümünde Machiavelli, yanılığının olasılığını öğretim formülüyle ortaya koyar; burası son derece önemlidir. Olasılık vardır lakin o bunu hesaba katmaz zira "şey", "çok açıktır" (*cos' manifesto*): "Antik dönemlerin *erdem*i ve şimdiki çağın ahlaksızlığı", onun için "gün gibi ortadadır." Bu berraklık, analitik bir incelemeden elde edilen basit bir sonuç değildir; Machiavelli'nin, onun yolundan gidecek olanları hazırlama çabasının bir yönüdür. Bu niyet ve düşünölmüş argüman, eş anlı olarak Makyavelist bilginin momentleridir. Machiavelli, -genç adamlar gibi- değeri ve *erdem*i yaratan şeye ilişkin farklı ve radikal bir kavrayışı tasavvur etmeye istekli kişilere atıfta bulunur: Bu, Machiavelli'ye, şimdinin ahlaksızlığını ve parçalanmasını, geçmişin *erdem*i ve yüceliğiyle karşılaştırma olanağını veren kavrayıştaki farklılıktır.

Ne var ki Machiavelli'de net olan şey, Guicciardini gibi çağdaşları için o kadar da açık değildir. Hatta Guicciardini'nin genç jenerasyonun bir temsilcisi olarak değerlendirilmesi halinde Machiavelli'nin şimdiyi dönüştürme niyeti, kendi zamanı için biricik ve anormal gözükecektir. Gerek Gramsci'nin gerekse Croce'nin fark ettiği gibi Guicciardini ve Machiavelli, dünyanın farklı ve zıt kavrayışlarını temsil eden düşünürlerdir. Machiavelli'nin *cesur erdem*i, Guicciardini'nin "pesimizmi" ve "septisizmi" ile bariz bir karşıtlık yaratır.⁽²¹⁾ Machiavelli'nin yanlış olduğunu ortaya koyan olayların varlığı, Guicciardini'nin boyun eğmeye ve özel yaşamın "değerleri" ile emilen bir yaşam tarzına doğru yönelimini "ampirik olarak" gerekçelendiren Rönesans İtalya'sının gelişeceği olgusu, şimdinin düşünce ve değerlerini alt etmeyi hedefleyen Makyavelist

projeyi olumsuzlamaz; gerçekten de bu, Machiavelli'nin İtalya dışında meydana gelmiş ve gelen olayların düşünürü olduğuna yönelik Gramscici argümanı güçlendirmiştir.⁽²²⁾ Öte yandan Guicciardini'nin simgesi olduğu dünya kavrayışı -bireysel çıkarın özel alanına doğru zorunlu bir geri çekiliş ve dışsal olayların soyut analizi ve tefekkürüne vakfedilmiş bir yaşam tarzı-, tam da Rönesans İtalya'sını sarmalayan bu yönelimin İtalyan kent devletlerinin çöküşüne ve Karşı Devrim'in zaferine katkıda bulunması anlamına gelmektedir.

Machiavelli'ye göre açık olan şey, Guicciardini'ye göre açık olan şeyin karıştıdır: Her iki yönelim de aynı gerçeklik içinde temellerini bulur. Machiavelli, gerçekliğin dönüşümü için "güç ilişkileri"nin şimdi dâhilindeki nüvelerini keşfetmek amacıyla Roma tarihini ve siyasetini inceler. Onun geçmiş yorumu, şimdiyi değiştirme arzusunun bir parçasını teşkil etmektedir. Bu arzu, aslında, Hristiyan ve Orta Çağ erdem ve yönetim nosyonlarına karşı bir *erdem* ve eylem algısı ile yakından ilişkilidir.⁽²³⁾ Guicciardini'nin aristokratik septisizmi; bir dünya algısını ve "fiili gerçeklik" ile "etkin hakikati", insan eylemi ve *erdem* ile aşılamayacak muayyenler olarak konumlandıran müesses bir sosyopolitik yapıya yönelimi tanımlar. Guicciardini'ye göre gerçeklik ve tarih, insan eyleminin bir ürünü değildir; daha ziyade bu gerçekliğin varlığı ve "oyuncağı" insanoğludur öyle ki onların etkinliği ve bilgisi, fundamental olarak dışsal ve daima insanlığa karşı bir gerçekliğin yansıması ve aynası haline gelmiştir. Bu açıdan bu gerçekliği değiştirmeye yönelik herhangi bir çaba, yalnızca ütopya olma-yacak adeta gerçekliğin evvelce var olan formunun yeniden üretimine neden olacaktır. Böylesi bir yönelim Guicciardini'nin; tarih yazımı anlamında ve "bilimsel" manada Machiavelli'ninkilerden daha güvenilir ve tarihsel olayları daha fazla "dikkate alan" tarih ve siyaset çalışmaları üretmesine imkân tanımıştır.⁽²⁴⁾

Guicciardini, insan faaliyetini, serinkanlılıkla ve analitik olarak incelemiştir zira onun bilgisi daima var olan gerçekliğin sağladığı değer ve düşünce yapıları dâhilinde kalmıştır. Bununla birlikte bu nesnel ayırım, “partizan” olduğu kadar onu olumsuzlamak ve aşmak için gösterilen Makyavelist mücadeleyi de yansıtan bir gerçekliğin kabulü anlamına gelir. Siyasetin hakiki bir bilimi, Croce’nin iddia ettiği gibi, gerçekten İtalyanlarca bulunmuşsa, kurucu ve mahirane uygulanması payesi Machiavelli’ye değil Guicciardini’ye verilmelidir. Guicciardini’nin siyaset bilgisi, sosyopolitik yapıyı kesinkes kabul eden bir siyasal faaliyet için gereken kuralları ve yöntemleri keşfetmeye çalışan bir bilgi tarzıdır. Bu, bir aktörün, tanınan gerçeklik dâhilindeki çıkarlara karşı tedbir alabileceği ve onları izleyebileceği bir siyaset tekniğini tanımlar. Guicciardini’ci siyaset bilgisi, İtalya’daki Rönesans uygarlığının ahlaki ve sosyopolitik tükenmişliğinin bir ürünüdür. Bu tükenmişlik, İtalyan “uluslararası” devlet sisteminin çöküşüne giden yolun taşlarını döşemiştir; bu devlet sisteminin nihai ve kaçınılmaz çözülüşünün habercisi, 1527 yılında (Machiavelli’nin ölüm yılıdır) Roma’nın yağmalanması olmuştur.⁽²⁵⁾

Ne var ki müesses bir sistemle mücadele etmek, geçmişin birikmiş değerleriyle mücadele etmek anlamına gelmektedir⁽²⁶⁾; bu ise, söz konusu gerçekliği yansıtan öz bilinçte total bir tutulmayı gerekli kılan bir projedir. Bunun üstesinden gelmek için onun hâkimiyet altına alınması ve yeniden tanımlanması zorunludur; ezcümle onu sindirmek ve içselleştirmek elzemdir. Gerek Machiavelli gerekse Guicciardini, geçmişte tarihsel bir inceleme ve şimdide var olan “güç ilişkileri”ne ilişkin bir siyasal analiz başlatmışlardı. “Olgular” ve “olaylar” kendi içinde sorun teşkil etmezler; öte yandan Machiavelli’ye göre gün gibi ortada olan şey, Guicciardini’ye göre illüzyondan öteye geçmez. Machiavelli’nin *Söylevler*’inin eleştirisinde Guicciardini; Machiavelli’nin Romalıların oldukça etkisinde kaldığını,

Roma'nın büyüklüğünü ve Romalıların "güçlü" bir sosyopolitik düzen kurmasıyla sağladıkları *erdem*i tartışma konusu yapmadığını iddia eder.⁽²⁷⁾ Hem Machiavelli hem de Guicciardini, kültürün ve edebiyatın "yenilendiği" ve yeniden doğduğu Klasik Çağ'ı inceleyerek uzun hümanist geleneği yansıtır.⁽²⁸⁾ Guicciardini'ye göre cumhuriyetçi *erdem*in Romalı değerlerini yeniden keşfetmeye ve Roma modellerine dayanan siyasi ve askeri kurumları tanımaya yönelik Makyavelist girişim, beyhude bir çabadır. Roma'ya duyulan hayranlık, Machiavelli'yi geçmişi yanlış yorumlamaya ve çağdaş siyasal gerçekliği, onun idealize edilmiş, hayali bir yeniden inşası lehine yanlış anlamaya sürükler. Antik "düzenleri" çağdaş tarih dâhilinde tanıma uğraşısı, kötü bir geçmişe ve şimdinin dünyasının yanlış bir analizine götürür.

Bu türden bir tenkit -her ne kadar doğruluğu için ampirik ve "objektif" gerekçeler var olsa da- Makyavelist projenin doğasını ve gayesini fundamental olarak yanlış anlamaktır.⁽²⁹⁾ Machiavelli'nin, Romalıların ahlaki, kültürel ve siyasal kurumlarına karşı tutku derecesindeki ilgisi, Rönesans hümanistlerinin-kiyle karşılaştırıldığında, ne skolâstik ne de edebi kaygılardan ileri gelmektedir. Hatta bu ilgi, Roma'nın değer ve uygulamalarının çağdaş İtalya'da yeniden üretildiğine dair basit bir inanca da dayanmamaktadır. Machiavelli'nin amacı, geçmişten yeniden üretmek değil, hatırlamaktır. Gramsci'nin ifadesiyle şimdiyi dönüştürmek için geçmişten hatırlamak, "şimdiye etki etmektedir."⁽³⁰⁾ Bu girişim, "objektif" olguların ve olayların elekten geçirilmesini ve seçilmesini gerektiren bir süreçtir: Geçmiş, Machiavelli için şimdinin bir yönüne dönüşür. Öte yandan şimdi, bir gerçekliktir; sürekli hareket halinde olan, iktidara karşı gerçekleştirilen toplumsal ve politik mücadelelerin bir ürünü ve yine iktidar ve politik mücadelelerin oluşturduğu Romalı "fiili gerçeklik" ya da "hakikat"tır. Bu nedenle geçmişten hatırlamak, onu sindirmek ve mevcut toplumdaki

çağdaş mücadelelerin toplumsal ve politik zorunlulukları bağlamında yeniden yorumlamaktır. İşbu halde soru şudur: “Şimdinin gerçekliği içinde mevcut grup ya da aktör için, Machiavelli, şimdiki dönüştürmek amacıyla geçmişi tekrar ele almak mı istiyor?”⁽³¹⁾

Tam da bu noktada Machiavelli’nin Livius ve Roma tarihini yeniden yorumlama girişimi, siyasal ve teorik olarak önem kazanır. Machiavelli’nin altını çizdiği soru -Romalıların büyüklüğünün, Roma *erdem*inin ya da *kader*in bir ürünü olup olmaması-, onun tüm projesinde merkezi unsuru teşkil etmektedir zira bu sorunun yanıtı, adeta şimdi ve gelecekte İtalya’nın sahip olacağı şeye bağlıdır. Geçmişte şans ve azamet, kişinin kendi faaliyetinin ürünü idiyse o zaman bu durum, onu temel olarak olası kılan faktörlerin incelenmesiyle hatırlanabilir lakin kesinlikle yeniden üretilemez. Öte yandan *kader*, insani olayların sebebiyse; Romalıların şansı, *kader*in lütuflarının sonucuysa o halde şimdiki yeniden yorumlama ihtiyacı da, beyhude bir kendini aldatıştır (bu, tam da Guicciardini’nin Machiavelli’ye yönelttiği suçlamadır).

Hükümdar’daki *kader* tartışması, *Söylevler*’deki Roma *erdem*i tartışmasıyla alakalıdır. Machiavelli, ilk çalışmada bu “birçok kimse”yi eleştirir:

[Birçok kimse, ç.n.] dünyevi olayların kaderin ve Tanrı’nın idaresinde olduğunu, bu nedenle insanların sağduyusuyla bunları değiştiremeyeceğini, bilakis ne olursa olsun çözümün olmadığını ve ayrıca buna yönelik daha fazla çabayı beyhude bulabileceklerini, yani işi şansa bırakmak gerektiğini düşünmüştür ve düşünmektedir. Bu görüş bizim zamanımızda daha da değer kazanmaktadır.⁽³²⁾

Bu eleştiri, Machiavelli’nin (hem modern hem de antik) “birçok kimse”yi aynı şekilde eleştirdiği *Söylevler*’de yansıma-

sını bulur.

[Birçok kimse, ç.n.] Roma halkının, imparatorluklarını, kendi yeteneklerinden [*virtü*] çok Kader'in yardımıyla kazandıkları kanısını korumaktadır... Bu, fetihleri yapan ordularının marifetiydi lakin Roma idaresinin bir hikmetiydi ve ilk yasa koyucunun kurduğu ve ona bu kazançları koruma yetisi kazandıran kurumlarının doğasıydı... Ve aynı ilerleme biçimini izleyecek bu halk, kadere hiç ihtiyaç duymayanlardan daha az ihtiyaç duyacaklarının farkına varacaktır.⁽³³⁾

Bu iki alıntıya dayanarak Romalıların “ilerleme tarzının” -ya da onların *erdem*inin-, Machiavelli'nin kendi dönemindeki müesses düşünceyi eleştirmesi ve reddetmesinin bir aracı olduğunu anlayabiliriz. İtalya'nın yaşadığı sıkıntılar ve ayrışma; Tanrı'nın hikmetinden sual olunmaz iradesinin ya da *kader*in kaprislerinin sonucu değil, daha ziyade *erdem* yoksunu ve “ilerleme tarzına” ilişkin bilgiden yoksun insan eyleminin yarattığı gerçekliğin etkisidir. *Erdemi*, Roma'nın büyüklüğüne ilişkin önemli bir faktör olarak saptamak; çağdaş İtalya'nın harap olmuş devleti için hem hastalığı tespit etmek hem de çareyi sunmak olduğu gibi pasifliği ve hareketsizliği savunan bir teori etrafında yer alan “birçok” entelektüel ve ahlaki zemini de reddetmek anlamına gelir. Makyavelist girişimin çift yönlü doğası, bu iki pasajda da görülmektedir: Şimdiyi yeniden inşa etmek için geçmişten elden geçirmek ve geçmişten alıp onu kendine mal etmek için dünyaya dair kabul edilmiş görüş ve müesses kavrayışı incelemek.

Machiavelli'nin, insan “özgürlüğünün, tamamen ortadan kalkmadığına” olan inancı, insanın bu dünyada “ne olursa olsun çaresiz” olduğuna dair genel algıya karşıttır. Öte yandan bu iki olgu arasındaki karşıtlık, Machiavelli'nin, insanın “olan biteni şansın idaresine bırakmaktan başka çaresi olmaması”

hasebiyle eylemin tam olarak beyhude olacağı yönündeki düşüncesinin altını çizer. Dönemin hâkim kavrayışı olan bu görüş, İtalya'yı sarsan toplumsal ve siyasal sıkıntıların nedeni ve sonucudur. Nedenidir zira İtalya'yı, böylesi bir tutumun beslediği "ahlaksızlık" ve "gevşeklik" olmasaydı direnebilecekleri -iç ve dış- güçlere karşı bir kurban durumuna düşürmüştü; sonucudur çünkü bu inanç, İtalyan devletlerinin ahlaki, siyasal ve kültürel yaşamının ifade ettiği aktüel yıkım ve ihtilaf halini dürüstçe yansıtır.

Hükümdar adlı eserinde Machiavelli, *kaderi* setlerden taşan azgın bir nehir ile ve *erdem*i de, tufana karşı koyacak ve onu hem etkisiz hale getirecek hem de ondan yararlanacak setler ve barajların inşası ve planlanması ile karşılaştırır. Machiavelli; *kaderin*, "ona karşı direnecek [*irade hariç*] hiçbir şeyin olmadığı" yerde iktidarını ortaya koyduğunu ifade eder ve bir sonraki cümlede bunu çağcıl İtalyan olayları ile ilişkilendirir:

Nihayet bu değişimlerin merkezindeki İtalya'ya bakarsanız ve bu değişimleri uyarı olarak değerlendirseniz, İtalya'nın herhangi bir set ya da barajdan yoksun bir ülke olduğunu göreceksiniz. İtalya; Almanya, İspanya ve Fransa gibi gerekli tedbirleri almış olsaydı, bu taşkın ya hiç yaşanmazdı ya da gerçekleşen bu büyük değişimlerin nedeni olmazdı.⁽³⁴⁾

Çare -setler ve barajlar-, bir *irade*yi koşullar: Öte yandan bu, insanın belirlediği bir amaca doğru yönelen ve yapılaşan bir faaliyet formu varsayar. *İrade*, yapılaşmış eylemdir; amaca giden ve bilinçli bir iradenin yönlendirdiği toplumsal eylemdir. Setlerin ve barajların inşası, ırmağın bir sonraki taşma zamanını tahmin etme yetisi kazandıracak bir bilgiyi -ırmağın geçmiş ve şimdiki rotasının bilgisini- gerektirir. Bununla birlikte daha da önemlisi, bu setleri inşa etme niyeti ve buna dair bir proje; bu proje için gereken teknik ve bilimsel bilginin yanı sıra doğası

gereği toplumsal ve siyasal bir faaliyeti düzenleyecek ve yönetecek yetiyi kazandıracak ahlaki ve politik bilgiyi de gerektirir.

Bu *irade* -siyasal ve toplumsal eylemin tanımlayıcı ve temel karakteri-, “*bu ülkeyi*” (İtalya) *kaderin* dışsal ve yabancı güçlerinden kurtaracaktır. Ne var ki eyleme giden bu yönelim -kişinin dünyanın nesnelliği ile ilişkisine dair bir farkındalık ve bu nesnelliği “öznelleştirecek” ve onu insanlaştırılmış bir toplumsal gerçeklik olarak yeniden yorumlayacak amaca yönelik irade-; *erdem* ile *kader* arasındaki zorunlu ilişkiyi anlayan bir tikel bilgi formunun elde edilmesini ve bunun yaygınlaştırılmasını varsayar. Bu ilişki, Machiavelli’nin yazılarında çokça tekrarlanan kelimelerden birini tanıtlar: *zorunluluk*. Bu kelime, dünyanın nesnelliğinin farkındalığı ile bunu insanileştiren *erdem* ya da amaca yönelik irade arasındaki ilişkiye vurgu yapar.⁽³⁵⁾ *Kaderin* yabancı ve nesnel güçlerini insanileştirmek, tam da *olan* dâhilindekine aktif ve dinamik olarak müdahale etmektir. Gramsci’nin ifadeleriyle bu, şimdiyi yeniden düzenlemek ve yeniden yaratmak amacıyla “şimdiye etki etmek” anlamına gelir.⁽³⁶⁾

Erdem ile *kader* arasındaki ilişkiye dair Guicciardinici kavrayıştaki sorun, bu ikisi arasındaki karşıtlığın mutlak bir antitez olarak konumlanmasıdır; öyle ki değişmeyen ve ebediyen antinomi olarak kalacak olan bu dyad’ın iki kutbu, bu ilişkinin yeniden yorumlanması için gerekli heyecanı kaybetmişti. Sonuç olarak Guicciardini’nin *erdem* konsepti bunu, duyarlı ve yalnızca sağduyulu bir nitelik olarak kabul eder. Tarihsel ve siyasal olayların, bir nesnellik ve insana dışsal bir güç varsayması ve bu güçlerin de insan *erdem*inin bir ürünü olmaması hasebiyle bu ikincisi, yalnızca *kaderin* belirlediği sınırlar ve yapı dâhilinde işlev görebilir. *Erdem*, hiçbir zaman mevcut gerçekliği aşamaz. Kendini yalnızca insan eyleminin bilinçli ürünü olmayan ve olamayan bir gerçekliğe adapte edebilir ve onunla uyumlulaştırabilir. Bu nedenle böyle bir gerçeklik,

daima insanoğluna yabancı kalacaktır. Bu -yabancı ve dışsal bir gerçeklik olarak- *kader* konsepti, Orta Çağ Hristiyan görüşü ile yakın bir benzerlik içindedir; burada bahsi geçen konsept ya Tanrı'nın inayetine veya Tanrı'ya tabi olmuş bir iktidar haline gelir ya da basitçe Tanrı'nın iradesine dönüşür.⁽³⁷⁾

Diğer yandan *erdem* ile *kader* arasında kurulan Makyavelist ilişki, *kaderin* artık *olanın* mevcut nesnelliği olarak görülmediği ama daha ziyade *erdem*in bir yönü olarak değerlendirildiği karşılıklı ve dinamik bir ilişki tesis eder. *Erdem*, bilinç ve amaca giden iradedir; kendisini bu gerçeklik içinde kabul eder; zira ikincisi, bu iradenin bir ürünüdür. *Kader*, yalnızca *erdem* çözüldüğünde ve soysuzlaştığında, hatta bu nedenle, yabancı bir güç olarak ortaya çıkar. Ne var ki unutulmaması gereken şey, insan etkinliği üzerinde bir iktidar elde edilse dahi, *kader*, bu çözülme ile bile, *erdem*in bir yönü olarak kalır: Bu bağlamda ilki artık insanların kontrol edemediklerine inandıkları olayların nesnel gücü olarak görülmektedir. Bu nedenle insanın *kadere* boyun eğmesi, bizzatıhi *erdem*in bir fonksiyonudur. *Erdem*in faal ve etkindir, insanın dünyadaki somut faaliyetinde somutlaşmaktadır ve bu minvalde *kaderin* nesnel güçleri, insani amaçlara doğru yönelmekte ve bu amaçları aşmaktadır. Gramsci bu hususta şunları belirtir:

Russo'ya göre Machiavelli için *kader*, nesnel ve öznel olmak üzere iki anlama sahiptir. *Kader*, Vico'ya göre Tanrı'nın inayetine dönüşecek olan gerçekliğin [şeylerin] doğal gücü (ki bu nedensellik ilişkisidir), yani olayların makul bileşimi ya da eski Orta Çağ Tanrı doktrininin mitleştirdiği aşkın iktidardır. [Öte yandan] Machiavelli'ye göre bu, sadece bireyin özdeş *erdem*idir ve onun iktidarı, insanın özdeş iradesinden ileri gelmektedir.⁽³⁸⁾

Erdem ile *kader* arasında ilişki ile ilgili bu farklılaşan kavra-

yışlar, Gramsci'nin görüşüne göre, Machiavelli ile Guicciardini arasındaki temel karşıtlığı kurar. İlki, mevcut gerçekliği aşmak ve yeni bir yapı kurmak amacıyla var olan gerçeklikte hareket eden bir *politikacıdır*; ikincisi ise bir *diplomattır* ki bu diplomat, “yalnızca fiili gerçekliğin [mevcut yapısında] hareket edebilir zira onun özgül faaliyeti, yeni yapıların [*dengele-*
rin] yaratımına yönelmez, daha ziyade mevcut iktidar yapısının kesin yasal sınırları dâhilinde korunması doğrultusunda hareket edebilir.”⁽³⁹⁾ Guicciardini'nin Machiavelli'ye ilişkin tutumu, Croce'nin praksis felsefesine karşı tutumunu anımsatmaktadır; aynı şekilde Croce'nin siyasal eylem ve düşünce arasındaki ilişkiye dair yorumu da, Guicciardini'ninkinin modern bir versiyonudur: Gerek Croce gerekse Guicciardini; siyaseti, verili gerçeklik dâhilinde manevra yapmaya yönelik yararlı bir teknik olarak görür; öte yandan siyaset, daima bu gerçekliği (Croce) yöneten yasalara ya da *kaderin* dışsal iktidarına (Guicciardini) tabidir. Bu gerçekliği yeniden yorumlamaya yönelik herhangi bir girişimin imkânsız olması bir yana tehlikeli olacağını da dikkate alırsak bu türden bir eylem, mevcut yapıyı istikrarsızlaştıracığı gibi *kaderin* öngörülemeyen ve şiddet dolu güçlerini de serbest bırakır.

Hem Croce'ye hem de Guicciardini'ye göre bu şiddetin ve öngörülemezliğin, halkın sosyopolitik gerçekliğe etkin müdahalesinin ürünleri olması tesadüf değildir.⁽⁴⁰⁾ Mevcut gerçekliğin doğasının sabit olması ve yığının doğasının daima düşünce (Croce) ve “irfana” (Guicciardini) karşı olması hasebiyle kitlelerin varlığı, mevcut iktidar yapısını atomlarına ayıracaktır; onlara göre bu, cahil halktan gelen “bilge” egemenlerin kalıcı ayrılığına ilişkin istikrara ve devamlılığa bağlıdır. Bu perspektiften hareketle Guicciardinici ve Croceci eleştirinin, tarihin ve siyasetin tutucu ve “onarıcı” yorumunu ilke edinerek çağdaş gerçekliğin bir unsurunu -ki bu unsur Machiavelli'nin ve Gramsci'nin hedef tahtasındadır- temsil ettiğini söyleyebi-

liriz. İkincilerin şimdikiyi değiştirmek amacıyla geçmişi yeniden ele alma girişimi, aynı zamanda Guicciardini ve Croce gibi geçmişi, dünyanın hâkim kavrayışını temize çıkarmak ve müesses sistemin ya da güçlerin “dengesi”ni sürdürmek için kullananlarla aynı geçmişi reddetme girişimidir. *Aristokratların* egemenliğini destekleyen ve Floransa’da *dar yönetim* düzenini savunan Guicciardini, bir Romalı geçmişi ve -*sıradan halkları* destekleyen ve bir *geniş yönetim* formasyonunu savunan Machiavelli’den oldukça farklı olarak- onun İtalyan tarihi ile ilişkisini tahayyül eder.⁽⁴¹⁾ Birincisi tarihsel ve siyasal değişimi, *kaderin* serbest bıraktığı denetlenemeyen güçlerin bir sonucu olarak görürken ikincisi böylesi bir değişimi, *erdem* ile *kader* arasındaki bir etkileşimin ürünü olarak algılar; öyle ki sosyopolitik gerçeklik, siyasal eylemin dönüştürücü uğraşlarına açıktır. Sıradan insanlardan daha kültürlü ve *erdem* sahibi (başka bir deyişle daha disiplinli ve “ihtiyatlı”) olan *aristokrat*, *kaderin* istenmeyen sonuçlarını azaltabilecek dengeli ve daha dayanıklı bir devleti yaratabilecektir. *Yönetimin* tabanını genişletmek, devleti halkın genel katılımına bağlı hale getirmek, (yalnızca “bilgeye” ve *aristokratın* ihtiyatlı bilgisine bel bağlayabilecek) devletin kurumlarını istikrarsızlaştıracaktır ve bu ölçüde aristokrasiye, kültürel ve toplumsal mücadelesini sürdürmek için gereken sınırlı alanı yıkacaktır.⁽⁴²⁾ İnsan *kaderin* hareketine tabi ise, *sıradan halkın* hükümete iştiraki ile siyasal katılımın genişlemesi, *kaderin* güçlerinin genişlemesi ve yoğunlaşması anlamına gelecektir. Guicciardini’nin *dar yönetimi*, Croce’nin “Aristo demokrasisi”ne dönüşür: Her ikisi de bir kültür ve düşünce alanının kurulması ve korunması için zorunlu olarak görülür.

Her iki durumda da halkın doğası, “zihnin aristokrasisinin” doğası kadar değiştirilemez. Her iki bakış açısını destekleyen temel varsayım; bilgi ile eylem arasına derin bir anafor koyan bir inançtır ve tam da düşüncenin sosyopolitik eylemden yalı-

tılmış bir faaliyet olarak görülmesinden mütevellit düşünce ve tefekküre üstün bir değer atfeden bir konumlanmadır. Croce ve Guicciardini için “söz” her zaman yalnızca “fiil”in karşıtı değildir ama bizatihi “fiil”, dünyevi olayların irrasyonel zorunluluğunun bedelini hiçbir zaman ödemez; bundan ötürü kurtuluş, yalnızca söz ve mahrem dünyada inzivaya çekilerek mümkündür. Nitekim Gramsci şunları söyler:

[Croce’de] İrade, hiçbir zaman “kendi namına konuşmaz”, kişinin kendi *tikelliğini* bulma tarzıdır, “söz”ün oldukça yeterli geldiği pek çok entelektüele özgü bir modern Guicciardinizmdir: “Söyledim kurtuldum.” Öte yandan ruh, söz ile kurtarılmayacak. Çalışmak zorunludur.⁽⁴³⁾

İnsan eylemlerinin, şeylerin doğasını iyileştiremeyeceğine inanan “birçok kişi” ile ilgili Makavelist saldırı ve Croce’ye dair Gramscici eleştiri arasındaki paralellik, son derece önemlidir. İlkine göre “ne olursa olsun çözüm yoktur ve ayrıca insanlar buna yönelik daha fazla çabayı beyhude bulabilirler”⁽⁴⁴⁾; ve Croce’nin felsefeyi pratikten ayırması, kendisini dünya ile ilişkisi olmayan iradeye indirger. Croce bağlamında kendi namına konuşmayan irade ile Guicciardini bağlamında *tikelliğin* şahsi alanına çekilen irade, mücadelenin ve çekişmenin siyasal ve toplumsal bağlamı içinde, somut bir toplumsal grubu ve iktidar yapısını destekleyen irade olarak yeniden yorumlanır. İlk durumda siyasal olanı “saf” bilim ve teknik olarak konumlayan liberal felsefe, yöneten ve yönetilen ile entelektüeller ve yığın arasında bir ayırım yapar; bu ayırım, “Aristo demokrasisi”nin temellendirdiği “özgürlüğün” elde edilmesi ve bunun sürekliliğinin sağlanması açısından elzemdir. İkinci durumda Guicciardini’nin tarihsel ve siyasal düşüncesi de benzer bir şekilde “bilenler” (Floransa’nın oligarşik aileleri) ile “bilmeyenler” (*sıradan halk*) arasında, istikrar ve özgürlüğün kazanılma-

sı halinde korunması gereken bir ayırım kurar. Croceci düşünce, var olan İtalya Devleti'ni ve iktidarın mevcut toplumsal ilişkilerini, on dokuzuncu yüzyılın liberal hareketinin birikimi olarak konumlandırır: Guicciardini, büyük Floransa meclislerinin *dar yönetimini*, despotun tiranlığından ve halkın şiddetinden kaçınmanın yegâne imkânı olarak düşünmüştü. Şurası mühimdir ki gerek Croce gerekse Guicciardini, kendi dönemleri sırasında, (Papalık ve yabancı orduların desteğiyle yeniden iktidar olmuş) Medicilerin despotizmini ve faşistlerin tepkisini desteklemenin, hiç değilse buna karşı çıkmamanın, gerekli olduğunu hissetmişti.⁽⁴⁵⁾

Erdem/kader dyad'ına ilişkin Makyavelist kavrayış, dünya ile ilişkili etkin bir iradeyi varsayar; bu irade, dünyayı, kendi yaratımında algılar. Bu nedenle *olan* ile *olması gereken* arasındaki ilişki, ikincisinin birincisinin nedeni olarak görüldüğü ve ikincisinin realizasyonunun, ilkinde sosyopolitik angajmanını zorunlu kıldığı bir siyaset algısı yaratır. Machiavelli'de *olması gereken*, anlamı ve amacı özel bir alanda gerçekleşen bir alan değildir; *olan* da olayların demir yasalarının, insan *erdeminin* değer yaratıcı faaliyeti bakımından katı ve dirençli olduğu bir dünyadır. Machiavelli'de özel alana doğru bir geri çekilme yoktur: Tüm değer ve yaratıcı etkinlik, kamu alanında meydana gelir. Başka bir deyişle siyasal olan; *olan* içinde gizil durumdaki *olması gerekeni*, yeni bir şeylerin *hakikatine* dönüştüren faaliyettir. Makyavelist siyaset bilgisi, bu nedenle hem “yeni prensipleri ve düzenleri” öğreten hem de bu öğretim aracılığıyla insanın iradesi ve *erdemine* “ruh katan” bir “kamu” bilgisi olmak zorundadır.

Bunu için Machiavelli, *Söylevleri*'nde, “*saro animoso in dire manifestamente*” -yani açıkça ve tüm kalbimle söyleyeceğim ve uzun *pratiğin* ve *sürekli çalışmanın* ya da başka bir deyişle tarih ile siyaseti ihtiva eden yeni siyaset bilgisinin meyvelerini ortaya sereceğim- iddiasında bulunur.⁽⁴⁶⁾ Ayrıca *Hükümdar* ad-

lı çalışmasında netleştirdiği, Sentor'un üstü kapalı bir şekilde öğrettiği "tarzlar ve düzenler"ini, şimdi öğretim düşüncesindedir.⁽⁴⁷⁾ Bir teknik olarak siyasal olan, Machiavelli'nin bilgisi açısından yeni bir şey değildir; yeni olan şey, şimdi onun açıkça öğrettiği şeydir. Öte yandan bu *açıklık*, Machiavelli'nin tüm projesine sirayet etmiştir: Yeni bilgi, açık ve kamusal bir bilgi olmalıdır zira o, toplumsal gerçekliğin özgül yapısına yerleşen dinamik ve etkin bir *erdem*i öğretir. Bu *erdem*; *olanı*, *olması* *gerkene* dönüştürür. Bunun açık ve kamusal olması elzemdir zira böylesi bir bilgi Guicciardinici *tikelliğin* içinde geliştirilemez, daha ziyade bu yeni bilginin teşhis ettiği hedef kitlenin, kendini *olanda* ve "fiili *gerçeklikte*" gerçekleştirme potansiye-line haiz olduğu vurgulanmalıdır. Machiavelli'nin bilgisinin *açıklığı*, Guicciardinici *tikellikten* yeni değerler yaratan faaliyet olarak anlaşılan siyasal dünyaya doğru hareketin zorunlu bir momentidir. Benzer bir şekilde *cesaret* de, müesses bir sistemin dönüşümüne dönük bir *erdem*in yaratımına ilişkin zorunlu bir tavidir.

Özel alana doğru geri çekilme ile "etkin gerçekliğe" doğru aktif müdahale arasındaki karşıtlık ve Makyavelist *erdem/ka-*
der dyad'ı ile Guicciardinici dyad arasındaki antitez; Machiavelli'nin çalışmasında dinin çeşitli biçimleriyle onların eylem ve siyaset ile ilişkilerini tartıştığı ilgili bölümlerden daha keskin bir tezatlık oluşturmamaktadır. Roma halkının yüceltilmesinde özgürlüğün rolünü analiz ettiği *Söylevler*'de Machiavelli şuna dikkat çeker:

Antik zamanlarda halk, özgürlüğe şimdikinden daha fazla hasredilmişti... [zira] insanlar, o günlerde daha güçlüydü ki bu da onların dinleriyle bizimkisinin farkının dayandığı eğitim farklılığına bağlanabilir. Bizim dinimizin bize hakikati ve doğru yaşam biçimini öğretmesi gibi bu da bizi, bu dünya faziletlerine ve mallarına daha az değer atfetmeyi öğütlediğinden:

Bunlara en yüce değer gözüyle bakan Paganlar, eylemlerinde daha gaddar ve vahşi olsalar da... bizim dinimiz, eylem adamlarından [Romalılar için daha değerlidirler] ziyade mütevazı ve mütediyyin olanları göklere çıkarır. Dinimiz... tevazuda, alçak gönüllülükte ve maddi şeylere karşı bir küçümsemede yüce mutluluğu salık verirken... [Romalıların dini] yüce iyiyi, ruhun azametinde ve bedeninin dirayetinde konumlandırır... ve dinimiz bize ruhsal metaneti sunacaksa, bu bize büyük amelleri başarmaktansa acı çekme imkanı yaratır. Böyle bir yaşam tarzı insanı dermansız ve bedhah insanlara karşı kolay yem haline getirir. Bu bedhahlar onları; Cenneti kazanma saikiyle, insanın yüce bedeni onlardan intikam almak yerine acıya dayanmak için düzenlendiğine göre, daha güvenli bir şekilde kontrol eder.⁽⁴⁸⁾

Machiavelli'den uzun bir alıntı yapmamın nedeni, Machiavelli'nin bilgisinin öğrettiği ve sunmayı tasarladığı fundamental dünya kavrayışının, *Söylevler*'in bu bölümünde oluşmasıdır. Ayrıca bahsi geçen bölüm, paganların dikkate aldığı dünya algısı -Romalıların dini- ile Hristiyan dininin geliştirdiği dünya kavrayışı arasında bir antinomi varsayar. Machiavelli'nin bu din tartışmasında eğitim dediği şey ile bir inanç sistemi ve bir "yaşam tarzı"nı ilişkilendirmesi takdire şayandır. Yaşam tarzı ve dünya algısı, toplum genelinde eğitim yoluyla somutlaşır ve yeniden üretilir. Eğitim, öğretilen bir bilgiyi ve yeni bilgiyi ifade eden ve ona can veren bir pratiği imler; bir bütün olarak yeni ahlaki ve entelektüel sistemin vücuda getirdiği bir "amaç" ve "iyi" koşullar. Machiavelli'nin Hristiyan düşüncesinde ve uygulamasında bulduğu kabul edilemez şey, dünyanın ve dünyadaki eylemin olumsuzlanmasıdır. "Yüce iyi", insani olayların dünyasının dışında vuku bulur. Hristiyan iyi, dünya ve siyasal eylemi yorumlayan standarttır; öyle ki "dünya, zayıf düşmüştür, kadınsıdır ve Cennet, silahsızlandı-

rılmıştır.”⁽⁴⁹⁾ Geçici dünya hali ve ahlaki ve entelektüel eğitimin tikel formu, birbiriyle yakından ilişkilidir. “Dinimiz” (Hristiyanlık) basitçe düşünce ve deneyim dünyası arasında uzlaşmaz bir düalite konumlar lakin düşüncenin kendisi, varlığının sürekliliği için hem bu düaliteyi beslemeyi hem de deneyimin ve siyasal eylemin dünyasındaki Hristiyan iyiyi olumsuzlamayı gerektirmektedir. Hristiyan yaşam tarzının sürekli varlığı, bu nedenle söz ve fiil arasındaki (De Sanctis’in ifadeleri) “uyumsuzluğa” bağlıdır.⁽⁵⁰⁾

Bu eleştirinin zayıf noktası; aktif ve pasif, gurur ve boyun eğme, eylem ve tefekkür, yiğitlik (*virtù*) ve aylaklık, mevcut geçici dünya ile “hakikat ve doğru yolun” ortaya koyduğu gerçeklik arasındaki karşıtlıktır. Saldırı; “bizim dinimizin” eleştirisi, prensip olarak düşünce ve eylem arasında “uyumsuzluk” varsayan ve ilkinin, ikincisinininkinden üstün bir ahlaki ve etik alana yücelten bir dünya kavrayışına dair eleştiri olduğundan mütevellit oldukça kapsamlıdır. Bu da Machiavelli’nin, “*erdem* sahibi olanlardan ziyade bizim dinimizi kayıtsızlığa dair telkinlere göre yorumlayanlarla” mücadele ettiğinin kanıtıdır. “Zira dinimizin bize ülkemizi yüceltmek ve onu korumak imkânı yarattığını düşünüyorsak buna göre ülkemizi sevmemiz ve onurlandırmamız gerektiğini, ayrıca kendimizi onu savunabilecek şekilde hazırlamamız gerektiğini anlamamız lazım.”⁽⁵¹⁾ Bu pasajda, daha sonra Lüteryen Reformasyon sürecinde yararlanılacak olan, ulusal, papalık ve İmparatorluk karşıtı unsurların izlerini bulmak mümkündür. Bu, Hristiyan dininin, feodal ve Orta Çağ’a ait dünya kavrayışından uzak, hatta ona karşı bir şekilde yeniden yorumlanabileceğine dair olasılığı ortaya koymuş oluyor; öyle ki çeşitli bölgesel devletlerin yeni ortaya çıkan yönetenlerinin çıkarları ile ihtiyaçları birleştirilebilir ve ulusüstü kilise ile İmparatorluğun çıkarlarına karşı çıkılabilir.⁽⁵²⁾ Hâlbuki geçmişte Hristiyan papazlar ve doktorlar, *erdem* ve *faziletin* klasik nosyonlarını yeniden yo-

rumlamış ve bunları Hristiyan değer konseptlerine dönüştürmüştür; Machiavelli bu süreci tersine çevirme niyetindedir: O Hristiyan inancını, kendi *erdem* konsepti ve siyaset nosyonuna uydurmak için yeniden ele almıştır.⁽⁵³⁾ Her halükarda ana fikir aşikârdır: Hristiyanlığın belirli bir yorumu, cennetin “silahsızlandırılmasına” uygun şekilde (başka bir deyişle amaç ya da iyunin tarihsel ve siyasal eylem alanının dışında konumlanması şeklinde), şimdinin dünyasını zayıflatacak ve *kaderin* güçlerine tabi kılacaktır. Nitekim yeni bir *erdem* kavrayışına dayanan Hristiyanlığın farklı bir yorumu, cenneti yeniden silahlandırarak, yüce iyiyi *olan* içinde konumlandırarak ve sonuç itibarıyla dünyayı *olması gereken* (“yüce iyi”) bağlamında yeniden yorumlayacaktır.

Akıldan çıkarılmamalı ki Hristiyan iyi -ruhun kurtuluşu-, Guicciardinici *erdem* algısının yön verdiği eyleme riayet eden *tikelliğin* dinsel ve teolojik bir versiyonudur. Bittabi Guicciardini’nin aklındaki, seküler ve hümanist bir *erdem* nosyonudur. Ne var ki bu *erdem*, *kaderin* baskın güçlerine bağlı bir tepkisel yeti olduğundan eyleme ilişkin pesimist ve septik tutumu, gönüllülüğün ve eylemenin dünyevi olayların doğasını ve yapısını değiştiremeyeceğine dair Hristiyan ve Augustinci inancı andırmaktadır. Bu bakımdan birinde inanca ilişkin dinsel *tikele* ve bireysel ruhun kurtuluşuna doğru çekiliriz, diğerrinde ise bireyselin seküler *tikeline* ve iktisadi bencillığe döneriz: Her ikisinde de iyi; bireysel, tikel ve dardır. Söz ve fiil arasındaki uyumsuzluğu giderecek insan eyleminin, prensip olarak gereksiz olmasının bir sonucu (birinci durumda Çöküşün sonuçlarına, ikinci durumda da *kaderin erdem* üzerindeki önceliğine dayanan bir beyhudelik; ki bu da anlamlı herhangi bir *eylem tarzını*, *çalışma* ile ilişkilendirmeyi imkansızlaştırır). Bu nedenle Makavelist eleştiri, geçmiş ve şimdiyi ihtiva eder: Bu, Assisili Aziz Francesco’nun *hayırseverliğine* olduğu kadar Rönesans papalığına ve soylu sarayların seküler hümanizmine

de saldırır: Bu, Orta Çağ ve klasik felsefeye dair *tefekür haya-tı* gibi yalnızca (ya da sadece) Rönesans hümanistlerinin edebi bilgeliğini de reddeder ve ne Hristiyan bencilliğine (ruhun kurtuluşu) ne de Guicciardinici *tikelliğe* dönmeyi kabul eder.⁽⁵⁴⁾

Ne var ki Hristiyan dünya algısının eleştirisi ile dar ve özel çıkarlara ilişkin hümanist kaygının tenkidi, içinde iyiye dair muhalif bir görüş ihtiva eden yeni bir dünya kavrayışı formülasyonu tarafından aynı anda yenilenir. “Şehirleri büyüten, tikel çıkardan ziyade ortak çıkardır. Ve muhakkak ki ortak çıkar, cumhuriyetler dışında hiçbir yerde tanınmaz.”⁽⁵⁵⁾ Ortak çıkar -Söylevler’de vurgulanan tematik sorunun temeli- bireysel çıkarın antitezi olarak sunulur. İlki, *yurttaşlık* ve *sivil siyaseti* mümkün hale getirirken diğeri, özel alana ait bir çıkardır. Bu nedenle *erdem*in verili bir kavrayışının telkini, Machiavelli’nin *özgür yaşam* ve *ortak yaşam* olarak adlandırdığı şeye yönelik elzem bir şarttır. Bir “yaşam tarzı” -“*modo del vivere*”-, onu önceleyen toplumsal ve siyasal eğitimden gayri düşünülemez. Machiavelli için bu eğitim; ahlaki, entelektüel ve kültürel yapıya tekabül eder ve belirli bir yaşam tarzının içinde faal ve deneyimsel olarak yer alır. Bu tip bir eğitimin vurgusu; “dine”, “iyi eğitime” ve “iyi silahlar” yaratan “iyi yasalara” -ki bu da sırasıyla “iyi yasalara” ve “iyi eğitime” neden olur- yaptığı pek çok atıfla Machiavelli’nin çalışmalarına sirayet etmiştir.⁽⁵⁶⁾

Hristiyanlığın feodal yorumunun ya da Rönesans hümanistlerinin *tikellik* ile ilgili kaygısının ifadesi olup olmadığından bağımsız olarak egemen dünya kavrayışı, *politik yaşam* için gereken genel ve ortak çıkar karşı bir yaşam tarzı koşullar. Bu nedenle Machiavelli: “Öyleyse bu eğitim ve dinimize ilişkin bu yanlış yorum, bugünlerde eski zamanlardaki gibi çok sayıda cumhuriyetin olmamasının nedenini teşkil etmektedir ve insanlar arasındaki özgürlük sevgisinin, o zamanki gibi olmamasının da nedenidir.” diyebilmiştir.⁽⁵⁷⁾ Dünyadaki *yüce* iyiyi

aşıl原因, insan eylemini ve pratiğini övüp telkin eden ve “sivil” ve “politik” yaşam biçimine ahlaki ve siyasal değer katan bir eğitim ve din, Machiavelli’nin lanse etmeye çalıştığı yeni siyaset bilgisinin elzem hale getirdiği bir ahlaki ve entelektüel perspektif sunar. Diğer yandan mevcut koşullar da, Makyavelist bilgi formuna karşı olan bir sosyopolitik ve sosyokültürel dünya algısını koşullar. Referans ve söylem bağlamında bu perspektifin çerçevesi, *politik yaşamın* ve *yurttaşlığın* özgül nosyonlarının, anlamını ve anlaşılabilirliğini kaybettiği yerde bir vizyon alanı “tespit eder” ve bunu tanımlar.

Bunun anlamı; *politik yaşamı* somutlaştıran bir yaşam tarzı olarak *ortak çıkar* sorununu ortaya çıkarmanın, hâkim dünya algısını olumsuzlamak olduğudur. “Yeni tarzlar ve düzenler”e ilişkin bir tanım; söylem bakımından mevcut gerçekliğe dair söylemlerden temelden ayrılan bir kavrayış, yeni bir dünya görüşü ve dünyada yeni bir eylem tarzı kuran söylem tarzını varsayar. Machiavelli’nin yeni perspektifine son hali verilmiştir ve bu son hal, aynı zamanda görünürdeki nesnedir; zira bu, yeni kavrayış tarafından üretilir ve karmaşılaştırılır. *Politik yaşam*, yeni bir görüş ve eylem tarzı olmadan kavranamaz ve dünyaya dair bu yeni yorumlama tarzı, yeni siyasal düzen tanımlanmaksızın bir yaşam tarzı haline gelemmez. Machiavelli, -biri; toplumsal, ahlaki, eğitsel ve kültürel kabuğu ile tüm geçmişin ağırlığının ve otoritesinin dayanağı olduğu gerçekliğin (*olan*) hüküm süren yapısını; diğeri de embriyon halinde bir döl ve amacı (*olması gereken*) içeren- antagonistik ve karşılıklı ayrıcalıklı olmak üzere iki tür *yüce* iyiden bahseder; bunların her biri belirli bir dünya algısının ürünü ve ifadesidir. *Yüce* iyiye ilişkin bu ikinci tür, ki hem potansiyel olarak vardır hem de gereklidir, gerçekliğin dâhilinde yer alsa da gelişimi, bu gerçekliğin olumsuzlanmasını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamları birbirine bağlayan ortak hat; ahlaki ve entelektüel disiplin olarak, sosyokültürel ve sosyopolitik yaşamı

mümkün hale getiren, eğitim nosyonudur. Buradaki önemli nokta nasıl bir eğitimin, *yurttaşlığa* ve *politik yaşama* dayanan bir yaşam tarzının gereğine inanan bir dünya kavrayışını pratikte dışa vuracağıdır. Bu dünya algısı müesses nosyona karşı bir *erdem* nosyonu tasavvur ettiğinden *Söylevler*'de ortaya konan sorun, eğitimin halkın içinde örgütlenmesinin bir boyutu olarak *erdem*in örgütlenmesi sorunudur. Öte yandan bu; bu eğitimin öznesinin kim olduğu, *erdemli* olmak için gereken yetiye sahip olan varlığın ne olduğu sorusunu başka bir şekilde sormak anlamına gelir. *Olan dâhilinde*, bu eğitim ya da *erdem* aracılığıyla, bireysel çıkar yerine ortak çıkara dayanan bir yurttaşlık ve politik yaşam yaratacak bir şey var mıdır? Ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse nasıl bir süreç Guicciardinici (hümanist) ve Hristiyan (feodal) özel alanlarında konumlanmış bireysel çıkardan, siyasal olanın kamusal ve açık alanlarında konumlanmış ortak ve evrensel çıkara doğru yol alabilir?

Müesses dünya algısının eleştirisi ile verili olarak kabul edilen şeye saldırı -ki bunun Guicciardinici siyaset bilgisine ilişkin bir septisizm ya da feodal ve skolâstik bir Hristiyanlık olup olmadığı önemli değildir- Machiavelli açısından, İtalya'nın zayıflamış ve köleleşmiş durumundan sorumlu tuttuğu Rönesans'ın yöneten sınıfının siyasal ve militer bir eleştirisi-dir. Eski "düzenler" ile şimdikleri kıyasladığında Machiavelli, *Söylevler*'de ortaya koyduğu yeni siyaset bilgisine haiz yeni tip bir siyasal aktörün formülasyonunu gerekli görür. İtalya bir *kolonidir* der Machiavelli *Hükümdar*'da; "başsız, düzensiz, dayak yemiş, yağmalanmış, incinmiş ve istila edilmiş," yine de Machiavelli'nin inancına göre "İtalya, yeni bir örgütlenmenin [*ogni formi*] herhangi bir türünü içermek için gerekli alandan [*materia*] yoksun değildir. Burada halk arasında mükemmel bir dirayet vardır, yönetenler arasında istenmese de."⁽⁵⁸⁾ Dikkat edilmelidir ki İtalya, tikel ve bireyci amaçlara doğru yön-

lendirilirse *erdemden* yoksun olacaktır. Sorun, bireysel ve özel alanda var olan *erdem*in bu formunu; siyasal ve kamusal bir *erdeme*, bilinçli bir şekilde ortak çıkara yönelen bir “irade”ye dönüştürmektir. Ne var ki “hiç kimse, yeni [*düzenleri*] nasıl keşfedeceğini bilen bir düzeye erişemez.”⁽⁵⁹⁾ Machiavelli, kendi yeni bilgisinin belirlediği yeni düzenleri tanıtılabilecek bir özne veya varlık peşindedir.

