

II. HAPISHANE DEFTERLERİ'NİN KAVRAMSAL MATRİSİ

Hapishane Defterleri adlı yapıtında Gramsci, pek seyrek olarak kullandığı ideoloji teriminin yerine, az çok aynı anlamı veren «felsefeler», «dünya görüşleri», «düşünce sistemleri» ve bilinçlilik biçimleri gibi bir dizi terimden yararlanmaktadır. İdeolojilerin eşdeğeri olmakla birlikte «ortakduyu»* gibi bunların aşağı katmanlarına işaret eden kavramları da kullanmaktadır. Bu terimlerin, herşeyi kapsayıcı nitelikteki *Weltanschauung***'dan bilinçliliğin çok özel biçimlerine uzanan farklı uyarımları ve başvuru çerçeveleri vardır. Gramsci'nin karmaşık ideoloji anlayışının bunlar arasından yeniden inşa edilmesi ve toplumsal oluşumu irdelemek için kullandığı kavramlar bütünlüğüne oturtulması gerekir. Gramsci marksist kurama başlıca katkısını tam olarak burada, «hegemonya» ve «organik aydın» gibi kavramları ortaya getirmek ve özellikle «Devlet» ve «sivil toplum» gibi kav-

(*) *Ortak-duyu* (*common-sense*) kavramı, burada, Türkçe'deki gündelik kullanımı olan «sağduyu» anlamında, yani «özne-bireyin metafizik düzeye ulaştığı» bir kavram olmayıp, toplumsal hegemonyanın sivil toplumda, ideolojik düzey aracılığı ile tüm bireylerde oluşturduğu ortak bir kavrayıştır. [BHN].

(**) «Dünya görüşü» anlamında Almanca bir terim (Ç.N.).

ramları yeniden kavramsallaştırmak yoluyla yapmaktadır. Yazılarında ideolojiye, ekonomik tabanın basit bir yansıması biçiminde sunulduğu İkinci Enternasyonelci ideoloji kuramından apayrı ve tarihteki bir «maddesel güç» olarak yeni bir önem verilmektedir; ancak aynı zamanda Gramsci, sınıf mücadelesinin bir görünümü olarak ideolojinin ve kültürün özgül örgütlenme ve yaygınlaşma biçimlerini de incelemektedir.

Yapı ve Üstyapı

Gramsci'nin incelemesindeki başlangıç noktası, temel marksist yapı ve üstyapı modelince kendisine veri olarak verilmiştir. Yazılarında yapı, «ekonomi dünyası», her zaman vardır; bunun hareketleri üstyapının gelişmesindeki parametreleri oluşturmakta, ancak yalnızca «son kertede tarihin zembereği» olabilmektedir³. Gramsci'nin yapı ve üstyapı ilişkisine ilişkin çözümlenmeleri, marksist ekonomi politığe pek az şey borçludur. Borcu, *Kaptial*'in yazarı Marx'tan çok, *Onsekiz Brumaire*'in tarihçisi Marx'a karşıdır. Gramsci, «tarihsel blok» ile «organik» ve «konjonktürel» hareketler gibi «tarihsel-siyasal çözümlenme» terimleri kullanmaktadır. Örneğin, «tarihsel blok» hem ekonomik düzeyde sınıfların yerleştiği yapıyı (burada Gramsci, «temel» sınıflar ile sınıf bölümleri arasında bir ayırım yapmaktadır), hem de sınıfların ve sınıf bölümlerinin birleştiği siyasal düzeyi işaret etmektedir⁴. Aynı biçimde Gramsci, «organik» ve «konjonktürel» terimlerini, üretim tarzının dönüşümünde ve yeniden örgütlenmesin-

(3) 1971, s. 164.

(4) 1971, s. 60.

de bir temeli bulunduğu ölçüde üstyapıdaki hareketleri ayırdetmek için kullanılmaktadır⁵.