Yeni bir siyasal ve tarihsel özne yaratacak olan Makyavelist proje, *Hükümdar*’dan alıntıladığımız halde, *Söylevler*’de ithaf edilen niyetteki ifadede kendini gösterir:

Bizzat... bu türden hükümdarlardan değil, sonsuz iyi nitelikleriyle bunu hak edenlerden... [ve] yönetmek hakkına sahip olup bilgisiz olanlar yerine devletleri nasıl yöneteceğini bilenlerden bahsedeceğim.⁽⁶⁰⁾

Machiavelli’nin bilgisinin vurguladığı yeni yönetici, ne pratik ve şimdinin “düşüncesi” tarafından sınırlanabilir ne de daha önce var olan iktidar sistemine bağlanabilir. Machiavelli yeni siyasal aktörü, müesses ve geleneksel olarak kabul edilen iktidar merkezlerinin dışında konumlandırır. Machiavelli bizzatihi, dönemin kabulleri ve uygulamalarıyla hükümdar olmamalarına rağmen yine de hükümdar olma potansiyelini taşıyanlara atıfta bulunmaktadır. Var olan hükümdarlar, yönetmeyi hak etmemektedir zira onlar; ahlaksızlık, “mağrur tembellik” ve avareliğin yozlaştırdığı ahlaki, entelektüel ve kültürel bütünlük içinde kök salmıştır.⁽⁶¹⁾ İtalya’nın zelil şartları; yöneten grupların gerçek karakterini yansıtır; zira bunlar savaş ve yönetme sanatı yerine, tercihen kibar sanatları ve davranışları inceliyor ve uyguluyordu.⁽⁶²⁾

“Hükümdar olanlar” ile “olma potansiyelinde olanlar” arasındaki ayrım, aynı anda hem şimdinin eleştirisi hem de geleceğin delaletinin ya da öngörüsünün eleştirisi olan bir siyaset

bilgisini varsayar.⁽⁶³⁾ İlk grup; değerleri, fikirleri, inançları ve pratikleri birlikte, Machiavelli'nin tepki gösterdiği bütünlüğü oluşturan bir geçmişin ve şimdinin tanımladığı mevcut gerçekliğin (*olan*) içinde konumlanmıştır; ikinci grup da, onlar bu bütünlüğün içinde oluştuklarından, müesses yapının sonucu ve olumsuzlaması olan *olması gerekeni* temsil eder. Eleştiri; kurulu bütünlüğün entelektüel, toplumsal ve kültürel karmaşası içinde oluşsa da, bu bütünlüğü aşar ve egemen ile yöneten öznenin doğasını tanımlayacak, alışılmışın dışında bir ahlaki ve entelektüel kıstas formülleştirmeye girişir. Gerçekten de yeni bilgi, egemen konseptini ve iktidarın doğasını yeniden tanımlar ve formüleştirir. Var olan hükümdarlar, siyasal olanın tekniğinin -devlet sırları- bilgisi konusunda yetersiz olduğu için değil ama Machiavelli'nin yeni bilgisine sahip olmadıkları için yönetim hususunda uygun değildi. Ki bu ikincisi, siyaset tekniğine eklemlenmiş söylemin geleneksel ve ananevi şartlarının üstesinden gelmeye çalışır. Bu nedenle Machiavelli, kendisinin “yazarların alelade usulünden ayrıldığını [*uscito fuori dell'uso comune*]” iddia eder.⁽⁶⁴⁾ Bu ayrılış, Makyavelist projenin, var olan gerçeklikten bağımsızlığının işaretini verir: Köklerini tarihsel şimdide bulduğundan onu, yeni tarzlar ve düzenlerin tanımını aktarabilecek yeni bir özne içinde konumlandırarak yıkmaya ve kökünü kazımaya özen gösterir. Gramsci'nin ifadesiyle Machiavelli, “geleneksel ideolojinin yarattığı [mevcut gerçekliğin] birliğini bozmanın” zorunluluğuna inanır, “[zira] bu türden bir çatlak olmaksızın yeni güç, bağımsız bir özne [*kişilik*] olarak kendinde bilinci başaramayacaktır.”⁽⁶⁵⁾

Söylevler'in giriş yazılarında ve ithaf yazısında sunulan argümana yüklenen sorumluluk; ahlaki ve entelektüel gücün (*erdem*) bir sonucu olarak yönetmesi gerekenler ile yalnızca iktidar, güç ve mevcut sistemin (“*avere il regno*”) kaynaklarına sahip olduklarından fiilen yönetenler arasındaki karşıtlıktır. İtal-

ya'daki baskın gruplar, ahlaki ve entelektüel otoriteyi elinde tutmazlar zira onlar, egemenliğin -ve siyasal olanın- doğasını, yalnızca ivedi ve tikel çıkar bağlamında anlarlar. Onların egemenliği, Machiavelli'nin "bizim dinimiz" ve "birçoklarının düşüncesi" ile tanıtladığı dünya konseptinin bir sonucudur. Bu nedenle var olan egemenler, "bilmezler" çünkü onların değerleri ile faaliyet, kamusal olandan daha fazla "özele itibar eden" ve bu nedenle *devlet sırlarını* kamusal ve ortak amaçlar için değil de özel amaçlar için kullanan bir dünya görüşünce belirlenir.⁽⁶⁶⁾

"Genel usulün dışına çıkmak", iki şeyi anlatır; bir yandan seleflerine ve çağdaşlarına⁽⁶⁷⁾ aykırı olarak Machiavelli, düşünce ve pratiğin müesses formalarının olumsuzlanmasını temsil eden bir bilgiyi tanıtmak niyetindedir; diğer yandan ise bu bilgi, bizatihi var olan egemenlere ve hükümdarlara değil de bu özgül bilginin egemen olma potansiyeli olanlar" biçiminde tanımladıklarına vurgu yapacaktır. Var olan pratiğin ve inançların dışındakiler, "gerçek" egemenler ve hükümdarlardır oysa bunun içindekiler yalnızca "zahir" egemenlerdir; yönetmesi gereken ilk grup, yeni bilgiye haizdir; henüz nasıl yöneteceğini bilmeyen ikinci grup da bu bilgiye haizdir. Bu nedenle Machiavelli, bu iki tür bilgi ve özne arasında radikal bir karşıtlık kurar. Makyavelist proje, eylemde ve pratikte yeni bir siyaset bilgisi açığa vuran yeni bir özne -"yeni bir hükümdar"- ihtiyacını dile getirmektedir.⁽⁶⁸⁾ Bu bilgi, müesses dünya konseptinin karşıtı olduğundan var olan egemenlere karşı çıkacak yeni bir özne gerektirir. Bu, yeni bilginin sahibi özne, dönüştürücü ve yenilikçi projeyi devam ettirecektir. Bu bilgi ve hitap ettiği özne, birlikte kurulu sistemi aşacak mücadeleyi ve yeni bir gerçekliğin yaratımına giden hareketi oluşturur.

Dipnotlar

na, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC olarak adlandırılacaktır, 1:5, s. 657; *Selections from the Prison Notebooks*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), s. 248. Ayrıca bakınız, QC 2:10, s. 1255-56, 1263, 1344-45; 2:11, s. 1485-86; A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973), s. 167-69.

2. Machiavelli'nin "niyeti"ne dair bir tartışma için bakınız Gramsci, QC 2:6, s. 724; 3:13, s. 1563-64, 1572-73, 1599-1601; 3:14, s. 1689-91; 3:15, s. 1832-33.

Machiavelli'nin niyetine vakıf olmak için gelenekselci -ya da ahlak yasasına ve "Orta Çağ"a ilişkin- bir teşebbüs için bakınız Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Strauss'un, dünyanın Yahudi-Hristiyan kavrayışının net bir şekilde biçimlendirdiği bir felsefi prizmadan görülen, Machiavelli'ye ilişkin anti modernist -yani Makyavelist öncesi- yorumunun, De Sanctis ve Gramsci'ninkinden -yani Machiavelli'nin, amacı kurulu düzenin ahlaki, entelektüel ve kültürel sistemini dönüştürmek olan bir siyaseti temsil ettiğine dair yorumdan- farklı olmayan bir sonuca götürmesi ilginçtir. Elbette ki belirgin fark, bir yandan Strauss'un diğer yandan da Gramsci ve De Sanctis'in Machiavelli'nin girişimine karşı değerler yüklemesidir; öyle ki Machiavelli'nin "ahlakı" ya da "ahlaksızlığı", yorumlayanın halk kitlelerini ele alırken takındığı tavra göre değişir. Machiavelli'ye ilişkin bu ve başka yorumlara dair mükemmel bir tartışma için bakınız Sör Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli," *Against the Current: Essays in the History of Ideas* içinde, ed: ve bibliyografi: Henry Hardy, giriş: Roger Hausheer, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), s. 25-79. Ayrıca bakınız Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell*, (Princeton: Princeton University Press, 185 1989), Bölümler 8, 9, 10.

3. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 15, *The Prince and the Discourses* içinde, (New York: Modern Library, 1950). Machiavelli'nin "seleflerine" dair bir tartışma için bakınız Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and Us Forerunners: "The Prince" as a Typical Book de regimine principium*, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1938). Gilbert; *Hükümdar*'ın, konusu hükümdarca yönetim olan diğer çalışmalarla, özellikle *ayna prensibi* türü yazınla, ilişkisini tartışma konusu yapar. Ona göre Machiavelli, hükümdarlık konusundan yazmış önceki yazarların geleneğini izlemektedir ve bu önceki yazılar da, Machiavelli için bir model ve örnek işlevi görmektedir.

Ayrıca bakınız Felix Gilbert, "The Humanist Concept of the Prince and the 'Prince' of Machiavelli," *Journal of Modern History* 11, (1939), s. 449-83; burada Felix, *Hükümdar*'ın, selefleri ve ayna geleneği ile ilişkisini analiz eder ama bu yazının gerçekten bir örnek ya da rehber olduğu düşünülebilse de Machiavelli'nin gerçek amacının, hükümdarları ve yönetenleri idealize eden bir yazını hicvetmek ve taşlamak olduğunu iddia eder. Yine bakınız Quentin Skinner'in önemli katkısı, *The Foundations of Modern Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Cilt 1, s. 118-28 ve Machiavelli, (New York: Hill and Wang, 1981), s. 25-47.

4. Niccolò Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 58, *The Prince and the Discourses* içinde.

5. Benedetto Croce, "La questione del Machiavelli," *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* içinde, (Ban: Laterza, 1952), s. 164-76; "Moralità del Machiavelli," *Nuove pagine sparse* içinde, (Naples: Ricciardi, 1949), Cilt 1. Bakınız yine, Francesco Ercole, *La politico di Machiavelli*, (Rome: A. R. E., 1926); burada etik ve siyaset arasındaki ayırım reddedilir ve Machiavelli'nin "etik devletin" bir teorisyeni olarak yorumu ortaya konur. Bu sorunla ilgili Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, (New York: Harper Torchbooks, 1965) ve Luigi Russoo, *Machiavelli*, (Bari: Laterza, 1975), Croce'yi izlemektedir.

6. Gramsci, QC 1:2, s. 215-16; 1:5, s. 555-56; 3:13, s. 1573-75, 1598, 1617-18; 3:14, s. 1689-91; QC 2:9, s. 1129-30; 3:15, s. 1919; QC 2:9, s. 1301-2. Ayrıca bakınız, Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 248-54.

7. Bakınız Strauss, *Thoughts on Machiavelli* ve Harry C. Mansfield, Jr., Machiavelli'nin *The Prince* adlı eserinin çevirisine yazdığı "Introduction", (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. vii-xxiv. Croce, "Machiavelli e Vico," *Etica e politica* içinde, (Bari: Laterza, 1931).

Croce, Machiavelli'nin ahlak eksikliğine vurgu yapar ve onun siyasetin gerçekten bilimsel bir bilgisine dair formülasyonu olacak düşünceye özgül katkısını değerlendirir. Öte yandan Strauss ve onun okulu, Machiavelli'nin ahlaksızlığına değinir; onlar Machiavelli'yi, dünyanın klasik ve Orta Çağcıl kavrayışının (Strauss'a göre) temelini oluşturan geleneksel ahlak yasasını yıkmaya yönelik biri olarak kavrar. Birinci durumda Machiavelli, dünyaya ilişkin şeylere yöneliminde "Tanrısal" ve uzak duran Croceci tipte bir düşünürdür; ikinci durumda Machiavelli, ahlak evreninin kurulu düzenini olumsuzlayan bir eğitimi temsil eden bir düşünürdür ("şeytanın öğretmeni"). Croce'ye göre bilimsel tarafsızlık ve ahlak eksikliği, Strauss'a göre tutkulu ve adanmış ahlaksızlıktır; bu, Gramsci'nin Machiavelli'yi, ahlak ve ahlaksızlığa (ve bu bağlamda ahlak eksikliğine) ilişkin geleneksel kategorileri yok eden ve dünyanın yeni bir ahlaki yorumunu, yani ahlaki ve entelektüel kategorilerin yeniden tanımlanmasına yönelik yeni bir ölçütü geliştirme teşebbüsündeki bir düşünür olarak yeniden yorumladığı bir çelişkidir.

8. Machiavelli'de ahlak sorununa dair bir tartışma için bakınız, Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli: storia del suo pensiero*, (Naples: Nella sede dell'Istituto, 1958), s. 290-303, Russo, *Machiavelli*, "Prolegomeni a Machiavelli," s. 11-87. Ayrıca bakınız, J. H. Whitfield, *Machiavelli*, (New York: Russell and Russell, 1965), s. 114-17.

9. Croce, *Etica e politica*; Strauss, *Thoughts on Machiavelli*; Francesco de Sanctis, "Machiavelli Conferenze," *Saggi critici* içinde, ed: Luigi Russo, (Bari: Laterza, 1965), Cilt 2, s. 329-38) ve Russo, *Machiavelli*, s. 38-46. Ayrıca bakınız, Chabod, "The Prince: Myth and Reality," *Machiavelli and the Renaissance* içinde, s. 95-96, özellikle s. 98-

99, s. 99 n. 2 ve s. 104-9; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, (Princeton: Princeton University Press, 1965), s. 239-40, 278-80; Sasso, *Niccolò Machiavelli*; Luigi Firpo, "Machiavelli politico," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, (Bologna: Boni, 1973), s. 113-36, özellikle s. 114-19; Raymond Aron, "Machiavel et Marx," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 11-30, özellikle s. 16-20.

Strauss'un konumunun ilginç bir benzerinde Sami Nair, *Machiavel et Man: feticisme du pouvoir et passion du social*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1984) çalışmasında Machiavelli'yi "şeytanın öğretmeni" olarak görür ve Makyavelist düşüncenin de siyasetin özerkliği (s. 56) ve hükümdarın "şeytani insan" olması zorunluluğunu iddia ettiğini düşünür: "Hükümdarın, birbirleriyle açıkça çelişen karşı çıkarların analizini yapmak için, Goethe gibi şeytani bir insan ya da Weberci bir peygamber yasa koyucu olması zorunludur. Ve uygulanan siyaset yöntemi [*méthode du pouvoir*], yalnızca rasyonel bir öngörü ve güçlerin ilişkisinin somut analizi olabilir" (s. 98).

10. Bakınız Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, ed: Benedetto Croce, (Bari: Laterza, 1965), bundan böyle SLI, Cilt 2, Machiavelli konulu makale. Hegel'in "düzyazı" kavramını kullanışı için bakınız Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev: Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1976). Ayrıca, Labriola'nın "düzyazı" kavramını komünizmin yükselişi ile bağlantılı olarak kullanımına dikkat çekmek gerek: "Tarihin gizemi, sadeleştirilmektedir. Biz düzyazıya ulaşmaktayız [*Siamo alla prosa*]... Hatta komünizm bile düzyazıya ulaştı ya da daha ziyade bu bilimdir." (Antonio Labriola, "In memoria del Manifesto dei comunisti," *Scritti filosofici e politici* içinde, ed: Franco Sbarberi, [Turin: Einaudi, 1973], Cilt 2, s. 518). Ve "İtalyan bilimsel düzyazı" cümlesi için bakınız Gramsci, QC 2:10, s. 1215-16.

11. Gramsci, QC 3:16, s. 1577-78; ayrıca QC 2:8, s. 990-91.

12. Gramsci, QC 3:16, s. 1578.

13. De Sanctis, SLI, Cilt 2; Chabod, "The Prince: Myth and Reality," *Machiavelli and the Renaissance* içinde; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 195-200. Ayrıca bakınız, Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Cilt 3, s. 411-13; Gramsci, QC 2:10, s. 1880-81; QC 2:6, s. 756.

14. Gramsci, QC 3:17, s. 1919; QC 2:6, s. 809; QC 1:3, s. 401, 2:6, s. 809. Yine bakını Saitta, *Il pensiero italiano*, Cilt 3, s. 312-18.

Galileo'nun tinsel metinleri iki farklı ama eşit söylem düzeyi kurarak yeniden yorumlama girişimi, başarısızlığa mahkûmdu zira Saitta'nın dikkat çektiği gibi Yazı'nın Bilim'den ayrılması, ilkinin ikincisine tahakkümüne denktir: Tinsel metinlerin otoritesi, şu anda bu metinler insan metinleri, bir insan zekâsının ve amacının ürünleri, hatta zorunlu ve özü itibarıyla insan aklının tahkikine tabi olarak algılandığından sornsallaştırılmıştı.

Bu bağlamda Machiavelli'nin *Hükümdar*'ın 6. ve 11. bölümlerinde, dinsel tarihi seküler tarihten (ve bu bağlamda dinsel metinleri seküler metinlerden) açıkça ayırmasını ele almak gerekir; bu, nihai olarak seküler eylemin, din dışı tarihin dinsel tarih ve din dışı metinlerin dinsel metinler üzerindeki üstünlüğünü ve önceliğini salık veren bir karşıtlıktır; Machiavelli'nin dikkat çektiği gibi Romulus, Büyük Kiros ve Theseus'un kendi devletlerini kurarkenki tavırları ile Musa'nın Yahudi halkını kurarkenki tavrı arasında ne tarz ne de yöntem açısından herhangi bir fark yoktur. Ezcümle Machiavelli'nin yeni bilgisi, dinsel ve seküler arasındaki farkın bütünlüğünü parçalar ve tüm insan eylemini ve düşüncesini, insanın *etkin hakikat* dâhilindeki varlığının ürünü olarak kavrar.

Galileo ile ilgili bakınız Eugenio Garin, *Science and Civic Life in the Italian Renaissance*, çev: Peter Munz, (New York: Anchor Books, 1969), s. 113-16. Yine bakınız Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*, (Berkeley: The Gillick Press, 1945), s. 22-33; burada Olschki, Machiavelli'nin yeni bilgisi ile Galileo'nun yeni bilimini kıyaslar.

15. Machiavelli, *Discourses*, İthaf; *The Prince*, İthaf.

16. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Giriş.

17. Gramsci, QC 2:10, s. 1294-96; 2:11, s. 1455-57. Galileo'nin "öncelikli öznel" ile ilgili düşüncesi için bakınız A. R. Hall, *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude*, (Boston: Beacon Press, 1972), s. 168-85. Bunun yanı sıra bakınız Garin, *Science and Civic Life*, s. 117-44.

Burada, Galileo'nun doğa bilimi ile Machiavelli'nin siyaset bilimi arasında bir benzerlik kurmaya yönelik -Cassirer'den on sekizinci yüzyılın erken dönemlerinde Gioberti'ye kadar götürülebilecek- uzun bir gelenek var gibidir. Bakınız Firpo, "Machiavelli politico," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 118-19.

18. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Giriş.

19. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 15; *Discourses*, Kitap 2, Giriş.

20. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 2. Bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1572-73.

21. Croce, "Machiavelli e Vico," *Etica e politico* içinde; De Sanctis, SLI, s. 105-9; Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 109-15; Gramsci, QC 2:6, s. 760-61. Yine bakınız de Sanctis, "L'uomo del Guicciardini," *Saggi critici* içinde, Cilt 3, s. 1-23.

22. Gramsci, QC 3:17, s. 1913-14.

23. Virtü ile ilgili John Plamenatz, "In Search of Machiavellian Virtü," *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy* içinde, ed: Anthony Parel, (Toronto: University of Toronto Press, 1972), s. 157-78; Skinner, *Foundations*, s. 129, 138 ve Machiavelli, s. 34-38; De Sanctis, "L'uomo del Guicciardini," *Saggi critici* içinde, Cilt 3, s. 1-23; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), Kısım 1 ve Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 178-192; Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, çev: Douglas

Scott, (New York: Praeger, 1965), s. 25-41, Meinecke, *virtù*'yü Machiavelli'yi anlamının temel ögesi olarak görür; J. H. Whitfield, *Machiavelli*, bilhassa "The Anatomy of Virtù," s. 93-98; Pasquale Villari'nin ünlü Machiavelli biyografisi, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, çev: Linda Villari, (London: T. F Unwin, 1892), bu metinde Hristiyan iyilik ile pagan erdemini karşılaştırır. Yine bakınız Russo, "Prolegomeni a Machiavelli" ve "Postille a Machiavelli," *Machiavelli* içinde, s. 11-87 ve 167-75; Nair, *Machiavelli et Marx*, s. 58-69, bilhassa s. 58-63.

24. Bakınız Felix Gilbert'in, Machiavelli'nin ve Guicciardini'nin tarih yazımı yöntemlerinin görelî yararlarına ilişkin analizi, *Machiavelli and Guicciardini* içinde, s. 236-40, 296-301. Guicciardini'nin "modern yaklaşıma sahip" tarih yazımı, yani onun yöntemi, Machiavelli'ninkine nazaran daha "bilimsel", "objektif" ve ampiriktir (tarihsel "olgulara" ve "olaylara" daha bağlıdır). Gilbert, Gramsci'nin dikkat çektiği noktayı önemser; buna göre Machiavelli'nin projesi ve niyeti, onu tarihi siyasetin emrinde okumaya yöneltmiştir; oysa diğer yandan Guicciardini'nin (hem teorik hem de pratik) siyasal pozisyonu ve erdem *kadere* karşı biçare olduğuna dair inancı, siyaseti tarihe tabi kılan bir çalışmaya neden olmuş ve Guicciardini'yi ve onun tarihsel yöntemini, olaylara ilişkin edilgen bir incelemeye ve tefekküre yöneltmiştir. Bakınız s. 243-44 ve 245-46; ayrıca Franco Gaeta, "Machiavelli storico," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 141-42.

25. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 241-42; Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 186-87.

26. Gramsci, QC 2:10, s. 1354.

27. Francesco Guicciardini, "Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli," *Scritti politici e Ricordi* içinde, ed. R. Palmarocchi, (Bari: Laterza, 1932). Machiavelli, der Guicciardini, ifadelerinde oldukça "mutlaktır" ve "oldukça kesin bir şekilde" analiz eder ("Considerazioni", s. 8). Ayrıca "Daima Romalılara övgüler yağdırırken kendilerini nasıl da kandırırlar! [Bunu yapmak için, ç.n.] Onlarkine benzer bir şehre sahip olmak, aynı koşullarda aynı tecrübeyi yaşamak zorunludur; ancak bu şekilde verdikleri örneğe göre bunu kontrol edebilirler. Bu durum şimdiki koşullardan o kadar farklı ki bir at gibi yarışmak isteyen eşeğe benzemektedir" (Ricordo 110, Guicciardini, *Ricordi* içinde, eleştirel edisyon, ed: Raffaele Spongano [Florence: Sansoni, 1951], s. 121).

28. Gramsci, QC 1:6, s. 640-53; QC 2:7, s. 904-7. Bakınız ayrıca Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, "The Concept of the Renaissance" başlıklı bölüm; Eugenic Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, çev: Peter Munz, (New York: Harper and Row, 1965); Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, (Chicago: University of Chicago Press, 1961).

29. Guicciardini, "Considerazioni," s. 11-12. Ayrıca "Şeyleri mutlak ve ayırım yap-

mayan bir tarza tartışmak ve genel bir hükme göre konuşmak, büyük bir hatadır. Çok farklı koşullar, tüm olayları daima benzersiz bir şekilde kendine özgü ve istisnai kılar ve bu bağlamda tek bir genel standart tarafından tespit edilemez ve ele geçirilemezler. Ayrıca bu farklar istisnalar, kitaplarda yazmaz; yalnızca sağduyu ile öğrenilebilir” (Ricordo 6, *Ricordi* içinde, s. 11).

Bu bağlamda Guicciardini, teorik söylem ile pratik eylem, dünyevi olaylara ilişkin onları rasyonel ve tutarlı bir model içine sokan bir teorik bir yapı ile *kaidenin* etkisi altındaki tutarlı ve düzenli disipline direnç gösteren olayların kendisi arasında temel bir ayrım yapar. Guicciardini’nin yazdığı gibi “Pratik, teoriden nasıl da farklıdır.” (“Quanto è diversa la pratica dalla teorica!”) [Ricordo 35, *Ricordi* içinde, s. 42]). Bu bir antinomidir -De Sanctis’in ifadesiyle *uyumsuzluk*-, asla üstesinden gelinemez ve bu nedenle onu, *tikelliğin* avantajlarına yönelik, ihtiyatlı ve *ölçülü* uygulayabilecek yöntemleri geliştirmek için kabul etmek zorunludur. Bakınız De Sanctis, “L’uomo del Guicciardini,” *Saggi critici* içinde, Cilt 3, s. 1-23; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 272-82; Chabod, “The Concept of the Renaissance,” *Machiavelli and the Renaissance* içinde, s. 195-97; ve Saitta’nın Guicciardini’yi konu alan bölümü, *Il pensiero italiano* içinde, Cilt 3, s. 415-49.

Yine bakınız Gramsci, QC 3:14, s. 1688-89; burada Gramsci, Bandello’nun, Machiavelli’nin Roma askeri örgütlenmesi ve taktiklerine olan hayranlığına yönelik eleştirisine dikkat çeker.

Martin Fleisher’in Machiavelli ve Guicciardini ile ilgili yorumlarına da dikkat çekmek gerekir, “A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli,” *Machiavelli and the Nature of Political Thought* içinde, ed: Martin Fleisher (New York: Atheneum, 1972): “Guicciardini’nin pozisyonunu kabul etmek, düşünülebilecek herhangi bir genel kural olmadığından, bir siyaset sanatının olasılığını reddetmek demektir... Guicciardini’nin radikal septisizmi, geçmişten -tabii ki her alanda değil lakin bilhassa siyaset alanında- bir şeyler öğrenme olasılığını yok eder” (s. 144). Bu doğruysa, ki doğru olduğuna inanıyorum, o zaman bu türden bir septisizm, şimdinin dönüşümüne yönelen siyasal eylemin herhangi bir formunu da reddetmek anlamına gelmektedir; zira Fleisher’in gözlemini Gramsci’nin “geçmişi yorumlamak, şimdiye etki etmektedir” ifadesiyle birlikte okursak, o zaman Guicciardini için “geçmişi yorumlama”, yalnızca olayları gözlemcinin *tikelliğinin ölçütü* pozisyonundan yalıtılmış olarak ele alan tarih yazımı faaliyetinin -“bağlantısız” gözlemin prizmasından izlenen bir tür tefekkür- bir formu olacaktır. Bu tür bir yönelim, *sürekli çalışma* ve *uzun deneyimi* dayanak noktası yaparak dünyevi ve geçici olaylara ilişkin *kaideyi*, onları dönüştürmek için uygulamaya çalışan Machiavelli’ninkinden oldukça farklıdır. Bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1577-78; 2:6, s. 760-62; Gaeta, “Machiavelli storico,” *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 140-43.

30. Gramsci, QC 2:10, s. 1242. Machiavelli’nin gördüğü gibi İtalya Rönesansı’nın

"krizi", daha sonra Floransa Tarihi'nde de görülen, kısmen düşünce ile eylem ve kültür ile siyaset arasındaki *ayrım ve kopukluk* nedeniyledir. Siyasal ve kültürel olan; gerek yazınla gerekse siyasal faaliyetleriyle sivrilen Leonardo Bruni, Pomponazzi ve Coluccio Salutati gibi büyük İtalyan hümanistlerinin simgesinde birleşmişti. Floransa Cumhuriyeti'nin liderleri Bruni ve Salutati, felsefe ile siyaseti birleştiren ideal *politikacılar* gibi görülebilir; onlar kültür ve yazında olduğu kadar siyasal özgürlük, yurttaşlık sorumluluğu ve onların *vatanlarındaki* olaylarla ilgili de aynı derecede kaygılıydı. Bu sembol isimler ile; Bracciollini ve Scala gibi, kültürel etkinlik ile siyasal etkinlik arasında açıkça ayrım yapan isimlere karşı beligin bir karşıtlık vardı. Garin'in işaret ettiği gibi kırılma -*kopuş*- Medicilerin yükselişi ile tamamlanmıştı: Ficino ve Poliziano, Salutati ve Bruni gibilere doğrudan karşıt tiplerdi: Birinciler, siyasetten çekilen ve artık kamusal ve siyasal yaşama katılımda amaç ve mana görmeyen yazar ve düşünürlerdir. Gerçekten de denilebilir ki Machiavelli'ye göre bu özgül *ayrım*, polemige girdiği siyasal dejenerasyonun ve *sivil* yozlaşmanın ifadesidir. Machiavelli, *politik yaşamın* yokluğunu, *kamusal yaşamın* çözülmesini, dönemin *yozlaşmasına* ve *tembelliğine* katkısı olduğuna inandığı bir kültür ve yazın tarzının yükselişine bağlar. Bakınız *The Art of War*, çev: Ellis Farnesworth, giriş: Neal Wood, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978), Kitap 1 ve 7.

Bakınız ayrıca Garin, *Science and Civic Life*, s. 20-22, yine onun çalışması *Italian Humanism*, s. 27-29, 38-46; Nicolai Rubinstein, "Machiavelli and the World of Florentine Politics," *Studies on Machiavelli* içinde, ed: Myron P. Gilmore, (Florence: Sansoni, 1972), s. 3-28; Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, (Princeton: Princeton University Press, 1955), s. 104-20, 121-29, 315-31; Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, (Princeton: Princeton University Press, 1968), s. 63-98, 99-136, 249-54.

Buna ek olarak Bruni ve Machiavelli arasında bir karşılaştırma için bakınız C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence: The "De Militia" of Leonardo Bruni*, (Toronto: University of Toronto Press, 1961).

31. Bu sorun bölüm 6 ve 7'de ele alınmaktadır.

32. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 25. Machiavelli'nin *virtù* kavramına yönelik bakınız Whitfield, *Machiavelli*, s. 93-98; Plamenatz, "In Search of Machiavellian Virtù" ve Thomas Flanagan, "The Concept of *Fortuna* in Machiavelli," ed: Parel, *Political Calculus* içinde, s. 157-77 ve s. 127-56; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 161-282. Machiavelli'nin diline dair bir tartışma bakınız Fleisher, "A Passion for Politics,". Yine bakınız Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 33-34, 184-89; Olschki, *Machiavelli the Scientist*, s. 38. 23. notta listelenen ek kaynaklar.

33. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, s. 1.

34. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 25. Machiavelli'nin *erdem* ile ilgili tartışması,

kısmen Marx'ın insan eylemi ile tarih arasındaki ilişkiye dair yorumlarıyla benzerdir: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar lakin keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri şartlar altında değil doğrudan doğruya buldukları, verili ve geçmişten aktarılan şartlar altında yaparlar. Tüm bu ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker" (*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, [New York: International Publishers, 1963], s. 15).

35. Bakınız Skinner, *Machiavelli*, s. 33-34; Fleisher, "A Passion for Politics," s. 118-24; Neal Wood, "Machiavelli's Humanism of Action," ed: Parel, *Political Calculus* içinde, s. 33-57; Emile Namer, "Machiavel et Phumanisme politique," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, s. 175-89.

36. Gramsci, QC 2:10, s. 1241-42.

37. Skinner, *Machiavelli*, s. 35-39; Flanagan, "The Concept of Fortuna in Machiavelli," ed: Parel, *Political Calculus* içinde, s. 127-35; Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 189; Olschki, *Machiavelli the Scientist*, s. 37-38.

38. Gramsci, QC 2:11, s. 1480.

39. Gramsci, QC 3:13, s. 1577; bakınız QC 2:6, s. 760-61, 781-82; 3:14, s. 1688, burada Gramsci'nin *diplomasi* kavramını kullanımı görülebilir. *Politika/diplomasi* dikotomisinde ilk terim, dönüştürücü eyleme atıf yaparken ikinci terim güçlendirici ve koruyucu eyleme atıf yapar; burada *büyük politikacı/küçük politikacı* ayrımına paralellik görülür. Bakınız QC 2:11, s. 1415-16.

40. Bakınız Guicciardini, *Ricordi*: "Halk' demek, gerçekten binbir hata ve kafa karışıklığıyla dolu tatsız, zevkten yoksun ve kararsız bir deli hayvan demektir (Ricordo 140, s. 152). Bakınız Guicciardini, *Maxims and Reflections*, çev: Mario Domandi, giriş: Nicolai Rubinstein, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), s. 76, 134, 140, 156.

Guicciardini, "Dal modo di ordinare il governo popolare," *Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze* içinde, ed: R. Palmarocchi (Bari: Laterza, 1932), çalışmasındaki gözleminde şunları belirtir: "Gerek deneyim gerekse akıl, kalabalıkların [*la moltitudine*] asla özerk bir fail [*non si regge mai per se medesima*] olarak hareket edemeyeceğini çünkü zayıflığı dolayısıyla daima bağımlı ve tabi olduğunu göstermiştir" (s. 227). Guicciardini'ye göre "kalabalıklar", cahildir ve bu nedenle *özgürlüğü* kuracak ve tanıyacak araçlara sahip değildir. Bu bağlamda akla sahip çok az kişi -*akil adamlar, zenginler, soylular*- *özgürlüğe* ve *sağduyuya* dayanan bir yönetim -*dar bir yönetim*- kurmak için gereken bilgi ve iradeye haizdir (s. 227).

Guicciardini devam eder: "Tarih boyunca, her iyi düzenlenmiş cumhuriyette durum daima şudur; yönetimin temeli, çok az kişinin *erdemidir*. İhtişamlı fiiller ve büyük gayretler, bu çok az kişinin çalışmasının ürünüdür zira özgür bir devlette ve önemli projelerin yönetiminde siyasal liderlik, yalnızca çok az kişide toplanacak çok farklı ve çeşitli nitelikleri [*moltissime parte e virtù*] gerektirir" (s. 238-39).

Bakınız ayrıca Guicciardini, *Dialogo e Discorsi*, Kitap 2, s. 93 ve Kitap 1, s. 44-61. Halk, cahildir ve irrasyoneldir ve cehalet, "körleştirir, kafa karıştırır ve [cahil] ayyaşır ve asidir" (Kitap 1, s. 46). Halk, "kabadır"; şeyleri ne anlar ne de kurnazca tartar" (Kitap 1, s. 44). Son olarak "Bu, tek kişinin ya da azınlığın egemenliğine dayanan bir yönetime mahsustur, zira yalnızca bunlar yönetim sorunlarına ayak uyduracak ve bu sorunları anlayacak zihne, hamaratlığa ve zamana sahiptir. Onlar neyin yapılması gerektiğini kavradıklarında, gerekli ve rasyonel araçları seçecek kabiliyeti gösterirler; tüm bunlar, halkın yönetimine yabancı unsurlardır çünkü birçok kişi, düşünmez ve anlamaz" ve "birçok kişi... akıl edemez" (Kitap 1, s. 61)

Bu ifadeler Croce ile karşılaştırılmalıdır, Croce, *My Philosophy: Essays on the Moral and Political Problems of Our Time*, der: R. Klibansky, çev: E. F. Carritt, (New York: Collier Books, 1962) ve *Etica e politica*. Yine bakınız Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 9 ve *Discourses*, Kitap 2, Bölümler 55, 58; Fredi Chiappelli, "Machiavelli segretario,? Machiavelli nel V centenario della nascita içinde, s. 45-60, bilhassa s. 52-54.

41. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 19-28, 48-57, 60-70, 73-76, 78-104.

42. Bakınız Guicciardini, *Maxims and Reflections*; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 271-301; Saitta, *Il pensiero italiano*, Cilt 3, s. 440-47.

43. Gramsci, QC 2:10, s. 1261; QC 2:6, s. 760-61. Guicciardini'nin *tikel* kavramına dair bakınız Saitta, *Il pensiero italiano*, Cilt 3, s. 426-34; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Guicciardini ile ilgili bölüm; de Sanctis, "L'uomo del Guicciardini," *Saggi critici* içinde ve SLI, Cilt 2, s. 102-10; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 219-71 ve Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 187-88.

44. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 25.

45. Medici'nin restorasyonu ile ilgili olarak Guicciardini konusunda bakınız Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 280-82. Croce ve onun faşizmle ilişkisi hakkında bakınız Serge Hughes, *The Fall and Rise of Modern Italy*, (New York: Minerva Press, 1967), Kısım 1. Yine bakınız Aldo Garosci, "Croce e la politica," *Rivista storica italiana* 95, 2, (1983), s. 282-313; Ulisse Benedetti, *Benedetto Croce e il fascismo*, (Rome: G. Volpe, 1967).

46. Machiavelli, *Discourses*, İthaf ve Kitap 2, Giriş.

47. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 18.

48. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 2.

49. Agy.

50. De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 60-68.

51. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 2.

52. De Sanctis, SLI, Cilt 2, s. 67-74: "Bu esasında, devlete bağlı ve ulusun çıkarlarına ve hedeflerine tabi bir ulusal kilise fikridir" (s. 74).

Bakınız Gramsci, QC 1:2, s. 257-58; 1:3, s. 361-63, 401; 1:5, s. 615-17, 677-78; 2:5,

s. 587-90; 2:6, s. 809, 839-40; 2:7, s. 904-7; 2:8, s. 937-38; 2:9, s. 1118.

53. Bu türden bir yorum, doğrudan doğruya Gramsci'nin, *şimdiye etki etmek* için ya da bu şekilde *geçmişi yorumlamak* nosyonuyla ilişkilidir; bakınız QC 2:10, s. 1242. Yine bakınız De Sanctis, "Machiavelli Conferenze," *Saggi critici* içinde, Cilt 2, s. 309-38.

54. *Aktif yaşam ve tefekkür yaşamı* (iş ve boş zaman) hakkında bakınız De Sanctis, SLI, Cilt 1; Skinner, *Foundations*, s. 108-9, 115-17, 217-19. Yine bakınız Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, s. 104-20, 121-29; Baron, "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance," *Bulletin of the John Rylands Library* 22, (1938), s. 72-97, bilhassa s. 84-85.

İnsan eyleminin beyhudeliği ve *dünyevi yaşamı* yönetmeye ve dönüştürmeye yönelik bir dış güç ihtiyacı -yani insan eylemini dönüştürmeye ve *dünyaya dair şeylerin* direncinin ve yozlaşmasının üstesinden gelmeye yönelik *etki zorunluluğu*- için bakınız Aziz Augustine, *The Political Writings of St. Augustine*, ed: Henry Paolucci (Chicago: Gateway Editions, 1970); Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, (New York: Columbia University Press, 1963).

55. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 2.

56. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 12; *Discourses*, Kitap 1, şu bölümler; 1, 11, 12, 16, 17, 18, 55, 58, Kitap 2, Giriş, s. 2, 5, 26, 27 ve Kitap 3, bölümler 1, 36, 46; ayrıca *Parole da dirle* ve *Discursus* gibi ikincil siyaset yazıları, *Opere* içinde, Cilt 2, ed: Sergio Bertelli, (Turin: Feltrinelli, 1960-65). Ayrıca *The Art of War*, (Wood edition), Giriş, s. 3-5, Kitap 1, s. 17-19, 24-26, 61, 64, 151, 159, 202, 209-11.

57. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 2.

58. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 26.

59. Agy. Ve *Discourses*, Kitap 2, Giriş.

60. Machiavelli, *Discourses*, İthaf yazısı; bakınız *The Prince*, Bölüm 15.

61. Machiavelli, *Discourses*, dedication; and *The Prince*, chapters 12, 13.

62. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 26; *Discourses*, Kitap 1, Giriş ve Kitap 2, Giriş.

63. Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 72-73.

64. Machiavelli, *Discourses*, İthaf yazısı.

65. Gramsci, QC 3:13, s. 1601.

66. Machiavelli, *Discourses*, İthaf ve Kitap 1, Giriş. Yine bakınız *The Art of War*, Kitap 1, s. 11.

67. Machiavelli, *Discourses*, İthaf yazısı.

68. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 9. Ayrıca bakınız Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 20-24; Gramsci, QC 2:6, s. 760-62, 3:13, s. 1555-56, 1558-59, 1600-1601; Eugenio Garin, "Gramsci nella cultura italiana," *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958'de Roma'da toplanan bir konferansın tutanakları, der: the Istituto Gramsci, (Rome: Riuniti, 1973), s. 415-16; Sasso, *Niccolò Machiavelli*, s. 229.

Machiavelli ve Demokratik Filozof

Machiavelli'nin "Yeni Tarzlar ve Düzenleri" ile Gramsci'nin Hegemonyası Arasındaki İlişki



Machiavelli'nin düşüncesi ve onun hitap ettiği özne, Makya-
velist girişimin anlaşılmasında temel önem arz eder. Bu yeni
bilgi, ebedi ve evrensel olarak baki kalacak ruhani bir bilgi de-
ğildir. O, bir bilinç formunu ve dünya algısını temsil eder; an-
lamı ve amacı, bu yeni bilginin seslendiği ve bu bilginin onun-
la somutlaştığı ve pratiğe dönüştüğü özne tarafından ortaya
konur. Gramsci'nin ifadesiyle bu bilgi, öznenin *kişiliğini* ta-
nımlayan bilinçtir ve özne, bu bilginin dünyadaki ve mücade-
ledeki somut halidir.⁽¹⁾ Bu bakımdan *hitap* sorunu önemlidir:
Bu, Machiavelli ile onun bahsettiği özne arasında bir diyalogu
koşullar. O halde bu türden bir diyalog, zorunlu olarak karşı-
lıklı tanıma ve karşılıklı konuşmaya dayanan bir etkileşimi
varsayar. Gerçekten de Machiavelli'nin bilgisinin neyi ya da
kimi vurguladığını sormak, bu bilginin doğasının ve rolünün
ne olduğu ile pratik ve eylemle nasıl bir ilişki kurduğunu sor-
mak demektir.

Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi Machiavelli, seleflerinin

ve çağdaşlarının tanıdığı geleneğin dışında hareket eder. Biz-
 zat var olan yönetenlere hitap etmez; daha ziyade yazdıkları-
 nı, bilhassa özel alanın (*nel privato*) içindekilere ve yönetenler
 olmamalarına rağmen “bunu yapmaya muktedir” olanlara it-
 haf eder.⁽²⁾ Yönetme hakkına sahip olanlar, *Söylevler*’de, Mac-
 hiavelli’nin de çalışmasını atfettiği, Zanobi Buondelmonte ve
 Cosimo Rucellai ile temsil edilir. Machiavelli, bu tür çalışma-
 lar geleneksel olarak bir hükümdara ya da bir egemene ithaf
 edilmesine rağmen, yaygın adetten ayrıldığını ve çalışmasını,
 iktidar sahibi olmayan ve özel alanda yaşayan kimselere hitap
 ettiğini belirtmiştir. Buondelmonte ve Rucellai, Machiavel-
 li’nin, onu *Söylevler*’i yazmaya teşvik eden dostlarıdır. Machi-
 avelli, sık sık Orti Oricella’ya giderdi; orada siyasal, tarihsel ve
 edebi konularda sohbetler ve tartışmalar yapardı; Machiavelli,
 Gardens’de toplanan gruplara *Söylevler*’den parçalar okumuş
 olabilir.⁽³⁾

Bu ithafta kesin olan şudur ki Machiavelli’nin dostlarına
 sunduğu “armağan”; yazarın altına girdiği “yükümlülüklerin”
 okur- dostlarına geçmesidir. Daha başında Machiavelli, kendi-
 si ile hitap ettiği dostları arasında bir ilişki kurar; bu ilişki,
 dostlarının birbirlerine karşı karşılıklı yükümlülükleri temeli-
 ne dayanır: “O halde, dostlardan ne gelirse gelsin kabul edil-
 diğinden al onu.” Öğretmen Machiavelli ile özne arasındaki
 ilişki, bu nedenle eşitlik temeline dayanan karşılıklı bir ilişki-
 dir. Machiavelli, seleflerinden tamamen farklı bir siyaset bilgi-
 sinin eğitmeni olma eğiliminin sinyallerini verir. Strauss’un
 yorumunu veri olarak alırsak (Bu yorum Machiavelli’nin; *Söy-
 levler*’i, Livius’un çalışmalarını yeniden ele alıp yorumlamak
 ve onları aynı şekilde Hristiyanlığın İbranice yazıtları ve kla-
 sik dünyanın çalışmalarını kendi amaçları için yeniden ele
 alıp kullanması gibi kullanmak amacıyla yazdığını belirtir.) o
 zaman şu da akıldan çıkarılmamalıdır ki Machiavelli, okurla-
 rınıninkinden radikal olarak üstün bir doğa iddiasında bulun-

maz.⁽⁴⁾ Machiavelli, hiçbir ilahi ya da dünyevi otorite namına öğretmediği gibi tanrısal seçim ya da herhangi özel bir imtiyaz veya diğerlerinin sahip olmadığı bir nitelik iddiasında da bulunmaz. Hristiyanlığının aksine Machiavelli'nin öğretisi, özneye bir lütuf üzerine bahşedilmiş “boş” bir armağan değildir. Bu bir armağandır lakin onun dostlarına “minnettarlığı” değildir. Gerçekten de Machiavelli, bahsettiği pek çok dostu tarafından yazmaya “zorlanmıştı”: “Beni öyle bir şeye zorluyorsunuz ki asla kendi arzumuyla teşebbüs etmezdim.”⁽⁵⁾

Machiavelli’de özne, dışsal bir “vahyin” ürünü değildir; tam tersine bu yeni bilgi, Machiavelli açısından hitap ettiği özne ile yakın bir ilişki içindedir. Nihayet öğretmen Machiavelli, öğretmeye niyetlendiği aynı öznenen yararlanır. Bu durum, Machiavelli’nin, hitap etmeyi “seçtiği” aynı özনে arzuladığı şeyi yazmaya zorlandığında netleşir. Bu nedenle Machiavelli’nin açık ve sarıh bir şekilde formülleştirmeye çalıştığı bu bilgi, kısmen öznenin bir sonucudur; aynı şekilde özne de, bilginin bir sonucudur. “Sizi seçtim” ile “beni yazmaya zorladınız” ve “bizzat onu istediniz” aynı şeylerdir (*Söylevler*, İthaf). İstenen şey, Machiavelli’nin yazmaya zorlanmasıdır; bir kere yazıldı mı, başlangıçta bir girişimin kıvılcımı olan özgül özneyi, bilginin taşıyıcısı olarak tanımlar. Her ikisi de birbirlerini, yeni bilginin zorunlu boyutları olarak görür. Bu nedenle Machiavelli’nin seçimi, zorunlu bir seçimdir; buradaki zorunluluk, çift taraflı bir zorunluluktur: Bu, yeni bilgiyle bezenmiş öznenin tanımlanmasından ileri gelirken aynı zamanda bu bilginin formülleştirilmesini zorunlu kılan ve onu nevi şahsına münhasır bir bilgi gibi gören etken olarak öznenen türer.

Machiavelli’nin, *Söylevler*’in halkın doğasını tartıştığı bölümünde (“Halk, hükümdarlardan daha akıllı ve daha kalıcıdır”)⁽⁶⁾ otorite, gelenek ya da Tanrı üzerinde aklın önceliğinden bahsetmesi kıymetlidir. Bu bölümde Machiavelli; halkı, onu doğası gereği istikrarlı bir düzenin şiddetle yıkımına ne-

den olan yığınlar olarak gören (klasik ve çağdaş) yazarlara karşı müdafaa eder.⁽⁷⁾ Böylesi bir savunma ona göre, “tüm yazarların” düşüncesine karşıdır; yine de devam eder; aklın gösterdiği gibi “halkın idaresi, hükümdarların idaresinden daha iyidir.” Machiavelli “bir fikri, güç ve otorite kullanmadan aklın temellendirdiği argümanlarla savunmanın yanlış olmadığını düşünmektedir ve her zaman düşünecektir.” “Genel usulün dışına çıkmak, güç ve otoriteden yararlanmadan akıl yürütmek demektir.” Bu tam da ona bir halk hükümetinin üstünlüğünü anlama imkanı tanıyan bir akıl yürütme tarzıdır. Bu; vahiy, (dinsel ya da seküler) otorite ya da Plâtonculuğun ve Stocacılığın şekillendirdiği mutlak Akıl gibi herhangi bir geleneksel kaynağa dayanmayan bir bilgiyi yerleştiren bir akıl yürütmedir.⁽⁸⁾ Machiavelli’nin bilgisi, “uzun deneyim ve sürekli çalışmanın” bir ürünüdür; bu deneyim, çağdaş Floransa ve İtalya’nın sosyopolitik mücadelelerini yansıtırken çalışma da, Machiavelli ile Cicero, Livius, Tacitus ve Sallust gibi antik dönem yazarları arasındaki “muhabbet”in ürünüdür (Başka bir ifadeyle bu muhabbet, Machiavelli’nin bilgisinin bir ögesi olan geçmiş ve şimdi arasındaki bir muhabbettir).⁽⁹⁾ Machiavelli ile okurları arasındaki -muhabbetin- ilişkisine dair terimler, birbirlerini imler ve temelde değiştirilebilir. Rucellai, Buondelmonte ve Machiavelli, birlikte ortak bir doğa ve ortak bir amaç ifade etmektedir.