Çoğu kez Gramsci'nin yalnızca üstyapıların oluşumunu araştırdığı ve tarihin tümüyle siyasal-kültürel çözümlenmelerini verdiği belirtilmektedir⁶. Bu bir vurgulama çerçevesinde doğru olmakla birlikte Gramsci'nin tasarımı hem Croce tarafından temsil edilen kültürelci/idealist gelenekten, hem de İkinci Enternasyonel'in ekonomik belirlemciliğinden (*determinism*) kopmaktadır. *Hapishane Defterleri* adlı yapıtında kullanılan bir dizi kavram basit topoğrafik altyapı ve üstyapı modeline de uzanmakta (örneğin, tarihsel blok, hegemonya) ve toplumsal oluşumun karmaşık eklemlenişinin kavranabilmesine olanak sağlamaktadır. Kilit kavramlardan biri, «sivil toplum»dur.

(5) 1971, s. 177.

(6) Norberto Bobbio'ya göre (*Gramsci e la Concezione della Società Civile*, Feltrinelli, 1976) Gramsci'nin «sivil toplum» kavramını kullanım biçimi, Marksist gelenekten köktenci bir kopuşu işaret etmektedir. Marx bu terimi «yaşamın maddesel koşullarının bütünlüğü»nü yani, altyapının bir görünümünü) nitelenmek için kullanırken Gramsci «sivil toplum»u kaldırıp üstyapı içerisine oturtur. Bu yorumlama temelinde Bobbio *Hapishane Defterleri*'ni, altyapı ve üstyapı belirlemelerinin tersine çevrildiği ve «nesnel» koşulların, sınıf öznelliğinin gizil araçlarına dönüştüğü biçiminde «okumaktadır». Bobbio, tarihsel yapıtında Gramsci'nin «sivil toplum» kavramını çözümsel (*analitik*) kullanımını basit olarak «ilerici» ve «gerici» blokları tanımlama aracı olarak tanımlamaya giriştiğinde, bu okuma tarzının sefaleti gözler önüne serilmektedir. Bobbio, Gramsci'yi gerisin geriye tarihsici kalıba sığdırmaya çalışmakta ve Gramsci'nin yazılarını Lukacs'inkilere çok benzer göstermeyi başarmaktadır. [Bu makalenin Türkçesi için bkz: N. Bobbio - J. Texier, *Gramsci ve Sivil Toplum*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982 — BFN].

Sivil toplum, ayrıntılarıyla ortaya konması güç bir kavramdır ve Gramsci, bu kavramı kullanırken anlaşıl-mayı büsbütün güçleştirmektedir. Örneğin, aydınlarla ilgili bir bölümde sivil toplum bir «üstyapı düzeyi» olarak isimlendirilmekte iken⁷ birkaç başka örnekte bu terim, yapıya da işaret etmektedir⁸. Defterler'i İngilizceye çevirenler⁹, Gramsci'nin farklı kullanımları karşısında birçok kez şaşkına döndüklerini kabul etmektedirler⁹. Sivil toplumu anlamının yararlı bir yolu, bunu yapıdan ve üstyapıdan görünümüler içeren ara alanı niteleyen bir kavram olarak almaktır. «Genellikle 'özel' olarak nitelenen organizmaların biraraya geldiği» alandır; bu yüzden, yalnızca siyasal partiler ve basın gibi kurumları ve örgütleri değil, aynı zamanda ideolojik ve ekonomik işlevleri birleştiren aileyi de içerir. Öyle ise sivil toplum, Gramsci'nin deyişiyle, «ekonomik yapı ile Devletin arasında yer alır»; genelde «özel» çıkarların alanıdır. Ancak sivil toplumun bu kavramı, bunu tümüyle Devletten ayrı olarak düşünen 18 inci yüzyıl kuramcılarınıniki ile bağdaştırılmaz. Gramsci, «Devlet = siyasal toplum + sivil toplum» denklemini kullandığı zaman, biçimsel nitelikteki «kamu» ile «özel» arasındaki gerçek ilişkiyi göstermektedir. Bu O'nu, soyut Siyaset ve Hukuk anlayışını yıkmaya götürür. Hukuk sözkonusu olduğunda Gramsci, yönetici blokun diğer sınıfları yalnızca kararnamele çıkartarak değil, aynı zamanda sivil toplumdaki ahlâki değerlerin ve geleneklerin süregelen dönüşümü yoluyla da üretim sü-

(7) Gramsci, 1971, s. 12.

(8) 1971, s. 52.

(*) Q. Hoare ve G.N. Smith, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Lawrence and Wishart, London, 1971. [BHN].