Machiavelli, bu ilişkiye dayanarak şunları belirtir: “Bu çalışma boyunca sık sık hata yapsam da, bu söylemleri ithaf etmek için [*indirizzi*] diğerlerinden önce sizi seçmekle kesinlikle hata yapmadığımdan [*in questa sola so*] mutluluk duyuyorum.”⁽¹⁰⁾ Machiavelli, analizinin formülasyonundaki hatayı kabul eder lakin özne seçiminde hata yoktur. Akıl yürütmeyi konu alan bir bilgi, hata olasılığını kabul eder ve doğrunun ve yanlışın doğası konusunda mutlak ifadelerden kaçınabilir. Öte yandan bu bilgi, kendini tanır ve bilginin taşıyıcısı bir öz-

ne içinde ortaya çıkar. Machiavelli ile özne arasındaki dostluk ve ortak çıkarlar ilişkisi- özne seçiminde kesinlik sağlar. Machiavelli, gerçekliğin nesnesini ve ebedi yasalarını “bilimsel olarak” ortaya koyan bir bilgiye sahip olduğu için değil, bu bilginin, kendisi ve onu sundukları arasındaki ilişkinin bir ürünü olduğu için hatadan uzaktır. Machiavelli, kendisinin formülleştirmekte olduğu ve onu sunduklarının seçimi olan bilginin, birbirlerine içkin olduğundan emindir. Bu kesinlik, Machiavelli’nin bilgisine dair pratiğe ve tecrübeye içkin öznenin doğasından ileri gelir. Eğitimci ile eğitilmiş, birbirlerinin ürünüdür. Machiavelli, kendini öznedeki görür ve özne de, bir dost ve okur olarak kendini Machiavelli’de tanımlar. Özne, bilgiyi aynı şekilde almaktadır: “Sunulan şeyden ziyade, verenin niyetini bilhassa dikkate alarak, dostlarından ne gelirse gelsin kabul edilmelidir.” Niyet, bu ilişkiyi tanımlayan müşterek kabul ve ortak çıkar olmaksızın anlaşılamaz.

Machiavelli, “*bir tek şey biliyorum*” derken bu “biliyorum”, arkadaşlık ve eşitlik ilişkisinden ortaya çıkan ahlaki ve entelektüel bir bilgiyi anlatır. Bunun anlamı “biliyorum” söyleminin, “biliyoruz” söylemine dayanması ve onun bir ürünü olması hasebiyle mümkün hale gelmesidir. Özneye ilişkin kesinlik gereklidir zira bilmeyi mümkün hale getiren, bu özgün öznedir. Bu nedenle Machiavelli’nin bilgisi, sırasıyla toplumsal ve siyasal ilişkiye dayanan ahlaki-entelektüel etkileşimin bir ürünüdür. Bu bağlamda Machiavelli’nin bilgisinin kökleri, temel olarak ithaf edilen öznenin faaliyeti ve pratiği içinde bulunmaktadır.

Müşterek kabul ve etkileşim, Machiavelli’nin kendisi ile okurları arasındaki ilişkiyi tanımlamak için yararlandığı harçta ortaya çıkar. “Zayıf argümanlarından” ve “hatalarından” bahsettikten sonra şunları dile getirir: “Bu konuda hangimizin yakınmaya hakkı vardır bilmiyorum. Beni, kendi arzumuyla asla yazmaya teşebbüs etmemem gereken şeyleri yazmaya zorla-

dığınız için ben mi yakınmalıyım yoksa yazdıklarımla sizi memnun edememişsem siz mi yakınmalısınız bilmiyorum” (“Io a voi, che mi avete forzato a scrivere... voi a me, quando, scrivendo”). “Benden size” ya da “sizden bana”, yazar Machiavelli ile okur-özneler arasında dinamik bir ilişki kurar. Bu öyle bir formülasyondur ki tam da Machiavelli’nin öğrettiği bilgi ile öğrenmekte olanlar arasında bir ilişki -“biliyorum”u “biliyoruz”a dönüştüren bir ilişki- konumlandırır.

Bu ilişki, *Savaş Sanatı*’nda bir benzerini bulur. Burada yeni bilgi ile yeni özne arasındaki etkileşim, bir diyalogun edebi ve biçimsel formunda sembolize edilir. Bu diyalog, Fabrizio (takdir edilen bir asker ve devlet adamı) ile Orti Oricellari’de toplanan “genç adamlar” grubu arasındaki bir muhabbetir.⁽¹¹⁾ Diyalogdaki katılımcılar, *Söylevler*’in ithaf ettiği Buondelmonte ve Rucellai gibi kişilerdir. Diyalog fırsatı, Rucellai’nin Fabrizio’yu, konumunu belirlediği Gardens’e daveti ile yaratılır; Fabrizio’nun iddiasına karşılık özel yaşam ve özel çıkarların bir sembolü olarak tesis ettiği تنها bir yer. Bu nedenle hem *Söylevler*’deki hem de *Savaş Sanatı*’ndaki muhabbet ve diyalog, mevcut “özel alana” rağmen bilginin yöneltildiği bir öznenin girişimidir. Elbette ki diyalogun teması, Machiavelli’nin antik düşünürlerle yaptığı “muhabbetin” ortaya koyduğunun bir benzeridir: “Böylesi maceralara atılırken, [kendini] gevşekliğe ve tembelliğe bırakmak yerine, zorluklara ve zahmetlere katlanmak zorunda olan antik düşünürlerle öykünmek için, masa başında değil hareketin içinde olunmalıdır.” Bu niyet, Machiavelli’nin tüm çalışmalarına sirayet etmiştir: Antik dönem *erdemine* dair bilgi, tarihin pasif ve şahsi (“masa başı”) tefekküründen ziyade şimdinin açık ve kamusal (“hareketin içi”) eylemine doğru yönelir.⁽¹²⁾

Eyleme yönelik zorunluluğun tanınması, Machiavelli tarafından, bilginin belirli bir formunu sunmanın zorunluluğuyla doğrudan ilişkilendirilir. Rucellai’nin söylediğine göre “Siz

[Fabrizio], bizzat benim tartışmak istediğim bir özneyi [*voi avete aperto la via a uno ragionamento*] şimdi takdim ettiniz ve bu yüzden ben, bu konu hakkında özgürce [*sanza rispetto*] konuşmak için size yalvarıyorum, çünkü ben, kendi payıma, size tam da bu şekilde, özgürce sorular soracağım [*io senza rispetto vi domanderò*].”⁽¹³⁾ Rucellai, Fabrizio’nun tartışmayı “açtığını” söyler; yine de bu, ilkinin arzusudur ve Fabrizio’yu diyalogun konusunu sunmaya razı etmiştir. Fabrizio, “*sanza rispetto*” -yani özgürce, müesses toplumsal gelenekleri ya da yapıları dikkate almaksızın- konuşmaktadır ve Rucellai de, bu minvalde “*sanza rispetto*” sorular sormaktadır. Akıl yürütmeyi sürdüren bu özgür etkileşim, “*isteme ya da sorma*” ile “*konusma*” arasındaki ilişkiye dayanır. Bu türden bir ilişki sayesinde hakikate ulaşılabilecektir (“*intendere la verità*”). Öte yandan “özgürce” konuşmak, “*difendere alcuna opinione con le ragioni senza volervi usare o l’autorità o la forza*” (güç ya da otorite kullanmaksızın akıl yürütmek) ile oldukça benzer bir akıl yürütme yöntemidir. Ya da Fabrizio’nun dediği gibi “dostlarla konuşurken... fikrimi” söylemek, makul ve mantıklı bir tartışmaya kalkışmak (“*disputare le cose*”) demektir. *Savaş Sanatı* adlı eserin 1. Kitabı’nın başlangıç kısmı, bunu netleştirir: Konuşma ve *akıl yürütme*, yalnızca güç ve (kurulu toplumsal alışkanlıklar ve normlar gibi) otoritenin dışarıda tutulduğu bir çevrede gerçekleştirilebilir. *Söylevler*’de olduğu gibi Fabrizio, bizatihi öğretmek istediği “akıl yürütmeyi savunmak” ve tartışmak düşüncesindedir. Bu nedenle Fabrizio ve genç muhatapları arasında kurulan ilişki, *Söylevler*’de Machiavelli’nin yeni bilgisi ile bu bilginin hitap ettiği özne arasında kurulan ilişkiye tekabül eder.

Şunu bir kenara yazsak iyi olacak; her iki çalışmada, Machiavelli-Fabrizio ile hitap ettikleri özne arasında, benzer bir muhabere kurulur. *Söylevler*’in ithaf yazısında kurulan “Benden size” ve “sizden bana” arasındaki ilişki, tam manasıyla *Savaş*

Sanatı eserinin 1. Kitabı'nda yeniden üretilir. Fabrizio Rucel-lai'ye şunları söyler “Bana sormakla beni bahtiyar edeceksiniz. Zira nasıl siz benim cevaplarımla öğrenecekseniz ben de sizin sorularınızla öğreneceğim. Çoğu kez sorgulayan akıllı biri, böyle sorgulanmadığı müddetçe asla anlaşılamayacak bir problemin boyutlarını -ya da tamamen yeni bir problemi- düşünmeye sevk eder” (“mi sarà grato mi domandiate; perché io sono per imparare cosi da voi del domandarmi, come voi da me nel rispondervi; perché molte volte uno savio domandatore fa a uno considerare molte cose e conoscerne molte altre, le quali, senza esserne domandato, non arebbe mai conosciute”).⁽¹⁴⁾ Machiavelli'nin ileri sürmeye uğraştığı yeni bilgi, “benden size olduğu gibi... sizden... bana” ilişkisiyle burada kurulur. Bu ilişki, eyleme yönelik zorunluluğu bizatihi öğreten bir bilginin etkin dinamizmini kurar.

Bu pasaj, siyasal bilginin ve ona vakıf bir özneyle kurduğu ilişkinin doğasına dair sonuçlarla doludur. Machiavelli gibi iktidar sahibi ve itibarlı bir düşünürde, *Savaş Sanatı* ve *Söylevler*'deki bu paralellikleri basit bir rastlantı meselesine mal ederek yorumlamak, elem bir hata olur; ya da onları, edebi geleneğin ve usulün gereği olarak tekrarlanan yazınsal ve biçemsel araçlar olarak görmekle aynı kapıya çıkar.⁽¹⁵⁾ Bu yorum, *Hükümdar*'daki ithaf yazısını ve Machiavelli'nin ifadesindeki (“halkın doğasını tümüyle bilmek için bir hükümdar olmak ve hükümdarların doğasını bilmek için de bir halktan biri olmak zorunludur.”⁽¹⁶⁾) bu paralel dyad'ların ilişkisini düşündüğümüzde, daha da muğlâklaşır. Machiavelli, siyaset bilgisinin, faal bir etkileşimin ürünü olduğunu düşünüyordu; bu etkileşimde bahsi geçen dyad'ların bağlamları arasındaki ilişki, ortaya çıkan bilginin teşkil etmesi ve gelişmesi yolundaki bir süreci ifade eder.

Demek ki benzerlikler mühimdir ve onlar bu nedenle hassas bir noktanın kurulmasını temsil etmektedir. Fabrizio, Machi-

avelli'nin *Söylevler*'de yaptığı gibi, bildiği şeyi sunarken hata yapmanın oldukça muhtemel olduğunu ve bundan dolayı bilgisinin, *olanın* ya da *olması gerekenin* mutlak kaynağı olarak alınmaması gerektiğinin altını çizer: “Lakin fikirlerimi, kesin ve mutlak olarak size dayatıyormuş gibi görünmek istemem. Onları dinlerseniz bizzat yargılayabilirsiniz” (“il che se sarà vero o no, me ne rapporterò al vostro giudizio”).⁽¹⁷⁾ Fabrizio-o'nun bildiği şey, kendisinin, bilgisinin seslendiği insanların eleştirisi ve “yargısı” ile karşı karşıya gelmek istediğidir. Bunun için öğretisine dair “hakikat”, aklın bir işlevi ve öznenin eleştirel etkinliğidir. Bu bilgi, ona hayat veren ilişkinin dışında var olamaz. Bu; hakikatinin, onların “fiili gerçekliğe” benzerliklerinin derecesine göre belirlendiği soyut prensiplerce teşekkül etmiş bir bilgi değildir. Fabrizio, bilgisinin hakikatinin, hitap ettiği öznenin “yargısına” bağlı olduğunu anladığı anda bu hakikatin, öznenin (bu bağlamda Rucellai ve onun dostlarının fikirleri, önceki inançları ve değerleri) ampirik ve objektif şartlarının bir yansıması olduğunu söylemeyecektir. Fabrizio, dostlarının fikirlerini edilgen bir şekilde kabul etseydi *akıl yürütmenin* hiçbir anlamı olmazdı (Fabrizio'nun dostlarının, Fabrizio'nun fikirlerini edilgen bir şekilde kabul etmesi halinde de aynı durum geçerli olacaktır). Fabrizio'nun atıfta bulunduğu “yargı”, salt Rucellai ve dostlarına dayanmaz; daha ziyade soran ve cevaplayanlar arasındaki ilişkinin bir ürünüdür.

Marx'ın eğitimci ve eğitimi arasındaki kurduğu ilişki - Gramsci bu ilişkiyi, hegemonya konseptini formülleştirirken detaylandırmıştır- öncülünü, bilgi ile hitap ettiği özne arasındaki Makyavelist ilişkide bulur. Unutulmamalıdır ki Gramsci; siyaset ile felsefe ve siyaset ile etik arasında kapanmaz bir çatlak açan Croceci felsefenin eleştirisini yapmıştı. Croceci formülasyon, toplumsal ve siyasal gerçeklikten bağımsız olarak var olan bir bilgi formu öne sürmektedir; öyle ki bu bilgi, kök-

lerini toplumsal yaşamın pratiğinde bulan, (Machiavelli'nin bahsettiği gibi) “geçici bir süre için” oluşan ve hareket eden bir özneye vurgu yapmaz; bu bilgi daha ziyade yalnızca kendini onaylama kabiliyetine haizdir ve bu bilginin hitap ettiği özne de, bizzat düşündüğü için, sadece kendisinin soyut yansımasıdır. Gramsci, bu türden bir felsefenin temelini teşkil eden sosyopolitik kökleri ortaya çıkarmaya çalışırken aynı şekilde Machiavelli de, özel alanın karanlık odalarına gömülmüş siyasete dair Guicciardinici algının ve *kültürel çalışmaların* siyasal ve pratik doğurgularını *ortaya çıkarmaya* girişmiştir.⁽¹⁸⁾

Gerek Gramsci gerekse Machiavelli, Croceti ve Guicciardinici bilgi kavrayışının siyasal olana ve iktidara dayanan temellerini açığa çıkaracak bir bilgi formu üzerinde çalışmışlardır. Bu nedenle anılan bilginin, dünyanın önceden var olan ve kabul edilmiş konseptlerinin kökünü kazımak amacıyla, aynı anda tarihsel olarak belirli bir özneye kendi köklerini bulduğu varsayılır; zira oluşumu, müesses bilginin olumsuzlamasını temsil edecektir. Müesses bilgi, kendisini düşünce ve tefekkürün ürünü olarak görürse ve ayrıca ona karşı koyan ve onu aşmaya çalışan yeni bilgi, kendisini toplumsal gerçeklikle kurulan faal etkileşimin sürekli ürünü olarak anladığından; o zaman bu yeni bilgi, mutlak suretle toplumsal gerçeklik içinde var olan bir özneye hitap etmek zorunda kalacaktır. Bilgiye dair Gramscici ve Machiavellist nosyonlara ilişkin eleştirel tutum; etkinliğinin ve bilincinin, bizzat bu bilginin taşıyıcısı olduğu bir özneye atıfta bulunmayı gerektirir. Nihayet böylesi bir eleştirel bilgi, halka açık bir söylem olmalıdır -“masa başında değil, hareket içinde” söylenmelidir- zira onun oluşumu ve gelişiminin, bir öznenin oluşumu ve gelişimiyle kesişmesi gerekmektedir. Bu kamusal bilginin taşıyıcısı olarak özne, yüce iyisi, özel olanın “gölgesinde” konumlanan bir siyasal ve kültürel sistemi yıkmaya doğru yönelen siyasal eyleme ilişkin bir kavrayışı ihtiva etmektedir.

Bu yapılar -Söylevler'deki "benden size/sizden bana" ve *Savaş Sanatı*'ndaki "benden size olduğu gibi... sizden... bana"-Gramsci'ye göre, Machiavelli-Fabrizio ile onların hitap ettiği genç adamlar arasında hegemonik bir ilişki kurar. Bu nedenle Machiavelli, demokratik filozof ya da organik bir aydındır. Demokratik filozof ile özne arasındaki ilişki, karşılıklı ve müşterektir; burada eğitimci ile eğitilenler, birbirlerine karşı etkin ve dinamik bir tavır takınırlar; öyle ki her biri, yekdiğerini eğitir ve her biri, yekdiğerinin bilincinin ve bilgisinin kaynağı ve dayanağıdır. 3. bölümde izah ettiğimiz gibi demokratik filozof, kendi sosyopolitik çevresine ilişkin pratik ve yaşam faaliyetinin ürünü bir semboldür; bu çevrede Machiavelli ile özne arasındaki ilişkinin dengini Gramsci şöyle ifade eder; "öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişki... karşılıklı etkileşime ilişkin aktif ilişki[dir], [öyle ki] her öğretmen bir öğrenci ve her öğrenci de bir öğretmendir."⁽¹⁹⁾ Öte yandan bu türden bir ilişki, "özellikle skolâstik" bir etkinlik alanıyla sınırlandırılmaz. Öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişki, Gramsci tarafından, onunla toplumsal ve kültürel ilişkinin tüm karmaşıklığını kavradığı bir model olarak tahayyül edilir. Bu ilişki, toplumun tüm katmanlarına sirayet eder ve Gramsci onu, değişimin ve dönüşümün itici gücü olarak kavrar. Bu nedenle eğitsel bir ilişkinin toplumsal ve siyasal bir ilişki olduğunu öne sürmek, aynı zamanda hegemonik bir ilişkinin ne olduğunu söylemek demektir: "Her 'hegemonya' ilişkisi, zorunlu olarak eğitsel bir ilişkidir."⁽²⁰⁾

Bu hegemonik ve eğitsel ilişki, ilişkideki her bir birimin bir diğeri dönüşürmesi nedeniyle faal ve dinamiktir; burada eğitimcinin etkinliği, onun da parçası olduğu gerçekliği "değiştirir" ve sırasıyla eğitmen-filozofa tepki gösterir. Bu süreç, "sürekli bir özeleştirir" meydana getirir.⁽²¹⁾ Ayrıca bu süreç, Machiavelli'nin önemli çalışmalarında oluşturduğu söylem ve "muhabbet"i esas almaktadır; bu çalışmalarda amaç, gerçekli-

ğin ortak bir yorumuna ulaşmaktır (“disputare le cose... parlando con gli amici”); süreç ise, her iki dyadik unsuru (“Benden size” ve “sizden bana”) “engellemektir” zira akıl yürütme ve özgür konuşmaya karşı konumun formülleştirilmesi ve korunması gerekir.⁽²²⁾

Machiavelli, kendi bilgisini, güç ve otoriteye başvurmaksızın sunma peşindedir: Öte yandan böylesi bir argüman, akla uygun ve anlamlı akıl yürütmelerin sağlanacağı bir sosyopolitik gerçekliğin varlığını eş zamanlı olarak varsayar. Güç ve otoriteye başvurmadan tartışmayı dilemek, güç ve otoritenin dışsallaştırıldığı bir sosyopolitik yapının kurulmasını istemekle aynı şeydir; başka bir deyişle bu, geleneksel otoritenin ve geçmiş içtihatların temelini teşkil ettiği kurulu karmaşıklaşmış sosyokültürel ve sosyopolitik gerçekliği yıkmayı ya da dönüştürmeyi istemek demektir. Gramsci’nin konuya ilişkin sözleri şöyledir:

Modern entelektüel grupların siyasal alanda ortaya attığı taleplerin en önemlilerinden biri, “düşünce ve düşünceyi ifade etme özgürlüğüdür” (“basın özgürlüğü” ve “toplanma özgürlüğü”), zira yalnızca bu türden bir siyasal şartın sağlandığı bir yerde, öğretmen-öğrenci ilişkisi kendini gerçekleştirecektir; ancak bu şekilde yeni tip bir filozof -“demokratik filozof” da diyebilirsiniz- kendini “tarihsel” ve somut olarak gerçekleştirecektir.⁽²³⁾

Binaenaleyh Machiavelli’nin (ve tabii ki Gramsci’nin) sunmayı planladığı bilginin doğası, bir siyasal gerçeklik formunun var oluşuna dayanır; her ikisi de bu bilgiyi ifade eder ve onu, somut ve tarihsel bir gerçeklik olarak mümkün kılar. Gramsci’nin sözleriyle “bilim ve hayatın birliği, düşünce özgürlüğünün tek başına gerçekleştirileceği etkin bir birliktir; bu, öğretmen ile öğrenci ilişkisi olmanın yanı sıra filozof ile

onun kültürel çevresi ile kurduğu ilişkidir.”⁽²⁴⁾ Demokratik filozof ile onunla ilişkili (ve ondan türeyen) özne arasındaki hegemonik ilişki, karakteristik öğeleri bu tip bir eğitsel ilişkinin gelişmesine zemin hazırlayacak olan siyasal bir ilişkidir.

Gramscici denklem, yani eğitsel ilişki = hegemonik ilişki = siyasal ilişki, düşüncenin ve eylemin birliği için bir zorunluluk yaratır; bu zorunluluk, bilginin belirli bir formunun toplumsal gerçekliğin tikel bir türünü varsayması anlamına gelir ki bu gerçeklik, bilginin eylem halinde somutlaşmasını temsil eder. Tam da bu nedenle bilginin kime hitap ettiği sorusu, hayatı bir önem kazanır; zira özneye hitap ettiği sürece bilgi kendini tanımlar ve “dünyevileşir.” Bu bilgi tipi ile onun hitap ettiği ve onu bilen özne tipi, benzer ve uyumlu bir karakterin olmazsa olmazıdır. “Benden size olduğu gibi... sizden... bana” düşüncesinin belirlediği eğitsel bir ilişkinin ürünü olan bilgi, ki burada süreç akıl yürütmenin ve argümanın özgür ve açık bir formunu gerektirir, aynı zamanda açık ve kamusal olan bir siyasal ve toplumsal ilişkinin ürünü olan özneye denktir.

Gerek Gramsci’de gerekse Machiavelli’de “gerçekliği anlamak”⁽²⁵⁾ (gerçekliğin bilgisi), toplumsal ve kolektif pratiği var-sayan bir süreci ifade eder: “Hakikat”, demokratik filozof ile özne arasındaki etkileşimin yarattığı müteakibliyet ve ortaklığın ürünü olarak ortaya çıkar. Bu hakikat ve onu onaylayan bilgi, bu etkileşimin üstünde ya da dışında olamaz. *Konuşma/sorgulama* dyad’ı, Machiavelli *Savaş Sanatı* adlı eserine bu şekilde bir girizgâh yapar, kabul görmüş dünya konsepti ile var olan bilgi formunu reddeden bir süreçtir. Bu dyad, kendi solipsizminin sınırları ile belirlenmiş metafiziksel ve spekülâtif düşüncüyü olumsuzlayan bir süreçtir.⁽²⁶⁾ Bu süreç ve dyad, bizatihi var olan tüm düşünce ve pratiğin olumsuzlanmasını temsil eden bir dünya kavrayışıdır. Gramsci’ye göre bu süreç, praksis felsefesinin ortaya koyduğu bilgi teorisinin benzeridir: [Bu süreç, ç.n] “düşüncüyü tarihselleştirir çünkü o, bunu top-

lumun geneline nüfuz eden bir dünya kavrayışı olarak algılar (ve bu nüfuz etme, rasyonalite ve tarihselcilik olmaksızın kesinlikle düşünülemezdi); üstelik bunun gibi bir nüfuz etme sürecinde düşünce, amaca yönelik eylemin etkin bir normu haline gelir [*norma attiva di condotta*].” Öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişki, “gerçekliğin kendi başına, kendi içinde ve kendisi için var olmadığını, bilakis onu değiştiren insanla tarihsel bir ilişki içinde var olduğunu öğretene” bir bilgi formunu tanımlar.⁽²⁷⁾

Gramsci’nin *gerçekliği* ile Machiavelli’nin *hakikati*, demokratik filozof ile halk arasındaki ilişkinin bizzat boyutları ya da momentleridir; bu ilişki, ikisi arasında meydana gelen muhabbetten ve buradaki söylemden elde edilir. Bu sebepten Machiavelli’nin yeni bilgisi, hem “etkin hakikatin” kavranmasının hem de *erdem*in yeni konseptini yeni bir gerçekliğe doğru iletme amacıyla “öykünmek” ve “hazırlanmak” ihtiyacının ifadesidir.⁽²⁸⁾ Rucellai’nin bilgiye yönelik tutkusu -“*hakikati anlamak*”- Fabrizio tarafından, pratiğe ilişkin sorun ve Romalıların antik *erdem* anlayışını şimdiye taşıma problemi olarak yeniden yorumlanır. Fabrizio’ya göre *hakikati* bilmek, onun dâhilinde eylemenin bir işlevidir; öyle ki bilmek ve eylemek, şeylere dair yeni bir düzenin yaratımı olasılığını yaratır.

Yazılarının genelinde -lakin özellikle *Söylevler*, *Savaş Sanatı* ve *Hükümdar*’da- Machiavelli’nin yeni bilginin tanıtımıyla yeni bir siyasal düzen tanıtımını ilişkilendirmesi önemlidir. Bu üç önemli çalışmadaki gayesi, Roma Cumhuriyeti’nin antik düzenlerine ile *erdemine* “öykünmek” için hazırlanabileceklerini düşündüklerini eğitmektir.⁽²⁹⁾ Bu üç çalışmanın da atıfta bulunduğu özne, aynı öznedir ve bu özne ile siyaset bilgisi arasındaki ilişki de özdeş bir ilişkidir. *Savaş Sanatı* adlı eserinde tartışma konusu olarak göze çarpan askeri disiplin, Machiavelli’nin *Hükümdar*’da bahsettiği *yeni ilke* ve özgür bir siyasal düzenin kurumsallaşması için zorunlu olduğunu düşündüğü Roma hal-

kının cumhuriyetçi *erdem*i, onun mevcut dünya algısına karşı yeni bir dünya konsepti formülleştirme ve ona, onu kendi pratik faaliyetleriyle somutlaştıracak bir özne olarak hitap ederek “dünyevileştirme” girişimini yansıtır.

Gramsci’nin *amaca yönelik eylemin ya da davranışın etkin normu* düşüncesi -başka bir şekilde ifade edersek hegemonik hale gelen bir dünya konsepti- Makyavelist *erdem*e ve bir öznenin etkinliği sayesinde vuku bulan şeylere dair yeni bir düzenin başlangıcına tekabül eder; bu öznenin bilinci ve kendini tanımlayışı (Gramsci’nin *kişilik* görüşü), Machiavelli’nin ortaya koyduğu bilgi ile gerçekleşir. Bu özne ile bilgi, *disiplin* ve *eğitim* haline gelir; ki bunlar da sırasıyla pratiğe ve eyleme dönüşür. Eğitim ve disiplin, Machiavelli’nin (önemli önemsiz tüm yazılarında) sürekli vurguladığı iki nosyondur.⁽³⁰⁾ Bilginin tarihsel gerçeklik içindeki realizasyonunu ifade eden eğitim ve disiplin, yeni bir dünya konseptinin toplumun tüm katmanlarındaki gelişimini ve bu katmanlara “nüfuz edişini” gerektirir. Burada eğitim ve disiplin, yeni bir yaşam tarzını ifade edecek bir yeni pratik -Gramsci buna yeni “*etki etmek*” derhaline gelir.⁽³¹⁾

Buna ek olarak öğretmen ile öğrenci arasında varlığını sürdüren bu eğitsel ilişki, toplumu değiştirebilen ve dönüştürebilen bir öznenin oluşumunu ve gelişimini tanımlayan bir prototip ve toplumun geneline sirayet eden bir bağ kuruyorsa, Gramsci’nin ifade ettiği gibi liderler ile onun yolundan gidenler ve entelektüeller ile halk arasındaki bu bağ, hegemonik bir bağdır. Zira bu hegemonik bağ, yöneten ile yönetilenler ve kültür ile siyaset arasındaki etkileşimin belirli bir formunu varsayan bir dünya algısının yayılmasını ifade etmektedir. Öte yandan bu ilişki hegemonik ise, o zaman siyasal olmak zorundadır; yani yönetenler ile halk arasındaki siyasal ilişkiyi tarif eden işlevsel ve tanımlayıcı karakter, Machiavelli’nin *Savaş Sanatı* ve *Söylevler*’de ileri sürdüğü interaktif yapıdır. Siyasal

ilişki, Machiavelli'nin siyaset bilgisini tanımlayan “benden size/sizden bana” ilişkisi üzerine temellenen bir siyasal ilişkidir. Bu nedenle yeni bilgi ve yeni siyasetin yolu kesişir; biri diğerini ifade eder. Herhangi bir güç ve otorite olmaksızın gerçekleştirilen akıl yürütme ve akıl yürütmelerin birlikte sağladığı hakikat, var olan sosyopolitik yapıyı aşacak bir siyaset vizyonunu gerektirir.⁽³²⁾ *Özgürce ve açık bir şekilde* “sorgulama” ve “yanıtlama”, yalnızca kendisi de aynı ilişkiye dayanan sosyopolitik kalıplar dâhilinde mümkün olabilir. Verili olana karşı radikal bir tutum takınan bir bilgiyi ele almak, ki bu değerlendirme süreci eleştiren ve sorgulayan bir özneyi gerekli kılar, bu türden bir etkinliğin *amaca yönelik eylemin etkin bir normu haline geldiği* bir siyasal düzeni ileri sürmek demektir.

“Benden size/sizden bana” arasındaki ilişki, siyasal ve toplumsal olduğu kadar ahlaki ve entelektüel bir ilişkidir. Bu iki ilişkinin özdeşliği, dünya ile haşır neşir olan etkin ve bilinçli bir fail olarak bilginin öznesini belirler. Yeni bir politik düzen kurmak, müesses düzenin doğasında var olan gücüllüğün ve zorunluluğun bilincinde olan bir özneyi koşullar. Bu nedenle yeni bilgiyle yeni siyasal düzenin birliği, yeni siyasal praksisin kendisine odaklanan yeni özneye somutlaşır. Bu yeni özne; kurulu feodal, geleneksel sosyopolitik ve sosyokültürel düzenin “*iradeye*” ve yeni bir dünya algısına dayanan yeni bir siyasal gerçekliğe dönüşümünün simgesidir.⁽³³⁾ Bu yeni gerçeklik, Machiavelli'nin *politik yaşam* ve *yurttaşlık* olarak adlandırdığı şeye tekabül eder. *Yurttaşlık*, tam manasıyla Machiavelli'nin siyaset bilgisi ile ona vakıf özne arasında kurduğu karşılıklı etkileşimle karakterize olur. Gerçekten de *politik yaşam*, bu türden bir ilişkiye dayanmasaydı kavranamazdı: Bu, soru soran *sizden*, yanıt veren *bana* doğru karşılıklı bir harekettir. O halde bu hareket, ilişkinin her bir elementini koşula bağlayan ve değiştiren, *politik yaşamı* ve *yurttaşlığın* doğasını ve karakterini tanımlayan bir harekettir.

Gramsci'nin demokratik filozof nosyonunda ve hegemonya konseptinde kavradığı şey, Makyavelist *yaşam* konseptinde görülebilir; ayrıca Makyavelizmin teorik ve tarihsel kaynağında da bulunabilir. Siyasal yaşam; feodal dönemin düşünce ve pratiğini aşmayı ve insanı, dünyanın merkezine, kendi bilinçli yaratımı olarak dünyanın merkezine koyan yeni bir dünya kavrayışının yaratımını temsil eder. Yeni bilgi ve yeni özne, birlikte şu anlama gelir: Gramsci'nin ifadesiyle “‘praksis felsefesi’ ya da ‘neo hümanizm’ [“neo hümanizm”; çünkü biliyoruz ki Machiavelli'nin düşüncesi, feodalizm ve Hristiyanlık yanlılarınıninkiler kadar çağdaş hümanistlerin düşüncesine de karşıttır] olarak adlandırılacak özgün bir dünya konseptidir zira bu, herhangi bir aşkın ve batını (metafiziksel anlamda) unsur tanımazken kendini tümüyle, tarihsel zorunluluğu doğrulamasıyla gerçekliğe etki eden ve onu dönüştüren insanın somut eylemine dayandırır.” Dünyaya dair bu kavrayış, “kalıcı bir konsensüs” -başka bir ifadeyle yeni bir sosyopolitik düzen- yaratmak amacıyla “şimdinin eleştirisi”ni ortaya koyar.⁽³⁴⁾ Bu nedenle Gramsci, yeni Makyavelist bilgi ile Marksizm -her ikisi de sosyopolitik gerçekliğe dair ahlaki ve entelektüel bir reform başlatmaya uğraşan bir dünya kavrayışının ifadesidir- arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Praksis felsefesi ile Machiavelli'nin yeni bilgisi, dünyada mevcut olan bir özneyi tanımlamaya yönelik bir girişimdir. Bahsi geçen özne, bu bilginin taşıyıcısıdır; işbu halde bilgi de dünyada eyleyen bu öznenin bilinci ve ifadesidir.

Gramsci, Makyavelist girişimi, “tarihte ilerici bir gücün” özdeşliği ve gelişimi olarak görür; bu ilerici güç; “geleneksel ideolojiye dayanan [var olan] bu birliği yıkacaktır” ki bu yıkım, “yeni güç”ün kendini gerçekleştirmesi ve oluşumu için gereken bir yıkımdır.⁽³⁵⁾ Yeni bilgiyi tanımlayan “şimdinin eleştirisi”, aynı zamanda yeni öznenin doğuşudur ve bu öznenin doğuşu, bu bilgiyi taşıyan özne ile bu bilginin eleştirdiği dünya

arasındaki fiili etkileşimin tasvir ettiği bir süreçtir. Gramscici praksis felsefesi ve Makyavelist “neo hümanizm” (ya da “mutlak laisizm”), birlikte gelişimsel bir sürecin oluşumu ve gelişimini simgelemektedir; bu gelişimsel sürecin itici gücü, “benden size/sizden bana” ilişkisinin yarattığı hegemonik etkinliktir.⁽³⁶⁾ Bu ilişki, öğelerinin interaktif hareketiyle geliştiğinden, hem özneyi hem de yeni bilgiyi meydana getirir. Bu ilişkideki hiçbir öge ne statiktir ne de doğaları a priori tespit edilen ve hareketleri bir görünmez el tarafından (ya da Croceci anlamda *deus absconditus*) belirlenen muayyenlerdir.⁽³⁷⁾ Bu bilgi, dünyaya karşı belirli bir duruşun ürünüdür; hareket halindeki bir varlığın akıbetidir; aslında hareket halindeki bu varlık, bizzat bilgiyi oluşturan şeydir, öyle ki öznenin bilinci bu faal ve dinamik oluşun bilincidir.⁽³⁸⁾

Bu; Makyavelist gayenin ve girişimin, bizzat Makyavelli tarafından gerçekleştirilemeyeceği ve uygulanamayacağı anlamına gelir. Gramsci'ye göre;

[Machiavelli] [var olan] gerçekliği yorumlamış ve eylemin mümkün hattını göstermiştir. O [kendi pratik etkinliğinin] sınırlarını çizen “müstesna bir kişilik” olmasına rağmen... bizzat kendisinin gerçekliği değiştirebileceğini asla söylememiştir; Machiavelli, tarihsel güçlerin, başarmış olsaydılar, nasıl bir yol izlemiş olmaları gerektiğini açık ve sarıh bir şekilde gösterme amacını gütmüştür.⁽³⁹⁾

Machiavelli'nin girişimi, yeni bilgi ile yeni özne arasındaki ilişkiyi ortaya koyar: Bilgi ile eylem arasındaki ilişkiye dönüşen öğretmen ile öğretmen arasındaki ilişki; “girişimi” “hedefine” götürecek öznenin, fail haline gelmesiyle süreci başlatmıştır; ezcümle bu süreçte özne, yeni bilgiyi nihai olarak ve bir bütün halinde toplumsal gerçeklikte gerçekleştirecektir.⁽⁴⁰⁾ Machiavelli *Söylevler*'de, “bir yola çıkmayı seçtim” der; yolcu-

luğun sonu, “bir diğeri” tarafından tamamlanacak: Onun ilkesi, “yüce *erdem*i ve daha fazla muhakemesi ve daha iyi yargısı ile benim gayemi [yeni düzenler ve sistemleri tanıtmak] gerçekleştirebilecek biri için bir yol” sunacak rehberdir.⁽⁴¹⁾ Benzer bir niyet, *Savaş Sanatı* çalışmasında da görülür; burada Rucellai’nin dile getirdiği gibi Fabrizio, arzuladığı bir söyleme, onun hitap ettiği birinin altından kalkabileceği bir yolculuğa doğru “Yola çıktı.” Bu nedenle Fabrizio ve Machiavelli, yolu gösteren rehberlerdir lakin projeyi nihayete erdirmek için zorlamazlar. Machiavelli’nin (“demokratik filozof” olarak) kendisi ile yeni bilgisinin öznesi arasında kurduğu bu özgün ilişki - “benden size/sizden bana” ile “benden size olduğu gibi... sizden... bana”-; bu yolculuğun ve “bilinmeyen denizlerin ve kıtaların keşfinin”, nihai amacı yeni öznenin eylemine dayanan, ortak ve kolektif bir girişim olduğunu gösterir.⁽⁴²⁾

Bu girişim ve yeni bilgi, Machiavelli ve Fabrizio tarafından özneye dışsal ve üstün bir konumda gösterilmez; bunlar, Machiavelli’nin zihninde, başlangıçtan beri ve olgunlaşmış bir şekilde yer almıyordu. Machiavelli, Rucellai’nin çevresindeki grubu, herkesin birbirini sevdiği -“*giovani tutti amati*”- ve antik Roma *erdem*ini büyük bir şevkle çalıştığı “dostlar” olarak tanımlar.⁽⁴³⁾ Genç adamların bu şevkle çalışması, doğrudan doğruya Machiavelli’nin “söylerken açık ve cesur olacağım” şiarıyla ilgilidir. Machiavelli’nin ne öğrettiği ve öznenin bu bilgiden ne aldığı, tartışmanın ve muhabbetin başında tam olarak belli değildir. Muhabbet, hâlihazırda oluşmuş bir bilgiye, öznesini vurgulayan bu süreçten önce ve onun dışında var olan bir bilgi yapısına atıf yapmaz. Fabrizio ve Machiavelli, bu bilgiyi bir teknisyen misali genç adamlara aktarmaz. Machiavelli-Fabrizio ve genç adamlar arasındaki muhabbet; sunulmakta olan şeyin, muhabbetin başlamasından önce belirlenen kapalı bir düşünce sistemi olmadığını kanıtlamaktadır.

Şurası bir gerçek ki gerek *Hükümdar* gerekse *Söylevler*; soru-

nun, “şeylerin etkin hakikatini” incelemeyi onların tahayyül edilmelerine yeğleyen yeni metotlar ve kuralların tanımı olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan açılan bu yeni yolun nihai bir hedefinin olduğuna dair herhangi bir iddia yoktur. Machiavelli, yeni kıtaları ve denizleri keşfetmeye işaret etmiştir lakin kendisi, orada bulunan çeşitli yaşam formları bir yana coğrafi ve topografik konturları bildiğini dahi söylememiştir. Bu, öğretmenin “*macera*”nın sonunu getiremeyeceği yeni bilginin doğasıdır. Varsayımsal olan, demokratik filozof ile özne arasındaki etkileşimi kuran ilişkidir; bu ilişki, “sorgulama” sürecini başlatır ki arkasından “yanıtlama” gelir. Bu ikisi birbirini izler; birlikte, bilinçli ve amaca giden bir özne ve bu özneyi ifade eden ve bu özne tarafından ifade edilen bir bilgi oluşturan karşılıklı eylem sürecine girerler. Machiavelli, karmaşık ve “pozitif” bir bilgi yapısından bahsetmez zira onun bilgisi ve projesi, oluşum ve yeniden oluşum sürecinde var olur; aynı şekilde muhabbet de, sorgulama ve yanıtlamanın aktarılması olduğundan, oluş sürecindedir. Fabrizio ve Machiavelli, bu muhabbet ile değerlendirilir. Onların *akıl yürütmenin* başlangıcında bildikleri şey, dönüşmüştür; tıpkı Rucellai ve dostlarının bildiği şeyin, sürecin yayılmasına karşın dönüşmesi gibi. Ayrıca sürecin yayılması, aynı zamanda, Machiavelli’nin bilgisinin ele aldığı öznenin gelişmesidir.

Özel alanda “özel bir kişi” olarak yaşamak için “*kaderin habisliğine*” mahkûm edilen Machiavelli, *Söylevler*’de ve mektuplarında belirttiği gibi, kendisini ve bilgisini, aynı zamanda özel olanın içinde konumlanan bir özneye de atfeder.⁽⁴⁴⁾ Bu bilgi ve özne, Roma *erdemini* “canlanması”na ve mevcut koşulların yeniden düzenlenmesine götürecek bir hareketi birlikte yaratacaktır.⁽⁴⁵⁾ Bu nedenle mevzu bahis olan dönüşüm, özel alan içinde başlar: Muhabbet, bu alana yerleşir; burada, özneyi yeni bir varoluş düzeyine -ki bu düzey de bizzat yeni bilgi tarafından tanımlanır- ulaştıracak bir hareket başlar. Fab-

rizio, Rucallai'nin sorusuna -“Antik dönemlere öykünmekle sunacağınız bu şeyler nedir?”-, Machiavelli'nin uğraşısını özetleyerek yanıt verir: “*Erdemi* takdir etmek ve ödüllendirmek, yoksulluğu hor görmemek, orduda düzene ve disipline değer vermek, yurttaşları birbirini sevmeye mecbur etmek, gruplaşmayı zayıflatmak ve kamusal çıkarı herhangi bir özel çıkara tercih etmek.”⁽⁴⁶⁾ Machiavelli'nin bilgisi, özneye, özel yerine “kamusal şeylere” değer vermeyi öğretir, oysa hem o hem de atıf yaptıkları kimseler, “*özel olana*” bağlı kalmaktadır. Bu, yurttaşlara birbirini sevmeyi öğretir ama proje, tam da dönemin genel usulünün, kişinin *tikelliğini* yurttaşların *ortak çıkarına* tercih etmesi nedeniyle başlatılmıştır. “Kamusal şeylere” yönelen eylemin önceliği ileri sürülmektedir oysa bu “kamusal şey”, tam da gruplaşmanın “azalma” eğilimi göstermesinden ötürü var olmaz. Çağın gerçekliği *-olan-* şudur; var olan şey özel alana aittir, değerli olan şey de dar gruplaşmaların ve belirli grupların çıkarıdır.

Bu nedenle muhabbet, özel alanda başlamalıdır. Ayrıca hitap edilen ve diyalogu aktaran özne, varoluşu bu özel dünyanın dar sınırlarında tanımlanan yegâne özne olabilir. Bu bağlamda Machiavelli, Guicciardini'ye benzemektedir: Her ikisi de özel alanın gerekliliğini kabul eder; *tikel* ve özel çıkarların iktidarını ve gücünü kavrar. Öte yandan Guicciardini'nin, özel olan ile *tikel* olanın su götürmez “nesnelliğinin” çamuruna batmasından farklı olarak Machiavelli, özel çıkarların yarattığı bu zorunluluk dâhilindeki, toplumsal varoluşun yüksek formuna doğru harekete yönelik potansiyeli kabul edecektir. Kendisi bu gruplaşma dünyasında ve bencillik rekabetinde bir özne görür; bu öznenin gelişi, *politik yaşamın* ve *yurttaşlığın* tesisine neden olur. Diğer bir ifadeyle bu özne etkinliğiyle, kamu alanının özel alana üstünlüğünü öğretecek ve dünya ile kurduğu faal ilişkiyle, *tikel çıkarı* olumsuzlayacak ve onu *ortak çıkara* dönüştürecektir.

Özel alanda konumlanan *tikelliğe* dair bu olumsuzlama, *kader* evreninin olumsuzlanmasıdır. Hatırlanmalıdır ki *kader*, insanın üzerinde çok az denetim kurabildiği güçlere karşı boyun eğmesini ve tahakkümünü temsil eder. Bu, insanın dışsal olayların “katı” nesnelliğine karşı boyun eğişidir. Bu nedenle *kader* alanını, özel alanın müadili gibi görmek mümkündür: Her iki durumda da insan, bireylerden izole edilmiş bir dünya ile karşı karşıyadır. Bu bireylerin iktidarı ve yeteneği (*virtü*), onları sarmalayan belirsiz güçleri ve şiddeti geri püskürtecek ya da onları aşacak yetkinliğe sahip değildir. Bu nedenle özel alanın içinde kalmak, anlamadığın ve insani amaçlara ve değerlere yabancı görünen güçlere boyun eğmek demektir. Diğer yandan özel alandan kamusal alana geçmek de tahakküm ve boyun eğme durumundan, harici olayların *erdem*in bir ürünü olduğu ve öyle anlaşıldığı bir alana geçmek demektir. Bu türden bir ilerleme, öznenin yalnızca, kamusal ve siyasal olana doğru yönelen bir hareketi meydana getirecek *kabiliyet* (*virtü*) ve bilgiye haiz özel alanda tanımlanmasıyla gerçekleşir. Bu özne, mevzu bahis hareketi, -bu hareket öznenin bireysel oluşumundan başka bir şey olmadığı için kendi içinde oluşan bir *kabiliyeti*- kendi etkinliğinin ürünü olarak gören bir bilinç ihtiva eder.

Gerçekten de tikel çıkarın ortak çıkara dönüşümü ve kamusal alanın özel alana üstün geldiği bir düzenin kurulması; daha önce özel alanın çıkarıcı güçlerinin tanımladığı bir öznenin, kendi gerçekliğini özel alanda gösteren ve doğası ve amacı politik yaşam tarafından belirlenen bir varlığa doğru öz dönüşümünü sembolize eder. Özel alandan kamusal alana, tikelden evrensele yönelen hareket; yalnızca öznenin, özel çıkarların zorunluluklarına ve baskılarına mahkûm olan bir varlıktan, kendini, çıkarları ve etkinliği yeni politik düzende somutlaşan özerk bir aktör olarak konumlandıran bir varlığa eş zamanlı olarak dönüştüğü bir harekettir. Var olan gerçekliğin özel ala-

nında konumlanan bir öznenen bahsetmek, öznenin doğasını yeniden tanımlayacak ve toplumsal alanı yeniden inşa edecek ahlaki ve entelektüel bir reform başlatmak anlamına gelir. Pratiği ve bilinci, yeni bilgi tarafından geliştirilen söylem ve konuşma formlarını yansıtan bir öznenin oluşumu, bu konuşmayı ve söylemi toplumsal ve siyasal olarak mümkün hale getirecek kamusal bir alanın oluşumuna denktir. Bu nedenle bu öznenin gelişimi, önceden var olan özel alanın çözülmesine ve kamusal alanının doğal genişlemesine işarettir.

Dipnotlar

1. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon, Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC olarak adlandırılacaktır, 3:13, s. 1601. Yine bakınız QC 2:11, s. 1384-86.

2. Niccolò Machiavelli, *Discourses*, İthaf: "Genellikle çalışmalarını kimi hükümdarlara ithaf eden ve açgözlülüğü ya da ihtirasıyla körleşerek onu saf ahlaksızlığı için suçlayacakları yerde sahip olmadığı tüm erdemli nitelikleri için öven sıradan yazarlardan kaçınmalıyım gibi geliyor; bu hataya düşmemek için bizzat bu hükümdarlara ithaf etmedim lakin seçtiklerim sayısız iyi nitelikleriyle bunu hak edenler oldu. Bana makam, unvan ve servet sağlayabilecekleri seçmedim ama gücü olmasa da bunu isteyenleri seçtim. İnsanlar, doğru bir şekilde yargılamak istiyorlarsa, cömert olmayanlar yerine cömert olanlara, bilgi yoksunu olup da yönetme hakkına sahip olanlara değil de nasıl yöneteceğini bilenleri itibar etmelidir [*quelli che sanno, non quelli che, senza sapere, possono governare uno regno*]."

"Bu nedenle tarihçiler, sadece bir yurttaş olarak Siracusalı Hieron'a, monark olmasına rağmen Makedonyalı Perseus'tan daha fazla övgü yağdırırlar. Çünkü Hieron, bir hükümdarlık dışında hükümdar olmak için gereken her şeye sahipti; Perseus'un ise, krallığı dışında sahip olduğu hiçbir kral vasfı yoktu [*altro che il regno*]. Neyse iyi ya da kötü bu çalışmayı siz istediniz ve ben de size onu olduğu gibi gönderiyorum." [New York: Modern Library, 1950].

Bu ifadeleri karşılaştırmak için bakınız *Discourses*, Kitap 2, giriş; Niccolò Machiavelli, *The Art of War*, çev: Ellis Farnesworth, giriş: Neal Wood, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978), Kitap 7, Fabrizio'nun son notları. Machiavelli'nin *bilenler ile bilmeyenler* arasındaki ayrımı ters çevirdiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Kendisi, önceki

yazarların ortak uygulamasının dışına çıkmış ve kurulu iktidar yapısının dışında yeni bir siyasal özne -yani yeni bilgiye sahip yeni hükümdar- konumlandırmıştı. Bu yeni bilgi, aslında nasıl yöneteceğini bilmeyen yönetenlerle gerçekten nasıl yöneteceğini bilen yönetmeyenleri açık ve seçik bir şekilde ortaya koyar. Bu nedenle daha Söylevler'in başında Machiavelli okuru uyarır ve "bildiğim kadarıyla" ve "öğrendiğim kadarıyla" ifadeleriyle müesses toplumsal ve siyasal düzenin dışına çıkar ve onları dünyanın var olan algısına karşı üretir. Bu, "egemenliğin" yaygın kabul gören özgül nosyonunun, sorunsallaştırıldığı anlamına gelir. Bakınız not 32.

3. Oricellari Gardens hakkında bakınız Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, (Princeton: Princeton University Press, 1965), s. 140-41, yine "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought," *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12, (1949), s. 101-31 ve "Machiavelli in modern historical scholarship," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, (Bologna: Boni, 1973), s. 165-67.

Machiavelli'nin, cumhuriyetçi kurumlar ve "kitlelerin erdeminin" gelişimi için gereken şartlarla ilgili "yazılarını", Bernardo'nun torunu Cosimo Rucellai'ye ithaf etmesi ilginçtir. Bernardo, tartışmayı ilk olarak kendi Gardens'inde -Guicciardini'ye göre Floransa'nın cumhuriyetçi yönetimine karşı düzenlenen ve gelişen bir tartışma- başlatmıştı: "Bu bahçeden bir Truva Atı gibi komplolar, Medici'nin dönüşü ve bu şehri süpürecek yangın açığa çıkmıştır." (alıntı Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 81). Bakınız Machiavelli, *Discourses*, Kitap 3, komploları ele aldığı Bölüm 6.

Yine bakınız Felix Gilbert, "The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*," *The Journal of the History of Ideas* 14, 1, (1953), s. 136-56 ve "Venetian Constitution and Florentine Political Thought," *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence* içinde, ed: Nicolai Rubinstein, (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968), s. 463-500; Nicolai Rubinstein, "Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century," *Italian Renaissance Studies* içinde, ed: E. F. Jacob, (London: Faber and Faber, 1960), s. 148-83; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 120-21, 154, 185-86, 240.

Floransa'da cumhuriyetçi hükümetin bir sekreteri ve yılmaz bir destekçisi olan Machiavelli'nin, *Söylevler*'i, cumhuriyet yönetimine karşı aristokratik harekette aktif rol alan Bernardo'nun bir torununa ithaf ettiği gerçeği siyasal ve teorik bakımdan önemlidir. Machiavelli, cumhuriyetçi ve "halkçı" bir çalışma sunmaya niyetlenmişti ama bunu, cumhuriyet kurumlarının kuruluşuna aristokratik ve "Venedikli" bir alternatif sunan birinin soyundan gelene -yani, sıradan halka dayanan geniş yönetime karşı akla ve paraya dayanan dar yönetime- ithaf etmişti; ayrıca bu ithaf, pek çok yerde yapılmıştı ve bunu yaparak, başlangıçta geniş yönetimin karşısının odağı olarak işlev görmüştü. Bakınız Hans Baron, "Machiavelli: The Republican Citizen and the

Author of The Prince,” *English Historical Review* 76, (1961), s. 217-53.

Buna ek olarak bakınız Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 2, 5, 6, 36, 55; Kitap 2, Bölümler 3, 24, 31; burada Machiavelli, Roma Cumhuriyeti’ni, Venedik’in aristokrat cumhuriyeti ve Sparta’nın oligarşik siyaseti ile (yani geniş yönetimi dar yönetim ile) karşılaştırır: Roma Cumhuriyeti, azameti ve muazzam özgürlüğü gerçekleştirmişti zira sosyopolitik kurumları -ve bundan dolayı askeri gücü- geniş yönetimi destekleyen bir halk temeline dayanmaktadır. Bakınız Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Kitap I, Bölüm 29, *Opere*, Cilt 7, ed: Franco Gaeta (Milan: Feltrinelli, 1962).

4. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 115-50, bilhassa s. 115-16, 141-42 ve 143-44. Machiavelli’nin, o dönem ege-men olan inançlara ilişkin karşı bir sistem gibi işlev görecektir düşünce yapısı formüleleştirme niyetine karşı Strauss’un tutumu, Makyavelist düşüncüyü yalnızca ya da pür olarak bilginin “bilimsel” bir formu olarak değil aynı zamanda kurulu siyasal ve kültürel etkin hakikate ilişkin ahlaki ve entelektüel reforma yönelen yeni bir dünya kavrayışı olarak da gören De Sanctisci ve Gramscici tutumu anımsatmaktadır. Gramsci ve Strauss arasındaki bu paralellik, hassas ve sınırlanmış bir tarzda okunmalıdır: Strauss’a göre bu tür bir reform, Makyavelist düşüncenin “immoral” karakterini tasvir eder; hâlbuki Gramsci’ye ve De Sanctis’e göre bu reform, Machiavelli’nin projesine ve dünyaya karşı “ahlaki” sorumluluğu ve “tutkulu” tutumunun örneğini oluşturur. Bir yandan Strauss için felsefe demosun kapsamının ve algısının “ötesinde” iken diğer yandan Gramsci için demos ve tefekkür, birbirini varsayar ve tanımlar. Demos ve onun düşünce ve kültürle ilişkisi hakkında bakınız Benedetto Croce, *Etica e politico*, (Bari: Laterza, 1931). Yine Machiavelli’nin “ahlak” görüşü ve Berlin’in Machiavelli’nin siyaset ve etiğe ilişkin yeni bir konsept geliştirme isteğine dair argümanı ile ilgili bir tartışma için bakınız Sör Isaiah Berlin, “The Originality of Machiavelli,” *Against the Current: Essays in the History of Ideas* içinde, ed: ve bibliyografya: Henry Hardy, giriş: Roger Hausheer, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

5. Machiavelli, *Discourses*, İthaf.

Yeni ve eski bilgi arasındaki fark, hemen kurulmaktadır ve bu, ne ekstra tarihsel bir kaynaktan ileri gelir ne de Söz Kılığındaki en gereksiz ve hak edilmeyen şükretmeye dayanır. Buna ek olarak yeni bilginin hitap ettiği ve eski bilginin ve kurulu düşüncenin hitap etmekte (ya da etmiş) olduğu öznenin, karakter olarak farklı olduğunu unutmamak gerekir: ikincisi pasifken ilki aktiftir; yani bu yeni özne, bu bilgiyi “kabul” etmez; daha ziyade bilgi, özne onu arzuladığı ve bu nedenle bizzat yeni bilgi, yeni bilginin formülasyonu ile sonuçlanacak etkileşimi başlattığı için ortaya çıkan bir şeydir.

6. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 58.

7. Agy. Yine bakınız *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 2, 5, 6, 16, 37, 44; *The Prince*, Bölümler 8, 9; *Florentine Histories*, 1378 yılında Floransa’nın toplanmış pleplerine alt

tabakanın yaptığı konuşma, (Kitap 3, Bölüm 3); Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, s. 128-33.

Machiavelli, Livius ve klasik yazarları eleştirir lakin bu eleştiri, aynı zamanda Oricelli Gardens'in aristokrat hümanistlerine karşı bir polemik niteliğindedir. *Söylevler*, Kitap 1, Bölüm 58'de Machiavelli, kendini ve yeni bilgisini, "diğer tüm tarihçiler"e ve "tüm yazarlar"a karşı konumlandırır; bu pozisyon, geçmiş ve şimdinin yazarlarının ve düşünürlerinin eleştirisini de kapsamaktadır. Ayrıca Machiavelli, kabul edilmiş pozisyonun ve müesses bilginin, dünyada bir güç ve iktidar olarak var olacağını zira bunların "herhangi bir görüşü nedenleriyle savunmaya" dayanmadığını, tersine "güç ve otorite kullanımı" nedeniyle dünyanın kurulu algısına ve müesses yaşam tarzına dayandığını ve dayanmakta olduğu belirtir. Bunu, ithafla "yazarların sıradan alışkanlıklarından kaçınmam gerektiğine inanıyorum", yine Kitap 1, Giriş bölümüyle karşılaştırmak gerekir.

8. Bakınız Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Cilt 1, s. 87-88, 126, 161-64; Pocock, *Machiavellian Moment*, Bölüm 4, özellikle s. 60-65, 96-99; Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, çev: Peter Munz, (New York: Harper and Row, 1965), Bölüm 3 ve s. 31-36.

9. Machiavelli, Francesco Vettori'ye mektup, 10 Aralık 1513, No: 137, *The Letters of Machiavelli* içinde, ed: ve çev: Allan H. Gilbert, (New York: Capricorn Books, 1961), s. 139-44: "Antik insanların antik saraylarına giriyorum; burada, onların sevişisini kazanarak, yalnızca benim olan ve onun için doğduğum gıdadan besleniyorum; burada, onlarla konuşmaktan ve onlara eylemlerinin nedenini sormaktan utanmıyorum. Onlar, tüm nezaketleriyle beni yanıtlıyorlar... Ayrıca Dante bunun, duyduğumuz ama hatırlamadığımız zaman bilgiyi üretmeyeceğini söylediği için, yararlandığım ve Hükümdarlık ile ilgili küçük bir çalışma düzenledikleri muhabbetlerindeki her şeye dikkat çektim" (s. 142-43).

Machiavelli'nin geçmişle yaptığı muhabbet, aynı zamanda şimdiyle yapılan bir muhabbettir; zira onun antik yazarlara eylemlerinin mantığını sorma uğraşısı, *dünyadaki şeylerin etkin hakikatini* keşfetme girişimi ile ilgilidir. (Bakınız Gramsci, QC 2:10, s. 1242; buradaki ana fikir, geçmişi yorumlamanın şimdiye etki etmek olmasıdır.) Ayrıca bu mektup, *Hükümdar*'daki ithaf ile ilişkilendirilmelidir. Burada Machiavelli, yani "mütevazı ve belirsiz durumdaki" bir adam, hükümdarın eylemi ile halkın eylemi arasında karşılıklı bir hareket kurar. Yine bunu Mektup No: 120 ile karşılaştıran, Francesco Vettori'ye Mektup, 9 Nisan 1513, Machiavelli bu mektupta şunu belirtir: "yönetim hakkında konuşmalıyım ve ya bu konuda tartışmalıyım ya da sessizlik yemini etmeliyim" (Allan H. Gilbert, *Letters of Machiavelli* içinde, s. 104).

10. Machiavelli, *Discourses*, İthaf.

11. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 7-9.

12. *The Art of War*, Kitap 1, s. 10, (Neal Wood edition).

13. *Arte della guerra*, s. 331, (s. 10, Neal Wood edition içinde). “*Sanza rispetto*”nun kullanımı için, *Discourses*, İthaf yazısı ayrıca *The Art of War*. Yine bakın Machiavelli'nin Vettori'ye mektubu, 9 Nisan 1513, Allan H. Gilbert, *Letters of Machiavelli*, s. 104.

14. *Arte della guerra*, (s. 11, Neal Wood edition içinde). Bu, *Söylevler*'deki İthaf yazısı ile karşılaştırılmaktadır.

15. Hümanist edebiyat uygulamaları ve sözleşmelerle ilgili bakınız Skinner, *Foundations*, Cilt 1, Bölüm 2, “Rhetoric and liberty”; Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, (Princeton: Princeton University Press, 1968), yine onun “Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni,” *Past and Present* 34 (1966), s. 7-78. Yine bakınız, Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners: "The Prince" as a Typical Book de regimine principum*, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1938); Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*; Eugenio Garin, *Italian Humanism*, s. 19-20.

16. Machiavelli, *Il Principe*, İthaf, *Opere*. Unutulmamalı ki Machiavelli, kendinden, bir “uomo di basso et infimo stato” -yani *düşük halk* ve *değersiz pleb*- olarak bahsetse de kendini siyasetin ve yönetimin doğası hakkında “konuşmak” isteyen “ardisce” ve buna çabalayan biri olarak görür. Machiavelli'nin Floransa'da kullandığı siyasal ifadeler için bakınız Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, s. 24.

17. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, (Neal Wood edition), s. 11.

18. Gramsci, QC 3:13, s. 1568-70, 1600-1601. Yine bakınız *The Prince*, Bölüm 18; Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Bölüm 2.

19. Gramsci, QC 2:10, s. 1331. Gramsci'nin eğitim anlayışı ile ilgili bakınız Mario Alighiero Manacorda, “La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci 1915-1926,” *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde, 23-27 Nisan 1967'de Cagliari'de toplanan konferansın tutanakları, ed: Pietro Rossi, (Riuniti-Istituto Gramsci, 1975), Cilt 2, s. 227-61, özellikle s. 234-38, 240-41.

Yine bakınız Lamberto Borghi, “Educazione e scuola in Gramsci,” *Gramscie la cultura contemporanea* içinde, Cilt 1, s. 207-38; Giancarlo Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, (Milan: Feltrinelli, 1977), s. 50-62, 156-59. Gramsci, *Scritti giovanili* içinde, (Turin: Einaudi, 1975) şuna dikkat çeker: “Eğitim, kültür, bilginin ve deneyimin örgütlenmesi, kitlelerin entelektüellerden bağımsızlığı anlamına gelir... Bu, entelektüellerin kariyer [*intellettuali di camera*] despotizmine karşı mücadeledir” (s. 301). Tabii ki Gramsci'ye göre bu aksiyomatik bir durumdur; aynen dediği gibi: “Herkes filozoftur”; burada filozof, akademik ve edebi anlamda anlaşılmamalıdır, daha ziyade daha somut ve temel anlamda, “yaşam” ve “eylem”in somut ve muarrer bir yaşam konseptini varsayması anlamında anlaşılmalıdır; öyle ki “eylem”, aynı zamanda “düşünce” anlamına gelmektedir. Bakınız Gramsci, *Selections from the*

Prison Notebooks of Antonio Gramsci, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), s. 323, 325, 326, 344, 354.

Dahası Gramsci, *Socialismo e fascismo*, (Turin: Einaudi, 1974), işçilerin “bunu bilmeksizin filozof” olduklarını ifade eder (s. 13). Bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1373-80, 1384-95; QC 3:12, s. 1550-51. Ayrıca *L’Ordine Nuovo*, 1919-1920, (Turin: Einaudi, 1955), s. 470; Gramsci’nin buradaki iddiası şudur: “Düne kadar köle olan bir insanı dönüştürmek mi istiyorsunuz? Ona daima bir insan gibi davranarak işe başlayın.”

Gramsci 1918 yılındaki bir mektubunda, gençler arasında “ahlaki ve etik sorunlara ilişkin objektif bir tartışmayı, inanca dair yalın ve net ifadenin, disiplinli ve metodik okumanın ve inceleme alışkanlığının formasyonunu” oluşturmak ve geliştirmek ihtiyacına vurgu yapar (Mario Alighiero Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci: Americanismo e fordismo*, [Rome: Riuniti, 1974], s. 24-25). Üstelik Gramsci, İtalya Sosyalist Partisinin; alt sınıfları eğitmek ve İtalyan halkının genelinde, onlara “özgür tartışma aşkını [ve] hakikate yönelik rasyonel ve zekice araştırma yapma arzusunu” aşılacak bir eğitim formunu yaymak amacıyla “kültürel birlikler” kurmasını ister (Gramsci, *La formazione dell’uomo: Scritti di pedagogia* içinde, ed: Giovanni Urbani, [Rome: Riuniti, 1974], s. 95 ve *Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings* içinde, ed: ve giriş: David Forgacs ve Geoffrey Nowell Smith, çev: William Boelhower, [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985], s. 23, 25). Son olarak Gramsci, “proletarya için gerekli olan şeyin tarafsız bir okul olduğunu”; başka bir deyişle “antiklerin tasarladığı ve çok yakın dönemlerde Rönesans insanlarının yaptığı gibi hümanist bir okul olduğunu” görmüştür, *Scritti giovanili*, s. 59.

Gramsci ve onun eğitim konsepti ile bunun hegemonya ile ilişkisi hakkında bakınız Angelo Broccoli, *Antonio Gramsci e l’educazione come egemonia*, (Florence: La Nuova Italia, 1972); Harold Entwistle, *Antonio Gramsci: Conservative Schooling for Radical Politics*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979); Franco Lombardi, *Idee pedagogiche di Antonio Gramsci*, (Brescia: La Scuola Editrice, 1969); Lucio Lombardo Radice, *Educazione e rivoluzione*, (Rome: Riuniti, 1976).

20. Gramsci, QC 2:10, s. 1331.

21. Agy.

22. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 9 (Neal Wood edition). Gramsci’nin gözlemi, QC 3:13, s. 155; burada Gramsci, *Hükümdar*’ın halkın içgözlemi ve bir içsel rasyonel söylem olduğunu iddia eder; yani Machiaveli ile hitap ettiği özne arasındaki muhabbetin bizatihi Machiavelli’nin takdim ettiği yeni bilgi olduğunu savunur. Ayrıca bu yeni bilgi, istemek ve yanıt vermek ile “benden size” ve “sizden bana” arasındaki müesses ilişkiye içsel rasyonel söylemin dinamik bir şekilde yarattığı halkın bilincidir.

“Engellemeler” için bakınız Gramsci, QC 2:10, s. 1330-31.

23. Gramsci, QC 2:10, s. 1331-32. Vurgular eklenmiştir.

24. Agy.

25. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 10, (Neal Wood edition).

26. Gramsci, QC 2:10, s. 1330-32; 2:11, s. 1485.

27. Gramsci, QC 2:11, s. 1486.

28. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 15; *Discourses*, Kitap 2, Giriş; *The Art of War*, Kitap 1, s. 10.

29. Machiavelli, *The Prince*, İthaf, Bölüm 18; *Discourses*, İthaf, Kitap 1 ve 2, Girişler; *The Art of War*, Giriş, Kitap 1, s. 3-5, 12-13.

30. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 18; *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 4; *The Art of War*, Kitap 7, s. 207-9. Yine bakınız *Florentine Histories*.

Machiavelli'nin Floransa Cumhuriyeti'nin askeri kurumlarının reformuna yönelik önerisinin, özgül bir sosyopolitik düzeninin kurulması ve onun askeri kurumlarının kendine özgü örgütlenmesi arasında yakın bir ilişkiyi varsayması gerektiği unutulmamalıdır. Bakınız Machiavelli, *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi*; *Discorso sopra l'ordinanza e milizia Fiorentina* ve *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, *Opere* içinde, ed: Sergio Bertelli, (Milan: Feltrinelli, 1961). Bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1617-18; 3:14, s. 1688-91. Yine bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*; burada Pocock, Gramsci'nin izinden giderek halk kurumları ve halk ordusu arasında iletişim kurar. Bu iletişim, Machiavelli'nin diğer askeri birliklerden ziyade piyadeyi tercih etmesini izah eder. Eğitim ve disipline dair zorunluluk hakkında bakınız Gramsci, QC 2:10, s. 1293-95; 2:11, s. 1382-83; QC 2:7, s. 861-63; QC 3:12, s. 1532-38; QC 3:14, s. 1706-7; *Scritti giovanili*, s. 10-18, 80-82, 133-35, 300-302; *L'Ordine Nuovo*, s. 11, 22-27, 34-38, 394, 466, 469-70, 481. Manacorda, "La formazione del pensiero pedagogico," ve Borghi, "Educazione e Scuola in Gramsci," *Gramsci e la cultura contemporanea* içinde.

31. Gramsci, QC 2:10, s. 1255.

32. Gramsci, *L'Ordine Nuovo* ve Antonio Gramsci: *Selections from Political Writings 1910-1920*, ed: Quintin Hoare, çev: John Mathews, (New York: International Publishers, 1977), s. 68; Burada Gramsci şunu söyler: "Hakikati söylemek, birlikte hakikate ulaşmak, komünist ve devrimci bir eylemdir." Aynı makalede Gramsci şuna da dikkat çeker: "İnsanların bilinçlerini duyguyla değiştiren kolektif tartışma, onları birleştirir ve coşkulu çalışmaları için ilham kaynağı olur" (s. 68). Bakınız Machiavelli'nin Vettori'ye mektubu, 10 Aralık 1513, No: 13, Allan H. Gilbert, *Utters of Machiavelli* içinde, s. 139: "Onlara eylemlerinin nedenini sormak." Bakınız *Discourses*, İthaf ve Kitap 1, Giriş.

"Güç ve otorite olmaksızın akıl yürütmek" nosyonu ve bir eylemin nedenini göstermek, elbette ki önceden var olan "hakikatin" ya da gerçekliğin sorgulanması ve ifşa edilmesinin merkezi önemde olduğu *tefekküre* ilişkin Sokratik ve orijinal nosyona kadar götürülebilir. Ayrıca verili olanın sorgulandığı bir süreç olan *tefekkür*, *logos* ile iliş-

kilidir; ikincisinin anlamlarından biri, kendininkilerden birini verir (bakınız Barker, Sinclair, Ehrenberg). Eylemin nedenini göstermek -Machiavelli'nin birincil talebidir-, *logosa* atfedilebilecek önemli ve somut anlamdadır. Öte yandan *tefekkür* ve *logos*, yakından ilişkiliyse o zaman "hakikat" nosyonu -"hakikatin" özgül durumu-, bu "hakikat" ile birlikte var olacak interaktif bir sürece dayanacaktır; yani "hakikat", artık "soran" ve "yanıtlayan" (*domandare* ve *rispondere*, Machiavelli, *The Art of War*) arasında süregelen bir hareketin ürünüdür. *Sormak/yanıtlamak*, bu nedenle Gramsci'ye göre *ahlaki ve kültürel reformun* ya da *hegemonyanın* vuku bulduğu bir süreci tanımlar.

Müesses gerçeklikten ya da otoriteden bir yanıt ya da akıl yürütmek istemek, gerçekliğin ya da otoritenin kendisinin sorumluluğunu sürdürmesi içindir (Gramsci'nin "kişilik" kavramı, QC 3:13, s. 1601) ve bu, gerçekliğin kişinin kendi akıl yürütmesi ve amaca yönelik etkinliği ile değişime açık olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak hakikate birlikte erişmek, akıl yürütmeyi istemek, Gramsci'nin anladığı anlamda *siyaset* ile uğraşan *tefekkür* ile meşgul olmaktır. Akıl yürütmeyi istemek için, önceden var olan sosyopolitik (ve ahlaki-entelektüel) düzenden siyasal ve ahlaki özerkliği savunmak gerekir. Bakınız Gramsci, *Scritti giovanili*, s. 260-61; QC 2:10, s. 1255, 1363; 2:11, s. 1487-90.

Akıl yürütmek ile söylem (*logos*) ve siyaset arasındaki ilişki hakkında bakınız Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev: Benjamin Jowett, (New York: Bantam Books, 1960), "The Mytilenean Debate", Kitap 3, s. 33-52. Bakınız Hannah Arendt, *On Revolution*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982) ve *The Human Condition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Hannah Arendt, konuşma ve söyleme dâvan bir etkinlik olarak Aristotelesçi siyaset nosyonunu tartışır. Aristoteles'i izleyen Arendt, söylemin (ve bu nedenle siyasetin) mümkün olduğu toposu, onu halk kitlelerinin dışlandığı ve söylem ve akıl yürütmeye dair politik alanı yalnızca aristokrat efendi-yurttaşların tanımladığı dar bir kültürel ve entelektüel alanla sınırlandırarak çembere alır ve yayıflar.

33. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölümler 1 , 2. Ayrıca bakınız Neal Wood, "Introduction" to *The Art of War*, s. iv.

34. Gramsci, QC 1:5, s. 657-58.

35. Gramsci, QC 3:13, s. 1601.

36. Gramsci, QC 1:5, s. 657-58. "Mutlak laisizm" ile ilgili bakınız Eugenio Garin, "Gramsci nella cultura italiana," *Studi gramsciani* içinde, 11-13 Ocak 1958'de Roma'da toplanan bir konferansın tutanakları, Istituto Gramsci, (Rome: Riuniti, 1973); Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 447-57.

37. Gramsci, QC 3:13, s. 1569. Yine bakınız Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 461-80; Gramsci, QC 2:11, s. 1415-16.

38. Bakınız Norberto Bobbio, "Nota sulla dialettica in Gramsci," *Studi gramsciani* içinde, s. 73-86; Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, s. 300-306, 454-57; Alfredo Sabetti,

“Il rapporto uomonatura nel pensiero di Gramsci e la fondazione della scienza,” *Studi gramsciani* içinde, s. 243-52.

39. Gramsci, QC 3:13, s. 1578.

40. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Giriş: “Ve bu girişim [*impresa*] zor olsa da, yine de bunu, bu girişimde beni cesaretlendirenlerin de desteğiyle götürebileceğim yere kadar götürmeyi umuyorum; ancak bu şekilde onu kaderinde yazılan hedefe taşımak için başkalarına daha az yol kalabilir” (Modern Library).

Bakınız Kitap 2, Giriş ve *The Art of War*, Kitap 7, Fabrizio'nun son sözleri.

41. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Giriş: “Ancak bu şey o kadar açık ki herkes onu görmektedir. Yazılarımı okuyabilen genç adamların şimdinin şeytanlarını savuşturup, kader onlara bir fırsat verdiğinde geçmişin erdemlerine öykünmeye hazır olabilmeleri için şimdiki zamanlar ve eski zamanlar hakkındaki düşüncemi, açıkça ve cecurca dile getireceğim. Çünkü bu, zamanların ve kaderin habisliğinin yapacaklarını önlediği iyiliği başkalarına öğretmek, onurlu bir adamın görevidir; bu şekilde birçokları bilgi sahibi olduğunda, onların arasında Cennet'in daha çok sevdiği bazıları, bu iyi şeyleri yerine getirebilir” (Modern Libray).

Bu ifadeleri *Arte della guerra* ile karşılaştıralım: “Ve kaderimden hicap duyuyorum; ya bu şeylerin bilgisini ya da onları fiilen uygulayabilecek gücü bana vermemeliydi. Asla bir fırsata sahip olmayacağım, çünkü artık yaşlandım. Bu nedenle, söylediklerimle aynı kanıyı taşıyorsanız, bir fırsat hâsıl olduğunda hükümdarlara yardımcı olabilecek ve nasihat verebilecek siz genç adamlara bilgimi özgürce sunuyorum. Ne temkinli olunuz ne de başarıdan umudunuzu kesiniz, zira bu ülke [*provincia*], şu anda bile şiir, resim ve heykelle görebiliyoruz ki çoktandır şeyleri canlandırmak için mu-kadder gibi görünüyor” (Kitap 7, s. 519)

42. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Giriş: “İnsanın kıskanç doğasına rağmen herhangi bir yeni ilke ve sistem bulmak ve keşfetmek, daima bilinmeyen denizlere ve kıtalara yelken açmak kadar tehlikeli olmuştur. Zira insanlar başkalarını suçlarken yüksek sesle, överken alçak sesle konuşurlar” (Modern Library).

43. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 9, (Neal Wood edition).

44. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Giriş; ayrıca Vettori'ye mektup, 10 Aralık 1513, No. 137, Allan H. Gilbert, *Letters of Machiavelli* içinde, s. 139-44.

45. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 10-11; Kitap 7, s. 212, (Neal Wood edition).

46. Agy., Kitap 1, s. 12, (Neal Wood edition).

47. Bakınız Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, “Guicciardini” ve “Machiavelli” ile ilgili bölümler.

Politik Bir Güç Olarak Halkın İnşası

Hegemonya, *İrade* ve Yurttaş Demokrasisi



Maşchiavelli'nin *özel yaşam* ile *politik yaşam* arasında yaptığı ayırım, Makyavelist sorunsalı tanımlayan bir ayırımdır. Bu ayırım, onun tüm yazılarında çeşitli formlarda yeniden üretilir. Üstelik buradan hareketle karşılıklı dyadik kutupluluk dizisi geliştirmek de mümkündür. Bu formülde bir kutbun ilk ve ikinci terimleri, yerine geçtiği kutupların ilk ve ikinci terimlerine denk düşer.

Özel Yaşam	←→	Politik Yaşam
Kişisel Güç	←→	Kamusal Güç
Tikellik	←→	Ortak Çıkar
Kişisel Şeyler	←→	Kamusal Şeyler
Dindar Yaşam	←→	Yurttaşlık
Tiranlık	←→	Özgür Yaşam
Kader	←→	<i>İrade</i> ⁽¹⁾

Bu dyad'lar klasik antikitedeki oluşumundan beri siyasal teorinin temel sorularını özetlemektedir. Bu sorular; insanın ahlaki, kültürel ve entelektüel bir varlık olarak hareket edebileceği bir "alanın" tasarımıyla siyasal olanın doğasına atıf yapar. Machiavelli'nin klasik metinlere "dönüşü" -bilhassa Romalılara dair okuması ve onlarla "muhabbeti"- derin bir bilinci temsil eder; ki bu türden bir durum, çağımız İtalya'sında artık görülmemektedir. Bu nedenle onun girişimi -kendi siyaset bilgisini somutlaştıran ve nesneleştiren bir özne arayışı- kamusal "dayanak" olarak siyasal nosyonunu yenileme girişimidir. Bu dayanak, kolektif aktör olarak insanın dünyayı kavradığı ve özgül kavrayışının, insanlığın kendini tanımladığı ve kendini oluşturduğu zemindir. Ne var ki bu farkındalık; aynı zamanda bu dayanağın, hem iktidarın feodal sistemine hem de Machiavelli'nin dönemindeki İtalyan kent devletlerinde hüküm süren yapıya ait düşünce ve pratiğe yabancı olduğunu bilmenin göstergesidir.

Machiavelli, hem feodal toplumun fundamental temellerini hem de çağdaş Rönesans toplumunun siyasal ve toplumsal yapısını eleştirmektedir.⁽²⁾ Bu saldırıyı yaparken kullandığı kıstas, siyasal olana dair klasik nosyondur. Machiavelli'ye göre "siyasal olan"; Grekler ve Romalılar tarafından politika öncesi ve politika karşıtı olarak düşünülen şeyi, *ortak kullanılan ya da kabul edilen davranış kuralı* düzeyine yükseltecek ve ön plana çıkaracak şekilde yeniden tanımlanmalı ve bir bütün olarak değiştirilmelidir.⁽³⁾ Siyaset, artık tüm insanlar için ortak olan bu hedeflere yönelik aktivite olarak görülemez; o artık insanların, şan ve karşılıklı tanınma için mücadele ettiği ve bu yolla kamusal, evrensel hedefleri kovaladığı bir sosyopolitik yapı kurma girişimini temsil etmemektedir. Tam tersine Machiavelli'nin iddiasına göre modern dünyada siyasal ve kamusal olan miadını doldurmuş ve etkinliğin hâkim formları, onun özel alana ait olduğunu düşündüğü formlar olmuştur.⁽⁴⁾ Grek-

lere ve Romalılara kadar, ikincisi kamusal alan uğruna var oldu; oysa kamusal alan olarak kabul edilen şey, çağcıl dünyada yalnızca özel amaçlara erişmek için bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Machiavelli, İtalya'nın yönetenlerinin ve hükümdarlarının yozlaşmasının yasını tutmuş ve özel alanda konumlanmasına rağmen, çağdaş *erdem*in (özellikle gerçekten yönetenlerin gruplarındaki) yozlaşması ile Roma'ya özgü *erde*min mümkün hale getirdiği *politik yaşam* arasındaki karşıtlığı tanımlayan ayrımları kabul ettiklerinden bilhassa yönetmeyi hak edenlere hitap etmiştir.⁽⁵⁾

Machiavelli'nin klasik Roma kurumlarına “dönüş” ile anlatmak istediği şey -özellikle Roma askeri kurumlarını ve taktiklerini Floransa'ya tanıtma girişimi-; temel olarak, *ortak çıkar* ve bu çıkarın elde edilebileceği kamusal alan tarafından tanımlanan siyaset nosyonunu yeniden ele almaya yönelik bir teşebbüstür. Bu nedenle Livius ve Romalılarla yapılan muhabbet, “yöneten ile yönetilen” arasında yeni bir ilişki ve yeni bir yönetim formunun kurulabilmesi için şimdinin gerçekliği dâhilindeki koşullara dair bir arayışı temsil etmektedir. Çağdaş ve feodal İtalyan formlarının aksine bu tür bir yönetim formu, demokratik filozof ile halk arasındaki ilişkiye bağlıdır; bu ilişki, sırasıyla soran özne ile bu özneye hitap eden bilgi arasındaki karşılıklı etkileşimin üstüne temellenir.

Klasik düşüncede siyasal olmak, “polis” olarak bilinen -yani karşılıklı olarak birbirini tanıyan ve yurttaşlık haklarını kabul eden özgür yurttaşların oluşturduğu bir birlik- kamusal alanda özgür bir aktör olmaktır.⁽⁶⁾ Platon ve Aristoteles arasındaki siyasal ve teorik tartışmaların ortaya koyduğu kadar Livius ile Tacitus'un Roma'da ve Thucydides'in Atina'da dikkat çektiği iç çekişme ve sınıfsal çatışma, bu kritik soru etrafında dönmektedir: Yurttaşlığın kriteri nedir ve kim bu siyasal birlik içinde yurttaşlık hakkına sahip olabilir? Bu kamusal birlikten dışlanmak, özel ve siyasal öncesi alana mahkûm edilmek de-

mektir. Bu nedenle siyasal olan, kamusal alan ya da “özgürlük alanı”nın çerçevesini çizen topostur; hâlbuki haneye özgü olan ve iktisadi olan, “zorunluluk alanı”nı (ya da Machiaveli’nin deyişiyle *kaderin* etki alanını) oluşturan özel alanı tanımlar.⁽⁷⁾ Klasik Çağ (Grek ve Roma) siyaseti ve düşüncesinde ikincisi, öncekini mümkün kılan şeydir: Köleliğin zorunluluğu, yurttaş-efendi özgürlüğünün yaratıcısı ve güvencesiydi. Farklı biçimde söylersek özel alan, doğa yasalarına tabiydi; oysa Grek polisi ve Roma *şehri* için özel alan, yurttaş-efendiyeye bu zorunluluk alanından kaçmak ve yapay olarak yaratılmış siyasal arenada özgür özneler olarak hareket etmek imkânı yaratıyordu. Efendiler, kendilerini yurttaşlar olarak görüyorlardı; gerçekten de şehir devleti, tam da bu yurttaş birliği üzerine temellenmişti. Öte yandan özel alana müdahale eden herhangi bir tanıma yoktu; köleler, ücretli işçiler, kadınlar, metikler*, vb. (aslında gerçekte var olmak için çalışmak zorunda olan herkes). Siyasal varoluş, yurttaşların karşılıklı olarak birbirlerini tanıdığı ve özgürlük alanını oluşturan polis ya da *şehir* olan kamusal bir toposta hareket eder (ki bu “hareket”, zengin bir enerjiye gebedir: rekabet, hayatta kalma, mücadelede); bunların hepsi, siyasal olmayan ya da siyaset öncesi özel alana, zorunluluk alanına dayanır.

Bu nedenle siyasal olan; konuşmanın, dilin ve söylemin yer aldığı bir alan haline gelir ve bu alanın dışında, şiddet ve karışmanın hüküm sürmesi kaçınılmazdır. Greklere ve Romalılara göre (en azından teorik olarak) bu alandaki başlıca etkinlik, söylem ve retoriktir (ya da hatiplik); bunlar da özgür yurttaşın birliğini varsayar. Karşılıklı söylem ve tanımanın, iki aktör arasındaki ilişkiye dayanmadığı yerde bu ilişki, tahakküm ve bağımlılık ilişkisidir. Efendi ile köle, bir söylemde buluşmaz zira

* Antik Yunan’da yurttaş olmayan ancak orada yaşamak için vergi ödeyen yabancılar, ç.n.

köle, aynı dilde cevap veremeyeceği gibi itaat etmekten de öteye geçemez. Bu bağlamda tiranlık (ya da Grek ve Roma siyasetine uygun terimlerle ifade edersek *efendinin mülkiyeti* [*despotia*] ve *hükümdarın mülkiyeti* [*dominium*]), *şehrin* -söylemin mümkün olduğu politik alan- tikel birey, grup ya da diğerlerini dışlayan sınıf tarafından ele geçirildiği ve sahiplenildiği bir durumdur. Despot ya da efendi, siyasal alanı tamamen ve yalnızca kendisiyle sınırlandırır. Bu nedenle despot ve diğerleri arasındaki ilişki, siyasal olamaz; zira bahse mevzu ilişki, artık söylem ve iknaya dayanmamaktadır: Karşılıklı tanıma ve söylem, artık var olamaz. Bu bağlamda despotizmin ve tahakkümün tüm formları, siyaset öncesi ya da apolitiktir (gerçekten de Aristoteles ve Platon'a göre bunlar, siyaset karşıtıdır).⁽⁸⁾ Özel alan -zorunluluk alanı- tiran ya da yöneten grup haricinde herkese ulaşp herkesi kapsarken kamusal alan -özgürlük alanı- despot ya da baskın grubun tikel faaliyetine indirgenir. Demek ki bu açıdan despotizm ve tahakküm, kamusal alanın bireysel amaçlar için kullanımını temsil etmektedir; bu da kamusal alanın yıkılması anlamına gelir.

Machiavelli'ye göre cumhuriyetçi Roma'nın kamusal alanını tanımlayan kurumlar; Senato, Magistralar ve halk meclislerinde örgütlenen halktır.⁽⁹⁾ Senato ve onun magistraları, halk meclislerine dayanan bir kamusal arenada işleyen siyasal aktörlerdir. Bu alanda siyaset, iktidara ve devlet hizmetinde -ortak ya da kamu işi- bulunmanın şerefine ermeye yönelik rekabetçi bir mücadeleyi ifade eder. Konuşma ve söylem -hitabet, tartışma, oturum ve jüri görevi, seçimler-, iktidara yönelik mücadelenin yürütülmesinde öncelikli araçlardır. Başka bir ifadeyle kamusal alan, üyelerinin, magistralığa, kamusal tanınmaya ve cumhuriyete hizmet için birbirleriyle yarıştığı (bu da ihtirasın gerekçesidir) bir oligarşinin elindedir.⁽¹⁰⁾

Cumhuriyet idaresinde magistraların yetkileri, son derece sert bir şekilde sınırlandırılmış ve çerçevesi net bir şekilde çi-

zılmıştır. Bu yetkiler, *şehir (ev idaresi)* sınırlarına göre ve bu sınırların içinde uygulananlar ile bu sınırlar gözetilmeksizin ve bu sınırların ötesine geçecek (*askeri yönetim*) şekilde olanlar ve bu şekilde kullanılanlar arasında kurulan temel bir ayrıma dayanır (bu ayrımlardan biri Grek polisinin temelidir).⁽¹¹⁾ Magistraların *egemenliği*, başvuru hakkı ve kürsü vetosu tarafından şehir dahilinde sınırlandırılmıştır. Buna ek olarak şehirdeki iktidarın çerçevesi; mesleki iş birliğinin ilkeleri ve makamların çoğulluğundan kaynaklanan sistematik ve kurumsal rekabetin zorladığı sınırlamalar tarafından çizilmiştir. Ne var ki magistraların şehir sınırlarının dışında kalan *egemenliği*, sınırsızdır, mutlaktır ve temyiz edilemez: mücadelede bir generalin yetkisi. Bu ayrım; kamusal alan olarak siyasal olana dair önceki tartışmalarla ilişkilendirilmelidir; burada karşılıklı tanıma ve söylem, güçte ve güçten meydana gelir ve şiddet dışlanır.⁽¹²⁾

Machiavelli'nin, cumhuriyetin çöküşüne ve emperyal ve despotik bir yönetimin ortaya çıkışına neden olan sınıf savaşları ile iç savaşa dair tartışması, onun *politik yaşama* ilişkin nosyonunun, iktidarı siyasal bir alan içinde tanımlayan konuşma ve söylem ile bir generalin askeri iktidarını tanımlayan mutlak tahakküm arasındaki bu özgün ayrıma dayandığını gösterir. Machiavelli şuna dikkat çeker; "İyi yönetilen bir krallık, mutlak iktidarı hiçbir şekilde hükümdarına vermez, yalnızca ordularının kumandanlığını verebilir; çünkü bir katmanda [yani siyasal alanın dışında ve bu nedenle de *kaderin* öngörülemeyen güçlerine daha da tabi olan bir katman da] sık sık uygulanması gereken ani kararlar alınmaktadır, öyle ki burada üstün bir komuta olmalıdır [*mutlak otorite*]. Hükümdar diğer konularda konseye danışmaksızın hareket etmemelidir."⁽¹³⁾ Öte yandan cumhuriyetin düşüşünün sebebi; plepler ile soylular arasındaki iktidar mücadelesinin, bahse mevzu ayrımı mümkün hale getiren alanın yıkılmasına neden olması-

dır. Cumhuriyetin yıkımı, savaşan generallerin mutlak iktidarı ile askeri söylemin ve konuşmanın aslen siyasal olarak anlamlı hale getirdiği bir alana girişin sembolüdür. Machiavelli, bu konuyla alakalı olarak şunları belirtir: “Sezar ve Pompeius ve İkinci Kartaca Savaşı’ndan sonra yaşayan hemen hemen tüm Romalı generaller şöhretlerini, iyi yurttaş olmakla değil yetenekli adam olmakla elde etmişlerdir... [onlar için] savaş, tek geçim kaynağıdır,” birlikleri silahlandırarak ve kuvvetlendirerek, askeri liderlerin özel ve kişisel çıkarlarına sadık kalmışlardır.⁽¹⁴⁾

Machiavelli’ye göre, Augustus ve Tiberius tarafından “yurttaşların silahsızlandırılması” ve “imparatorun kişiliğini korumanın yanı sıra halkı dizginleyen” bir Praetorian Guard’ların* Roma’ya girişi, cumhuriyetin siyasal alanının yıkımının sinyali olmuştu.⁽¹⁵⁾ Bu nedenle cumhuriyetin düşüşü, iç savaşın karakterize ettiği oldukça uzun bir süreç tarafından imlenir ve kölelerin kişisel ordularını denetim altına alan ve ona öncülük eden özel yurttaşların yükselişine dikkat çeker. Emperyal yönetimin kurulması, kamusal ve politik alanın daralmasını ifade eder ve bu alan da artık, imparatorun *özel mülkü* haline gelir. Machiavelli’nin antik Roma’nın iktidar mücadeleleri ve sınıf çatışmasına dair analizinin ortaya koyduğu şey, ona *politik yaşam* ile *halk yaşamının* tanımlayıcı unsurlarını tanıtlama imkanı yaratan teorik ve siyasal yapıdır.⁽¹⁶⁾ Siyasal olan, olmayan ile tanımlanır: Despotizm ve tiranlık, tüm politik alanı kendine benzetir; o kadar ki Sezar ile yurttaşları arasındaki ilişki, artık karşılıklı söyleme dayanan bir ilişki değil (zira bu, Sezar sıradan bir magistra olsaydı gerçekleşirdi), *baba* ya da *efendi* ve *ailesi* arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki haline gelir; yani kamusal alan, özel alana dönüşür ve *şehir*, *mülkiyet* hali-

* Eski Roma’da imparatorun muhafız kıtası; iktidarda bulunanların koruyucuları, ç.n.

ne gelir. *Mülkiyetin* tasvir ettiği alan, efendinin mutlak iktidarının hüküm sürdüğü ve tamamen zorun ve şiddetin öznelere üzerinde kullanımı ile tanımlanan özel bir alandır. Milattan sonra birinci yüzyılda yazan (cumhuriyetin yıkılmasından bir yüzyılı aşkın bir süre sonra) Tacitus, bahsi geçen tartışmaya çarpıcı bir destek sağlar. Tacitus, emperyal dönemlerin hitabetinin -yani kamusal konuşma ve söylemin- cumhuriyetçi dönemle ters düşmesiyle, ikincisinde “daha güçlü bir belagat” olduğunu belirtir; cumhuriyetçi dönemde magistralar, “kendi isteklerine ters düşse de kendilerini halkın önünde göstermek zorunda kalmışlardı. Bu onlar için, kendi fikirlerini yetenek ve belagat ile desteklemeksizin senatoda küçük bir oy vermek için az da olsa bir fırsattı... bunun sessiz ve dilsiz gibi gözükken bir ayıp olduğu düşünülürdü.” Diğer yandan emperyal yönetim altında “hatip, bayağı ve daha az ihtişamlı bir üne kavuşur... Siyasal sorunlar, cahil bir kalabalık değil de mümtaz bir bilge tarafından belirlendiğinde, senatoda uzun bir konuşma... ya da halka bitmek bilmeyen bir tirat için gereken şey nedir?”⁽¹⁷⁾ Sessiz ve dilsiz olmak; özel alana, *kaderin* ve vahşi doğanın alanına ve kölenin karşılık veremeyeceği haneye mahkûm edilmektir.

Machiavelli'nin feodal topluma dair eleştirisi ve Rönesans İtalya'sının sosyopolitik, kültürel ve askeri kurumlarına saldırısı, siyasal olana dair tartışmalarından bağımsız değildir. Feodal toplum eleştirisi, iktidarın ve egemenliğin belirli bir formunu imha etme çabasıdır; bu form, Machiavelli'ye göre, onun siyasal konsepti için gereken karşılıklı söylem ve özgür konuşmanın karşıtıdır. Machiavelli açısından feodal iktidar ilişkileri, antik Roma'da *ailenin* özel alanı dâhilinde var olan efendi-köle ilişkisine denktir. Bu ilişki yalnızca özel alanda var olacağından ve temelde *efendinin tahakkümüne* dayanan bir iktidar sistemi teşkil edeceğinden, *politik ve özgür yaşamın* kamusal alanını, halkın, efendilerin kişisel itaatine dayanan bu

özel iktidar ilişkilerini çözmeksizin kurmak imkânsızdır.

İtaat/tahakküm ilişkisi (özel alanda var olan *tahakküm*) Söylevler'in cumhuriyetçi idarenin zorunlu yapısı ve temelinin tartışıldığı ilgili bölümde görülebilir; burada Machiavelli, "kitlelerin yozlaşmadığı bir şehirde" bir cumhuriyet kurmanın asgari zorluğunu ve eşitliğin evrensel bir durum olduğunu savlamaktadır. Machiavelli devamla, "siyasal varlıklarını yozlaşmadan koruyan bu cumhuriyetlerin, yurttaşlarına beyefendi gibi olma ve yaşama imkânı vermediğini, daha ziyade onların arasında mükemmel bir eşitliğin sürekliliğini sağladığını ve şehirde var olan lortların ve beyefendilerin tartışmasız düşman olduklarını" belirtir. **Beyefendiler*" ve "*lortlar*";

Sahip oldukları mallardan elde ettikleri gelire, geçimlerini karşılamak için tarıma ya da herhangi başka bir yararlı işe kendilerini hasretmeden aylak aylak yaşıyorlar. Bu tip adamlar, herhangi bir ülke ya da cumhuriyet için tehlikelidir lakin bunlardan daha da tehlikelisi, diğer varlıklarının yanı sıra *hükmettikleri kaleler ve onlara itaat eden halkın varlığıdır*... hiçbir cumhuriyet, [Romanya, Napoli, Toskana ve Papalık devletlerindeki gibi, bu türden erkekler sınıfının yönettiği] tür ülkelerde var olamaz; herhangi bir düzenli siyasal varoluşu [*politik yaşam*] sürdürmez, zira erkekler sınıfı her yerde tüm sivil yönetimlerin [*uygarlık*] düşmanıdır.⁽¹⁸⁾

Bu nedenle uygar ve politik yaşam, sadece *kalelere sahip olan lortların ve beyefendilerin* iktidarda olmadığı ve onların kökünün kurutulduğu bir yerde mümkün olabilir.

Machiavelli, lortların hüküm sürdüğü ve iktidar açısından üstünlük kurdukları ülkelerde reform yapmak için, güçlü bir monarşik yönetim formunun kurulmasının zorunlu olduğuna dikkat çeker zira burada, "halkın bedeni öylesine derinden yozlaşmış [*la materia è tanta corrotta*] ki yasalar, baskı için ye-

tersiz kalıyor.”⁽¹⁹⁾ Lortların ve halkın yozlaşması ve köleliği, reformun ve yenileşmenin yalnızca hükümdarın “*haşmetli otoritesi*” ve “mutlak iktidarı” ile mümkün olabilir cinstendir. Şu bir kenara not edilmelidir -tıpkı Gramsci’nin yaptığı gibi⁽²⁰⁾ - ki Machiavelli, İtalya’nın dışında (Fransa’da, İspanya’da ve Rusya’da) oluşan hanedanlığa ait monarklar tarafından uygulanan bir metot öneriyordu: İktidarı ve konumu, hükümdarların lütfuna dayanan yeni bir sınıfın yaratımı ile iktidarı merkezi otoriteden bağımsız olan (tıpkı Rusya’daki Boyarlar gibi) geleneksel lortların eş zamanlı olarak yok edilmesi. Her halükarda Machiavelli açısından bağımsız lortların yok edilmesi, cumhuriyet ya da sivil bir monarşi kurmayı düşünelim ya da düşünmeyelim, elzemdir. Cumhuriyet, feodal iktidar ilişkilerine karşıt bir eşitlik durumunu gerektirir; sivil monarşi de toprak sahibi soyluların iktidarının bağımsız merkezlerine karşı merkezileşmiş bir yönetim yapısı varsayar. Her iki örnekte de iktidarın eliminasyonu ön koşuldur zira lortlar, Machiavelli’nin kendi *erdem* konsepti ile karşılaştırdığı *aylaklık* ve *ahlaksızlığın* simgesidir.⁽²¹⁾

Machiavelli’ye özellikle nefret uyandıran şey, şatolarında ve kendi bölgelerinde kontrollü bir şekilde yaşayan lortlar sınıfıdır; başka bir deyişle Machiavelli, kibirli egemenin özgül doğasını, kendi yönetim konseptine aykırı bulur.⁽²²⁾ Lort ve tebaası arasındaki ilişki, eşitliğe ve karşılıklı tanımaya dayanmaz. Baskın grup ile madun “*tebalar*”ın konumlarını tespit eden ve tanımlayan bu türden bir ilişki, karşılıklı söylem ve serbest konuşma alanının dışında konumlanır; diğer bir ifadeyle bu ilişki, sınıfsal anlamda siyasal olmayıp daha ziyade özel, siyasal öncesi ve bu nedenle despotik ve baskıcıdır. Bahse mevzu ilişkinin *tahakküme* dayanması ve bu minvalde baskın ve madun gruplar arasındaki etkileşim, (Machiavelli’nin ve antiklerin anladığı anlamda) siyaset alanının dışından beslenmesi hasebiyle, iki muhtemel eylem tarzı etrafında cereyan

eder: pasif sessizlik ya da şiddet ve aktif direniş. Öte yandan bu türden bir eylem; ona karşılık verme gücü verecek ve ezenin eylemlerine tepki gösterme salahiyeti kazandıracak özerk bir konuşma/söylem yapısı madun grup içinde önceden kurulmaksızın imkânsızdır. Gerçekten de söylem yapısı olmaksızın şiddetli direnç, kelimenin tam anlamıyla dilsiz ve bu nedenle siyasal olarak anlamsız kalacaktır. Binaenaleyh konuşma ve söylem; şiddet, zor ve hileyi (devrim ve hızlı değişim bağlamında) mümkün kılacak zorunlu temellerdir.

Madun grubun perspektifinden bakıldığında karşılıklı tanımın talebi zor ve şiddet (ya da bunların kullanımına dair gözdağı) ile kabul edilmek zorundadır zira baskın grup, yönettiği sınıftan farklı bir sosyopolitik ve siyasal bilinçle tanımlanır. İki grup da farklı bir dil konuşur ve oldukça farklı bir söylem yapısına sahiptir. Baskın grup madun grubun ne dediğini anlasa da, madun grubun yarattığı problemlerin ve sunduğu taleplerin ahlaki ve entelektüel geçerliliğini tanımaz. Ortak bir politik alan olmadığından -ya da bir diğer ifadeyle söylem alanı evrensel bir gerçeklik olarak var olmadığından- ikisi arasındaki etkileşimi mümkün kılan tek olası unsur, güç ve hiledir. Başka bir deyişle burada, “otorite ve güç kullanmaksızın akıl yürütme” yetisine dayanan Makyavelist yönetim formunu mümkün kılan bir siyasal yapı yoktur. Doğrusu istenirse lort ve tebaası arasındaki ilişkinin özgül doğası, lordun askeri gücü ve geçmişin içtihatları ile geleneklerinin otoritesine dayanır. Lortlar, benzer sınıf, mevki ya da gruptan olmayanlarınkinin üstünde “doğal” ve geleneksel bir üstünlük iddia ederler. Bu nedenle bu ilişki, bu gruplar arasındaki diyalog ya da “muhabbetin” herhangi bir formunu dışlamaktadır; Machiavelli’ye göre bu diyalog, müşterek ve karşılıklı olacaksa “*ne kana ne de otoriteye*” dayanmalıdır.⁽²³⁾

“Yeni hükümdar” ve “sivil hükümdarlık” kurmaya yönelik Makyavelist girişim, yukarıda yapmaya çalıştığımız tartışma

bağlamında ele alınmalıdır. Yeni hükümdar, feodal iktidar ilişkilerinin temellendirdiği düzenden üstün yeni bir siyasal düzen kuracak olan Makyavelist Sentor'a -zor ve rıza, örgütlü şiddet ve söylem yapısı ve Gramsci'nin *hegemonyası* ve *diktatörlük*- dair yeni bilgiyi kucaklar.⁽²⁴⁾ Yöntemi Machiavelli tarafından oldukça beğenilen ve bazı yorumcuların yeni hükümdar örneği olarak gördüğü Cesare Borgia'nın, Machiavelli'ye göre *kalelerin lortlarının* tahakkümü ve yönetimi altındaki Romagna'da merkezileşmiş rasyonel bir devlet yaratmaya girişmesi, önemlidir.⁽²⁵⁾ Güç ve şiddetin, yönetimin halkın *yurttaşlığına* dayanan bir sivil hükümdarlık kurmak için *tahakkümün* özel ve kişisel ilişkilerini kırması gerekmektedir. Bu "canavarca yöntem" gereklidir çünkü yeni siyaset alanı, henüz var olmamıştır. Ne var ki bu yeni alan bir kere kurulduğunda Machiavelli'nin siyasal olana dair nosyonunun bileşenlerini teşkil eden güç ve şiddet, yeni düzenin dışında tutulmalıdır. Machiavelli bu noktayı, şu ifadesiyle netleştirmiştir: "Tamamen bir adamın erdemine dayanan krallıklar, ancak kısa bir süre dayanır... [ve bu nedenle] bir cumhuriyet ya da krallığın refahı... ölümünden sonra da devam edecek türden yasalar [yani söylemi mümkün kılacak bir yapı] koyacak [bir hükümdara] sahip olmasına bağlıdır."⁽²⁶⁾ Bu nedenle yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin güce, "kana" ya da otoriteye dayanmadığı bir egemenlik yapısı kurmak için güç ve şiddeti, önceden var olan iktidar yapısına karşı kullanmak birinci zorunluluktur. Öte yandan yeni yapı bir kere kurulduğunda; *yurttaşlık*, bu güç ve *tahakkümün*, cumhuriyetin ya da sivil hükümdarlığın sınırlarının dışına ve ötesine yöneltilmesini gerektirir.⁽²⁷⁾

Gücün ve tahakkümün tanımladığı egemenlik, Machiavelli'nin soran özne ile yanıtlayan ve karşılık veren demokratik filozof arasındaki ilişkide kurduğu hegemonik ve siyasal egemenliğin olumsuzlanmasını temsil etmektedir. Burada egemenlik, kamusal ve evrensel olmak yerine özel ve kişiseldir.

Bu tür bir sistemin; yöneten ve yönetilen ilişkilerini tanımlayan ortak siyasal alanı yoktur ve belirlenen amaç, ortak çıkar-dan ziyade tikel çıkardır. Bir *politik yaşam* kurmak, efendi-köle ilişkisinin tanımladığı özelleşmiş bir alanda hüküm süren *tahakküm* ilişkilerini ortadan kaldırmalıdır; öyle ki tahakküm/itaat yapıları -ki bunlar kişiseldir, irrasyoneldir; ayrıca gelenekselin ve içtihadın meşrulaştırıcı yaptırımlarıyla sarmalanmıştır- yıkılmış ve yerini farklılaşan üstün yapılara bırakmıştır. Tahakküme dair bu ilişkileri aşmak ve yeni ilişkilere başlamak, yönetmek ve yönetilmenin ne anlama geldiğine dair yeni ve radikal bir nosyon öne süren yeni bir dünya konsepti inşa etmek anlamına gelmektedir.⁽²⁸⁾

Bu nedenle Machiavelli'ye göre feodal iktidar ilişkileri, *toprak sahibinin* kendi hanesindeki özel alanında uyguladığı *tahakküm* ilişkilerine denktir. Lort ile tebaası arasındaki ilişki, Aristoteles'in efendi ile köle arasında kurduğu ilişkiye benzer bir formu ifade eder: Burada efendi, köleyi reddeden bir ahlaki ve kültürel kişiliğe sahiptir.⁽²⁹⁾ Ayrıca efendi ve lordun egemenliği, temel olarak güç ve otoriteye dayanır çünkü madun tebaa, herhangi bir özerk kültürel ve etik kimlikten mahrum edilmiştir. Bu, Gramsci'de *diktatörlük* ve *etki alanına* ilişkin iki nosyon şeklinde ifade edilen bir iktidar yapısının tanımladığı bir egemenliktir: saf egemenlik, saf güç. Tahakküm, tüm toplumsal ilişkilerin özelleştirildiği bir sistem için gereken egemenlik formudur; bu sistemde, konuşma ve söyleme dayanan egemenliğin gelişimi için müşterek bir zemin sağlayan *ortak çıkar* var olamaz. Aslında bu türden bir egemenlik; otoritenin konuştuğu ve bu minvalde emirler yağdırdığı ama otoriteye maruz kalanın ne yanıt verebildiği ne de soru sorabildiği ve bu nedenle de yalnızca itaat etmek zorunda olduğu kemikleşmiş ve kristalleşmiş bir ilişki ile tanımlanır.⁽³⁰⁾

Aynı şekilde “benden size” ve “sizden bana” arasındaki muhabbet de karşılıklı tanınma üzerine temellenen bir söylem

olarak Makyavelist siyaset konseptinin çerçevesini çizer; Machiavelli'nin tartıştığı lort ile tebaası arasındaki ilişki, siyaset öncesi ve anti politik olan bir egemenlik formuna yönelik paradigmatik bir model kurar. Bu model; söylemi ve *yurttaşlığı* mümkün hale getiren bir siyasal yapı içinde meydana gelen bir faaliyet olarak egemenlik ile, kölenin efendiye sessiz tahakkümünün karakterize ettiği bir faaliyet olarak egemenlik arasında temel bir ayırım yapar. Bu ayırım, Machiavelli'nin antik Greklerin ve Romalıların toplumsal ve siyasal kurumları arasındaki ilişkiye dair analizi ile onun yeni bir siyasal öznenin yaşamı ve etkinliğinde yansıtılan yeni siyaset bilgisini sunma girişimini birbirine bağlayan bir ortak yol sağlar.

Machiavelli'nin antiklerle ve çağdaşlarıyla muhabbeti; ele alınan öznenin kendini bildiği ve biçimlendirdiği “özgür ve açık” bir akıl yürütme sürecini oluşturur. Özne ile Machiavelli arasında, gücün ve otoritenin dışlandığı bir alanda meydana gelen etkileşim, karşılıklı tanıma ile eşit konuşma ya da söyleme dair bir ilişki üzerinde inşa edilir. Karşılıklı tanıma ve eşitliğin sebebi ve sonucu olan bu muhabbet, Machiavelli bağlamında *politik yaşam* ve *özgür yaşam* konseptinin çerçevesini çizen eleştirel ve ayırt edici bir ilişki haline gelir; aynı şekilde demokratik filozof ile halk arasındaki ilişki de, yöneten ve yönetilen arasında hegemonik (ve bu nedenle eğitsel) bir ilişki varsayan Gramscici siyaset nosyonu için fundamental temeldir.⁽³¹⁾ Gramsci'de olduğu gibi Machiavelli'de de siyasal ilişki - yöneten ve yönetilenin özgül konsepti-, “öğrenci” ile “öğretmen” arasında karşılıklı ve mütekabiliyet esasına dayanan bir ilişki -öyle ki bu ikisi arasındaki ilişki yer değiştirebilir hale gelir- varsayan bir ahlaki ve entelektüel söylem sistemine dayanır. “Sizin aracılığınızla... bana... benim aracılığımla size” yapısının sembolize ettiği etkileşimin dinamik hareketi ortaya çıktığından mütevellit öğretmen olarak öğretmen, gereksiz hale gelir ve bilinçli ve özerk özne olarak öğrenci ortaya çık-

maya başlar. Klasik, bilhassa Aristotelesçi benzerlikler açıktır⁽³²⁾ lakin açık olmayan şey antiklerin, mümkün olan en geniş temele -yani halka- dayanan siyasal bir düzen kurmak için Makyavelist bir şekilde yeniden yorumlanmasıdır.⁽³³⁾

Klasik düşüncede siyasal ilişki, akıl yürütmeye ve söyleme dayanan bir ilişki olarak tahayyül edilir: Isokrates'in dediği gibi, "*konuşma ve dil, tüm şeylerin hükümdarı ve rehberidir.*" ve gerek Platon gerekse Aristoteles, bu prensibi detaylandırmış ve genişletmiştir.⁽³⁴⁾ Bilhassa Aristoteles, *logos*'u siyasal birliğin temeli ve ürünü olarak tanıtlar.⁽³⁵⁾ Öte yandan *logos*'un taşıyıcısı olan öznenin, Platon'daki gibi aristokrat bir elit olarak konumlandırılıp konumlandırılmadığı ya da Aristoteles'te olduğu gibi, sayıca son derece kısıtlı ve dar bir şekilde tanımlanmış bir demos tarafından oluşturulan siyasal bir birlik içinde tanımlanıp tanımlanmadığı dikkate alınmaksızın antik düşünürler, "halkı", asla "güç ya da otorite olmaksızın" akıl yürütebilecek yetiye sahip bir tümellik olarak görmemiştir. Gerçekten de bir tümellik olarak görülen halk ile ahlaki ve entelektüel özerkliğe sahip bir özne olarak tahayyül edilen halk, klasik dönemlerde ya da Orta Çağ'da yaşamamıştır.⁽³⁶⁾ Roma halkı, Atinalı demos'tan daha evrensel olmasına karşın, Roma aristokrasisinin ahlaki ve siyasal otoritesine tabi bir halktı.⁽³⁷⁾

Gerek Gramsci'nin gerekse Wolin'in vurguladığı gibi Machiavelli; halkı, var olan gerçekliğin sosyopolitik konturlarını dönüştürebilecek ciddi ve devrimci bir güç olarak tanır.⁽³⁸⁾ Bu tanıma, Machiavelli'nin klasik metinlerin yazarlarıyla yaptığı muhabbet ile mümkün hale gelmiştir; bu muhabbet, kendisinin ileri sürmeye niyetlendiği yeni siyasi projesinin tesiri altında gerçekleşmiştir. Ahlaki ve bilinçli bir gövde olarak halkın oldukça dar bir şekilde tanımlanmış olmasına ve Roma aristokrasisinin, halkı disiplinsiz bir kalabalığa indirgemiş olmasına rağmen egemenliğin temeli (*Roma comitiae** ya da Ati-

* Roma halk meclislerine verilen ad, ç.n.

na *ekklelesia**) olarak halka ilişkin bu özgül konsept, her şeye rağmen klasik düşünce ve pratiğinde çeşitli biçimlerde mevcuttu. Machiavelli, klasik *logos* düşüncesini almış ve onu, özne ile öğretmen arasındaki etkileşimin ürünü olarak tanıtlamıştır; öte yandan bu özne, Roma *halkının* gözden geçirilmiş bir versiyonudur zira Machiavelli, Livius'un ve halkın yoz, cahil ve eğitilmesi imkânsız bir doğası olduğunu varsayan yaygın aristokrat düşüncesini kabul etmez.⁽³⁹⁾

Gerek bir eylem adamı gerekse bir teorisyen olarak Machiavelli, halkı “duygusal”, vahşi ve ne yapacağı belli olmayan yığın olarak gören nosyonu çürütmek için her yolu denemiş ve onu, sabit, durağan bir varlık, doğası ve oluşumu mübrem yasalarla (Croce ve okulu konuyu bu şekilde ele almıştır) önceden belirlenmiş bir *madde* olarak görmemiştir.⁽⁴⁰⁾ Machiavelli'ye göre halk, nesnel ve ampirik gerçekliğin tanımladığı önemsiz bir yığın değil, önceden var olan gerçeklikten hareket edip yeni bir gerçeklik yaratabilen bir güçtür; halk, bu gerçekliğin içindeki faaliyetin öznesi haline gelir. Bu, Machiavelli'nin niyetidir ve Livius hakkındaki söylemin temelini oluşturur: Halk konseptini yeniden ele alma ve süreç içinde yeniden tanımlama, ayrıca onu kendi bilgisinin ve siyasal yönetimin öznesi haline getirme girişimi. Karşılıklı söylem ve mütekabiliyete dayanan Aristotelesçi yöneten yönetilen nosyonu ise, Machiavelli tarafından ele alınmış ve “disiplin ve eğitim” yolu ile bir oluş süreci geçiren *kalabalık* geneline evrenselleştirilmiş ve nihai olarak onu kolektif bir güce dönüştürmüştür. Machiavelli'nin (“bizim dinimizin” aksine) “Romalıların dinine” olan hayranlığı ve “iyi eğitim” konusundaki ısrarı, realizasyonu toplumsal ve siyasal bir güç olarak *kalabalığın* oluşumuna dayanan yeni bir dünya konseptini, halk kitlesine tanıtmaya girişimine delalet eder. Gerçekten aynı şekilde Gramsci de,

* Antik Yunan'da halk meclislerine verilen ad, ç.n.

bir anti Croce resmetmek ve halk kitlelerine karşı liberal burjuva nefretin eleştirisini yapmak için Machiavelli'den yararlanır. Machiavelli'nin antik yazarlarla yaptığı muhabbet, kitleleri yeni bir politik aktör olarak yeniden inşa etmek amacıyla kullanılan bir "Livius karşıtı" olarak görülebilir: Roma Cumhuriyeti'nin çöküşüyle *kamusal özgürlüklerin* yıkımına ve imparatorların idaresinde (tam da klasik anlamda) despotik egemenliğin oluşumuna neden olan iç savaş ve dâhili harp süreci, örgütlü bir halk olarak Roma halkının, eylemsiz bir kitle biçiminde soysuzlaştığı bir süreçtir.

Bu nedenle Machiavelli, Livius'un düşüncesine ve halkı değişken ve güvenilmez olarak nitelendiren "diğer tarihçilere" itirazını *Söylevler*'de şu şekilde dile getirir:

[Hükümdarlar ile halk arasındaki davranış] farkı, onların doğalarından kaynaklanmaz (çünkü tüm insanlarda benzerdir velev ki burada çıkara dair herhangi bir fark varsa, bu halkın lehine olur); ancak ayrı ayrı yaşadıkları hayatı sarmalayan yasalara gösterdikleri saygının daha az ya da daha çok oluşundan ileri gelir... Halkın taşkınlığı, kamusal çıkarı engellemeye çalıştığından şüphelendiklerine karşı yönelir; hükümdarlarınkiyse, kendi bireysel çıkarlarına müdahale edeceğinden endişelendiklerine karşı.⁽⁴¹⁾

Halkın doğası, hükümdarlarınkinden aşağı değildir: Aslında halk, eğitildiğinde ve disipline edildiğinde, onlardan üstündür zira ilki *ortak çıkara* önem verirken ikincisi *kişisel ve tikel çıkara* önem verir. Unutulmamalıdır ki aynı bölümde (1. Kitap, 58. Bölüm) Machiavelli, akıl yürütme niyetini güç ve otoriteye başvurmaksızın ortaya koyar; bir ifade, halka dair bir gözlemle ilişkilendirildiğinde, yalnızca teorik değil pratik-politik bir anlam kazanır: "Sözcükler, halkın [kusurlarını] düzeltmek için yeterliken, hükümdarınkiler ise yalnızca şiddet ile dü-

zeltilebilir.” “İyi bir adam” -yani bir eğitimci ya da Gramscici demokratik filozof-, “sapkın” ve “düzensiz” bir halka hitap edebilir: Halk, konuşma ve söylem yoluyla disiplinli ve kolektif bir varlığa dönüşebilir. Diğer yandan “halkın dostluğuna sahip” olmayan -yani yönetimi, tahakküm ilişkilerine dayanan- bir hükümdarı ıslah etmek için güç ve şiddet zorunludur.⁽⁴²⁾ “Bir hükümdarın kusurları” ifadesi; hükümdar ile halk arasındaki karşılıklı söyleme dayanan sivil bir hükümdarlığın, efendi ile köle, lort ile tebaası arasındaki ilişkide temellenen bir despotizme dönüşmesine atıf yapar.

Bir hükümdarın ıslahı, halkın karakterini tanımlayan *ortak çıkara* yönlenen bir yönetim formunun başlangıcından başka bir şey değildir. Bu nedenle müesses egemenleri ıslah etmek, karşılıklı söyleme ve konuşmaya dayanan yeni bir yönetim formu oluşturmak anlamına gelmektedir. Machiavelli, *çözölmüş kalabalık* ile kişisel ve tikel çıkarların peşinden koşan hükümdar arasında doğrudan ve belirgin bir ilişki kurar: Her iki durumda da Machiavelli’nin anladığı anlamda *politik yaşam* bulunmamaktadır.⁽⁴³⁾ İlk durumda “disiplinsiz kalabalıklar” olarak görölen kitleler, kolektif ve amaca yönelen özne olarak var olmayan halktır: Kitle; diğerlerinin aksine kendi özel ve tikel çıkarının peşinde koşan bireylerin yoğunlaşması ya da toplamıdır. İkinci durumda egemenliği *tikel çıkar* ile tanımlanan hükümdar, nasıl yöneteceğini bilen bir hükümdar değildir; zira Machiavelli’ye göre yönetmek, ortak hedefe doğru yönelen bir kolektivitinin hareketi ve örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Bu yönetim konsepti, zorunlu olarak, kitlelerin kolektif özneye dönüşümünün aynı zamanda yönetenin, *ortak çıkarın* tanımladığı bir kamusal alanda faaliyette bulunan bir özneye dönüşmesi anlamına gelir; benzer bir şekilde bir yönetenin, yöneten bir “yeni hükümdar” haline gelmesi, yeni Mak-yavelist bilgi uyarınca eş zamanlı olarak *çözölmüş kalabalığın*, *halka* dönüşmesidir.

Şurası oldukça önemlidir: *Hükümdar* adlı eserde (Bölüm 9) ana hatlarıyla belirtilen “yeni hükümdarlık”, *Söylevler*’de tartışılan cumhuriyet ve *Savaş Sanatı*’nda gösterilen askeri kurumlar (*vita militare*), bunların her biri Machiavelli’ye göre *politik yaşam* ve *yurttaşlığı* temsil etmektedir. Bu çalışmalar, *tikel çıkardan ortak çıkara*, özelden kamusal olana, bireyden evrensele gerçekleşecek hareket sorununa değinir.⁽⁴⁴⁾ Her üçünde de Machiavelli, çeşitli argümanları düzenleyen ve onları kendi hedefine -antik *erdem* olgusunun yeniden oluşması- yönelten temel ve ortak unsurun ne olduğu üzerine “açık ve özgürce” düşünür. Bu ortak unsur -ki bu aynı zamanda az sayıdaki siyaset çalışmalarında da geçer- kitlelerin doğası ve rolüdür; daha doğrusu *kalabalık* ya da *evrenselin*, *halka* dönüştüğü süreçle ilgili bir sorundur. Machiavelli’nin bizzat resmen “hükümdarların aynası”nın biçimsel aracı vasıtasıyla bir hükümdara ya da askeri taktik ve kahramanlık sorununa atıf yapmasından veya genel anlamda siyasetin ve yönetimin doğasını teşkil eden unsurları incelemesinden bağımsız olarak düşünüldüğünde altı çizilen tema, öncelikle *ortak çıkara* yönelen bir yapı kurulmaksızın *politik yaşamın* sağlanamayacağı ve kitlelerin, “özelden ziyade kamusala itibar eden” bir halk içinde oluşumu ve gelişimi gerçekleşmeksizin böyle bir yapının kurulamayacağıdır.⁽⁴⁵⁾ Gramsci’nin bahsettiği gibi *Hükümdar* ile *Söylevler* arasında bir çelişki yoktur: İlki, “diktatörlük (otorite ve bireysele dair moment) üzerine bir bilimsel inceleme” iken diğeri, “hegemonya (evrenselin ve özgürlüğün momenti)” üzerine bir çalışmadır, “hatta *Hükümdar*’da otorite ya da güç momentlerinin yanında hegemonya ya da rıza momentlerine dair işaretler ve göndermeler bulunsa da... bu sebepten hükümdarlık ile cumhuriyet arasında prensip olarak çelişki [yoktur].”⁽⁴⁶⁾

Bu ikisini birbirine bağlayan şey, tamamen Makyavelist ege-menlik ve siyaset konseptleridir, ki bu da halkla kurduğu iliş-

ki ile tanımlanır. Her ikisi açısından da halkın, siyasal ve tarihsel bir özne olarak ortaya çıkışı gerçekleşmedikçe, Makyavelist manada bir yönetim gerçekleşmez. Her iki çalışmada da *politik yaşamın* inşası ile ilgili sorun, *ortak çıkarın* bilincinde olmanın yanı sıra bunu pratikte gerçekleştirmek amacıyla siyasal ve askeri manada örgütlenen bir öznenin oluşumu bağlamında ortaya konur. Hegemonya momenti, demokratik filozof Machiavelli ile yeni bilgiye dair bilincin taşıyıcısı özne arasındaki interaktif ve karşılıklı ilişkinin yaygınlaşması ve evrenselleşmesidir; bahse mevzu yeni bilgi de bizatihi bu ilişki ile oluşur. *Politik yaşam* ile *özgür yaşam*, bu ilişkinin ürünüdür: Bu ikisi, hegemonik sürecin yöneldiği hedeftir. Bu nedenle *politik yaşam*, eğitsel ve hegemonik bir ilişkiyi koşullarken bu ikincisi, kendini yalnızca ilkinin mevcut gerçeklikte inşası ve burada konumlanmasıyla gerçekleştirebilir. Güç momenti -ya da dar anlamda ve Croceci bağlamda “saf siyaset” veya saf teknik olarak anlaşılan siyasal- kendi araçsal karakterinin tanımladığı bir olumsal momenttir: Hedef, bir *özgür yaşam* (evrenselin momenti) inşa etmekse o zaman güç momenti, çözümü amaç ve araç arasındaki ilişkiye bağlı teknik bir sorundur. Gramsci’nin anladığı manada gücün ve bireyselin momenti, Machiavelli açısından “hegemonik bir güç” olarak halkın yaratımıyla özgürlük ve evrenselin momentine dönüşür. Bunun anlamı şudur: *Kalabalığın* -ki onu kolektif bir özneye dönüştürecek evrenselleştirici bir ilke olmadığından daima özel alanda hareket eder- özel ve tikel çıkarları, aşılmalı ve yeniden yorumlanmalıdır; bu şekilde kitleleri oluşturan farklı bireyler, bir özne olarak özerk ve ahlaki bir kişilik kazanacaktır. Öte yandan bu evrenselleştirici ilke; Machiavelli’nin “özel” olarak tanımladığı özne ile kamusalın özel olana ve *tikel çıkarın ortak çıkara* göre önceliğini salık veren yeni bilgi arasında kurulan hegemonik ilişkiden başka bir şey değildir.

Özelden kamusala ve tikel çıkardan kamusal çıkara yönelen

devinim, hegemonya alanında cereyan eder. Zira bu, daha önce altı çizilen karşılıklı tanınma ve karşılıklı söylemin tanımladığı hegemonik ilişkidir; bu ilişki, siyasal eylemin yeni formunu ve öznenin yeni tipini yaratır: Bu ikisi de *politik yaşamın* ve *özgür yaşamın* karakterize ettiği yeni sosyopolitik gerçekliği oluşturur. Hegemonya momenti, yeni siyasal öznenin yarattığı ve tanımladığı çemberin içinde var olur. Söylem ve konuşma, bu çember içinde mümkün olur ve güç momenti de bu çember dışında zorunlu ve anlamlı hale gelir. Başka bir deyişle şiddet ve güç, *politik yaşamın ve yurttaşlığın* henüz siyasal eylemin etkin ve tanımlayıcı ilkeleri olmadığı ve hegemonik ilişkinin, henüz evrenselleşmediği bir durum varsayar. Haddi zatında güç momenti -ya da Croceci “saf siyaset”-; eylemin karşılıklı söylem ve eşit konuşmaya dayanmadığı ve “güç ya da otoriteye başvurmaksızın” akıl yürütmenin, siyasal ve toplumsal olarak mümkün olmadığı alanda hüküm süren bir momenttir. Güç momenti, yalnızca konuşma ve söylemin mümkün olduğu yeni siyasal yapıda hegemonya momentumine dönüşmeye başlar. Bu türden bir dönüşüm; otorite ve gücün, artık özel alana dair bireysel ve tikel çıkarlara bağlı olmaması, daha ziyade yeni öznenin yarattığı kamusal ve siyasal alana tabi olması durumunda meydana gelir.

Güç momentinin aşkınlığının, *kalabalığın halka* dönüşmesine ve yeni bilginin, onu dillendiren öznenin bilinçli etkinliği ile evrenselleşmesine denk olduğunun farkına varmak, önemlidir. Güç momenti, halkın kamusal ve kolektif gücünde örgütlenen ve harekete geçen yeni öznenin aracı haline geldiği oranda, kendi bireysel ve tikel karakterini kaybeder. Güç momentinin bir dönüşümü ve yeni bir değerlemeyi başarmasına değinmek, Machiavelli’de *kalabalığın silahlı halk* ile bütünleşmesine değinmek demektir; ezcümle güç ve savaş idaresinin, bir yurttaş ordusu içinde örgütlenen halkın kamusal ve açık etkinliği haline gelmesine değinmek demektir.

Bu nedenle *Hükümdar* ile *Söylevler* arasında -güç momenti ile hegemonya momenti arasında- bir çelişki yok ise bunun nedeni; çözüme yönelik ortamın, kolektif ve silahlı özne olarak tahayyül edilen halkın dolayımlanmasıyla yaratılmasıdır. Bu bağlamda *Savaş Sanatı*, bu iki çalışma arasında bir köprü görevi görür. Gerçekten de ilki; gücün, özel ve *tikel çıkara* tabi bir enstrümandan *kamusal* ve *ortak çıkarın* belirlediği ve yönelttiği bir enstrüman olarak yeniden değer kazanması ile ilgili bir söylem olarak görülebilir. Gücün örgütlenmesi ve konuşlanması -gerek iktidarı halkın kolektif eylemine dayanan “yeni hükümdar” tarafından gerekse *halk* ile eş zamanlı büyüyen siyasal alan olan cumhuriyet tarafından olsun- Machiavelli açısından, Romalıların asla istikrarlı ve başarılı “silahlı bir cumhuriyet” kurmadığını düşünmeksizin antik *erdem*in “yeniden tesisini” gerektiren bir sorun olarak ortaya çıkar.⁽⁴⁷⁾ Machiavelli’ye göre güç momenti, daima örgütlü şiddetin -diğer bir ifadeyle halk kitlelerinin konuşlanması ve örgütlenmesi- momentidir. Öte yandan bu örgütlenme, halkın siyasal bir güç olarak önceden var olmasını koşullar. O halde siyasal bir özne olarak örgütlenmiş halk, *politik yaşamın*, konuşma ve söylemin güç ya da otoriteye başvurmaksızın gerçekleşebileceği bir alan olarak yaratımını imler.

Savaş Sanatı adlı eserinde Machiavelli bunu netleştirir. Buna göre güç momenti -askeri örgütlenme ve taktik-; politik ve sivil bir alanın yükselmesi için bir araç, askerlik sanatının doğasını ve karakterini koşullandıran ve belirleyen bir hedeftir.⁽⁴⁸⁾ Böylesi bir hedef olmaksızın askerlik sanatı, ancak dar ve sınırlı çıkarların tanımladığı *tikel* bir eylem formu haline gelir. Askerlik sanatının seçiciliğinin, *kamusal* ve *ortak çıkara* hizmet eden bir etkinliğe dönüşümü, General Fabrizio ile Rucel-lai Gardens’in genç adamları arasındaki muhabbetin ve tartışmanın nesnesidir. Gramsci konuyla ilgili şunu not eder:

Machiavelli, *Savaş Sanatı*'nda bile, bizzat askeri teori ve pratik ile ilgilenmek zorunda olan bir *politik aktör* olarak görülmelidir... askerlik tekniği sorunu, onun merakının ve düşüncesinin merkezi değildir; daha ziyade ikincisinin, yalnızca bir dereceye kadar, kendi siyasal tasarımı için gerekli olduğu kanaatindedir.⁽⁴⁹⁾

Aynen Machiavelli için olduğu gibi Gramsci için de bu, askeri sorunun doğasını tanımlayan siyasal bir mabedin inşasıdır. Machiavelli'nin ortaya attığı sorun, *askeri erdemin siyasal erdeme dönüşmesidir*. Biraz farklı bir şekilde ifade edersek bu, Machiavelli'nin döneminde İtalya'da, faaliyeti ile paralı liderlerin tikel çıkarına yönelen bir askeri kurumu ıslah etmektir. Machiavelli, bu "*paralı orduların*" askeri *erdemini*, İtalyan devletlerinin istikrarsızlığının, güçsüzlüğünün ve yozlaşmasının birinci faktörü olarak görüyordu. Mevcut askeri düzenlemeler, İtalyanları kendi ülkelerinin efendileri haline getirmek yerine, onları *kaderin* azgın iktidarına tabi kılmıştı.⁽⁵⁰⁾

Machiavelli'nin *erdeminin* "doğası" ya da olmazsa olmaz özelliği ile ilgili -bunun aristokratik ve bütünüyle askeri bir nosyon olup olmadığına, manasının insanın kavgacı doğası (mertlik, tez canlılık, cesaret, güç) tarafından tetkik edilip edilmediğine bakmaksızın- gereksiz tartışmalarla vakit kaybeden bu yorumcular, Makyavelist projenin hareketini ve yönelimini anlamada başarısız olmuştur.⁽⁵¹⁾ Örneğin Neal Wood, Machiavelli'nin bu konsepti, *erdem*i "savaş koşullarına özgü olarak tanımlanabilecek şeyin farklı bir şekilde sergilendiği bir davranış kalıbına"⁽⁵²⁾ dönüşecek şekilde yeniden tanımladığını iddia etmiştir. Felix Gilbert, klasik eseri *Machiavelli and Guicciardini*'de, çağdaş döneme dair Makyavelist eleştiriyi, siyasette "kaba iktidarın" itibarını tesis etme teşebbüsü olarak algılar.⁽⁵³⁾ Benzer bir kurguda Quentin Skinner; *erdemin*, Machiavelli'nin "hükümdarın askeri kahramanlığına son derece güçlü bir vurgu"⁽⁵⁴⁾ yapmak zorunda oluşunun bir eseri olarak

yeniden tanımlandığını belirtir. Ayrıca Federico Chabod, *Hükümdar*'daki yeniliğin, yalnızca hükümdarın kendi askeri gücüne sahip olması talebi olduğunu iddia etmiştir; bu talep, *Söylevler*'de ve *Savaş Sanatı*'nda da tekrarlanmıştır.⁽⁵⁵⁾ Chabod'a göre Makyavelist siyasal ve teorik proje, askeri örgütlenmeye ilişkin militarist prensibin tarihi ve siyasal yorumuna yönelik temel bir kriter oluşturur.⁽⁵⁶⁾ Bu eleştiri; Chabod'un, Machiavelli'nin askeri reform talebi ile tanınma ihtiyacı arasında "derin" bir karışıklık keşfetmesine dayanır; böylesi bir talep, çağdaş İtalya'nın "siyasal ve ahlaki sisteminde" radikal bir değişimi gerektirmektedir.⁽⁵⁷⁾ Machiavelli'nin bu öğrencileri, gerçekten de aslında Croce'nin geliştirdiği Makyavelist politikanın temel yorumunu farklı şekilde yansıtmaktadır: saf güç olarak siyaset ve bir araç olarak siyaset.

Yine de Makyavelist yenileşmeyi kaba zora ya da sadece askeri *erdem*e indirgemek, yalnızca Machiavelli'nin savaş teorisi ve pratiği tartışmasında tikel ve özel çıkarın rolünün görmezlikten gelinmesi halinde mümkündür. Machiavelli'ye göre savaş "*sanatı*", tam olarak şu anlama gelmektedir: Savaş sanatı; pek çok Rönesans düşünürünün, belirli bir zanaatı tanımlayan tikel eylem ve işlemleri algılayışı bağlamında anlaşılmalıdır.⁽⁵⁸⁾ Bu nedenle *Savaş Sanatı* eserinde *sanat*, bir zanaata tekbül eder; yine aynı bağlamda Machiavelli, *yün yapımı zanaatını* tartışırken de bir zanaate işaret etmektedir. Öte yandan yün yapımı zanaatı, tikel bir faaliyeti yürütürken gereken yetenekten daha fazlasına ihtiyaç duyar. Zanaat konsepti, yine somut ve tarihsel olarak belirli bir toplumsal grubu işaret eder: Yün yapımı faaliyeti, lonca örgütünde şekillenen bir toplumsal etkinliktir.⁽⁵⁹⁾ Rönesans toplumu, bilhassa Floransa'da; iktidara yönelik mücadelesi ve çekişmesi, pek çok İtalyan kömününün siyasal deneyimini oluşturan çeşitli loncalara bölünmüştür. Machiavelli, bu loncaların farklı tikel çıkarları arasındaki iktidar mücadelesini, *Floransa Tarihi* adlı eserinde

gözler önüne sermiştir. Burada cumhuriyetçi özgürlüğün çöküşünü ve Medici despotizminin yükselişini, loncaların cumhuriyetin ortak çıkarına dair kaygılarının dar ve kişisel çıkarların ötesine geçememesinin sonuçları olarak görür.⁽⁶⁰⁾

Bu nedenle savaş sanatı; askeri yetenek anlamının yanı sıra toplumsal bir kurum olarak da anlaşılırsa, o zaman askeri reformun safi bir teknik sorun olmadığı ve bu türden bir reform için gereken *erdem*in, saf “kaba iktidardan” daha fazla bir şey olduğu görülecektir. Askerlik zanaatının *erdemi*, yün yapımı ya da ipek yapımının gibi, kendi kurumsal ve toplumsal faaliyetinin *tikel çıkarını* onaylar. Askerlik *erdem*inin Machiavelli’nin yeni bilgisinin temeli olduğunu iddia etmek; onun *politik yaşamı* ve *yurttaşlığı*, bir generalin düşmana karşı düzenlediği askeri operasyonlar boyunca sahip olması gereken mutlak iktidara (“*mutlak otorite*” ya da *askeri yönetim*) indirgediğini iddia etmek demektir. Siyasal olanı, askeri *erdem*in bir yönüne indirgemek; güç ve *tahakküm* ilişkilerinin hüküm sürdüğü bir alanda, konuşma ve söylemi mümkün hale getiren kamusal alanın dönüşümü demektir. Bu, tikel bir toplumsal grubun ya da loncanın özel ve kişisel çıkarını, siyasal yaşamı tanımlayan evrensel *ortak çıkara* dönüştürmektir. Machiavelli’nin *Savaş Sanatı*’nın girişinde dediği gibi; siyaset ve savaş, siyasal kurumlar ve askeri örgütlenme arasında sıkı bir ilişki vardır.⁽⁶¹⁾ Öte yandan tam da bu sıkı ilişki nedeniyle askeri kurumlar - *politik yaşamın*, bu kurumların anlam ve amaç kazanmasıyla etkisini kaybetmeyeceği askeri kurumlar- inşa etmek, zorunlu hale gelir.

Şurası önemlidir ki “askeri disipline değer verme” talebi, Fabrizio açısından “özel olandan çok kamusala değer verme” talebiyle ilişkilidir; bu da yurttaşların işlevselciliği reddetme talebi ile bağlantılıdır.⁽⁶²⁾ Bu nedenle işlevselciliği reddetmek - ortak çıkar adına tikel çıkarı reddetmek- özel üzerinden “kamusal şeylere” değer katmak demektir. Değer verilmesi gere-

ken askeri disiplin, kamusalın özel olan üzerinde üstünlüğünün kurulmasına imkân veren bir olgudur. Machiavelli açısından -feodal dönem boyunca (lortların ve aristokratların özel uşaklarında oluşan ordular formunda) ve Rönesans boyunca (savaş lortlarının liderliğindeki paralı askeri birlikler formunda) hüküm süren- askeri kurumlar ve savaş pratiği, onların özel ve tikel karakterlerinden arındırılmıştır. Kurulu askeri sistemin tikel karakterini yıkmak, aynı zamanda toplumun ortak ve evrensel çıkarlarını ifade ve temsil eden bir toplumsal ve siyasal yapı kurmak anlamına gelir. Ordunun siyasal olana tabi olmasını talep etmek, siyasal olanın askerlik sanatını evrensel hedeflere yöneltebilecek bir yapı olarak var olmasını varsayar; ezcümle orduyu kamusal bir çıkara ve amaca tabi kılmak, kamusal olanın da (gerek bir değer gerekse sosyopolitik bir düzen olarak) var olmasını zorunlu kılar. Ordunun reformu, özelden kamusala yönelim ile tanımlanır; somut terimlerle söylersek bu, orduyu -hem pratik bir sanat hem de toplumsal bir örgütlenme olarak- özel alandan uzaklaştırmak ve onu kamusal alana devretmektir; böylece ordu, toplumun siyasal iradesinin doğrultusuna ve denetimi altına girer:

Savaş, bir hükümdar ya da bir cumhuriyet yöneticisi dışında hiç kimse için bir kazanç kapısı olarak görülmemelidir ve o bilge bir yöneticiyse, tebaasına ya da yurttaşına hiçbir şekilde kendi tikel mesleğini icra etme fırsatı vermeyecektir; gerçekten de hiçbir iyi adam, savaşı kendi özel ya da tikel mesleği haline getirmemiş veya onu mesleğinde kullanmamıştır.⁽⁶³⁾

Floransa'nın toplumsal ve siyasal tarihi, on ikinci ve on üçüncü yüzyıl boyunca, komünal burjuvazinin toprak sahibi aristokrasinin ("*magnati*") iktidarını yıkma mücadelesi ile karakterize edilmişti. Bu aristokratlar; kent devleti içinde bir güç olarak saf dışı bırakılmaları oranında bir *cumhuriyet* -başka bir

deyimle *ortak çıkarı* tanımlayan kamusal bir alan- somut bir gerçeklik olarak meydana geliyordu. Bu dönüşüm, Machiavelli'nin değindiği gibi, yeni komünal cumhuriyetin askeri kurumları içinde eş zamanlı olarak meydana gelen bir değişimle beraber gerçekleşmişti.⁽⁶⁴⁾ Toprak sahibi lortların kişisel egemenliğinin ortadan kalkması, feodal bir iktidar sisteminde hüküm sürmüş olan ordu sisteminin de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu nedenle halkın, aristokrat lortların tahakkümüne karşı mücadelesinde zafer kazanması, ordu örgütlenmesinin yeni oluşan kamusal alana bağlanması anlamına gelecektir. Ne var ki ordu örgütlenmesi, kendisini *silahlı halk* olarak güçlendiren özgür yurttaşların siyasal birliğinden başka bir şey değildir. Machiavelli'nin *Floransa Tarihi*'nde komünal cumhuriyetin, halkın hizipçi bir iç savaşın içine çekilmesi yoluyla Medici despotizmine dönüştüğü bir süreci anlatır; bu süreç, yurttaş ordusunun parçalanması ve paralı askeri birliklerin ortaya çıkmasıyla paralel gelişmiştir. *Floransa Tarihi* eseri, Machiavelli'nin siyaset yazılarındaki siyasal ve teorik argümanlarını yansıtır ve özetler: *Soylular ve halk* arasındaki iktidar mücadelesi, gruplaşma sorunu ve bunun kamusal alanın yaratımı ya da parçalanması ile ilişkisi, *silahlı halk* ile özgür bir siyasal düzen arasındaki ilişki.⁽⁶⁵⁾ Machiavelli, bu temaları *Floransa Tarihi*'ni komünün siyasal *erdeminin* kümülatif yozlaşması olarak sunarak ele alır; bu uzun dejenerasyon sürecinin zirve noktasına, *Floransa*'nın bağımsız bir devlet olarak manevra kabiliyetini kaybettiği ve diğer Rönesans şehir devletleriyle birlikte dış güçlerin ya da Papalık'ın himayesine girmeye başladığı on beşinci yüzyılın son on yıllarında ulaşılır.⁽⁶⁶⁾

“Yıkılmış” ve “yağmalanmış” İtalya Devleti, yalnızca askeri teknik ve pratiğin eksikliğinin bir sonucu değildir. Machiavelli, İtalyan devletlerinin askeri zayıflığını, özel ve tikel dahilinde en *yüksek çıkar* konumlandıran bir dünya kavrayışı -ve bir *erdem* nosyonu- ile ilişkilendirir. Bu, İtalyanların savaşı başa-

rılı bir şekilde sürdürecektik teknikten ve beceriden yoksun olduğu anlamına gelmez; İtalya'da savaşın, *tikel çıkarın* peşinden giden tikel bireylerin üstlendiği bir meslek olduğu anlamına gelir.⁽⁶⁷⁾ Rönesans kent devletlerinin iktidar mücadelesini tarif eden kişisel çıkara yönelik sosyoekonomik rekabet, paralı asker gruplarının farklı liderlerinin sürdürdüğü askeri ve diplomatik rekabette benzerdir: her ikisi de; *ortak çıkarın* olmadığı ve sonuç olarak askeri eylem ve toplumsal mücadelenin, yalnızca işlevselciliğin daha da yeniden üretimi ve iç savaşın anarşisine neden olduğu bir çevrede oluşur. Şahsi orduların varlığı, feodal uşaklar ya da *paralı askerler* biçiminde olsun, *kaderin* gücünün maddi ifadesini temsil eder: Bu, özel olanın kamusal olana üstünlüğü anlamına gelir ve bu nedenle *yurttaşlığı* mümkün kılan siyasal alanın yıkımını imler.

Machiavelli, yeni savaş sanatı ve yeni siyasal düzen arasındaki ilişkiyi, kalelerin inşasını eleştirdiği pasajlarda ortaya koyar.⁽⁶⁸⁾ Machiavelli, “benim Romalılarımla” yöntem ve pratiklerini (özgür oldukları süre boyunca [“mentre che Roma visse libera”] kalelerden asla yardım dilememişlerdir) çağdaş dönemlerde yapılanlarla (kaleye güvenmek, müesses bir gelecektir) karşılaştırır. Kale, hem kullanışsız hem de tehlikelidir zira o, yöneten ve yönetilen arasındaki ayrımı somutlaştırır ve bu ayrım, yöneten ile halk arasındaki egemenlik ilişkisinde ifadesini bulur. Machiavelli konuyla ilgili şunları söyler: “Hükümdarların ya da cumhuriyetlerin, tebaaları başkaldırmaması diye korktukları her dönem; aslında tebaalarının, onları yönetenlerden gördükleri kötü muameleden kaynaklanan nefretlerinin yansımasıdır ve bu, onların en iyi güç ile denetim altına alınabileceği inancından veya onları yönetirken adil yargı eksikliğinden ileri gelir.” Bu nedenle bir kale, güç ve baskıya dayanan bir egemenlik tarzına atıf yapar. Öte yandan “bir halk üzerinde otorite kurmak için [kullanılan] zor ve şiddet araçları, hiçbir şey ifade etmez... ya Romalıların yaptığı gibi alanı

ele geçirmek için iyi bir orduyu daima hazırda tutmalısın ya da halkı tamamen *dağıtmalı*, *altüst etmeli*, *ayrıştırmalı* ve *tahrip etmelisin* ki hiçbir şekilde sana zarar veremesinler.” İstikrarlı ve iyi bir düzenin anahtarı kaleler değil “insan iradesidir”: “non le fortezze, ma la volontà degli uomini mantenevono i principi in stato.”⁽⁶⁹⁾ Bu argüman, *Hükümdar*’da tekrarlanır; buradaki iddia şudur: Yeni bir hükümdar, halkını daima silahlandıracaktır ama yalnızca “yabancılarından daha çok kendi halkından korkan” bir hükümdar “kaleler inşa etmelidir... Bu nedenle en iyi kale, halkın kalbinde kurulmalıdır, zira kaleleriniz olsa bile halkınız sizden nefret ediyorsa, sizi savunmayacaktır.”⁽⁷⁰⁾

Bu pasajlar, özel alanda var olan lort-tebaa ilişkisindeki *ta-hakküm* ile, Roma Cumhuriyeti’nin çökmesi ve tiranlık idaresinin gelişi ile oluşan kamusalın özelleştirilmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Kalelere güvenen hükümdarlar ve egemenler ile paralı askerler tutan hükümdarlar ve egemenler, özel ve kişisel uşaklarıyla savaşa giren *kalelerin lortları* arasında bir fark yoktur; gerek askeri örgütlenme gerekse askeri idare formu, Machiavelli’nin yeni bilgisinin bir ürünü olarak siyasal yönetimin olumsuzlanması olan bir yönetim tarzını var sayar ve ifade eder. Her iki durumda da konuşmanın ve söylemin kamusal alanı, halkın “sessiz ve dilsiz” hale getirildiği özel alana dönüşür.

Bu özelleştirme, halkın bir kolektivite olarak yıkımı -“dağılması, çözülmesi ve parçalanması”- ve lordun ya da tiranın egemenliğine tabi bireylerden oluşan çözülmüş bir kitle haline gelmesini imler. Kaleler ve paralı askerlerden oluşan ordular, örgütlü ve kolektif bir güç olarak halkın yokluğuna bağlı bir yönetim formu anlamına gelir. Yöneticinin feodal bir lort, iktidarı güçle ele geçiren bir *paralı asker* (örneğin Milan’da Sforzalar) ya da iktidarı içerde hizipçi bir çekişmenin manipülasyonu ile elde eden bir *aristokrat* (örneğin Floransa’da Medi-

ciler) olup olmamasından bağımsız olarak, zorunlu ön koşullar, özdeştir: Her durumda özne olarak halk, parçalanmalı ve “yozlaşmış nesne”ye dönüştürülmelidir. Bu, bir halkın yok oluşu ya da çözülüşü olduğu kadar onun siyasal olmayan ve siyaset öncesi bir egemenlik formunun temeli olan, “ayrıştırılmış” ve rakip bir önemsiz bireyler grubuna dönüşmesidir. Ahlaki ve kolektif bir yapı olarak halk ile ayrılmış ve “tebaa”ya indirgenmiş amorf bir amalgam olarak halk arasındaki ayrım; kendi tümleyici benzerini, örgütlü ve disiplinli bir birim olarak halkta temellenen askeri bir kurum ile esas niteliği, despotun ya da *paralı asker*in egemenliğini garantiye almak olan kalelerin inşası ve *paralı askerlerin* kişisel örgütlenmesine dayanan bir askeri sistem arasındaki ayrım da bulur.

Diğer yandan yeni hükümdar ve onun somutlaştırdığı yeni egemenlik formu, bu yeni egemenlik formunu hem yansıtacak hem de koşullayacak askeri kurumları yaratır. Bu hususta Machiavelli şunları belirtir:

Yeni bir hükümdarın tebaasını silahsızlandığı hiç görülmemiştir; tersine tebaasını silahsız bulduğunda onu daima silahlandırmıştır, zira onları silahlandırarak bu silahlar kendi silahı haline gelir, şüpheli gördüklerinin sadakatini kazanır, sadık olanların sadık kalmalarını sağlar ve nihayet tebaası yandaşı haline gelir... [bu nedenle] yeni bir hükümdarlığın başındaki yeni hükümdar, hiçbir zaman tebaasını silahlandırmayı ihmal etmemiştir.⁽⁷¹⁾

Bu alıntı, *Söylevler*’den daha önce alıntılanan şu pasajla ilişkilendirilirse, son derece önemli hale gelir: “ya Romalıların yaptığı gibi alanı ele geçirmek için iyi bir orduyu daima hazırda tutmalısın ya da” halkı parçalamalı ve çözmelisin. Machiavelli, “iyi ordu” (sık sık tekrarladığı “iyi silahlar” a denktir) ve iyi oluşturulmuş disiplinli bir halk (“*populo ordinato*”) arasın-

da bir antitez kurar.⁽⁷²⁾ Bu, etkin ve sadık bir askeri kuruma önderlik eden örgütlü bir halktır ve çok iyi düzenlenmiş bir egemenlik formuna öncülük eden silahlı ve disiplinli bir orduyu teşkil eden bir halktır. Silahlı halk, konuşma ve karşılıklı söylemin yöneten ve yönetilen arasındaki hâkim etkileşim biçimi olduğu siyasal alanın temelidir. “Yeni hükümdarlık”; askeri kurumlar ile siyasal düzen arasında, kolektif bir özne ve etkin bir siyasal varlık olarak halkta ortak paydasını bulan bir ilişkiyi ihtiva eder. Bu halk, kitle ve halk ordusu olarak organize olmuş yeni askeri kurumun ve sırasıyla ahlaki ve entelektüel rabitasını “kalabalığın” halk haline gelmesiyle sağlayan *kamusal* ve *ortak çıkarın* tanımladığı kamusal alanın temelidir.⁽⁷³⁾

Bu, tamamen “yeni hükümdarlığın” olmazsa olmaz karakterini tanımlayan egemenliğin yeni siyasal formunun kitlesel ve halkçı doğası; yöneten ve yönetilenin etkinliğini, antik Roma Cumhuriyeti’nin siyasal ve toplumsal yapısına benzer, ama özdeş değil, bir temel üzerine kuran -ya da yeniden kuran- özgün bir siyasal düzendir. “*Tebaanın*” “yandaş” dönüşümü -“dostluk” ve insan “sevgisi”ne dayanan bir egemenlik kurma çağrısı- müesses sosyopolitik gerçekliğin yeniden düzenlenmesi ve yeniden tanımlanması anlamına gelir. Bu gerçekliğin sürekli olarak var olması, yığın ya da *evrenseli* madun ve statik bir varlık olarak kabul eden ahlaki ve entelektüel bir dünya kavrayışının üretimini ve yeniden üretimini gerektirmektedir. Gerçekten de feodal bir toplumda *kale lortlarının* egemen olduğu toplumlarda- “kitle” ya da “yığın” olarak halk nosyonu, onun sosyokültürel ve ahlaki-entelektüel yapısına uymaz: Efendi-tebaa ilişkisi, asi bir kalabalık ya da kolektif ve disiplinli bir yapı olarak düşünülen halkın oluşumunu olanaksızlaştırmaktadır. Bu nedenle sivil bir hükümdarlığın kurulmasına yönelik Makyavelist çağrı; halkın, farklılaşmamış bir kitle ya da *disiplinli nesne* olarak olsun ya da olmasın, siyasal ve pratik sonuçları, kitlenin doğası ve karakterine dayanan bir

güç haline geldiğine dair farkındalığın göstergesidir. Düşün-
cesiz ve eğitilemez -“parçalanmış” ve “dağılmış”- bir kitle ola-
rak anlaşılan halk, hem despotik hem de lortvari egemenliğin
çekirdeğini oluşturan zorunlu ve kaçınılmaz tahakküm ve ita-
at ilişkilerini varsayan bir dünya kavrayışına neden olur. Di-
ğer yandan doğası, dünyadaki faaliyetinin ürünü olan -bu ne-
denle sürekli oluş halindeki bir doğadır- bir varlık olarak ta-
hayyül edilen halk, kendisini halkın özgün etkinliğinin ürünü
olarak konumlandıran bir siyaset kavrayışına öncülük eder.

Dipnotlar

1. Bu karşıt dyad'lar Machiavelli'nin; gerek *Hükümdar*, *Söylevler*, *Savaş Sanatı* ve *Floransa Tarihi* gibi önemli çalışmalarına gerekse *Parole da dirle sopra la provisione del danaio*, *Sommario delle cose della città di Lucca*, *Relazione di una visita fatta per fortifi-care Firenze* ve *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* gibi siyaset yazılarına sirayet etmiştir.

Misal *Floransa Tarihi*'ndeki bir karşıtlık, özel yaşam (*Savaş Sanatı*'nda *vivere a sette*) ve politik yaşam (*yurttaşlık*), tiranlık ve özgür yaşam ile tikel ve ortak çıkar ara-sında kurulur. *Floransa Tarihi* çalışmasındaki tartışmada, bu karşıt dyadik kutupların etkileşiminin yarattığı gerilim aracılığıyla momentum elde edilir ve aktarılır. Gerçek-ten de *Floransa Tarihi*, ortak çıkarın tikel çıkara, politik yaşamın özel yaşama dönüş-tüğü bir sürecin tarifi olarak görülür. Bu süreç, halkın ilerleyen parçalanmasını, onun özgürlük kaybını ve buna bağlı olarak tiranlığın yükselişini betimler. Aslında *Floran-sa Tarihi*, Machiavelli'nin on altıncı yüzyılın erken dönemlerinde Floransa Devleti'ne ilişkin yorumu, *Söylevler*'de sergilenen tartışmanın en iyi simetrik olarak anlaşılabil-ecek bir değerlendirmesidir. Yani ikinci çalışma, halkın oluşumunu ve gelişimini ve erdemin kitleler arasındaki yayılmasını, öyle ki bunu Machiavelli'nin amacında ve coşkulu arzusunda (“*cesaret ediyor*” ve “*cesurca söylüyor*”) görüyoruz, devlet işlerini toplum işleri olarak oluşumunu ve halkı kendi iradeleriyle yönetimini tanımlar.

Diğer yandan *Floransa Tarihi*, Machiavelli'nin “Floransa işlerindeki” -yani halkın var olmayan etkin ve doğrudan bir güç olarak halk- hakikate ilişkin realist yargısını tanıtlar. Gerçekten de *Floransa Tarihi*, halkın ilerleyen yozlaşmasını ve parçalanma-sını gözler önüne sermiştir; bu nedenle Floransa, anti Roma'dır ve *Floransa Tarihi* de ne yapılması gerektiğine dair bir derstir; aynı şekilde Roma Tarihi de ne yapılma-

sı gerektiğine dair bir derstir.

Bakınız Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1973), bundan böyle SPN, s. 172-75; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, (Princeton: Princeton University Press, 1965), Bölüm 6, "Between History and Politics," s. 236-70. Tikele ve yurttaşlık ve politik yaşama ilişkin bir tartışma için bakınız J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 114-22, 143-45, 208-16.

Bakınız Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, ed: Benedetto Croce, (Bari: Laterza, 1965), Cilt 2, s. 105-7; Luigi Russo, *Machiavelli*, (Bari: Laterza, 1975), s. 189-203, şu bölüm "Il mito della libertà e del vivere libero in Machiavelli"; Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, çev: Peter Munz, (New York: Harper and Row, 1965); Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, (Princeton: Princeton University Press, 1955), s. 97-104 ve Bölüm 6; Nicolai Rubinstein, "Machiavelli and the World of Florentine Politics," *Studies on Machiavelli* içinde, ed: Myron R. Gilmore, (Florence: Sansoni, 1972), s. 3-28; J. H. Whitfield, *Machiavelli*, (New York: Russell and Russell, 1965), s. 159-60. Yine bakınız Luigi Russo'nun kendi eleştirel edisyonuna giriş yazısı, *Il Principe e pagine dei Discorsi e delle Istorie*, ed: Luigi Russo, (Florence: Sansoni, tarihsiz); Franco Gaeta, "Machiavelli storico," *Machiavelli nel V centenario della nascita* içinde, (Bologna: Boni, 1973), s. 139-53.

Bakınız Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC, 2:10, s. 1325; QC 1:5, s. 675; 2:6, s. 687, 719, 729, 758-60, 760-62; 3:19, s. 1959-60; QC 3:13, s. 1578-89. Burada Gramsci, hegemonik liderlik ve ahlaki ve entelektüel reform yoluyla gelişen ve yaygınlaşan genel ve evrensel çıkarlara karşı verili bir grubun dar ve tikel çıkarları olarak tanımladığı kendi "iktisadi-ortaklık" nosyonunu ortaya koyar. Machiavelli'nin tikel nosyonu ile Gramsci'nin iktisadi-ortaklık nosyonu arasında benzerlikler vardır. Hem Gramsci hem de Machiavelli açısından sorun, tikel çıkardan ortak çıkara ve iktisadi ortaklıktan hegemonyaya ve bu bağlamda politikaya yönelen harekettir.

Ayrıca bakınız QC 2:11, s. 1481-82; QC 3:13, s. 1560-61; QC 3:14, s. 1665-67; QC 2:8, s. 1053-54; QC 2:10, s. 1315-17. Ayrıca bakınız Carmine Donzelli'nin Gramsci'nin çalışmasına ilişkin yorumu, *Quaderno 13. Noterelle sulla politica di Machiavelli*, (Turin: Einaudi, 1981), "Introduzione a Gramsci," Bölüm 2.

2. Bakınız Russo, *Machiavelli*, s. 11-25, 38-45; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 183-219; Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978), "Machiavelli's Teaching"; Harry C. Mansfield, Machiavelli'nin *The Prince* adlı

eserine yaptığı çeviriye yazdığı giriş, (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, (Princeton: Princeton University Press, 1968). Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, (New Haven: Yale University Press, 1973), Bölüm 7, "The Religious and Metaphysical Background of the Medieval Theory of the State," Bölüm 9, "Nature and Grace in Medieval Philosophy," ve Bölüm 10, "Machiavelli's New Science of Politics."

3. Machiavelli, *Discourses*, İthaf; Kitap 1, Bölümler 2, 10, 11; Kitap 2, Giriş, Bölümler 1, 5; *The Prince*, İthaf, Bölümler 15, 18 ve 25.

4. Bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 49-80, "Vita Activa and Vivere Civile." Ayrıca bakınız Hannah Arendt, *On Revolution*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982) ve *The Human Condition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1958), kamusal ve özel ile bu iki alanın eylem ve konuşma ile ilişkisine dair tartışması.

5. Machiavelli, *Discourses*, İthaf; Kitap 1, Giriş; Kitap 2, Giriş; *The Art of War*, çev: Ellis Farnsworth, ed: Neal Wood, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978), Kitap 1, s. 10-15.

6. Polisin doğası ve karakteri ile ilgili bakınız Sör Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, (New York: Dover, 1949); T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, (Cleveland: Meridien Books, 1968); M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Arendt, *The Human Condition*. Roma Cumhuriyeti ve onun siyasal kurumlarının doğası ile ilgili bakınız Frank Ezra Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972); Frank Frost Abbott, *A History and Description of Roman Political Institutions*, (Boston: Atheneum Press, 1901); Max Gary, *A History of Rome*, (London: Macmillan, 1962). Ayrıca bakınız George H. Sabine'un Cicero'nun *On the Commonwealth* adlı eserine yazdığı giriş yazısı, çev: George H. Sabine ve Stanley B. Smith, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970); Tacitus, "Dialogue on Oratory," *The Complete Works of Tacitus* içinde, (New York: Modern Library, 1950).

7. Klasik metinlerinden "özgürlük" ve "zorunluluk" konseptlerine dair bakınız, Arendt, *On Revolution*, s. 59-64, Barker'in Aristotelesçi kölelik analizi, *Political Thought of Plato and Aristotle* içinde, yine M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1981), bilhassa şu makaleler, "The freedom of the citizen in the Greek world," s. 77-96 ve "Between slavery and freedom," s. 116-32.

Finley, yurttaşlık ile özel mülkiyet olarak köle egemenliği arasındaki ilişkiye dair, tarihsel sorgulama yöntemiyle biraz Hegelci bir tavır takınarak, yani ilginç bir analiz yapar; buna göre klasik Yunan dünyasında özgürlük, karşınının karşıtı ve kölelikle yaşanan gerilimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı, Orta Doğu, Finley'e göre benzer bir özgürlük fikrini gerçekleştirmede başarısız olmuştur, zira tahakküm sistemi, özel mülkiyet bağlamında köleye sahip değildi; bu nedenle özel alanla (tahakküm) kamu alanı (özgürlük) arasında herhangi bir gerilim ya da çatışma yaşanmamıştır. Doğu'da

herkes, sultanın tahakkümüne tabi idi, bu farkların hiçbir anlamı yoktu.

8. Bakınız Sör Ernest Barker's giriş yazısı, *The Politics of Aristotle*, ed: ve çev: Sör Ernest Barker, (Oxford: Oxford University Press, 1958). Despotism üzerine Melvin Richter'in çalışması, "Despotism," *Dictionary of the History of Ideas* içinde, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), Cilt 2, s. 1-18, özellikle s. 2-6, 15-16.

Konuşma ve söylemin, Machiavelli'nin Vettori'ye gönderdiği mektupta kullandığı anlamda -bu mektupta *Hükümdar*'ın yazımı da söylenmişti ["eylemlerinin nedenini görmek"]-, *despotizmin* ve *egemenliğin* yarattığı sosyopolitik yapının dışında tutulmasının zorunlu olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle *logos* ve *tefekür*, *despotizmin* antitezidir; ayrıca egemenliğin bir formu, ve demos ile (bu türden bir egemenliğe dayanan) *logos* arasında bir antitez konumlandırıran dünya kavrayışı, eş zamanlı olarak, kültürün ve düşüncenin, bu antitezi ihtiva eden kurumların değişmeyen ve "doğal" formlarında "dondüğünü" ve kristalleştğini ortaya koymaktadır. *Despotizm* ve *egemenlik*, Aristoteles'e göre siyaset *önesi* ve anti siyasal yönetim formlarıdır, öte yandan bunlar, doğaları gereği yurttaşların özgürlüğünü gerektirir.

9. Bakınız Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 2, 3, 4, 5, 18, 34, 55, 60; Kitap 2, Bölümler 1, 4, 6, 33.

10. Bakınız Ronald Syme, *The Roman Revolution*, (Oxford: Oxford University Press, 1939); Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, (Berkeley: University of California Press, 1961).

11. *Ev idaresi* ile *askeri yönetim* arasındaki ayrıma dair bakınız Abbott, *Roman Political Institutions*, s. 160-61 ve Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, s. 6-7, 10-11. Klasik Yunan polisine benzer bir konsept için bakınız Arendt, *On Revolution*. Ayrıca bakınız, Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and the 5th Centuries BC*, (London: Methuen, 1973), Bölüm 6.

12. Her iki durumda da yöneten ile yönetilen (ya da general ile asker, efendi ile köle, baba ile çocuk) arasındaki ilişki, bu dyad'lardaki ikinci terimlerin, öznenin ne araçlara ne de politik-ahlaki özerkliğe sahip olduğu, egemenin eylemini sorgulamak ya da buna tepki göstermek istediği bir durumu tanımlar. Bakınız Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle* ve Tacitus, "Dialogue on Oratory," *Complete Works* içinde.

13. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 19, (Neal Wood edition).

14. Agy., s. 14.

15. Agy., s. 15.

16. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 3, 4, 5.

17. Tacitus, "Dialogue on Oratory," *Complete Works* içinde, s. 764-69. Tacitus'un bu ifadeleri, Diodotus'un Thucydides'in *Peloponnesian War*, çev: Benjamin Jowett, (New York: Bantam Books, 1960), "the Mytilenean Debate", Kitap 3, s. 33-52, eserinde ortaya koyduğu söylevleriyle karşılaştırılmalıdır. Tacitus'un "yetenek ve belagatle görüşlerini destekleme" görüşüyle Machiavelli'nin "eylemlerinin nedenlerini gör-

mek” ve “güç ya da otorite kullanmaksızın akıl yürütmek” nosyonu arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Dahası, Machiavelli’nin *politikacı* olarak kendini anlatmasında ve Francesco Vettori’ye yazdığı mektupta, 9 Nisan 1513, Tacitus’un parlak formülasyonu -“sessiz ve dilsiz olmak”- vardır: “Yönetim hakkında konuşmalıyım ve ya bu konuda tartışmalıyım ya da sessizlik yemini etmeliyim” (*The Letters of Machiavelli*, ed: ve çev: Allan H. Gilbert, [New York: Capricorn Books, 1961], s. 104). Çok az akademisyen -on altıncı yüzyılın Machiavelli sonrası yazarlarından başlayarak-, Tacitus ile Machiavelli arasındaki ilişkiyi yorumlamıştır. Bakınız Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, s. 70; Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il “Tacitismo”: la “politico storica” al tempo delta Controriforma*, (Padua: A. Draghi, 1921), s. 43 ve muhtelif yerlerde; Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, s. 160-65; burada Strauss, Kitap 1, Bölümler 19-23, bir “Tacituscu temel” olduğunu iddia eder; Peter Burke, “Tacitism,” *Tacitus* içinde, ed: T. A. Dorey, (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), s. 149-71; Kenneth C. Schellase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976), özellikle s. 66-84, 196-202; Whitfield, *Machiavelli*, s. 117-18.

Tacitus’un hitabet eleştirisi, emperyal yönetim altında geliştiğinden, Machiavelli’nin kendi döneminin Floransa’sındaki kültür ve siyaset eleştirisinin habercisidir: kamusal konuşma, yalnızca edebi ve retorik bir egzersiz değildir; ama daha ziyade cumhuriyetin siyasal ve kültürel pratiğinin gerekliliğidir; bu yüzden Machiavelli, kültür ve siyasetin pratikte birleştiği Bruni’nin Floransa’sı ile kendi döneminin Floransa’sını karşılaştırır. İkincisi, hükümdarların “*tutkulu tembelliğinde*” soysuzlaşır ve ilki, edebi bir formüle ve safi tarzlara dönüşür:

“İtalyan Hükümdarlarımız, Ultramontane Savaşları’nın darbelerinin tadını almadan önce; yazılanları bilmenin, ihtiyatlı bir cevabı düşünmenin, güzel bir mektup yazmanın, sözünde ve ifadesinde zeka ve çabukluk göstermenin, nasıl bir hile düzenleyeceğini bilmenin, kendini mücevherlerle ve altınlarla süslemenin, diğerlerine göre daha ihtişamlı yemenin ve uyumanın, çevresinde pek çok şehvetli kişi tutmanın, tembellikle kokuşan tebaasına karşı açgözlü ve mağrur davranmanın, askeri rütbeleri iradesine göre dağıtmanın, herhangi bir övgüye mashar olan birini aşağılamanın, kendi sözlerinin kahinlerin tepkileri olması gerektiğini istemenin onlar için yeterli olacağına inanmışlardı” (*Arte della guerra*, Kitap 7, s. 518, *Opre* içinde).

Bu nedenle gerek Machiavelli’de gerekse Tacitus’ta, bir yandan konuşma ve söylemin bütünlüğü ve ilişkisi arasında müesses bir ilişkiyi, diğer yandan egemenin doğasını ve karakterini buluruz: *Özgür ve politik yaşam*, akıl yürüten ve eylemi, güç ya da otorite kullanmak yerine akıllı kullanarak savunma ile ilişkili yönetimin bir formudur; oysa *egemenlik* ya da *tiranlık*, “mostrare ne’ detti e nelle parole una acuta risposta” ve “scrivere una bella lettera” -başka bir deyişle konuşmanın değersizleştirilmesi ve yozlaştırılmasının- konuşma ve kültürel etkinliğin hakim formları olduğu yönetimin bir formudur.

18. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 55, vurgular eklendi. Bu pasajı karşılaştıran, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices, Opere* içinde, Cilt 2, ed: Sergio Bertelli (Milan: Feltrinelli, 1961): “Yurttaşlar arasında genel bir eşitliğin olduğu şehirlerde, bir hükümdarlık, ancak büyük güçlkle kurulabilir; öte yandan ciddi bir eşitsizliğin olduğu şehirlerde cumhuriyet kurulamaz. Bu nedenle ciddi eşitsizliğin sürdüğü Milan’da bir cumhuriyet inşa etmek; soyluluğun, halkın geri kalanının düzeyine indirgenerek yıkılmasını gerektirir. Lakin soylular arasında, yasaların dizginleyemediği ve denetim altında tutamadığı güçlü ve kibirli insanlar vardır ve bu nedenle bunları baskı altında tutmak için asil ve güçlü bir otorite gerekmektedir. Diğer yandan muazzam bir eşitliğin olduğu Floransa’da bir hükümdarlık kurmak, öncelikle kalelere kumanda eden [*nobili di castella e ville*] ve hükümdarlarla birlikte şehri denetim altına alan ve orduları ve mahiyetindekilerle tüm kırsal bölgeleri ellerinde bulunduran pek çok soylunun ve lordun yaratımını ve genel bir eşitsizliğin tesisini gerektirir. Çünkü bir hükümdar, soyluların desteği olmaksızın tek başına iktidarını sürdüremez. Bu bağlamda hükümdar ile halk arasında hükümdarın hükümdarlığını sürdürecekt katalizör bir ögenin yaratılması zorunludur. Bu, tüm soylu devletlerde, bilhassa soylu lortların halk üzerinde etkin olduğu ve hükümdarların soyluluk üzerinde ve kralın hükümdarlar üzerinde egemen oldukları Fransa’da görülmektedir” (s. 267-68).

19. *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 55. Bakınız Gramsci, QC 2:11, s. 1366-68, 1370. Bu bağlamda Gramsci’nin, mutlak monarşi ile egemenliğin liberal ve demokratik formlarının oluşumu arasındaki ilişki hakkındaki sözleri dikkate değerdir: “Hegel, köleliğin özgürlüğün başlangıcı olduğunu iddia eder. Machiavelli kadar Hegel için de ‘yeni hükümdarlık’ (ya da başka bir deyişle her yeni Devlet tarzının köklerini karakterize eden diktatörlük dönemi) ve bununla bağlantılı kölelik, yalnızca henüz özgür olmayan bir kişi [*l’uomo*] için eğitim ve disiplin sağlayana kadar meşru olabilir. Ne var ki B. Spaventa (*Principii di etica, Appendix*, [Naples, 1904]) [bu konuyu] tumturaklı bir şekilde yorumlamıştır: ‘Öte yandan bu başlangıç, yaşam değildir. Daima bizi bu başlangıç noktasında tutacak birileri olacaktır’” (QC 2:11, s. 1370).

20. Gramsci, QC 1:5, s. 648; 3:17, s. 1913-14; SPN, s. 140-41; Gramsci, *Lettere dal carcere*, ed: Sergio Caprioglio ve Elsa Fubini, (Turin: Einaudi, 1965), s. 145-46 (Lawner’in çevirisinde, s. 109-10).

21. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Giriş ve Bölümler 16, 17, 18; Kitap 2, Giriş, Bölüm 2; *The Art of War*, Giriş ve Kitap 7, Fabrizio’nun sonuç yorumları. Ayrıca bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 207-11.

22. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 55. Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 209-11.

23. Machiavelli, *Arte della guerra*, Kitap 6, s. 487. Disiplinli ve ehil bir yurttaş ordusunun oluşturulması için gereken unsurları tartışan Fabrizio, bir generalin itibarı-

nın ve prestijinin, askerlerinin birliği ve bağlılığı için önemli olduğunu söyler: “Ama ordunun birliği ve generalin itibarı her şeyden önce gelir; ki bu da sadece generalin kabiliyetinin bir sonucu olmakta ne kana ne de otoriteye dayanmaktadır” (s. 486-87).

Bu cümle, “ne kan ne de otorite”, yeni bir bilgi formunu öğretme girişimi ile şeylerin yeni bir düzenini tanıtmaya teşebbüsü arasındaki ilişkiyi çok güzel özetler, her ikisi de otoritenin geleneksel formlarının aşılmasını ve geçmiş içtihat ve geleneklerin reddini varsayar. Bundan dolayı feodal soyluluğa ve aristokraseye saldırı, iktidaraymış gibi görünür. Machiavelli, *kabiliyeti* (*virtù*) “kan ve otorite” ile karşılaştırır ki bu karşılaştırma, yeni siyaset kavrayışının ahlaki ve entelektüel gücünün altını çizer.

Savaş Sanatı eserinden alıntılanan bu ifadeyi, Machiavelli'nin *Istorie fiorentine*, *Opera*, ed: Franco Gaeta, (Milan: Feltrinelli, 1962)'deki yorumu ile kıyaslayalım: “Ne de bizi hor gören soylu ailelerin [*antichità del sangue*] karşısında dehşete düşmelisiniz. Çünkü herkes aynı yerden başlar, onlar da eşit derecede antiktir ve benzer bir doğaya sahiptir. Elbiselerimizi çıkarırsanız hepimizin eşit olduğunu göreceksiniz: öte yandan elbiselerinizi onlarınkiyle değiştirirsek şüphesiz ki biz soylulara benzeyeceğiz, onlar da halktan biri gibi olacaklar” (Kitap 3, Bölüm 13: s. 237-38). Machiavelli, bu sözleri, “plebler”in (3.13, s. 236-37) “en gözüpek ve en deneyimlilerinden”, seyircisini *sıradan halktan* (3.13, s. 236) bir grubun oluşturduğu anonim bir konuşmacıya atfeder. Burada Machiavelli, iktidarın ve egemenliğin müesses temellerini -“kan”, “otorite”, “kan yaşı”, “kıyafet”-ifşa eder ve eş zamanlı olarak eşitlik doktrinine dayanan yeni bir siyaset formunu ortaya koyar. Bu yeni ilkenin, henüz tanınmayan “gözüpek ve deneyimli” birinin, yani sıradan halktan becerikli bir insanın, ağzından dillenmesi önemlidir; Machiavelli bu şekilde, bilginin yeni formu ile bu bilgiyi taşıyan ve nihai olarak onu takdim edecek yeni siyasal aktör arasındaki ilişkinin altını çizer.

24. Machiavelli, *The Prince*, Bölümler 6, 7 ve 18. Gramsci'nin diktatörlük ve hegemonya düşüncesine dair bakınız Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (Berkeley: University of California Press, 1980); Carl Boggs, *Gramsci's Marxism*, (London: Pluto Press, 1978); ayrıca şuradaki makaleler ed: Chantal Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory* içinde, (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979).

25. Bu nedenle Machiavelli'nin Cesare Borgia övgüsünde ve Agathocles ve Sezar'ı yergisinde bir tutarlılık vardır: Öncekiler, daha önce *yurttaşlığın* olmadığı bir ülkede *yurttaşlık* yaratımı için gereken eylem formunu ortaya koyarken ikinciler, hâlihazırda var olan *yurttaşlığı* imha eden bir eylem formu ile “*erdemli yurttaşların*” eyleminin tanımlandığı bir siyasal alanın çözülmesini temsil etmektedir. Bakınız *The Prince*, Bölüm 7, *Discourses*, Kitap I, Bölüm 10.

Hükümdar (güç momenti) ile *Söylevler* (özgürlük ya da rıza momenti) arasındaki ilişkiye dair sorun için bakınız Felix Gilbert, “Machiavelli in modern historical scholarship,” *Machiavelli nel V centenario delta nascita* içinde, s. 157-71, bilhassa s. 165-

66; Cennaro Sasso, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, (Turin: ERI, 1964), s. 36-41.

26. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 1, 11, 17; *Florentine Histories*, Kitap 4, Bölüm i.

27. Bakınız Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölümler 2, 3, 4, 6, 7, 9, 19; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 181-82, 208-18; Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), s. 220-24. Bu bölümde Wolin, şimdi ünlü olan “şiddet ekonomisi” formülasyonunu arz eder. Şiddet ekonomisi nosyonu, siyasal alana ilişkin sorunla birleştirilirse (s. 217-30), o zaman siyasal eylem, bir şiddet ekonomisinin bu alan dâhilindeki oluşumuna dayanacaktır; öyle ki güç ve şiddetin yoğunlaşması ve mobilizasyonu, daha iyi bir şekilde gerçekleşecek ve siyasal alanın dışında daha etkin bir şekilde yayılacaktır. Özgül bir şiddet ekonomisi nosyonunun, *ev idaresi* ile *askeri yönetim* arasında fark varsayması dikkat çekicidir. Wolin, kendi şiddet ekonomisi nosyonunu “siyasetin önüne geçilmez özerk doğası” ile ilişkilendirerek, Croce’nin Machiavelli’ye dair okumasını izler ve yansıtır; zira artık “siyaset”, safi bir güç “ekonomisi” -yani bir teknik- olarak görülmektedir. Diğer yandan Croce, Wolin’in “etik: siyasal ve özel” başlıklı tartışmasını aşırı ahlakçı bulur. Buna rağmen “şiddet ekonomisi”, ancak keskin bir zekânın yapabileceği harikulade bir formüldür. Unutulmamalıdır ki bu formülün, Wolin’deki kullanımı, oldukça ikirciklidir. Yine de Sentor, hem hayvanı ve insanı, hem de gücü ve aklı temsil etmektedir ama sorun, birincilerin ikincilere tabi olduğu bir siyasal alan inşa etmektir.

28. Gramsci, QC 3:13, s. 1599-1600, (ve QC 1:4, s. 431); QC 2:11, s. 1507-9; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 210; Wolin, *Politics and Vision*, s. 230-31; Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Cilt 1, s. 182-83.

29. Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, s. 359-72, bilhassa s. 361 -65. Ayrıca bakınız Barker’in Aristotles’in *Politics* edisyonu.

30. Diktatörlük ve *etki alanı* konseptleri üzerine bakınız, Gramsci QC 3:13, s. 1565-66; OC 1:1, s. 40-41; 1:1, s. 58-59; QC 2:6, s. 691; QC 3:13, s. 1636-38; QC 3:19, s. 2010-11; ayrıca bakınız *Lettere dal carcere*, s. 333. Ayrıca bakınız Adamson, *Hegemony and Revolution*; Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*; Giorgio Bonomi, *Partito e rivoluzione in Gramsci*, (Milan: Feltrinelli, 1976), s. 38-39, 43-50.

31. Her birinin diğerine akıl danıştığı böylesi bir muhabbet, Machiavelli tarafından antik yazarları ve modern hümanistleri “yeniden çevirmek” ve yeniden yorumlamak için bir araç olarak kullanılır; bu ise onun geçmiş ve şimdi ile muhabbeti, şimdiyi ıslah etme ve yeni bir sosyopolitik gerçekliği kurma teşebbüsüdür. Bakınız Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 128-38, 158-62; Allan H. Gilbert, *Machiavelli’s “Prince” and Us Forerunners: “The Prince” as a Typical Book de regimine principum*, (Durham, N.C.: Du-

ke University Press, 1938). Öte yandan bakınız John Plamentaz, *Man and Society*, (New York: McGraw-Hill, 1963), Cilt 2, s. 7; Sör Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli," *Against the Current: Essays in the History of Ideas* içinde, ed: ve bibliyografya: Henry Hardy, giriş: Roger Hausheer, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

32. Strauss'un pozisyonuna rağmen "güç ve otorite kullanmaksızın akıl yürütmek", kesinlikle Aristotelesçi siyasal düşünceyle paralellikler arz eden bir yapıdır. Machiavelli'nin girişi; *özgür yaşam ve yurttaşlığın yalnızca geçici ve rastlantısal bir fenomen olmadığı aynı zamanda erdemi kaderin gücüne ve şiddetine direnecek ve ona karşı bir savunma yapabilecek bir iradenin bulunduğu bir siyasal alana doğru ilerleme teşebbüsüdür*. Bakınız Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, (Rome: Istituto storico italiano, 1965), s. 45-46 ve s. 45 n. 3.

33. Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 194-211; Wolin, *Politics and Vision*, s. 228-35 ("kitlenin keşfi"); Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 158-62; A. R. Buzzi, *La teoria politico di Gramsci*, (Florence: La Nuova Italia, 1973), s. 152-65. Tüm bu yazarlar, kitlelerin Machiavelli açısından önemine dikkat çekerler. Ne var ki aynı yazarlar, yeni hükümdar ile kitleler ya da "yasa koyucu-kurucu" ile cumhuriyet arasında bir ilişki kurarlar; bu şekilde birinciler, kitlelerin temel fonksiyonlarına dair her şeye kadir ve her şeyi bilen sanatçı-biçimlendirici olarak görülür. "Sanatçı kahraman siyaset teorisyeni" için bakınız Russo, *Machiavelli*, s. 24. Öte yandan daha önemlisi, bu yazarlar, yeni siyaset bilgisi ile kitle arasında statik, kısır ve yapay bir ilişki kurar. Hem "sanatçı-kahraman" hem de onun uyguladığı teknik, siyasal arenada yer alır; sanki o sahneye inen görünmez bir elmiş gibi. Elbette ki bu türden bir görüş, "siyasetin özerkliği"nin ve Croce'nin ortaya koyduğu *kültür/siyaset* antinomisinden başka bir şey değildir.

34. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, s. 115-42, özellikle s. 130-39.

35. Aristoteles'in *Politics* eserinin Barker edisyonu, Kitap 1 1252a-1253a, Kitap 2 1261a, Kitap 3 1278b, 1280.

36. Wolin, *Politics and Vision*; Finley, *Politics in the Ancient World*. Yine bakınız Gramsci, QC 3:19, s. 1959-60.

37. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Cary, *History of Rome*; Edward A. Freeman, *A History of Federal Government in Greece and Italy*, ed: J. B. Bury, (London: Macmillan, 1893); Finley, *Politics in the Ancient World*.

38. Gramsci, QC 3:13, s. 1559-61, 1598-1601; Wolin, *Politics and Vision*, s. 229-34.

39. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölümler 55, 58.

40. Benedetto Croce, *Etica e politica*, (Bari: Laterza, 1931), Bölüm "Elementi di politica."

41. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 58.

42. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 9. Karşılaştı, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 58 ve

The Prince, Bölüm 9 ile *Discourses*, Kitap 3, Bölüm 7.

43. Gramsci, QC 3:13, s. 1560-61; QC 2:11, s.] 370. Yine bakınız *Discourses*, Kitap 1, Giriş; Kitap 2, Giriş, Bölümler 1, 2, 55, 58; Kitap 3, Bölümler 1, 7.

44. Gramsci, QC 1:5, s. 656-62; 3:14, s. 1688-89; 3:19, s. 2015. Bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 198-204.

45. Machiavelli, *The Art of War*, Kitap 1, s. 12.

46. Gramsci, QC 3:13, s. 1564.

47. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 21; *The Prince*, Bölüm 12.

48. Machiavelli, *The Art of War*, Giriş; Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 200-201.

49. Gramsci, QC 3:13, s. 1573; QC 3:19, s. 2015.

50. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 21; *The Prince*, Bölümler 12, 13, 14, 24, 25. Bakınız *Parole da dirle sopra la provisione del danaio*, *Opere* içinde, Cilt 2, ed: Sergio Bertelli, (Milan: Feltrinelli, 1961). Burada Machiavelli, Floransa'nın cumhuriyetçi liderliğine vurgu yapar ve şunu söyle getirir: "Devletler [*le città*] güç olmadan korunamaz... [ve] siz silahsızlandınız [s. 58-59]... Ayrıca kaderin, temel yasaların değişmediği yeri değiştiremeyeceğini söylüyorum. [Lakin] sizin özgürlüğünüzün [geleceği], sizin ellerinizdedir. Ve inanıyorum ki siz, özgür doğan ve özgürce yaşamak isteyenler gibi daima bunu sevecek ve bağrınıza basacaksınız" (s. 62).

Özgür bir halk misali yaşamayı istemek, silahlanmayı, ama silahlanmayı istemek demektir, "düzeni değiştirmek" -yani kurumlarını dönüştürmek- gerekmektedir. Bu, cumhuriyetin (ya da yeni hükümdarlığın) "kendi yurttaşını aradığı" -yani kendini savunmak için kendi yurttaşlarına sarılması gerektiği- anlamına gelmektedir. Öte yandan bu sırasıyla yurttaşlığın genişletilmesini ve yönetimin, sıradan halka dayanmasını gerektirir. Şurası önemlidir; Machiavelli, Floransa Cumhuriyeti'ne başkalarının ordularına güvenmeleri nedeniyle sert eleştiriler getirir: "Ne bir hükümdarlık ne de bilge bir cumhuriyet, bir başkasının iradesine tabi olmayı istemez [*che volessi lenere lo stato suo a discrezione d'altri*] ya da bu türden bir tabiyet ile, kendini asla güvende hissetmez" (s. 58). Öte yandan "silahlı cumhuriyet" (*The Prince*, Bölüm 12) haline gelmek; cumhuriyetin siyasal alanını, halkın silahlanmasıyla dönüştürmek anlamına gelmektedir. Bakınız Gramsci, QC 3:13, s. 1572-73; 3:19, s. 2015. Ayrıca bakınız Machiavelli, *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi*: "Yalnızca askeri bir güç kurarak iyi yasaların sürdürdüğü kamusal kontrol söz konusudur" (*Opere*, Cilt 2: s. 95)

51. Bakınız Berlin, "The Originality of Machiavelli," *Against the Current* içinde, s. 25-79; ed: Anthony Parel, *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy*, (Toronto: University of Toronto Press, 1972), Thomas Flanagan makaleleri, "The Concept of Fortuna in Machiavelli", s. 127-56; Neal Wood, "Machiavelli's Humanism of Action," s. 33-57 ve John Plamenatz, "In Search of Machiavellian Virtù," s. 157-78.

52. Neal Wood, "Machiavelli's Concept of Virtù Re-considered," *Political Studies* 15, (1967), s. 171. Ayrıca bakınız Wood'un *The Art of War* eserine giriş yazısı, s. xli,

xlvi-xlix ve liv-lxiv.

53. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, (Princeton: Princeton University Press, 1965), s. 154.

54. Skinner, *Foundations*, Cilt 1, s. 129 n. 2; ama bakınız s. 130-35. Burada Skinner, Berlin ile, "[güç ve iktidar sorununa ilişkin] temel karşıtlık, daha ziyade iki farklı ahlakın -nihai olarak olması gerekenin iki rakip ve bağdaşmaz açıklamasının- arasındadır" (s. 135).

55. Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, (New York: Harper Torchbooks, 1965), s. 16: "Hükümdar'ın genel karakteri -yalnızca biçimsel çerçevesi açısından değil ona güç kazandıran aktüel ruhu açısından da-, bir askeri gücün yaratımını ele alan bölümlerde net olarak gözler önüne serilmektedir." Bu, kısmen doğrudur. Sorun, bu askeri gücün kullanımına ve organizasyonuna ilişkin yorumdaki farkta ortaya çıkar. Machiavelli'ye göre, tıpkı Gramsci için olduğu gibi, askeri güç, yalnızca askeri ve teknik bir araç değildir; bu bir politik hedefe yönelen toplumsal bir örgütlenmedir. Bu nedenle yalnızca politik ve ahlaki bir yapı ile anlam ve yarar üreten bir araçtır. Bakınız Chabod, *Scritti su Machiavelli*, (Turin: Einaudi, 1964), s. 322-39.

56. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 74, 84. Siyaset ve harbiye arasındaki ilişkiye dair mükemmel bile tartışma için bakınız C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence: The "De Militia" of Leonardo Bruni*, (Toronto: University of Toronto Press, 1961). Burada Bayley, Bruni ile Machiavelli'yi siyaset ve savaş arasındaki ilişkiyi tanımlayan kavramları bağlamında karşılaştırır.

57. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, s. 16-17, 20, 99-100. Ve bu, söz konusu noktadır: Bir askeri yurttaş, tikel bir sosyopolitik ve sosyokültürel çevreyi olduğu kadar çağdaş İtalyan siyasetinin ve toplumunun ahlaki ve entelektüel dönüşümünü varsayar. Bu nedenle bir yurttaş ordusu talep etmek, bu türden bir dönüşümü de talep etmek demektir.

58. Bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 199-200; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Bölümler 1 ve 2; Wood, *The Art of War*, Giriş yazısı, s. xlvii, liii-lxiv.

59. Pocock, *Machiavellian Moment*, s. 199-200.

60. Gramsci, QC 1:5, s. 675; 2:6, s. 687, 719, 729, 758-60, 760-62; 3:19, s. 1959-60, 2015.

61. Machiavelli, *The Art of War*, (Neal Wood edition), Giriş, s. 3-4.

62. Agy., Kitap I, s. 12.

63. Agy., s. 14-15.

64. Machiavelli, *Florentine Histories*, Kitap 2, s. 33-37; Kitap 3, s. 1; Kitap 7, s. 1. Yine bakınız *Discourses*, Kitap 1, Giriş, s. 55, 58; Kitap 2, Giriş, s. 2.

65. Karşılaştır Machiavelli, *The Art of War*, (Neal Wood edition), Kitap 1, s. 14-15 ve *Florentine Histories*, Kitap 1, Bölüm 1; Kitap 8, Bölüm 1.

66. Floransa'ya ait özgürlüğün (içsel biçimde yurttaşlık olarak) yitimi ve Floran-

sa'nın iktidar dengesinde bir aktör olarak hareket özgürlüğünü katbetmesi (dışsal olarak), tam da Machiavelli'nin *Parole da dirle* ve *Discorso dell'ordinare to state di firenze alle armi* çalışmalarında tasarladığı ve ortaya koyduğu şeye karşı bir sonuçtur. Bakınız Giriş, *The Art of War*, (Neal Wood edition), s. 3-5 ve 7. Kitap, s. 208-11; *The Prince*, Bölümler 24 ve 26.

67. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 26; *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 28; *The Art of War*, (Neal Wood edition), Kitap 7, s. 206-11.

68. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 20; *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 24 ve *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. Yine bakınız Machiavelli'nin Francesco Guicciardini'ye mektubu, Allan H. Gilbert, *Letters of Machiavelli* içinde: 4 Nisan 1526, mektup no: 206, (s. 229-31); 17 Mayıs 1526, mektup no: 207 (s. 231-33); 2 Haziran 1526, mektup no: 209 (s. 233-341 ve aynı tarihteki ikinci mektup no: 210 (s. 234-35). Burada Machiavelli şunu söyler: "Bir cumhuriyete yapabileceğiniz en kötü şey, sınırları dâhilinde bir kale ya da kaleye dönüşebilecek bir şey inşa etmektir."

69. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 2, Bölüm 24.

70. Machiavelli, *The Prince*, Bölüm 20.

71. Agy.

72. Machiavelli, *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 16, 17, 18; Kitap 2, Bölümler 2, 24.

73. "Yeni hükümdarlık" ile ilgili bakınız Machiavelli, *The Prince*, Bölümler 9 ve 20 ve *Discourses*, Kitap 1, Bölümler 55, 58.

Sonuç

Hegemonya ve İktidar

Gramsci'ye göre hegemonya, temel ögesi rıza ve ikna olan entelektüel ve ahlaki bir *liderlik* olarak tanımlanır. Bir toplumsal grubun ya da sınıfın; öğretilmelerinin nüfusun geneline evrensel olarak geçerli olduğu kabul edildiği kültürel ve ideolojik inanç sistemlerini, toplumun geneline anlatmak ve yaymak gibi hegemonik bir rolü olduğu söylenebilir. Bu nedenle ideoloji, kültür, felsefe ve onların “örgütleyicileri” -entelektüeller-, hegemonya nosyonuna özgüdür. Gramsci'ye göre gerçeklik; toplumun anlam ve form kazanması için gereken ahlaki, kültürel ve ideolojik “prizma” ya da “filtreler” yoluyla fark edildiğinden ve bilgi de bu şekilde elde edildiğinden hegemonya, zorunlu olarak bilginin tikel bir yapısının ve değerlerin tikel bir sisteminin yaratımı anlamına gelir. Kendi tikel bilgisini ve değer sistemlerini biçimlendirebilme ve onları dünyaya dair genel ve evrensel olarak uyarlanabilir kavrayışlara dönüştürebilme yetisine sahip olan toplumsal grup ya da sınıf, entelektüel ve ahlaki liderliği yerine getirebilecek bir gruptur.

Bu nedenle entelektüeller, toplumun örgütleyicileri ve eğitimleridir. Onlar, egemen sınıf ile ast sınıfı “organik olarak”

birbirine bağlayan arabuluculardır. Gramsci'nin *yüksek kültür* (egemen sınıfın kültür) ile *halk kültürü* (madun sınıfların kültürü) arasında var olduğuna inandığı çelişkiyi, "uzmanlar meşrulaştırırken"⁽¹⁾ onlar çözerler. Bu şekilde yaparak, var olan iktidar yapısını müttefik ve madun gruplar için makul hale getirirler. Toplum, istikrarlı ve işleyen bir organizmadır zira entelektüellerin eleğinden geçmiş "kültürün örgütlenmesi", hâkim toplumsal grubun değerlerini ve fikirlerini yaygınlaştırır. Başka bir deyişle entelektüellerin işlevi, belirli bir yaşam tarzı ve dünya konsepti yaratmanın yanı sıra belirli bir toplumsal grubun çıkarlarını ve değerlerini, genele, "ortak" değer ve çıkarlara dönüştürmektir.

Bu nedenle hegemonya; baskın toplumsal grupların, entelektüellerin ileri sürdüğü ve ifade ettiği karşılıklı olarak pekiştirici ve eklemlenmiş düşüncelerin karmaşık ağını kuşatarak egemen bir toplumsal düzeni meşrulaştıran bir "kalıcı rıza" sistemini kurmasına yarayan bir araç olarak kavranır.⁽²⁾ Entelektüel ve ahlaki liderlik yoluyla egemenliğe taban tabana karşıt olan şey, *dominio* (saf tahakküm ya da baskı) ile yönetimdir. Gramsci konuyu şu şekilde ele alır;

Bir toplumsal grubun üstünlüğü, iki şekilde ortaya konur: "tahakküm" ve "entelektüel ve ahlaki liderlik". Bir toplumsal grup, bu antagonistik gruplar üzerinde egemenlik kurar; "tasfiye" etmek ya da silahlı güçle de olsa kontrol altında tutmak ister ve ona bağlı ve onunla birleşen gruplara nazaran liderlik eder.⁽³⁾

Bu nedenle -Gramsci'nin "bütünleyici Devlet"⁽⁴⁾ dediği- sosyopolitik bir düzen, "rıza üzerinde büyük ölçüde hakimiyet kuran zor olmaksızın, değişen oranlarda dengelenen "zor ve rızanın kombinasyonuna"⁽⁵⁾ dayanan hegemonik bir denge tarafından karakterize edilir.

Gramsci'nin, ortak unsurları rıza ve ikna olan karşılıklı bağ

ve ilişki sisteminden bahsederken “ittifak” ve “ortaklık” terimlerini kullanması dikkatlerden kaçmamalıdır. Liderlik, müttefikler ve ortaklar; yani liderliğe razı gelen gruplar üzerinde uygulanır. Başka bir deyişle “ittifak”, çıkarların karşılıklılığına ve değerlerin benzerliğine dayanır. Bu, Gramsci’nin aşağıdaki ifadelerinde açık ve seçik bir şekilde görülür:

Demokrasiye atfedilen pek çok mana arasında en somut ve reel olanı, hegemonya konsepti ile ilişkilendirilebilecek olanıdır. Hegemonik bir sistemde; yöneten ve yönetilen gruplar arasında, ekonominin gelişimi ve bu minvalde bu gelişmeyi açıklayan yasa bağlamında, yönetilen gruptan yöneten gruba doğru moleküler bir akış lehine demokrasi vardır. Roma İmparatorluğu’nda, fethedilen halklara verilen yurttaşlık imtiyazının bir göstergesi olarak emperyal-bölgesel bir demokrasi vardı. Demokrasi, kapalı grupların yapısı gereği feodalizmin hükmünde var olamaz.⁽⁶⁾

Yurttaşlık imtiyazı ve Gramsci’nin “emperyal-bölgesel demokrasi” dediği şey, Roma’nın bu halkları dönüştürme pratiğine gönderme yapar; onlar, Roma halkının “dostluğu”, “müttefikliği” ve “silahlı gücü” ile bu halkları fethetmiş ya da denetim altına almıştı. Bu türden bir ilişki, nihai olarak yurttaşlık haklarının verilmesine gidecek bir sürecin ilk adımını teşkil ediyordu. Bu nedenle Roma’nın *egemenliği*, Roma *halkları* ile diğer uluslar içindeki ve arasındaki ittifaklar sistemi olarak görülebilir. Aslında gerek Machiavelli gerekse Gramsci (Romalıların kendisine değinmeden) Roma halkının kendisinin, farklı grupların -bilhassa da patrisyenler ile plepler arasındaki grupların- ittifakının ürünü olduğunun farkındadır. Bu özgün ittifak, gitgide başka grupları da içerecek şekilde genişlemiştir; öyle ki *egemenlik*, *dostlar* ve *ortaklıklar* tarafından vücuda gelen bir *Roma toplumu* olarak görülebilmektedir.⁽⁷⁾ Gerçekten de

birbirleriyle ilişkili *ortaklıklar* ağı olarak anlaşılan *toplum*, hegemonik bir sistemdir. Ve Gramsci'nin hegemonya nosyonunun, *topluma* ilişkin antik Roma nosyonuna (ve pratiğine) delalet ettiği söylenebilir.⁽⁸⁾ Yine bu, Gramsci'nin sivil toplum konsepti -içinde daha çok rıza ve iknaya dayanan (kiliseler, siyasal partiler, işçi sendikaları, okullar gibi) gönüllü ortaklıkların yer aldığı bir katman ya da alan- ile doğrudan benzer görülebilir.

Gramsci'nin hegemonya nosyonuna dair bu türden bir okuma, metinsel öncülünü Machiavelli'nin *Söylevler* (2. Kitap, 3 ve 4. Bölümler) kitabında bulur. Burada Machiavelli, antik Romalıların genişlettiği ve derinleştirdiği ve kendisinin bunu Spartalılar, Atinalılar ve Etrüsklerinki ile karşılaştırdığı metotları tartışır. Machiavelli'ye göre "büyütmenin üç metodu" vardır. Etrüsklerin, Akaların ve Aetolianların uyguladığı ilki, birkaç cumhuriyetin birliği ya da konfederasyonu ile gerçekleşir. Romalıların izlediği ikinci yol, kendi egemenlik haklarını koruyarak "diğer devletlerden ortaklar sağlamaktır". Atinalıların ve Spartalıların uyguladığı üçüncü yol da, "fethedilmiş halkları derhal tebaalaştırmak ve ortaklığı bozmaktır." Machiavelli şöyle devam eder;

Bu üç metottan sonuncusu, son derece etkisizdir zira yok olmaları, koruyamayacakları fetihler yaptıktan başka hiçbir sebebe dayanmayan [Spartalılar ve Atinalılar], bunu kanıtlamıştır. Fethedilmiş şehirleri, bilhassa özgürlüğün tadını almışlarsa, zora dayanarak yönetme girişimi, oldukça çetin ve zahmetli bir iştir ve güçlü bir şekilde silahlanmamışsanız, ne onların sadakatini kazanırsınız ne de onları yönetebilirsiniz. Demek ki güçlü olabilmek için, size yardım edecek ortaklarınız [*compagni*] olmak zorundadır ki kendi şehrinizin nüfusunu arttırabilin... Roma... ikinci yöntemi izledi ve her ikisini de yaparak böyle olağanüstü bir güce ulaştı... Kendisine İtalya genelinde pek çok ortak

yaratarak, onlara pek çok bakımdan adeta tam bir eşitlik bahşetti [*quali in di moolte cose con equali legge vivevano seco*]; bununla birlikte imparatorluk makamını ve hükmetme hakkını daima kendine sakladı. (Söylevler, 2. Kitap, 4. Bölüm)

“Kendi şehrinizin nüfusunu arttırmak”, halkın diğer kısmını sırasıyla Roma şehrinin dostuna ve müttefikine -bazı durumlarda da yurttaşına- dönüştüren “ortaklara sahip olmaktır.” Burada Gramsci’nin “emperyal-bölgesel demokrasi” ve “yurttaşlık imtiyazı” nosyonu, Machiavelli’nin “diğer devletlerin ortakları yapma” ve onlara “adeta tam eşitlik” bahşetme -yani karşılıklı çıkara dayanan bir müttefikler ve ortaklar sistemi kurmak- nosyonu ile karşılaştırılabilir.

Diğer yandan Machiavelli, “zora” dayanan ya da basitçe basıkcı olan iktidarın, imparatorluk kurmak ve bunu sürdürmek için yetersiz olması konusunda oldukça nettir. Bu, düşmanı müttefike dönüştürebilecek yöntemler geliştirmeyi zorunlu hale getirir. Pek tabiidir ki boğucu bir silahlı güç kullanımı yetisi, istikrarı ve sürekliliği salt tahakkümden daha fazla bir şeye dayanan müttefikler ve ortaklaşmış devletler sistemi varsayar.

Gramsci’nin liderlik ve egemenlik nosyonlarındaki dikkat çekici unsur, Machiavelli’nin *Hükümdar* adlı eserinin 18. bölümündeki ünlü Sentor karakteri ile neredeyse tıpatıp aynıdır:

Madem öyle, savaşmanın iki yolu olduğunu biliyor olmalısın; ya yasayla ya da güçle: Bunlardan ilki, insanlara ikincisi de hayvanlara özgüdür lakin çoğu kez birincisi elvermediğinden ikincisine başvurmak zorunluluğu hâsıl olur. Şu halde bir hükümdarın yerine göre bazen hayvan bazen de insan gibi davranmayı iyi bilmesi gerekir. Antik yazarlar, Akhilleus’un ve daha pek çok Antik Çağ hükümdarının beslenip yetiştirilmek üzere Sentor Chiron’a verildiklerini anlatarak bu kuralları el altından öğretmekteydi. Bu yarı hayvan ya-

rı insan eğitmeden çıkarılacak kıssa, bir hükümdarın bu iki niteliği nasıl kullanması gerektiğini ve biri olmadan diğlerinin nasıl güdük kalacağını bilme zorunda olduğunu göstermektedir.⁽⁹⁾

Mchiavelli'nin Sentor'unun ikili doğası, siyasetin iki boyutunu ya da "momenti"ni temsil etmektedir: zor ve rıza, *egemenlik* ve *liderlik*. İktidarın bu ikili yapısı, Gramsci'yi Marksist ve Leninist devlet teorisini sıklıkla yeniden tanımlamaya ve genişletmeye yönlendirmiştir. Gramsci devleti, egemen sınıfın proletarya üzerindeki egemenliğini sürdürmek için kullandığı basit bir baskı aracı olarak görmüyordu. Gramsci açısından devlet, "diktatörlük + hegemonya" ve "siyasal toplum + sivil toplum" olarak düşünülmelidir; burada ilk terimler zor unsurunun, ikinci terimler ise rıza unsurunun temsilcisidir.⁽¹⁰⁾ Bu nedenle devlet, tahakküm ya da baskıdan daha fazla bir şeydir. İktidarının dayanağını yalnızca devletin baskı araçlarında bulan bir toplumsal grup ya da sınıf, toplum üzerindeki egemenliğini uzun süre sürdürmeyi başaramaz. Bu yalnızca; bu toplumsal grubun, halkın bilincinde tikel kültürel ve ahlaki inançlar telkin edebilen bir sosyopolitik düzen inşa edebildiğinde mümkündür; bu şekilde kalıcı ve istikrarlı bir hegemonya kurulabilir. Toplumsal grup, halka belirli bir ahlaki bilinç, belirli bir kültür ve belirli bir dünya kavrayışı aşılama uğruna entelektüel ve ahlaki liderliği üstlenmek zorundadır. Sonuç olarak devlet; baskıcı sınıfsal doğasını, ahlaki ve evrensel olarak kavranan bir niteliğe dönüştüren etik bir rıza elde edecektir. Bu bağlamda Gramscici devletin dayanağı, saf güç olmaz; rıza ve iktidarın meşrulaştırıcı moment, daima şiddet ve baskıya aracılık etmelidir.

Bizzat Machiavelli, *Söylevler*'de antik Romalıların dinini tartıştığı bölümde (1. Kitap, 11. Bölüm) rızanın ve ahlakın öneminin altını çizer:

Çok vahşi bir halk bulan ve onları barış sanatı ile sivil yasara boyun eğdirmeyi arzulayan Numa, herhangi bir sivil topluma [civiltà] dair en gerekli ve en inançlı destek olarak dine yöneldi;... çünkü dinin olduğu yerde ordular kurmak ve disiplin uygulamak kolaydır ama orduların olduğu dinin olmadığı yerde, dini sağlamak zordur... zira bu din, iyi yasalara neden olur ve iyi yasalar da iyi kader yaratır.

Burada Machiavelli, rıza unsurunu temsil eden Numa Pompilius'u zor unsurunu temsi eden Romulus ile kıyaslar. Bu bağlamda Roma gibi sağlam temeller ve güvenilir prensiplere dayanan büyük bir devletin kuruluşu, zor ile rızanın yerinde kullanımına dair bilgiyi gerekli kılar: Bunların birbirleriyle ilişkisi nedir? Ayrıca doğru ve gerekli oranları nedir? Devletin köklerini zor ve şiddete dayandırdığı doğru ise şayet, şiddet olarak şiddetin son derece kararsız, öngörülemez ve pahalıya mal olduğu da aynı oranda doğrudur. Zor ve şiddetin, devletin genel prensiplerine doğru genelleşmesi, asıl amaçlarını değiştirir. Bunlar, kendilerini anlamlı ve mümkün kılan “din” ya da rıza (Gramsci'nin ideolojik ve kültürel “hegemonik aygıtları”) ile ilişkilendirilmelidir.⁽¹¹⁾

Diğer yandan Machiavelli aynı vurguyu zor ve şiddetin zorunlu uygulanmasına da yapar (*tahakküm* ve *diktatörlük*, bunların Gramscici muadilleridir). Machiavelli, *Söylevler* adlı eserinde konuya şu şekilde değinir (1. Kitap, 9. Bölüm):

Birçoklarının, muhtemelen Romulus gibi önce kardeşini öldürmesi gereken ve sonra da Titus Tatius'un ölümüne rıza gösteren bir sivil toplum kurucusunun kötü bir örnek olduğunu düşüneceklerini söylüyorum... [öte yandan] basiretli bir kavrayış, bir cumhuriyeti oluştururken ya da bir krallığı kurarken bazı sıra dışı araçları kullandığı için hiç kimseyi kınamayacaktır.

Bu nokta, *Hükümdar*'da da dile getirilir (6. Bölüm)

[Yenilikçiler ve devlet kurucuları] kendi güçlerine güveniyorlarsa ve güç kullanabiliyorlarsa, nadiren başarısız olurlar. Bu nedenle tüm silahlı peygamberler zafer kazanırken silahsız olanlar başarısız olur.

Buradaki özgül terim “silahlı peygamberler”; zor ve rızanın, *tahakküm* ve liderliğin iç içe geçmiş ve bağımsız olarak karşılıklı -Gramsci'nin deyimiyle diyalektik- momentlerini temsil eder ve durumu özetler.

Gramsci'nin dyad'ları -siyasal toplum ve sivil toplum, diktatörlük ve hegemonya, *tahakküm* ve liderlik, şiddet ve ikna, zor ve rıza-, iktidar ve devletin ikili doğasını temsil ettiğinden kültür ve ideolojinin eklemlenmesi ve telkini, devrimci bir siyaset ve devrimci bir bilinç için elzemdir. Başka bir deyişle Machiavelli'nin Sentor'u, bir eğitmen ve öğretmendir ve had-di *zâ'tında* baskın sınıfınkine nazaran gelişen sınıf bilinci ve devrimci ideolojinin temel önemini temsil eder: Gramsci'ye göre ise eğitsel bir ilişki, siyasal bir ilişkidir.

Gramsci açısından Machiavelli, kendi düşüncesinin soyut kategorileri içine hapsedilmiş ve soyutlamış bir bilge ya da “bilim adamı” olarak görülemez.⁽¹²⁾ O daha çok halkla yakın ve doğrudan ilişki kuran Gramscici entelektüel prototipidir.⁽¹³⁾ Machiavelli, geleneksel Orta Çağ ve Rönesans kategorilerinde ortaya konan tezlerin derleyicisi değildir. Onun düşüncesi; entelektüel bir aristokrasinin, “Olimpos'ta” tecrit bir şekilde çalışan bir düşünür tekelinin mülkiyetinde de değildir; daha ziyade halkın yaşamı ve faaliyetinden türeyen, Floransa halkının sınıf çatışması ve iktidar mücadelesinden meydana gelen siyasal bir bilgidir.⁽¹⁴⁾ Gramsci, Machiavelli'yi, bilgisini öğretmeye çalıştığı özneyi koşullayan bir entelektüel olarak yorumlar. Onu; “bilmeyenlere” (“*chi non sa*”) -halka- “yöntem ve kurallar”

(*Hükümdar*, 15. Bölüm) öğretmeye çalışan -ki bu şekilde onlar, yeni bir devlet kurmak için kolektif bir irade ortaya koyabileceklerdir- “demokratik filozof” olarak görür. Bu terim, nihai olarak Platon ve Aristoteles’e kadar geri götürülebilecek (Cicero’da devlet adamı ile filozof arasındaki ilişki sorunu; Marx’ta düşünce ile eylem arasındaki ilişki problemi, sadece iki örnektir)⁽¹⁵⁾ kültürel, felsefi ve tarihsel anlamları ihtiva eder.

Gramsci, *Hükümdar*’ın baştan sona şunu iddia ettiğini savunur:

Machiavelli, Hükümdar’ın halkı yeni bir Devlet kurmaya nasıl yönlendirmesi gerektiğine değinir...: vardığı sonuçta [tavsiye] Machiavelli, bizzat halka iner ve kendini halktan biri olarak görür lakin “genel olarak” anladığı bir halktan değil ama daha önce bahsedilen argümanlarıyla ikna ettiği bir halktan, kaynaştığı ve kendisini bu bilincin ifadesi olarak hissettiği bir halktan ve bizzat birleştiği halktan biri olarak görür: Tüm bu “mantıksal” çalışma, halkın iç gözleminden, halkın bilincinde meydana gelen ve [eylem ve *reform* için] tutkulu ve dolaysız bir feryada dönüşen rasyonel bir iç söylemden başka bir şey değilmiş gibi görünüyor.⁽¹⁶⁾

“Halkın iç gözlemi”, “rasyonel iç söylemdir” ve bu minvalde “halkın bilincinde” meydana gelen bir süreçtir. Yeni bir devletin kurmak, rasyonel söylemin tanımladığı bir bilincin haiz olduğu ahlaki ve kültürel bir zor olarak bir halkın oluşumunu zorunlu hale getiren bir faaliyettir. Bu tam olarak Machiavelli’yi, kitlelerin bilincinde karşılıklı bir söylem süreci başlatmak için halka seslenen bir öğretmen olarak tanımlayan Gramscici demokratik filozof konseptidir.

Ayrıca ahlaki ve entelektüel reform sürecini başlatacak demokratik filozof, “bilmeyenleri” politik olarak eğitmek amacıyla siyasi bir “manifesto”dan yararlanan -*diplomatik* olanın

aksine *politik olan*- bir eylem adamı olmalıdır ve henüz bilinçli olmayan grup, onun döneminin devrimci sınıfı ve parçalanmış bir İtalyan ulusunun halkıdır. Machiavelli'nin net bir şekilde ortaya koyduğu gibi siyaset bilgisi, "antik yazarlarca yönetenlere üstü kapalı bir şekilde öğretilmiştir; ne var ki o, açıkça halka ve hükümdara hitap eden bir çalışma kaleme almıştır, zira *Hükümdar*'ın ithaf yazısında belirtildiği gibi,

Manzara ressamlarının, dağları ve yüksek yerleri çizmek için kendilerini vadilerde konumlandırması ve ovaların güzel bir görünümünü yakalamak için bir tepeye çıkması gibi halkın doğasını derinlemesine kavramak için de bir hükümdar olmak ve hükümdarların doğasını anlamak için de halktan biri olmak zorunludur.

Bu nedenle hükümdar ile halk arasındaki bu karşılıklı ilişki, Makyavelist *yeni hükümdar* nosyonunu tanımlar. Yeni hükümdar, karakteristik işareti halk olan yeni bir egemenlik formunu somutlaştırır; halkın desteği ve etkin rızası olmaksızın Makyavelist hükümdar, önemsiz bir feodal lorda dönüşür. Hükümdar ve halk birlikte, özgül özneye -halka- atıf yapan bir bilgiyi varsayar; zira her ikisi de Machiavelli'nin "açıkça söyleyecek kadar cesur" olduğu siyaset bilgisinden türer. Bu özne, bahse mevzu bilgiye anlam verdiği gibi onunla tanımlanır ve biçimlenir. Bu; var olan sosyopolitik düzenin ve hüküm süren iktidar dengesinin köklü devrimci dönüşümünü meydana getiren, belirtilen üç unsur -siyaset bilgisi, halk ve yeni hükümdar- arasındaki üçlü etkileşimdir. Machiavelli'nin siyaset bilgisi, halk ile hükümdarı birbirine bağlayan araç; daha da ötesi hükümdarı ve halkı, birbirinin aynadaki imajlarına dönüştüren bir araçtır, öyle ki her biri, yekdiğerini gerektirir ve onun kaynağıdır. Bunun anlamı yeni hükümdarın, yeni siyaset bilgisinin somutlaştırdığı bilinci beraberinde getiren bir halkın eş zamanlı oluşumu gerçekleşmeksizin ortaya çıkama-

yacağıdır. Ayrıca bu yeni bilginin öznesi olan bu halk -ya da daha ziyade, Wolin'in "kitlenin keşfi"⁽¹⁷⁾ olarak adlandırdığı, halkın politik bir güç olarak oluşumu- yeni bir hükümdarın ve kaynağı tam da hükümdar ile halk arasındaki karşılıklı ve interaktif ilişki olan yeni bir egemenlik formunu zorunlu hale getirir.

Gerçekten de halk ve halkı mukarrer bir politik varlık olarak tanımlayan kolektif irade, Machiavelli'nin *yeni hükümdarının* hem öznesi hem de nesnesidir. Nesnedir zira yeni hükümdar, halkı aşılması zorunlu olan bölünmüş ve çekirdek bir durumda bulur; öznedir çünkü onlar, hükümdarın eğitsel ve hegemonik etkinliği sayesinde, hedefi İtalyan toplumunu üstün bir sosyopolitik ve sosyokültürel düzene yöneltmek olan (Machiavelli'nin *yenileşme* ve Gramsci'nin *entelektüel ve ahlaki reform* dediği) yeni bir siyasal ve tarihsel harekete biçim veren bilinçli fail haline gelir.⁽¹⁸⁾

Bu nedenle yeni hükümdar, kaçınılmaz olarak ve halka yakinen bağlantılı ve onunla birlikte olan hegemonik yenilikçi ve reformist olarak ortaya çıkar ve bu yeni bilgiyi, *etkin gerçekliği* kavramak ve bu türden bir gerçekliği -Gramsci'nin deyiimiyle "*gerçekliği yaratmak*"- dönüştürmek için kullanır.⁽¹⁹⁾ Machiavelli'nin hükümdar ile halk arasında organik bir ilişkiyi ortaya koyan sivil hükümdarlığı, *yüksek kültür* ile *halk kültürü* arasındaki kültürel ve ideolojik ayrımı aşabilecek yeni toplumsal ve politik organizma haline gelmeye başlar. Gerçekten de Gramsci'nin kalıcı rıza (hegemonya) organizasyonuna ilişkin kaygısı, Machiavelli'nin "büyük Devletlerin kuruluşu" ve "değişmez ilkelere"⁽²⁰⁾ -Machiavelli'nin *özgür ve politik yaşam* dediği şey- dayanan istikrarlı ve dayanıklı bir sosyopolitik düzenin oluşumuna yönelik ilkesel kaygısı ile benzerdir.

Gramsci'nin düşüncesi bağlamında siyasal parti, mevcut toplumu yeni ve üstün olana dönüştürme gayesindeki Makya-velist hükümdarın modern dengi haline gelir. Bu bağlamda

Gramsci'nin siyasal partisi, Machiavelli'nin hükümdarı ile aynı işlevi görür: Hükümdar, yeni ve birleşmiş bir İtalya Devleti'nin kuruluşu için araç olmakta iken siyasal parti de üstün bir sosyalist hegemonyayı yaratacak koşulları hazırlayacak olan güçtür. Yeni hükümdar, İtalyan halkının parçalanmış arzularını birleştirerek ulusal-halkçı ve kolektif iradeyi ortaya koyacak olan yeni Sentor ve silahlı peygamber iken devrimci parti de entelektüellerin *yüksek kültürü* ile kitlelerin *halk kültürü* arasındaki mesafeyi kapatarak, proletaryanın kolektif iradesini oluşturur.

O halde devrimci parti, Machiavelli'nin Sentor'u gibi "*bilmeyenleri*" -madun sınıfları- "cesurca ve açıkça" eğitecek ve onlara yeni bir dünya konsepti ve yeni bir yaşam tarzı aşılacak "*modern hükümdar*"dır⁽²¹⁾; ayrıca bunların neticesi olarak siyasal parti, egemen kültüre ve burjuva sınıfının ideolojisine karşıt olarak sosyalist ve proleter bir hegemonyanın da temelini atacaktır. Siyasal parti, bu açıdan bakıldığında, yeni bir *bilgi* formu ile yeni bir ahlaki ifade eden ve bunu yayan bir hegemonik organizma olarak tahayyül edilir. Kitlelerin soyut ve tikel arzularını entelektüel ve ahlaki liderlik ile ulusal-halkçı kolektif irade biçiminde düzenler. Netice olarak nihai amacı burjuva düşünce ve kültüründe bütüncül bir dönüşüm olan ahlaki ve entelektüel reform sürecini başlatır.

Gramsci'nin *reformu* ile Machiavelli'nin *yenileşmesi* arasında bir karşılaştırma yapmak ilginç olabilir. Machiavelli'nin yeni hükümdarı, halk ile siyasal ve kültürel bir ittifakı güçlendirip bu bağlamda yeni bir İtalyan Devleti'ni hedefleyen bir *yenileşme* başlatırken Gramsci'nin modern hükümdarı da, mevcut toplumun ahlaki ve entelektüel reformu gerçekleştirebilmesine yönelik ideolojik ve kültürel bir mücadele yürütür. Nihayet yeni hükümdarın, yeni devlet ve yeni egemenlik formu yaratmak için, iktidarın *doğal hükümdarının* (müesses kalıtsal hükümdar) dayandığı kültürel, geleneksel ve ananevi ilişkile-

rin uyumunu bozmak ve meşruiyetini ortadan kaldırmak için *erdemini* kullanması gibi, devrimci parti de burjuva toplumunun meşru kurumlarının kökünü kazımak için hegemonik bir mücadele yürütmektedir.

Bu açıdan Machiavelli'nin *erdem* ile *kader* arasında kurduğu ilişki, devrimin dinamiklerini ortaya çıkarır ve içyüzünü gösterir.⁽²²⁾ *Erdem*, bilinçli ve amaca yönelik bir irade olarak düşünülebilirken; *kader*, Machiavelli bağlamında, gayrimeşru zor ve şiddetin alanıdır; insanın rastgele ve bilinmeyen güçlere tabi olduğu hayli istikrarsız bir durumdur. *Doğal hükümdar*, genellikle *kaderin* öngörülemezliğinden muaftır zira onun egemenliği; genel olarak kabul edilmiş geleneksel değerler ile meşruiyeti, dinin ve göreneğin takdisine mahzar olan davranış örüntülerine dayanır. *Kader* sorunu, *yeni hükümdarlar* ortaya çıkar: Onun *erdeminin* yenilikçi etkinliği, geleneksel toplumsal yapının dengesini bozacak ve geleneksel değerlerin meşruiyetini ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle kontrolsüz rastgele güçlerden uzaklaşmak ya da onları sınırlamak için, yenilikçi hükümdar, yeni meşru kurumlar inşa etmek zorundadır. Bu kurumlar, daha yüksek düzeyde bir sosyopolitik alanı ya da *kaderin* şiddetli ve öngörülemeyen sonuçlarının dışarıda bırakılacağı toposu yeniden kuracaktır. Bu toposun yeni karakteri, Machiavelli'nin ahlaki ve entelektüel bir reform başlatacak projesi -yani halkın içgözleminin ve rasyonel bir söylemin tanımlayacağı bir siyasetin ortaya çıkması- ile tanımlanacaktır.

Ayrıca kuşkusuz siyasal toposu dair neo-Croceci konsept, Machiavelli'nin *kader* kavramını kullanımında saklıdır ve burada gösterilir. Makyavelist *kader*; insanın, hâlihazırda nizami bir dünya bulamadığına ilişkin algısına vurgu yapar; dünyadaki düzen, kendi bilinçlerinin düzenleyici etkinliğinin ürünüdür. Öte yandan bunu söylemek, Machiavelli'nin yalnızca "insanların nasıl yaşadığı" ile ilgilenmediğini de söylemiş olmaktadır. Sağlam ve istikrarlı bir siyasal düzen -ya da Machiavel-

li'nin özgür yaşam ve yurttaşlık dediği şey-, aslında "insanların nasıl yaşaması gerektiği" ile ilgilidir. Bu, tam da Gramsci'nin, Russo ve Croce'nin Machiavelli'ye ilişkin yorumlarına getirdiği eleştiride vurguladığı şeydir: Savonarola, *olması gerekeni* ortaya koymadığı gibi Machiavelli de *olanı* ortaya koymamaktadır; aksine Machiavelli, verili durumun *etkin hakikatine* ilişkin incelemesinde, üstün bir sosyopolitik düzene -olması gereken- yönelmeye çalışır. Bu yönelim, tarih ötesi ya da apolitik ahlakın hükmü olması dolayısıyla değil aynı zamanda *olması gerekenin*, *olan* tarafından belirlenmesinden dolayı da gerçekleşir. Gerçekten de bizzat *olan*; *olması gereken* olmadan anlamayacak ya da idrak edilemeyecek sosyopolitik ve sosyokültürel ilişkilerin birliğidir. Sonuç olarak Makyavelist düşüncenin ve Machiavelli'nin siyasal niyetinin temeli olarak *kratos* ile *ethos* arasında radikal ve onarılmaz bir çatlak varsaymak, cidden Machiavelli'nin projesinin fikrini ve zikrini tersinden anlamaktır.⁽²³⁾ Bu nedenle Machiavelli, insanı kendini yaratan bir özne olarak konumlandırarak, hâkim geleneksel ideolojinin aksine hegemonik bir dünya kavrayışının formasyonu ve detaylandırmasıyla meşgul olmuştur.

Gramsci, proletarya devrimini, Makyavelist yenileşme modeli bağlamında ele almıştı: eş zamanlı bir meşrulaştırma ve gayrimeşrulaştırma süreci olarak, yeni bir dünya kavrayışının artikülasyonu ve müesses algının aynı anda yıkımı olarak.

Devrimci parti, proletarya içinde meşrulaştırıcı kurumlar yaratmanın yanı sıra hâkim iktidar yapısını istikrarsızlaştıracak bir de strateji geliştirmek zorundadır. Bu, rıza ve liderlik momentidir. Güç ve *tahakküm* momenti, yalnızca kitlelerin rızası elde edildiğinde ortaya çıkar. Bu nedenle entelektüel ve ahlaki reform; partinin, iktidarı ele geçirmeden önce mevcut toplum dâhilinde kapsayıcı bir dünya kavrayışını açıkça söylemesi ve yayması anlamına gelir. Bir toplumsal grup, ilk olarak egemen olmadan önce liderlik etmelidir (yani hegemonik

olmalıdır). Gramsci, Leninist devrimci tutumu tersinden okur: Bolşevik Parti, önce devlet iktidarını ele geçirip sonra meşrulaştırıcı kurumlar oluşturmaya çalışsa da (ki sonucu, Sovyetlerin kaderinin dokunaklı bir ifadesidir) Gramsci öncelikle meşrulaştırıcı bir hegemonyanın kurulması gerektiğinde ısrarcıdır. Böyle bir hegemonya kurulmaksızın devrim, sadece bir askeri darbeye dönüşür ki bu da mevcut iktidar ilişkilerinin toplumsal ve siyasal dokusunu yeniden üretmekten öteye geçmez.⁽²⁴⁾

Bu bağlamda Gramsci'de (ve genel olarak Marksist ve sosyalist düşüncede) siyasal parti, fundamental bir noktaya atıf yapar; yani bilgi (doğası ve statüsü) ve taşıyıcısı sorunu.⁽²⁵⁾ Marx için bilgi ya da bilinç, dünya ile etkin bir ilişki kuran bir öznenin pratik aktivitesinin ürünüdür. Bu bağlamda soru şudur: Bilinç nasıl ortaya çıkar? Marx'ın yanıtı etkinlik ve praksistir; yani bilinç, dünyada hareket halinde bir oluşun sonucudur. Bu şu anlama gelir; Marx açısından bilginin ya da bilincin taşıyıcısı, mücadele etmesi ve pratik olarak dünya ile ilişki kurması nedeniyle işçi sınıfıdır. Marx'a göre parti, bilinçli işçi sınıfının tayin ettiği amaçlara ve hedeflere araçsal olarak bağlı bir organ ya da kurumdur. Ne var ki Kautsky ve Lenin açısından bilgi ve bilinç, artık aktif bir sınıfın doğal bir sonucu olarak görülemez. Tersine ast sınıflar, bugün doğaları gereği kendi etkinlikleri aracılığı ile bilinç kazanamazlar lakin bunu yalnızca bir yabancı olarak, Croce ve Guicciardini'yi hatırlatan bir şekilde, siyasal ve örgütlü etkinlik için gerekli bilgiye, bilime ve kültüre sahip burjuva entelektüellerden alarak elde edebilirler. Burada kritik olan şudur: Lenin ve Kautsky; bilgi, etkinlik ve oluş arasındaki Hegelci ve Marksist ilişkiden ayrılmıştır. Bilgi, bugün belirli bir sınıfın hayata dair tecrübesinin dışındaki bir grubun "sahip olduğu" bir nesnedir ve tersine bu sınıfın yaşam ve eylem tarzı, artık bu bilgiyi elde etmek için zorunlu değildir. Burada devrimci parti, artık mukarrer ve bi-

linçli bir sınıfın yönlendirici amaçlarına bağlı bir araç değildir. Şu halde parti, ast sınıfların kendi yaşam faaliyetlerine asla vasıl olamayacakları ve bunu elde edemeyecekleri bir bilginin taşıyıcısıdır. Filhakika sınıf ve parti arasındaki Marksist ilişki, tersine dönmüştür. Şimdi parti, dünya ile aktif bir ilişki kuran bilinçli öznedir ve ast sınıflar; bilgi taşıyıcısının, partinin, detaylandığı yönelim ve amaçlara bağlı araçlardır. Parti hareketini bu diyalektikte sürdürür ve dolayısıyla nasıl yöneteceğini öğrenir. Öte yandan madun gruplar kendi etkinlikleriyle bilinç kazanamazsa ve parti de, dünyaya dair bilinciyle onun içinde eyleyen ve onu dönüştüren özne değilse, ilki daima pasif nesne olarak kalacak ve yönetmek için gereken bilgi ve kültürü hiçbir zaman elde edemeyecektir.

Gramsci'nin projesini, partiye ilişkin Marksist ve Kautsky-Lenin kavramsallaştırması arasındaki antitezi çözme girişimi olarak görmek de mümkündür. Bu girişim, (i) Machiavelli'nin hegemonik bir yenilikçi olarak yeni hükümdar yorumu ve (ii) Machiavelli'nin kendisini, halka yeni bir siyaset bilgisi öğretmek isteyen demokratik filozof (ya da organik aydın) olarak kavrama ile sürdürülür. Her halükarda bu bilgi, daha halka içkin bir bilgi olarak kavranmalıdır zira demokratik filozof (öğretmen) bizatihi öğretmek istediği halkın bir ürünüdür. Bu bakımdan Gramsci, Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserinin son bölümündeki analizine dikkat çeker; buna göre Machiavelli'nin analizi, kendisi ile yeni bilginin atıfta bulunduğu halk arasındaki “rasyonel içsel söylemdir”. Makyavelist bilginin yenilikçi ve özgün karakteri, tam olarak onun halka “açık” olmasıdır. Buradaki temel unsur, Gramsci'nin “her öğretmenin bir öğrenci ve her öğrencinin de bir öğretmen olduğu” düşüncesidir. Şimdi bilgi, kültürel olarak üstün bir varlığın sahip olduğu veri ve fikirlerden oluşan bir yapı değildir; daha ziyade bizatihi öğretmen ile öğrenci arasındaki “muhabbetin” (“rasyonel söylem”) ürünüdür ve “hakikat” de, bu minvalde

demokratik filozof ile halkın etkileşiminin ve ortak etkinliğinin “bilişsel” ürünü olarak anlaşılmalıdır. Gramsci’nin modern hükümdar olarak parti düşüncesine ilişkin bir tartışma, bu bağlamda sürdürülmelidir. Bahse mevzu bağlam, bir devrimci partinin ne olması gerektiğinin genel konturlarını tespit eden sınırları çizer. Bu sınırlar, bize Gramscici partinin ne olmadığını ve bu bağlamda karakteristik niteliklerinin bu sınırların dışında kaldığı herhangi bir partinin de hegemonik ve “lider” olmadığını söyler. Yine de partinin bir örgütlenme olarak algılanabileceğinden ve pratik ve gündelik ideoloji ve programının ne olduğunun önemli olmamasından mütevellit bu türden bir bağlam, yalnızca partinin, “hakikatleriyle” taraftarlarının ve üyelerinin riayet etmek zorunda olduğu bir bilgiye sahip olmadığı anlamına gelir.

Gramsci’ye göre Machiavelli simgesi ve onun siyaset teorisine ilişkin yorumlama, siyasal ve teorik manada önemlidir zira bunlar bizzat, Marksist ve Hegelci Gramsci’nin, bir siyasal eylem teorisinin vurgulaması gerektiği temel konu olduğunu düşündüğü şeye odaklanan ve bunun altını çizen soruları ve sorunları temsil etmektedir. Bu, siyasal ve tarihsel özne sorunudur: Kim ya da nasıl bir varlık, dünyadaki pratiği ve dünya ile kurduğu aktif ilişkiyle (Machiavelli’nin ortaya koyduğu gibi “dünyevileşme”) düşünce ile eylem, etik ile siyaset ve “kültür” ile halk arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak fail olacaktır?

Bu antinomi, Marx’ın da dikkat çektiği gibi, söz (ya da düşünce) ve fiil arasında total bir ayrım konumlandırıran doğal düalizmin karakterize ettiği felsefi ve metafizik sistemlerin daylandırdığı düşüncede ifadesini bulur. Ayrıca bu, bilgiye ve kültür araçlarına sahip egemen grup ya da sınıflar ile “bilgi” ve kültürleri, bağlılıklarının yansımaları ve nedenleri olan madun gruplar arasındaki antagonizmada temellenen sosyopolitik ve sosyokültürel formasyonların gelişimi ile tarih ve top-

lumda somutlaşır. Bu temel bağlamında Croceci felsefenin ifade ettiği liberal düşünce ve kültür; klasik toplumun çöküşü ve Hristiyan toplumunun (ve ardından Orta Çağ toplumunun) gelişinden beri Batı siyasal düşüncesine nüfuz eden düşünce ve eylem arasındaki Plâtoncu ve Augustinci düalizmi, modern ve sözde Hegelci terimlerle yeniden üretir.

İdea (“hakikat” ya da gerçeklik) ile dünya (düşünce ve görünüş) arasındaki Plâtoncu karşıtlık, Hristiyanlıktan etkilenmiştir ve Augustine’nin *Tanrı’nın şehri* ile *yeryüzü şehri* arasında konumlandığı dinsel ve teolojik düalizme olarak yeniden yorumlanmıştır. Her iki örnekte de idea -hakikati ve gerçekliğin özünü ihtiva ve ifade eden *logos*-, maddi dünyadan ve pratik yaşamdan ayrılan felsefi ya da tinsel faaliyetin bir formu ile belirlenmiş, evvelce var olan bir varoluştur. Üstelik bu iki durumda da gerçekliği dönüştüren üretken ve yaratıcı etkinlik olarak anlaşılan siyaset nosyonu, siyasal olanı görünüş ve yanlışlığı dünyasında konumlandıran bir siyasal konsepti içinde bertaraf edilir ve yeniden konumlandırılır. Augustine’nin Hristiyan Plâtonculuğu; tüm ahlaki, entelektüel ve kültürel (bu anlamda eğitsel) unsurlara dair siyasetin örtüsünü kaldırır ve onu negatif bir araca indirger; bu aracın yararı, yeryüzü şehrinin iflah olmaz ve değişmez doğasını zorunlu kılmasıdır. Yeryüzü şehrinde insanın doğası yozdur, iradesi ve akli; savaş, mücadele, sefalet ve istibdatla sonuçlanan tutku ve arzularının yönetimindedir. Bu nedenle siyasal olan, insanın arzu dolu doğasının bir ürünü olmanın yanı sıra karşıt çıkarların ve sonsuz isteklerin denetim altına aldığı bir dünyada barışı ve güvenliği sağlayacak çaredir. Augustine’e göre siyasal olana dair temel kurucu unsur, saf zor ve baskıdır; “Devlet”, bir baskı ve tahakküm aracına indirgenir.

Tanrı’nın şehri ile *yeryüzü şehri* arasındaki karşıtlık; polisi ve siyasal olanın doğasını, bizatihi insanın rasyonel ve toplumsal etkinliği tarafından yaratılan toplumsal alan içindeki *logosun*

somut varlığı olarak gören klasik ve prensip olarak Aristotelesçi sorunsalı ortadan kaldırır. Düşünce ve eylem arasındaki ilişkiye dair Augustinci ve Hristiyan kavrayış, siyasal olanın etik ve eğitsel boyutunu yok eder; öyle ki “olması gereken”, “olan”ın maddi dünyasından tamamen ayrı bir oluş alanına indirgenir. Burada yapılan, eylem ile rasyonel amaç -hedefler ve onların toplumdaki karşılıklarının konumlanması- arasındaki ilişkinin kopmasıdır ve *olması gereken*, artık *olanın* yapısından meydana gelmek yerine, realizasyonu ve erişimi, insanın dünyadaki bağımsız etkinliği olan bir veri olarak görülür.

Makyavelist proje; gerek teorik gerekse politik bağlamda, “olan” ve “olması gereken” ile insanın amaçlarının faaliyetinden ayrılması arasındaki ayrımın ifşa edilebileceği ve aşılabileceği unsurları ve araçları keşfetme -ya da yeniden keşfetme- teşebbüsüdür. Machiavelli’nin düşüncesi, seleflerinin ve çağdaşlarının düşüncesiyle radikal bir karşıtlık içindedir: Bu, hâkim dünya kavrayışını olumsuzlama yönündeki bilgi olarak kendinde bilinçtir. Bu kavrayış, insanı yalnızca kontrol edemediği güçlere tabi pasif bir yaratık olarak görmez. Daha da mühimi, insan etkinliğini ve pratiğini bizatihi “çözümler” olarak görmek yerine insanın önünü kesen sosyopolitik ve sosyokültürel sorunların kaynağı olarak görmektir. Bu türden bir kavrayışta siyasal eylem, verili gerçekliği aşmaya ve daha üstün olanı yaratmaya neden olmaz; bu verili gerçeklik içinde yer eden ve onun akıldan ve etikten ileri gelmesinden ötürü parçalanmış olan siyasal, yalnızca verili gerçekliği yeniden üretebilir ve yansıtabilir.

“Siyasetin özerkliğini” keşfeden ve etik ile siyaset arasında somut ve mükemmel bir antinomi kuran bir siyasal teoriyi ilk kez geliştiren düşünür olarak Croceci Machiavelli yorumu, kendisini “saf” düşünce ve “saf” aklın ürünü olarak kavrayan felsefi bir sistem varsayar. Gramsci’ye göre liberal düşünce ve bilhassa Croce’nin felsefesi, ilk kez Platoncu ve Hristiyan dün-

ya kavrayışlarının ortaya koyduğu düşünce ve eylem arasındaki düalist karşıtlığın, metafiziksel ve spekülatif dil bağlamında yeniden üretimidir. Croce'nin felsefesinde *Tanrı'nın şehri* ("hakiki" adaletin ve evrensel doğrunun alanı) ile *yeryüzü şehri* (doğal zorunluluğun ve kaba zorun hüküm sürdüğü alan) arasındaki Augustinci ayrım, "zihnin aristokrasisi" (entelektüellerin ve egemen grupların *yüksek kültürü*) ile kitlelerin (yığın) halk kültürü arasındaki seküler ve elitist karşıtlığa dönüşür ve bu şekilde yeniden yorumlanır.

Bunun anlamı şudur; "saf" düşüncenin önceliğini iddia eden bir teori geliştirmek -öyle ki doğruluğun ve "asaletin" muhafazası, "düşünmenin" "hissetmeden" ve felsefenin pratikten ayrılmasını gerektirir- eş zamanlı olarak entelektüellerin, toplumun geri kalanı üzerindeki üstünlüğünü iddia eden -bu şekilde toplum iki alana/iki şehre bölünür- siyasal ve toplumsal savı öne sürmek demektir. Bu alanlar: biri bilgiye sahip olanların aristokrasisi; diğeri de bir özne ve sıradan insanın denetimsiz "tutkularını" ve "arzularını" ihraç ederek ilkinin kültür düzeyine çıkamayacak olan ve nüfusun önemli bir kısmını oluşturan uyumsuz bir gruptur. Gerçekten de liberal düşünce, entelektüellerin düşüncesi ile halkın kültürü arasındaki fundamental ayrıma dayanır. Bu türden bir sosyokültürel ve sosyopolitik çelişki; kendisini düşüncenin kendisinin ürünü olarak tahayyül eden bir felsefede ifadesini bulur; ezcümle düşünce, kendilerini toplumdan ve kitlelerden ayrı ve özerk bir grup olarak tanımlayan ve tanımlayan bir entelektüeller tabakasının rasyonel ve felsefi faaliyetinden meydana gelir.

Halkla felsefe arasındaki ilişkiye dair bu türden bir perspektif verildiğinde, bu ne anlama gelir; siyasal olanın etik olandan özerkliği mi yoksa siyasal dünyanın, kültür ve düşünce dünyasından ayrı ve kopuk bir alan olduğu mu? Croce'nin belirttiği gibi düşünce, bizatihi eylem ve pratiğin dünyası (ya da yine kendisinin ifade ettiği gibi "tüm diğer insani çıkarlar") ile

bütünleşmiş bir özneye ya da bir çıkara atıf yaptığından “yozlaşmaya” başlamışsa ve bu minvalde artık düşünemiyorsa -“il pensiero non pensa”-, o zaman evrensel aklın konumu, duyumsal olarak etkin bir tarihsel öznenin yaşamı ve pratiğinde değil, bizatihi düşüncenin ebedi kategorilerindedir. Bu böyle ise o halde geçerliliği ve tümelliği, yalnızca felsefe ve kültür ile sürdürülebilecek ahlaki ve etik eylem, ekstra toplumsal ve ekstra politik bir alana indirgenir: Özgürlük sorunu (ahlaki eylem) ve hak sorunu (adalet), bireysel olanın kişisel ve özel alanına taşınır. Etik olanın siyasal olandan ayrışması, *olması gerekenin olandan ayrışmasına* neden olur; ilkinin realizasyonu, artık ikincinin dönüşümüne dair (Platon ve Aristoteles’in düşüncesinde olduğu gibi) bir sorun olmaktan çıkar. Aslında *olan*, değişmez bir veridir ve *olması gerekenin* realizasyonu da düşüncede -yani (rasyonel ve etik düşünme yetisine sahip) bireylerin zihninde- konumlanır, toplumsal ve kolektif insanın pratik ve günlük yaşamında değil.

Gerçekten de Croce’nin felsefesi -ve genel olarak liberal düşünce-, ilk olarak Kant’ın geliştirdiği bir sorunsala takılıp kalmıştır; bu referansın yapısı, doğal dünya (zorunluluk alanı) ile düşünce ve kültür dünyası (özgürlük alanı) arasındaki çelişkiyi aşmamaktadır. Bu türden bir antinomiye, aşılamayacak -ya da yalnızca bireyin “bilinç” ve düşüncesinde, ötesine geçilebileceği- bir veri olarak kabul etmek, dünyadaki eylemin (amaçlara yönelen araçlara dair pratik ilişkinin), daima zorunluluğun “demir yasalarına” tabi kalacağını kabullenmek demektir. Dahası bu, özgürlüğün -ahlaki ve entelektüel olarak özerk eylemin-; doğal olan ile zorunluluğun dünyasıyla, onu aşmak ve değiştirmek amacıyla kurulacak bir ilişki yoluyla değil, varoluşunun kültür ile doğa (ya da “düşünme” ile “hissetme”) arasındaki çelişkinin muhafazasını varsayan düşünce ve kültüre ilişkin yapay bir alanın inşası yoluyla sürdürülebileceğini kabul etmektir. Bu nedenle entelektüellerin kültürü -ki burada

entelektüel ve ahlaki özerklik mümkündür-; “sıradan insanların”, doğanın kaba ve “objektif” yasalarına tabi olduğu ve halk ya da kolektivite olarak kaçamayacakları bir zorunluluk alanını koşullar. Hegel’in terimleriyle ifade edersek birkaçının özgürlüğü için birçoğunun zorunluluğu şarttır.

Soruna buradan bakınca Machiavelli düşüncesi ve figürü, Croceci liberal felsefe bağlamında yerine konduğunda, siyasal olanı etik ve kültürden ayrı ve farklı bir etkinlik olarak konumlayan bir bilginin doğuşu olarak görülecektir. Siyasal olanın özerkliği, özgürlük ile zorunluluk ve *olması gereken ile olan* arasındaki çelişkinin asla çözölemeyeceği anlamına gelir. Şu an için siyasal olan, bizzatı doğanın zorunlu yasalarına içkin ve onlara tabi bir etkinlik olarak görölmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan formül şudur: siyaset, saf iktidar ve saf gücün araçsal olarak karakterize ettiği saf tekniktir ve siyaset bilgisi de, “aslan ve tilkinin” tekniğini öğreten bir “bilim”dir. Bunun anlamı; tahakküm, baskı, manipölasyon ve -Croce’nin “yönetimin teknik araçları” dediği ve Marx’ın “yanlış bilinç” bağlamında yorumladığı “ideoloji” açısından- genel inanç sistemlerinin oluşumunun, siyasetin ve siyaset bilgisinin içeriğini boşalttığıdır.

Liberal ve burjuva siyaset nosyonu, bunu yalnızca -işe yarar- bir iktisadi aparata indirgemıştır: Siyaset, asla, birinin özgürlüğünün ve ahlaki-kültürel özerkliğinin yekdiğerinin tahakkümünü ve itaatini zorunlu kılmayacak bir evrensel alanın yaratımına yönelemez. Machiavelli’nin, Marx’ın ve Gramsci’nin zuhur ettiği yerde -iktisadi yararın objektif ve belirli bir tikelliğinden bilinçli bir öznenin oluşumuna giden yolda sorun, bu tikelliği, tikel olanın doğal nesnelliğinin özbelirlenim ve ahlaki evrenselin sınırını aştığı yerde, evrensel bir alana dönüşebilme yetisidir-, liberal burjuva düşünürler nihayete erer. Tikel olan, birinciler tarafından, vurgulanması gereken bir sorun olarak görülür ve böylece onların hareket noktası haline

gelir; ikinciler içinse tikel olan, toplumun ve siyasetin “doğal” ve “zorunlu” temeli olarak görüldüğünden onların varış noktasına dönüşür.

Bu nedenle siyasal olan, işe yarar ve araçsal ise ve siyasal eylem de zorunlu olarak özel olana yönelmişse o zaman bu; tahakkümün, siyasal etkinliğin tanımlayıcı karakteri olmasının yanı sıra siyasal eylemin de asla tahakkümü aşamayacağı anlamına gelir. Şimdi egemenlik, *ailesinin* üzerinde otorite kuran *efendinin etki alanına* karşılık gelir; ki burada yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki, zorunluluğun özel ve tikel alanında var olur. Croce ve onun temsil ettiği liberal burjuva düşünce açısından yönetmek, gerçek anlamıyla daima bir tahakküm sorunu olmuştur. Bunun tam olarak nedeni, siyasal olanın, tikel çıkara ve tikel hedefe yönelen bir araçtan başka bir şey olarak düşünülmemeyeceğindedir. Öte yandan eğer böyleyse, o zaman siyaset bilgisi, bizzat tahakkümün bir aracıdır; işlevi de, iktidarın teknik araçlarını detaylandırmanın yanı sıra, aynı derecede önemlisi, bu türden bilgiyi, *devlet sırrını* gizlemeye ve bunun mistifikasyonuna doğru yöneltmektir.

Bu yüzden Croce'nin yaptığı gibi Marx'ın proletaryanın Machiavelli'si olduğunu söylemek ve Marx ile Machiavelli'yi eş koşturmak, felsefenin realizasyonunun, proletaryanın bilinçli ve amaca giden bir özne olarak gelişimini koşullayan Marksist formülasyona dil uzatmak demektir. Croceci Machiavelli yorumu bağlamında Marx = Machiavelli eşitliği; burjuva toplumu ve burjuva iktidar ilişkilerine dair Marksist eleştiriyi, işlevi yönetenler ve yönetilenler arasındaki antitezin üstünü örtmek olan diğer inanç sistemlerinden farklı olmayan bir ideolojiye -egemenliğin bir aracına- indirgemek demektir. Croce'ye göre Marksizm, burjuvaya karşı mücadele halindeki proletaryanın ideolojisi olarak, ilkin Machiavelli tarafından keşfedilen teknik bir bilgidir. Bu itibarla saf teknik olarak bu bilgi, toplumsal ve maddi bakımdan nötrdür: Bilgi ile onu bilen ve

onun doğrultusunda davranan özne arasında zorunlu bir ilişki yoktur.

Devrimci sosyalizmin, proletaryanın aktif ve pratik bilinci olduğuna ve proletaryanın etkinliğinin devrimci bir bilinç yarattığına yönelik Marksist formülasyon; bir bilgi konseptine ve dünyadaki eyleme karşı, bilgiyi dünya ile faal bir ilişki içindeki bir öznenin ürünü olarak gören bir tutuma dayanır. Bilgi ve onunla etkileşim halindeki özne, birbirini koşullar. Croce ve liberal burjuvazi, -proletaryaya ve genel olarak halk kitlelerine bir devrimci teoriyi “açıkça ve cesurca” öğretmek isteyen- Marksizmi, tahakküm ve yarar olarak siyaset nosyonunu yalnızca farklı bir terminoloji ile yeniden üreten bir ideoloji olarak görür. Marksist projenin devrimci doğası inkâr edilir ve Marksizm, tahakküm ve egemenliğin diğer bir aracına indirgenir. Croce için Marx = Machiavelli eşitliği, siyasal ve devrimci eylemin yararsızlığını vurgular: Proletaryanın praksişi, burjuyanın tahakküm formunu ortadan kaldıramaz ve özgürlük (ahlaki-entelektüel alan ve kültürel özerklik) ile zorunluluk (doğa ve tahakküm alanı) arasındaki çelişkiyi aşmaya götürmez. Croce’ye göre proletarya, yalnızca oluşmamış bir yığındır; bu yığın, kendini bizatihi bilinçli bir özne ve değerleri ve amaçları için meşru olarak konumlandırabilen bağımsız ve kendini yöneten bir varlık olarak oluşturamaz. Proletaryanın doğası, yaratıcı ve eleştirel düşüncüyü imkânsız kılar -“düşünemez”-; bu nedenle onun siyasal ve toplumsal varoluşu, yalnızca ona dışsal bir varlık ya da gücün idaresine ve denetimine tabi bir aracinkine indirgenir. Haddi zatında onun faaliyeti ve ahlaki varlığı, egemen grupların “Aristo demokrasisinde” somutlaşan “zihin aristokrasinin” varoluşuna bağlıdır.

Gramsci’nin Machiavelli yorumu; Machiavelli’nin düşüncesine ilişkin Croceci yorumun olumsuzlanmasının yanı sıra bilen ile yalnızca “hisseden”, egemen grupların *yüksek kültürü* ile kitlelerin *halk kültürü* arasındaki liberal antinomiye çöze-

cek siyaset ve siyasal eylem teorisi geliřtirmenin de peřindedir. Gramsci, Machiavelli'yi Croce'nin, Makyavelist bilgiyi de Croce'nin felsefesinin karřısına koyar: İlki; dűřűncesi, hitap ettięi halkın bilgisi olan demokratik filozoftur; ikincisi de dűřűncesiyle halkı olumsuzlayan organik aydındır. Machiavelli'nin bilgisi, Machiavelli'nin yeni bilgisi ve onun atıf yaptıęı őznenin birlięini ihtiva eden "benden size/sizden bana" sürecinin tanımladıęı karřılıklı hareket ile oluřur; Croce'nin felsefesi, kendisini halkın yařamının aksine entelektűellerin dűřűncesi -őzgűl varoluřu, halkı őzne olarak yadsımayı gerektiren bir bilgi- olarak kavrar.

Gramscici Machiavelli, bir siyaset bilgisi keřfeder, bu bilginin dűnyadaki realizasyonu, halkın uyumlu ve amaca sahip bir őzne olarak formasyonuna baęlıdır; oysa Croceci Machiavelli, bir "bilgi" olarak őzgűl doęası, kitlelerin, ve *kalabalıkların*; "*parçalanmıř*", "*çözűnműř*" ve tikel çıkarlar için műcadele eden bir kitle içinde yozlařmıř yıęın olarak varoluřunu kořullar. Croce'ye gűre halk, yıęındır; "hakikat"i aramaz zira bahse mevzu hakikat, yalnızca zihin aristokrasisi ile elde edilebilir. Machiavelli'ye gűre halk, őzne ve bilginin tařıyıcısıdır zira hakikat -*etkin hakikat*-, bu bilgi ve atıfta bulunduęu halk arasındaki interaktif iliřkinin -ki bu iliřki, Machiavelli'nin *Savaş Sanatı* adlı eserinde kurduęu "benden size olduęu gibi... sizden... bana" yapısının belirledięi karřılıklı söyleme dayandır- ürünűdür. Machiavelli'nin bilgisi; *halkın "dűnyevi"* bilinci olarak, sırasıyla bu bilginin pratikte ve eylemde realizasyonu olan yurttařlık demokrasisi ile sonuçlanır; Croce'nin bilgisi; entelektűellerin bilinci olarak, bařarısı ve sűreklilięi, yıęın olmayı ve pasif, baęıl bir nesne olarak kalmayı gerektiren Aristo demokrasisine gűtűrűr. Gerçekten de Croce ačasından *yűksek kűltűr* ile *halk kűltűrű* ve kűltűr ve siyaset arasındaki ayırım, ki bu siyasetin őzerklięi konseptine neden olur, halk kitlelerinin yıęına iliřkin kategori ve statűsűne indirgenir; bura-

da ikincisi, atıl durumun belirsiz nesnelliği ile tanımlanır.

Halkın bilincinin ve kültürünün bu belirsiz niteliği; siyasal bilginin, kitlelerin yaşamı ve pratiği ile ilişkili olduğunda, işlevi siyaset bilimi ve tekniğini gizlemek olan bir bilgi olduğunu ortaya koyar. Yığın hakikatin peşine düşmediğinden ve onların bilinçleri, içgözlemin entelektüel ve bilimsel aristokrasiye neden olacağı ahlaki-entelektüel disiplin düzeyine erişemediğinden bilgi, halkın ve kitlelerin düzeyine “inmesi” halinde, kendisini ideoloji, yani yığının yığın olarak kalacağı ve bu minvalde bilenlere itaat edeceği bir araç haline getirecektir. Bilgi halkın yaşamının ürünü değildir ve halk ile kurulacak herhangi bir ilişki onu, egemenliğin teknik bir aracı haline getirir. Bu durumda bilgi, yığını eğitmek ve onu -kendisinin ve dünya ile ilişkisinin tutarlı bir bilincine sahip olan- kolektif bir varlığa dönüştürmek yerine halkı, sosyopolitik tahakküm koşullarında ve kültürel ve ahlaki-entelektüel anlaşmazlık içinde tutmaya çalışır. Bu; halkın söyleminin olmayacağı, karşılıklılık ile ortaklığa dayanan konuşmanın ve tartışmanın, yalnızca Aristo demokrasisinin tanımladığı dar ve sınırlı bir alanda mümkün olabileceği anlamına gelmektedir. Tacitus’un sözleriyle tam da yığının sessiz ve dilsiz olması nedeniyle söylem olamaz. Bu nedenle bilenlerle bilmeyenler arasındaki ilişki, tahakküm ve manipülasyona dayanır.

Gramsci Makyavelist girişimi, dilsiz ve sessiz yığının bilinci ve dili olma uğraşısı olarak görür. Öte yandan dilsiz ve sessiz yığını ahlaki ve entelektüel olarak dil kazanmış özne haline getirmek, *kalabalıkların* oluşumunu, -öz tanımı ve öz bilinci, Machiavelli’nin yeni bilgisinin tanıtımı ve detaylandırılmasına denk olan- disiplinli ve tutarlı bir halkın içine taşıyacak reform ve yenileşme sürecini başlatmaktır. Bu yeni bilginin ayırt edici ve özgün karakteri, halka özerk ve bağımsız bir varlık olarak hitap etme niyetinde görülür. Bu nedenle bizatihi *kalabalıkların* karşılıklı ve rasyonel söylem sürecine katılımının fi-

tilini ateşleyen açık ve kamusal bir bilgi olarak tanınmalıdır. “Konusan” öğretmenle yanıtlayan ve *soran* öğrenci arasındaki ilişkinin sürdürdüğü bu süreç, Machiavelli’nin bilgisini, güç ya da otoriteye başvurmaksızın sunma niyetiyle kanıtlanmış- tır. “Özgürce konuşmak ve söyleşmek” ile “güç ve otoriteye başvurmaksızın akıl yürütmek,” yalnızca hitap edilen özne, dilsiz ve sessiz ise, ya da artık öyleyse, anlamlı olacaktır.

“Benden size”/“sizden bana” ve “benden size olduğu gibi... sizden... bana” yapıları, “özgürce konuşmak ve söyleşmek” ve “güç ve otoriteye başvurmaksızın akıl yürütmek” yapılarına denktir. Bunlar birlikte Machiavelli’nin tanıtmaya çalıştığı yeni bilginin doğasını ifade eder. Bana göre bu iki yapı dizisi, Gramscici *hegemonya* nosyonunun elzem ve özgül kurucu unsurudur. Hegemonya, ahlaki-entelektüel ve kültürel bir dünya kavrayışına dair formülasyon ve detaylandırmadır; bunun toplum geneline yayılması, onu tüm halkın yaşam biçimi ve pratiğinin karakteristik bir formuna dönüştürür. Hatta hegemonya, tam da düşünce ile eylem, etik ile siyaset, kültür ile halk arasında total bir ayırım varsayan Croceci antitezin sentezidir. Hegemonyanın gelişimi ve topluma yayılımı, düşüncenin eylemde yoğunlaşması ve etik momentin siyasal momentte gerçekleşmesinin sembolüdür.

Machiavelli’nin, tanıtmaya çalıştığı bilgiyle bu bilginin seslendiği özne arasında kurduğu ilişkinin benzeri, Gramsci’nin demokratik filozof ile zuhur ettiği halk kitleri arasında kurduğu ilişkide görülebilir. Bu nedenle hegemonya nosyonu, kültür ile halkın, felsefe ile siyasetin birliğini temsil eder; felsefenin eylem ve pratiğin dünyasında gerçekleşmesi, hegemonyanın toplumun genelinde yaygınlaşmasına tekabül eder. Hegemonya, felsefenin ve bilginin sosyopolitik ve tarihsel bir özne- de somutlaşmasıdır ve bu somutlaşmanın kendisi, bu öznenin, *olanın etkin hakikatindeki* eylemde oluşumu ve oluşudur. Hegemonyanın gelişimi, *yığın*ın ve *kalabalığın* mukarrer bir

halkta gelişiminden ve bu yığının bir halk içindeki yapılanması da, hegemonyanın gelişmesi ve yaygınlaşmasından başka bir şey değildir.

Hegemonya, bilgi ile bu bilginin atıf yaptığı özne arasında doğrudan ve özel bir ilişki kurar. Bilginin doğası, hem seslenen eylem hem de seslenilen özne tarafından belirlenir. Machiavelli'nin tepki gösterdiği bilgi ile Gramsci'nin yerinden etmeye çalıştığı liberal ve burjuva düşünce, halk kitlelerinin salt çözülmüş bireylerden oluşan bir toplama olarak varoluşunun yanı sıra bunun sürekliliğinin zorunluluğunu koşullar: Her iki durum da halkın, yalnızca ahlaki-entelektüel -ve bu nedenle siyasal- özerkliğe sahip, kültürel olarak üstün bir gruba zorunlu ve kaçınılmaz itaatini varsayar. Croce'nin ve Guicciardini'nin düşüncesi, Hristiyan teolojik ve metafizik sistemlerinde ve Orta Çağ dünya kavrayışında olduğu gibi, *kalabalıkların* ayrı ve çözülmüş olarak kalmasını salık verir; yani onların içsel bütünlüğü ve "asaleti", düşüncenin eylemden ayrı olmasını ve kültürün, halk kitleleriyle olan mesafesini korumasını gerektirir. Düşünce ve kültürü, "zihin aristokrasisi"nin bir ürünü olarak ele almak, halk kitlelerini de ahlaki ve entelektüel bağlamda yetersiz bulmak anlamına gelir. Bu nedenle düşünce, kendisini kendisinin eseri olarak kavrar ve bu minvalde yalnız kendisine hitap eder; yani bilgiye sahip olan ve dolayısıyla yönetenlerin *yüksek kültürüne* ve Aristo demokrasisine atıf yapar. Düşüncenin bütünlüğü ve bilenlerin ahlaki ve entelektüel özgürlüğü, kitlelerin dilsiz ve sessiz olmasını ve böyle kalmasını gerektirir. Kitleler yeteneksiz oldukları ve dilsiz ve sessiz kaldıkları için "güç ve otoriteye başvurmaksızın akıl yürütmek", onların zorunlu ve "doğal olarak" dışlandığı, -tam manasıyla bilenlerin ve yönetenlerin yer aldığı özgürlük alanını tanımlayan Aristo demokrasisine ait olan- bir etkinlik haline gelir. Öte yandan kitleleri bu alandan uzak tutmak, onları, yaşamlarını ve pratiklerini karakterize eden "güç" ve

“otoriteye” tam bağılılıklarını sundukları zorunluluk alanına sürüklemek demektir: Sonuç olarak zorunluluk, siyasal olanı; güç, teknik ve egemenlik olarak konumlar.

Diğer yandan Machiavelli’nin, kendi “*uzun deneyim*”inin ve “*sürekli çalışma*”sının -eylem ve düşünce- ürünü dediği özne, bir bilgi ve kültür formu kurar. Bunun özgül varoluşu; halkın, ahlaki-entelektüel yetersizliğini, müesses ve egemen dünya kavrayışının belirlediklerinden bağımsız hedefler ve değerler için konumlayabilen kaynaşmış ve amaca odaklanmış bir varlık haline gelişini varsayar. Bu bilginin atıf yaptığı özne -halk kitleleri-, bilginin doğası ve rolünü belirler; aynen bilginin, yığının, onu kendini belirleyen bir özneye dönüştürecek ahlaki ve kültürel reformu başlatması gibi. Bilginin bu formu, pratiğin ve eylemin bağımsızlaşması olarak görülmez ya da böyle düşünülmez zira varoluşu, halkın gelişimine bağlı olduğundan, *olanı* yeni bir sosyopolitik ve sosyokültürel gerçeklik içinde yeniden yorumlayabilecek bir özneye atıf yapar; bu sonuca ulaşılması da ayrıca yeni bilginin dünyada yerine getirildiğini gösterir. Bu bilgi, tikel ve özgün karakterini, bizzat halk kitlelerine hitap etme sürecinde kazanır ve halk kitleleri, ahlaki ve entelektüel karakterlerini, bu bilginin faal ifadesi haline geldikçe elde eder. Halka hitap etmek, eş zamanlı olarak onları sessiz ve dilsiz bir yığından, kendisini kendi özerk faaliyetleriyle belirleyen bilinçli bir özne haline getirmek demektir. Halka hitap etmek; onları, bilgiye sahip olan yönetenlerin “güç” ve “otorite”sine tabii oldukları zorunluluk alanından, toplumsal ve siyasal yaşamın karşılıklı ve müşterek olarak eşit konuşma ve söyleme dayanan özgürlük alanına doğru yönelten bir süreci başlatmak demektir.

Ne var ki halka yönelik hitap, yeni bilginin tanınmasına tekabül ediyorsa ve ayrıca bu bilgi, *olanın* “fiili gerçekliği” dâhilinde hareket etmeleri nedeniyle halkın bilinci ve ifadesi anlamına geliyorsa, o zaman bilgi ile halk arasındaki ilişki, defaten

eğitsel ve siyasal bir ilişkidir. Bilgi ve halk birbirlerini koşulladıklarından ve bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişki, özgür ve eşit söyleme giden bir hareketi kuracağından, entelektüel ve ahlaki bir özne olarak halka hitap etmek, bu türden bir söylemin mümkün hale geleceği politik ve toplumsal bir topos kurmak anlamına da gelir. Bu, evrensel konuşmanın hüküm süreceği ve güç ve tahakkümün dışlanacağı bir alan kurmaktır. Yığının, kendisi için tikel ahlaki-entelektüel amaçlar ve değerler ortaya koyan bir varlık haline gelmesi, aynı zamanda madun bir grubun, bilinçli etkinliğinin onu yönetebilecek hatta yönetecek bir varlık haline getireceği siyasal bir özneye dönüşümüdür.

Kendisi için -ahlaki-entelektüel özerkliğin bir sonucu olarak- amaçlar ve hedefler varsaymak, kendini self determinasyon ve bireysel oluş anlamında yönetmek demektir. Bu nedenle halkın politik ve mukarrer bir özne olarak gelişimi, “özgürçe” söylemin mümkün olduğu ve güç ile otoritenin toplumsal ve politik yaşamın dayanağı olmadığı bir siyasal alanın gelişimi demektir. Ayrıca egemenliğin bu alandan dışlanması, “benden size”/“sizden bana” ilişkisinin halkın derinliklerine yayılması anlamına gelir, öyle ki *yüksek kültürün* ve Aristo demokrasisinin tikel ve dar sınırları, karakterini halkın düşüncesinin yanı sıra yaşamı ve pratiğinden alan bir evrenselliğe dönüşür. Tahakküm ve güç; söylem ve konuşma alanının, (hâkim ve müesses dünya kavrayışı tarafından tanımlanan ve konumlanan) bilgiye ve egemenliğe sahip olanların dar çevresinde sınırlandırılmasından mütevellit zorunludur. Kendini, kendin için belirlediğin amaçlarla yönetmek, tahakküm ve gücü reddetmektir ve bu reddediş, aynı zamanda yönetenin bir alanda yaşadığı ve yönetilenin, ilkinin güç ve otoritesine maruz kalan diğerinde var olduğu mevcut gerçekliğin yıkımı ve aşılmasıdır.

Dipnotlar

1. John Merrington, "Theory and Practice in Gramsci's Marxism," *The Socialist Register* 1969, (London: The Merlin Press, 1969), s. 154.

2. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon, ed: Valentino Gerratana, (Turin: Einaudi, 1975), bundan böyle QC olarak geçecek, 1:5, s. 658, 3:13, s. 1676.

3. Gramsci, QC 3:19, s. 2010.

4. Gramsci, QC 2:6, s. 810-11.

5. Gramsci, QC 3:13, s. 1638.

6. Gramsci, QC 2:8, s. 1056.

7. *Roma toplumu ve egemenliği için bakınız* Hannah Arendt, *On Revolution*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), s. 188. Ayrıca bakınız Edward A. Freeman, *A History of federal Government in Greece and Rome*, ed: J. B. Bury, (London: Macmillan, 1893), s. 572-76, 578-83.

8. Hegemonyanın kendisi, siyasi ve felsefi söylemde kullanılan bir söylem olarak, Thucydides, Platon, Isokrates, Aristoteles ve daha sonra Plutark gibi antik Grek yazarların çalışmalarında da görülebilir.

Isokrates'in formülü olan "konuşma ve dil, tüm şeylerin hükümdarı ve rehberidir" -logos hegemon panton- 7. bölümde tartışılmıştır. Platon bunu felsefenin, tüm insan ilişkilerindeki hegemonyasına ve felsefi logosun *praxis* siyaseti üzerindeki egemenliğine dönüştürür; tüm bunlar sonraki pek çok düşünür tarafından da ele almış ve Roma İmparatorluğu'nun erken dönemlerinde Stoacılar arasında da oldukça popüler olmuştur. Bu konuda bakınız T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, (Cleveland: Meriden Books, 1968), s. 313 ve bu alıntı için s 134.

Aristoteles ve çağdaş Yunan siyasal anlayışı ve pratiği açısından bir hegemonya; iktidarı, bu iktidarın uygulandığı halkın çıkarı ve rızasına dayanan hükümdar olarak anlaşılır. *Hegemon* bir devlet ise; elde edilen siyasal yapı, hegemonik devletlerin karşılıklı rızaya dayanan devletlerin -Machiavelli'nin *Söylevler* 2. Kitap 4. Bölüm'de "birlik" dediği şeye benzer- liderliğine soyunduğu bir ittifaklar sistemidir. *Politika* adlı eserinde (1333 a 39-1334 a 5) Aristoteles *hegemonyayı*, "liderliğin çıkarlarına yönelen ama genel bir kölelik sistemi kurmayan" bir egemenlik formu olarak tanımlar. Ernest Barker, *Politika* çevirisinde, *hegemonyayı* liderlik olarak yorumlar.

Ayrıca bakınız Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries BC*, (London: Methuen, 1981). Burada Victor şöyle der: "[Sparta'nın diğer Peloponezli devletlerle] yaptığı bu türden bireysel anlaşmaların yarattığı birlik, yavaş yavaş büyümektedir. Sparta, Peloponezi fethetmeye çalışmak yerine *hegemon* olmuştur. (s. 45) Ayrıca s. 196'da Ehrenberg, Sparta ve Ati-

na'nın, ittifakları üzerindeki hegemonyasını ele alır. Attik Delos Birliği'nin Atina İmparatorluğu'na dönüşümüne ilişkin tartışmada şuna dikkat çeker: "Artık bağımsız devletlerin ittifakı mevzu bahis değildir, lakin söylendiği gibi ne deniz aşırı bölgelerle birleşmiş bir devlet ve tam merkezi bir organizasyon gerçekleşmiştir ne de modern anlamda kolonyal bir imparatorluk olmuştur. Grekler, 'iktidar' hakkında konuşurlar. Devletlerin özgür liderliği olarak, bilhassa savaşta, önceki 'hegemonya', gittikçe farklılaşan araçlarla, bazen yerel halkın iş birliği ile, 'müttefikler', 'tebaalara' dönüşen bir sistem halini alır." (s 219)

Ehrenberg'in hegemonya tartışması, Gramsci'nin "büyük iktidar" notu (QC 3:19, s. 1598) ile karşılaştırılmalıdır. Burada Gramsci şunu belirtir: "Büyük iktidar, hegemonik iktidardır [*potenza egemone*]; ittifak ya da itilaf sisteminin lideri ve rehberidir."

9. Bakınız Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, (New York: International Publishers, 1971), s. 124. Ayrıca QC 3:13, s. 1576.

10. Gramsci, OC 2:6, s. 763-64.

11. Gramsci, QC, 3:13, s. 1638.

12. Agy., s. 1572-73, 1577-78. Bakınız Luigi Russo, *Machiavelli*, (Bari: Laterza, 1975), "Prolegomeni a Machiavelli," s. 54.

13. Saveria Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli nella critica gramsciana*, (Roma: Bulzoni, 1975), s. 104, 106.

14. Gramsci, QC 2:11, s. 1489.

15. Quentin Skinner, Machiavelli'nin düşüncesinin boyutlarına dair Crocetti öncüllere ilişkin ilginç ve öğretici bir çalışma yapmıştır. Gramsci ve Cicero arasında, Machiavelli'yi bu ikisi arasında köprü kuran bir figür olarak kullanarak, bir ilişki kurmak mümkündür. Bakınız Skinner, "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives," *Philosophy in History*, ed: Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 204-17.

16. Gramsci, QC 3:13, p. 1556.

17. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), s. 228-35.

18. Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, (Bari: De Donato, 1971), s. 21-22.

19. Gramsci, QC 2:1 I, s. 1485-86.

20. Gramsci, QC 1:5, s. 658.

21. Gramsci, QC 3:13, s. 1558, 1560.

22. Bakınız J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 162-66.

23. Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, (New York: Harper Torchbooks, 1965), s. 142-43.

24. Kurucu Meclisin bastırılması ve sovyetlerin Bolşevik siyaset ve propaganda araçlarına indirgenmesi, Komünist Partinin yaklaşan despotizminin bir örneğini oluşturuyordu. Bakınız Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, 2. Baskı, (New York: Random House, 1971), s. 164-72, 182-83, 245-48.

25. Bakınız Lucio Magri, "Problems of the Marxist Theory of the Revolutionary Party," *New Left Review* 60 (Maart-Nisan 1970), s. 98-101, 104-5, I 12-16; Leopold H. Haimson, *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, (Boston: Beacon Press, 1966), s. 133-41, 168-81, 186-97, 209-18.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Abbate, M. *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Turin: Einaudi, 1966.

Abbott, Frank Frost. *A History and Description of Roman Political Institutions*, Boston: Atheneum Press, 1901.

Adamson, Walter L. *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley: University of California Press, 1980.

Adcock, Frank Ezra. *Roman Political Ideas and Practice*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972.

Alderisio, Felice. *Machiavelli: l'arte dello stato nell'azione e negli scritti*, Bologna: Zuffi, 1950.

Alderisio, Felice. Ripresa machiavelliana. Considerazioni critiche sulle idee di A. Gramsci, di B. Croce e di L. Russo intorno a Machiavelli, *Annali dell'Istituto universitario di Mayistaro di Salerno I* (1949-50), s. 203-66.

Anderson, Perry. The Antinomies of Antonio Gramsci, *New Left Review* 100, (Kasım 1976-Ocak 1977), s. 5-78.

Arato, Andrew. The Second International: A Reexamination, *Telos* 18, (Kış 1973-74), s. 2-52.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arendt, Hannah. *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Barker, Sir Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover, 1949.

Barker, Sir Ernest. *The Politics of Aristotle*. Edit. ve çev: Sir Ernest Barker'in giriş yazısı ve notlarıyla birlikte, Oxford: Oxford University Press, 1958.

Baron, Hans. Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance, *Bulletin of the John Rylands Library* 22 (1938), s. 72-97.

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

Baron, Hans. *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Baron, Hans. Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of "The Prince", *English Historical Review* 76 (1960), s. 217-53.

Bayley, C. C. *War and Society in Renaissance Florence: The "De Militia" of Leonardo Brunt*, Toronto: University of Toronto Press, 1961.

Benedetti, Ulisse. *Benedetto Croce e il fascismo*, Rome. G. Volpe, 1967.

Bergami, Giancarlo. *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milan: Feltrinelli, 1977.

Berlin, Sir Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed: Henry Hardy, Giriş: Roger Hausheer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

Berlin, Sir Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York: Vintage Books, 1977.

Bobbio, Norberto. *Politica e cultura*, Turin: Einaudi, 1955.

Boggs, Carl. *Gramsci's Marxism*, London: Pluto Press, 1978.

Boggs, Carl. *The Two Revolutions: Gramsci and the Dilemma of Western Marxism*, Boston: South End Press, 1984.

Bonomi, Giorgio. *Partita e rivoluzione in Gramsci*, Milan: Feltrinelli, 1976.

Bottomore, T. B. *Elites and Society*, London: Watt, 1964.

Broccoli, Angelo. *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, Florence: La Nuova Italia, 1972.

Buci-Glucksman, Christine. *Gramsci et l'Etat: pour une theorie materialiste de la philosophie*, Paris: Fayard, 1975.

Buissière, Evelyne. Il Machiavelli di Gramsci, *Critica marxista* 29, 6 (Kasım-Aralık 1991), s. 70-83.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay*, Çev: S. G. C. Middlemore, London: George Allen and Unwin, 1965.

Burke, Peter. *Tacitism, Tacitus*, ed: T.A. Dorey. London: Routledge & Kegan Paul,

1969, s. 149-71.

Burnham, James. *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, Chicago: Henry Regnery Company, 1970.

Buzzi, A. R. *La teoria politica di Gramsci*, Florence: La Nuova Italia, 1973.

Cammett, John. *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford: Stanford University Press, 1967.

Carr, Wilden. *The Philosophy of Benedetto Croce*, New York: Russell and Russell, 1969.

Cary, Max. *A History of Rome*, London: Macmillan, 1962.

Cassirer, Ernst *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1973.

Catalano, Franco. Le note sul Machiavelli di Antonio Gramsci, *Quarto Stato* 4, 22-23, (1-15 Kasım 1949), s. 37-40.

Chabod, Federico. Croce storico, *Lezioni di metodo storico: con saggi su Egidi, Croce, Meinedie* içinde, ed: Luigi Firpo, Bari: Laterza, 1969, s. 179-253.

Chabod, Federico. *Machiavelli and the Renaissance*, New York: Harper Torchbooks, 1965.

Chabod, Federico. *Scritti su Machiavelli*, Turin: Einaudi, 1964.

Chemotti, Saveria. *Umawesimo, Rinascimento, Madtiavefli nella critica gramsciana*, Rome: Bulzoni, 1975.

Cicero, Marcus Tullius. *On the Commonwealth*, çev: giriş ve notlarıyla George H. Sabine ve Stanley B. Smith. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Cochrane, Eric. Machiavelli: 1940-1960, *The Journal of Modern History* 33, (1961), s. 113-36.

Coletti, Lucio. *From Rousseau to Lenin*, çev: John Merrington ve Judith White, New York: Monthly Review Press, 1972.

Croce, Benedetto. *Ilcarattere della filosofia moderna*, Bari: Laterza, 1945.

Croce, Benedetto. *Conversazioni critiche*, Cilt. 2 ve 4. Bari: Laterza, 1950-51.

Croce, Benedetto. *Etica e politica*, Bari: Laterza, 1931.

Croce, Benedetto. *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari: Laterza, 1957.

Croce, Benedetto. *Filosofia e storiografia*, Bari: Laterza, 1949.

Croce, Benedetto. Gramsci era uno dei nostri. *Quaderni della critica* 3, 8, (Temmuz 1947).

Croce, Benedetto. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, çev: C. M. Meredith, giriş: A. D. Lindsay. New York: Russell and Russell, 1966. İtalyanca olarak, *Materiafismo storico ed economia marxistica*, Bari: Laterza, 1951.

Croce, Benedetto. *History as the Story of Liberty*, çev: Sylvia Sprigge. Chicago: Gateway Editions, 1970.

Croce, Benedetto. *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari: Laterza, 1952.

Croce, Benedetto. *My Philosophy: Essays on the Moral and Political Problems of Our*

Time, seçki: R. Klibansky, çev: E. E Carritt, New York: Collier Books, 1962.

Croce, Benedetto. *Nuove pagine sparse*, Naples: Ricciardi, 1949, Cilt. I.

Croce, Benedetto. *Philosophy, Poetry, History: An Anthology of Essays*, çev. ve giriş yazısıyla Cecil Sprigge, Oxford: Oxford University Press, 1966; İtalyanca olarak, *Filosofia, poesia, storia*, ed: Benedetto Croce, Milan: Ricciardi, n.d.

Croce, Benedetto. *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza, 1948.

Croce, Benedetto. *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1957.

Croce, Benedetto. *Storia dell'Europa nel secolo decimono*, Bari: Laterza, 1932.

Croce, Benedetto. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari: Laterza, 1967.

Croce, Benedetto. *Terze pagine sparse*, Bari: Laterza, 1955. 2 Cilt.

Curcio, Carlo. *Machiavelli nel Risorgimento*, Milan: Giuffrè, 1953.

Dahl, Robert A. A Critique of the Ruling Elite Model, *American Political Science Review* 52 (1958), s. 369-463.

Davidson, Alastair B. *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, London: Merlin Press, 1977.

Davidson, Alastair B. Gramsci and Lenin, 1917-1922, *The Socialist Register*, London: Merlin Press, 1974.

Davidson, Alastair B. Gramsci and Reading Machiavelli, *Science and Society* 37, 1 (Bahar 1973), s. 56-80.

Deane, Herbert A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York: Columbia University Press, 1963.

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

De Ruggiero, Guido. *The History of European Liberalism*, çev: R. G. Collingwood, Boston: Beacon Press, 1967.

De Sanctis, Francesco. La letteratura italiana nel secolo XIX, *Opere*, ed: Niccolo Gallo, Milan: Ricciardi, 1961.

De Sanctis, Francesco. Machiavelli Conferenze, *Saggi critici*, ed: Luigi Russo, Bari: Laterza, 1965, Cilt. 2, s. 309-38.

De Sanctis, Francesco. La scuola democratica, *Opere*, ed: Niccolo Gallo, Milan: Ricciardi, 1961, s. 1115-25.

De Sanctis, Francesco. *Storia della letteratura italiana*, ed: Benedetto Croce, Bari: Laterza, 1965, 2 Cilt.

De Sanctis, Francesco. L'uomo del Guicciardini, *Saggi critici*, ed: Luigi Russo, Bari: Laterza, 1965, Cilt. 3, s. 1-23.

Ehrenberg, Victor. *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and the 5th Centuries*, BC. London: Methuen, 1973.

Entwistle, Harold. *Antonio Gramsci: Conservative Schooling for Radical Politics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Ercole, Francesco. *La politica di Machiavelli*, Rome: A. R. E., 1926.

Femia, Joseph V. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Figgis, J. N. *Political Thought from Gerson to Grolius: 1414-1625*, New York: Harper Torchbooks, 1960.

Finley, M. I. *Economy and Society in Ancient Greece*, Harmondsworth: Penguin Books, 1981.

Finley, M. I. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Finocchiaro, Maurice A. *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Finocchiaro, Maurice A. Gramsci's Crocean Marxism, *Telos* 41 (Güz 1979), s. 17-32.

Fleisher, Martin. A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli, *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, ed: Martin Fleisher, New York: Atheneum, 1972.

Freeman, Edward A. *A History of federal Government in Greece and Italy*. Ed. J. B. Bury. London: Macmillan, 1893.

Garin, Eugenio. *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari: Laterza, 1963.

Garin, Eugenio. *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, çev: Peter Munz, New York: Harper and Row, 1965.

Garin, Eugenio. *Science and Civic Life in the Italian Renaissance*, çev: Peter Munz, New York: Anchor Books, 1969.

Garosci, Aldo. Croce e la politica, *Rivista storica italiana* 95, 2, (1983), s. 282-313.

Garosci, Aldo. *Pensiero politico e storiografia moderna: saggi di storia contemporanea*, Pisa: Nistri-Lischi, 1954.

Germino, Dante. *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Gerratana, V. Gramsci e Machiavelli, *Il Calendario del popolo*, 25, 299-300 (Eylül-Ekim 1969), s. 2779-82.

Gilbert, Allan H. *Machiavelli's "Prince" and Its Forerunners: "The Prince" as a Typical Book de regimine principium*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1938.

Gilbert, Felix. Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought, *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), s. 101-31.

Gilbert, Felix. The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi, *The Journal of the History of Ideas* 14, 1 (1953), s. 136-56.

Gilbert, Felix. The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince, *Studies in the Renaissance* 1 (1954), s. 38-48.

Gilbert, Felix. The Humanist Concept of the Prince and the "Prince" of Machiavelli, *Journal of Modern History* 11 (1939), s. 449-83.

Gilbert, Felix. *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Gilbert, Felix. The Venetian Constitution and Florentine Political Thought. *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, ed: Nicolai Rubenstein, Evanston, Ill.: 1968, s. 463-500.

Gramsci, Antonio. *La formazione dell'uomo: Scritti di pedagogia*, ed: Giovanni Urbani, Rome: Riuniti, 1974.

Gramsci, Antonio. *Lettere dal carcere*, ed: Sergio Caprioglio ve Elsa Fubini, Turin: Einaudi, 1965.

Gramsci, Antonio. *Letters from Prison by Antonio Gramsci*, seçki, çev: ve giriş ile Lynne Lawner, New York: Harper 6 Row, 1973.

Gramsci, Antonio. *The Modern Prince and Other Writings*, ed:, giriş ve çev: Louis Marks, New York: International Publishers, 1957.

Gramsci, Antonio. *Opere di Antonio Gramsci*, Turin: Einaudi, 1947: Bu derleme aşağıdaki 12 ciltten oluşmaktadır:

Lettere dal carcere, 1947.

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 1974.

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, 1966.

Il Risorgimento, 1966.

Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, 1966.

Letteratura e vita nazionale, 1966.

Passato e presente, 1974.

Scritti giovanili, 1914-1918, 1975.

L'Ordine Nuovo, 1919-1920, 1955.

Sotto la Mole, 1916-1920, 1975.

Socialismo e fascismo, *L'Ordine Nuovo*, 1921-1922, 1974.

La costruzione del Partito comunista, 1923-1926, 1972.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*, Cilt. 1, ed: ve çev: giriş yazısıyla birlikte Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press, 1992.

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*, eleştirel edisyon: Gramsci Institute, ed: Valentino Gerratana. Turin: Einaudi, 1975. 4 Cilt.

Gramsci, Antonio. *Quaderno 13. Noterelle sulla politica di Machiavelli*, giriş ve notlar: Carmine Donzelli, Turin: Einaudi, 1981.

Gramsci, Antonio. *Quaderno 19. Risorgimento italiano*, giriş ve notlar: Corrado Vivanti. Turin: Einaudi, 1977.

Gramsci, Antonio. *Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings*, ed: ve giriş: David Forgacs ve Geoffrey Nowell Smith, çev: William Boelhower, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Gramsci, Antonio. *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings, 1910-1920*, ed: Quintin Hoare, çev: John Mathews, New York: International Publishers, 1977.

Gramsci, Antonio. *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings, 1921-1926*, ed: ve çev: Quintin Hoare, New York: International Publishers, 1978.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed: ve çev: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1973.

Gramsci, Antonio. *Scritti 1913-1926*, Turin: Einaudi, 1980-87, 4 Cilt. Gramsci'nin hapisane öncesi yazılarından hazırlanan bu derleme, aşağıdaki yazılardan oluşmaktadır:

Cronache torinesi 1913-1917, ed: Sergio Caprioglio, Turin: Einaudi, 1980.

La cilia futura 1917-1918, ed: Sergio Caprioglio, Turin: Einaudi, 1982.

Il nostro Man 1918-1919, ed: Sergio Caprioglio, Turin: Einaudi, 1984.

L'Ordine Nuovo 1919-1920, ed: Valentino Gerratana ve Antonio A. Santucci, Turin: Einaudi, 1987.

Gramsci e la cultura contemporanea. Uluslararası Gramsci Çalışmaları tutanakları, Cagliari 23-27 Nisan 1967, ed: Pietro Rossi, Rome: Riuniti-Istituto Gramsci, 1975. Özellikle bakınız: Norberto Bobbio, "Gramsci e la concezione della società civile", Cilt. I, s. 75-100; Lamberto Borghi, "Educazione e scuola in Gramsci", Cilt. 1, s. 207-38; Eugenio Garin, "Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)", Cilt. 1, s. 37-74; Mario Alighiero Manacorda, "La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci 1915-1926," Cilt. 2, s. 227-61; Ernesto Ragionieri, "Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale," Cilt. 2, s. 101-47.

Gruppi, Luciano. Machiavelli e Gramsci, *Critica marxista* 7, 3, (Mayıs-Haziran 1969), s. 81-91.

Guicciardini, Francesco. *Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*, ed: R. Palmarocchi, Bari: Laterza, 1932.

Guicciardini, Francesco. *Maxims and Reflections*, çev: Mario Domandi, giriş: Nicolai Rubinstein, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

Guicciardini, Francesco. *Ricordi*, eleştirel basım, ed: R. Spongano, Florence: Sansoni, 1951.

Guicciardini, Francesco. *Scritti politici e Ricordi*, ed: R. Palmarocchi, Bari: Laterza, 1932.

Haimson, Leopold H. *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Boston:

Beacon Press, 1966.

Hall, A. R. *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude*. Boston: Beacon Press, 1972.

Hegel, G. W. F. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev: E. S. Haldane ve Frances H. Simson, New York: Humanities Press, 1974, Cilt. 3.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*, çev: T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1960.

Hegel, G. W. F. *Political Writings*, çev: T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1964.

Hobsbawm, Eric J. The Great Gramsci, *New York Review of Books*, (4 Nisan 1974), s. 39-44.

Hook, Sidney. *From Hegel to Man. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968.

Hook, Sidney. *Marxism and Beyond*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1983.

Hughes, H. Stuart. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York: Vintage Books, 1961.

Hughes, Serge. *The Fall and Rise of Modern Italy*, New York: Minerva Press, 1967.

Jacobitti, Edmund E. Labriola, Croce, and Italian Marxism 1895-1910, *Journal of the History of Ideas* 36, (Nisan-Mayıs 1975).

Jocteau, Gian Carlo. *Leggere Gramsci*. Milan: Feltrinelli, 1975.

Kamenev, L. B. Preface to Machiavelli, *New Left Review* 15 (Mayıs-Haziran 1962), s. 39-42.

Labeledz, Leopold, ed. *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*, New York: Praeger, 1962.

Labriola, Antonio. *Scritti di pedagogia e di politico scolastica*, ed: D. Bertoni Jovine, Rome: Riunite, 1961.

Labriola, Antonio. *Scritti filosofici e politici*, ed: Franco Sbarberi. Turin: Einaudi, 1973, 2 Cilt.

La città futura: Saggi sulla figura e sul pensiero di Antonio Gramsci, ed: Alberto Caracciolo ve Gianni Scalia, Milan: Feltrinelli, 1976. Özellikle bakınız: Emilio Agazzi, "Filosofia della prassi e filosofia dello spirito," s. 95-175; Carlo Cicerchia, "Il rapporto col leninismo e il problema della rivoluzione italiana," s. 19-43; Giuseppe Tamburano, "Fasi di sviluppo del pensiero di Gramsci," s. 47-67; Mario Tronti, "Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi," s. 71-92.

Lichtheim, George. *Marxism: An Historical and Critical Study*, New York: Praeger, 1970.

Lombardi, Franco. *Idee pedagogiche di Antonio Gramsci*, Brescia: La Scuola Editrice, 1969.

Lombardo Radice, Lucio. *Educazione e rivoluzione*, Rome: Riuniti, 1976.

- Lo Piparo, Franco. *Lingua, intelletuali, egemonia in Gramsci*. Bari: Laterza, 1979.
- Lukacs, Georg. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev: Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press, 1976.
- Macciocchi, Maria Antonietta. *Per Gramsci*, Bologna: Il Mulino, 1974.
- Machiavelli, Niccolò. *The Art of War*, çev: Ellis Farnsworth, ed: ve giriş: Neal Wood. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978.
- Machiavelli, Niccolo. *Chief Works and Others*, çev: Allan Gilbert, Durham, N.C.: Duke University Press, 1965, 3 Cilt.
- Machiavelli, Niccolò. *The Letters of Machiavelli*, ed: ve çev. Allan H. Gilbert, New York: Capricorn Books, 1961.
- Machiavelli, Niccolò. *Opere*, ed: Sergio Bertelli ve Franco Gaeta. Milan: Feltrinelli, 1960-65, 8 Cilt. Bu ciltte yeralan çalışmalar şunlardır:
- Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed: Sergio Bertelli, 1960.
- Arte della guerra e scritti politici minori*, ed: Sergio Bertelli, 1961.
- Legazioni e commissarie*, ed: Sergio Bertelli, 1964, 3 Cilt.
- Lettere*, ed: Franco Gaeta, 1962.
- Istorie fiorentine*, ed: Franco Gaeta, 1962.
- Il teatro e tutti gli scritti letterari*, ed: Franco Gaeta, 1965.
- Machiavelli, Niccolò. *The Prince and the Discourses*, New York: Modern Library, 1950.
- Machiavelli, Niccolò. *Il Principe e pagine dei discorsi e delle Istorie*, Eleştirel edisyon, ed: Luigi Russo. Florence: Sansoni, tarihsiz
- Machiavelli nel V centenario della nascita*. Bologna: Boni, 1973. Katkıda bulunanlar: Raymond Aron, "Machiavel et Marx," s. 11-30; Fredi Chiappelli, "Machiavelli segretario," s. 45-60; Luigi Firpo, "Machiavelli politico," s. 113-36; Franco Gaeta, "Machiavelli storico," s. 139-53; Felix Gilbert, "Machiavelli in modern historical scholarship," s. 157-71; Emile Namer, "Machiavel et l'humanisme politique," s. 175-89.
- McInnes, Neil. From Marx to Marcuse, *Survey* 16, 1 (1971), s. 147-67.
- Magri, Lucio. Problems of the Marxist Theory of the Revolutionary Party, *New Left Review* 60 (Mart-Nisan 1970), s. 97-128.
- Manacorda, Mario Alighiero. *Il principio educative in Gramsci: Americanismo e fordismo*, Rome: Riuniti, 1974.
- Mansfield, Harry C. Introduction, Machiavelli'nin *The Prince* çalışmasındaki giriş yazısı. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston: Beacon Press, 1968.
- Marcuse, Herbert. *Studies in Critical Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1972.

Marx, Karl. *Karl Marx: Early Writings*, ed: T. B. Bottomore, New York: McGraw-Hill, 1964.

Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers, 1963.

Marx, Karl. *The Poverty of Philosophy*, New York: International Publishers, 1967.

Marx, Karl. *Theses on Feuerbach, The German Ideology*, Marx ve Engels. New York: International Publishers, 1968.

Marx, Karl ve Frederick Engels. *Collected Works*, New York: International Publishers, 1975, Cilt: 3 ve 4.

Marx, Karl ve Frederick Engels. *The German Ideology*, New York: International Publishers, 1968.

Marx, Karl ve Frederick Engels. *The Marx-Engels Reader*, ed: Robert Tucker, New York: W. W. Norton, 1972.

Marx, Karl ve Frederick Engels. *Selected Correspondence*, çev: I. Lasker, ed: S. Ryazanskaya. Moscow, 1965.

Matteucci, Nicola. *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milan: Giuffrè, 1951.

Matteucci, Nicola. *Partito e Consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci*, *Il Mulino* 4, 4 (Nisan 1955), s. 350-59.

Medici, Rita. *La Metafora Machiavelli: Mosca Pareto Michels Gramsci*, Modena: Mucchi Editore, 1990.

Meinecke, Friedrich. *Machiavellism: The Doctrine of Kaison d'Etat and Its Place in Modern History*, çev: Douglas Scott, New York: Praeger, 1965.

Merrington, John. *Theory and Practice in Gramsci's Marxism*, *The Socialist Register*, London: Merlin Press, 1969, S. 145-76.

Miller, James Edward. *From Elite to Mass Politics: Italian Socialism in the Giolittian Era 1900-1914*, Kent, Ohio: Kent State University Press, 1990.

Momigliano, Attilio. *La critica, La rassegna d'Italia I*, (Şubat-Mart 1946).

Mondolfo, R. *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, Milan: Nuova Accademia, tarihsiz

Mondolfo, R. *Umanesimo di Man: studi filosofici 1908-1966*, Turin: Einaudi, 1968.

Morpurgo-Tagliabue, Guido. *Gramsci tra Croce e Marx*, *Il Ponte* 4, 5 (Mayıs 1948), s. 429-38.

Mosca, Gaetano. *The Ruling Class*, ed: ve rev: A. Livingston, çev: Hannah D. Kahn, New York: McGraw-Hill, 1939.

Mouffe, Chantal, ed. *Gramsci and Marxist Theory*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979. Özellikle bakınız: Biagio de Giovanni, "Lenin and Gramsci: state, politics, and party," s. 259-88; Chantal Mouffe, "Hegemony and ideology in Gramsci", s. 168-204; Massimo Salvadori, "Gramsci and the PCI: Two Conceptions of Hegemony," s. 237-58; Jacques Texier, "Gramsci, theoretician of the superstructures," s. 48-79.

Mullett, Michael. *Radical Religious Movements in Early Modern Europe*, Boston: George Allen and Unwin, 1980.

Nair, Sami. *Machiavel et Marx: fétichisme du pouvoir et passion du social*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Nardone, Giorgio. *Il pensiero di Gramsci*, Bari: De Donato, 1971.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, çev: notlar ve giriş yazısıyla Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1966.

Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*, çev: Marion Farber ve Stephen Lehmann, giriş ve notlar Marion Farber, Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Olschki, Leonardo. *Machiavelli the Scientist*, Berkeley: The Gillick Press, 1945.

Orfei, R. *Antonio Gramsci: coscienza critica del marxismo*, Milan: Relazioni sociali, 1965.

Ottino, Carlo L. *Concetti fondamentali nella teoria politica di Antonio Gramsci*, Milan: Feltrinelli, 1956.

Paggi, Leonardo. *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Rome: Riuniti, 1970.

Paggi, Leonardo. Gramsci's General Theory of Marxism, *Telos* 33, (Güz 1977), s. 27-70.

Paggi, Leonardo. Machiavelli e Gramsci, *Studi storici* 10, 4 (1969), s. 856-66.

Paolucci, Henry, ed. *The Political Writings of St. Augustine*, Chicago: Gateway Editions, 1970.

Parel, Anthony, ed. *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press, 1972. Özellikle bakınız: Anthony Parel, "Introduction: Machiavelli's Method and His Interpreters," s. 3-32; Thomas Flanagan, "The Concept of Fortuna in Machiavelli," s. 127-56; John Plamenatz, "In Search of Machiavellian Virtù," s. 157-78; Neal Wood, "Machiavelli's Humanism of Action," s. 33-57.

Piccone, Paul. Gramsci's Hegelian Marxism, *Political Theory* 11, (Ocak-Şubat 1974), s. 32-45.

Piccone, Paul. Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti, *Theory and Society* 3, 4, (Kış 1976), s. 485-512.

Piccone, Paul. *Italian Marxism*, Berkeley: University of California Press, 1983.

Piccone, Paul. From Spaventa to Gramsci. *Teles* 31, (Bahar 1977), s. 35-65.

Plamenatz, John. *Mao and Society*, New York: McGraw-Hill, 1963. 2 Cilt.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

Procacci, Giuliano. *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rome: Istituto storico italiano, 1965.

Ricci, David M. *Community Power and Democratic Theory: The Logic of Political Analysis*, New York: Random House, 1971.

Richter, Melvin. *Despotism, Dictionary of the History of Ideas*, New York: Charles

Scribner's Sons, 1973, Cilt. 2, s. 1-18.

Roberts, David D. *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, Berkeley: University of California Press, 1987.

Rubinstein, Nicolai, ed. *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968.

Rubinstein, Nicolai, Machiavelli and the World of Florentine Politics, *Studies on Machiavelli*, ed: Myron R Gilmore. Florence: Sansoni, 1972.

Rubinstein, Nicolai, Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century, *Italian Renaissance Studies*, ed: E. F. Jacob. London: Faber and Faber, 1960.

Russo, Luigi. *Machiavelli*. Bari: Laterza, 1975.

Russo, Luigi, ed. *Notes and introduction to Il Principe e pagine dei Discorsi e delle Istorie*. Florence: Sansoni, tarihsiz.

Saitta, Giuseppe. *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Florence: Sansoni, 1961. Cilt. 3.

Salamini, Leonardo. Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge, *The Sociological Quarterly* 15, (Yaz 1974), s. 359-80.

Salamini, Leonardo. *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Salomone, A. William. *Italy in the Giolittian Age*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1960.

Salvadori, Massimo. *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turin: Einaudi, 1973.

Sanguineti, Federico. *Gramsci e Machiavelli*, Rome: Laterza, 1982.

Sartori, Giovanni. *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Naples: Morano, 1966.

Sasso, Gennaro. Antonio Gramsci, interprete di Machiavelli, *Lo spettatore italiano* 3, 4 (Nisan 1950), s. 91-93.

Sasso, Gennaro. *Niccolo Machiavelli: storia del suo pensiero*, Naples: Nella sede dell'Istituto, 1958.

Sasso, Gennaro. *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Turin: ERI, 1964.

Sassoon, Anne Showstack. *Gramsci's Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Schapiro, Leonard. *The Communist Party of the Soviet Union*, ikinci baskı, New York: Random House, 1971.

Schellase, Kenneth C. *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper,

.1942.

Seigel, Jerrold. "‘Civic Humanism’ or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni", *Past and Present* 34 (1966), s. 7-78.

Seigel, Jerrold. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

Sinclair, T. A. *A History of Greek Political Thought*, Cleveland: Meridien Books, 1968.

Skinner, Ouentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 2 Cilt.

Skinner, Ouentin. The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives, *Philosophy in History*, ed: Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 193-221.

Skinner, Ouentin. *Machiavelli*, New York: Hill and Wang, 1981.

Spitz, Lewis W. *The Protestant Reformation*, New York: Harper and Row, 1985.

Spriano, Paolo. *Storia del Partitacomunista italiano*, Cilt. I, *Da Bordigaa Gramsci*. Turin: Einaudi, 1967.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Studi gramsciani. 11-13 Ocak 1958 tarihinden Roma’da yapılan bir konferansın tutanakları. Derleyen, Istituto Gramsci. Rome: Riuniti, 1973. Özellikle bakınız: Eugenio Garin, "Antonio Gramsci nella cultura italiana," s. 3-14; Palmiro Togliatti, "Il leninismo nel pensiero e nell’azione di A. Gramsci," s. 15-36; Norberto Bobbio, "Nota sulla dialettica in Gramsci," s. 73-86; Salvatore Graziano, "Alcune considerazioni intorno all’umanismo di Gramsci," s. 149-64. Serafino Cambareri, "Il concetto di egemonia nel pensiero di A. Gramsci," s. 87-94; Alfredo Sabetti, "Il rapporto uomo-natura nel pensiero di Gramsci e la fondazione della scienza," s. 243-52; Giuseppe Tamburrano, "Gramsci e l’egemonia del proletariato," s. 277-86; Eugenio Garin, "Gramsci nella cultura italiana," s. 395-418; Palmiro Togliatti, "Gramsci e il leninismo," s. 419-44.

Syme, Ronald. *The Roman Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 1939.

Tacitus, Publius Cornelius. *The Complete Works of Tacitus*, New York: Modern Library, 1950.

Tamburrano, Giuseppe. *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l’azione*. Manduria: Laica, 1963.

Taylor, Lily Ross. *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley: University of California Press, 1961.

Thucydides. *The Peloponnesian War*, çev: Benjamin Jowett, giriş yazıları: Hanson Baldwin ve Moses Hadas, New York: Bantam Books, 1960.

Toffanin, Giuseppe. *Machiavelli e il "Tadtismo": la ?politico storica" at tempo della Controriforma*, Padova: A. Draghi, 1921.

Togliatti, Palmiro. *Gramsci*, Rome: Riuniti, 1967.

Vigna, Carmelo. Gramsci e l'egemonia. Una interpretazione metapolitica. *Antonio Gramsci: il pensiero teorico politico, la "questione leninista"*, 2 Cilt, ed: Virgilio Melchiorre, Carmelo Vigna ve Gabriele de Rosa, Rome: Città Nuova Editrice, 1979, Cilt. 1, s. 11-69.

Villari, Pasquale. *The Life and Times of Niccolo Machiavelli*, çev: Linda Villari, London: T. F Unwin, 1892.

Whitfield, J. H. *Machiavelli*, New York: Russell and Russell, 1965.

Williams, Gwyn A. The Concept of "Egemonia" in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation, *Journal of the History of Ideas* 21, 4, (Ekim-Aralık 1960), s. 586-99.

Wolin, Sheldon. *S. Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston: Little, Brown and Company, 1960.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Wood, Neal. "Introduction," *The Art of War*, Niccolò Machiavelli, rev: ve ed: Ellis Farnsworth Translation. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978.

Wood, Neal. Machiavelli's Concept of *Virtù* Re-considered, *Political Studies* 15, (1967), s. 159-72.

HEGEMONYA VE İKTİDAR

Gramsci ve Machiavelli Arasındaki ilişki Üzerine

Yazılarımı okuyabilen genç adamların şimdinin şeytanlarını savuşturup, kader onlara bir fırsat verdiğinde geçmişin erdemlerine öykünmeye hazır olabilmeleri için şimdiki zamanlar ve eski zamanlar hakkındaki düşüncemi, açıkça ve cesurca dile getireceğim.

Niccolò Machiavelli

Machiavelli, yalnızca bir bilim adamı değildi; o bir partizan, güçlü tutkulara sahip bir adam, kendini dünyaya adanmış bir politik aktör, yeni güç ilişkileri yaratmak isteyen ve bunu yapamayan ama böylelikle "*olması gereken*" meselesini vurgulayabilen; öte yandan ahlaki anlamda tam olarak anlaşılammış bir insandı... Siyaset adamı, bir yaratıcıdır... Lakin bir şeyi yoktan var etmez. O, bir fiili gerçeklik dâhilinde hareket eder, de nedir bu fiili gerçeklik? Sabit ve durağan bir şey midir ya da daha ziyade dengelerin sürekli olarak değiştiği, aralıksız hareket halindeki güçlerin bir ilişkisi midir?

Antonio Gramsci

ISBN 978-605-4511-84-6



9 786054 511846