(9) 1971, s. 208.

reçlerinin gereklerine boyun eğdirmesi gerektiğini yazmaktadır¹⁰. Bundan ötürü sivil toplum sınıfların, (ekonomik, siyasal ve ideolojik) güç için çekiştiği bir savaş alanıdır. Hegemonya burada uygulanmakta ve yapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerin koşulları, mücadele yoluyla burada ortaya konmaktadır.

Gramsci tarafından «üstyapının bir düzeyi» olarak betimlenen siyaset, yapı ile üstyapının ilişkilerindeki kit momenttir*. «Yapıdan karmaşık üstyapı alanına geçişe damgasını vuran ve sınıf ilişkilerinin doğasının sürekli olarak değişen bir güç ilişkisinde sonul olarak yerleştirildiği ve sınındığı yer, salt siyasal momenttir»¹¹.

(10) 1971, s. 265.

(*) Momentin kelime anlamı, Gramsci metinlerine yakınlığı olmayan okura yadırgatıcı gelebilir. Geçmişte basıma hazırladığım *Gramsci ve Sivil Toplum* (N. Bobbio - J. Texier, Savaş Yayınları, 1982) adlı çeviri derlemede de bu kavrama değinmişim. Yeni bir tekrar yapmak yerine, orada yazdıklarımı aynen aktarıyorum: «Gramsci'nin en temel kavramlarından biri olan «moment»i, burada tek bir kelimeyle karşılamanın uygun olmayacağı görüşünde olduğumuzdan Türkçe karşılık kullanmadık. Bu kavram etimolojik anlamından hemen daima farklı bir şekilde kullanılmıştır. Batıda Gramsci-gil terminolojide de yerleşmiş bir anlamı henüz olmadığından hiç olmazsa Türkçe karşılığı yerleşene kadar kavram kargaşası yaratmamak ve spekülasyona yol açmamak için Türkçeye çevirmedik. Moment kelime olarak kısa süre, evre, an, lâhza... vb., anlamında olup; Fizikte, «harekete geçiren, itme kuvveti, hareketin nedeni» olarak; Felsefel düşünce de ise; «herhangi bir gelişmenin maddi değişiminin evreleri», anlamında kullanılmaktadır. Hegel ise bu kavramı *diyalektik moment*) fizikteki anlamlarının birleşik kullanımını doğrultusunda «... bir düşünceyi karşıtıyla bize gönderen (yansıtan) ve *idea*'da olduğu kadar *realite*'de de gelişmenin aşamasına —uğrağına— götüren kuvvet ...» olarak kullanmıştır». [BHN].

(11) 1971, s. 181.

Moment

Gramsci'nin *Defterler*'i yazmaktaki tasarımı, kendi deneyimlerine ve İtalyan tarihine yansıtmak yoluyla siyasal düzeyi kuramsallaştırmaktır. O'na göre siyasal düzeyin, ekonomik düzeyden farklı olan kendi yasaları ve kendi «akkor ortamı»¹² vardır ve ideoloji, siyasal düzeyin irdelenmesi yoluyla kavranmaktadır.

Bu bağlamda ideolojiler gerçeklik ve sahtelik ölçütüne göre değil, sınıfları ve sınıf bölümlerini bağımlılık ve boyun eğme konumlarında birbirine bağlamadaki işlevi ve etkinlik derecesine göre değerlendirilmektedir. İdeoloji, toplumsal bloku «yapıştırma ve birleştirme» hizmetini görmektedir¹³. Gramsci, ideolojiye ilişkin olarak birbiriyle ilintili iki ayırım yapar. Birinci ayırım, sistemli düşünme yolları (kendi kullanımında «felsefe» ve «ideoloji») ile kümeleşmiş ve içsel olarak çelişkili düşünce biçimleri («ortakduyu» ve «töre») arasındadır. İkinci ayırım, organik, yarıorganik ve organik olmayan ideolojiler arasındadır; yani, ideolojilerin tarihteki sınıfların giz güçleri ve hareketi ile örtüşme derecesine ve durumların somut çözümlemesini yapma kapasitelerine göre yapılan ayırımdır. Gramsci için bir ideolojinin «gerçekliği», siyasal açıdan harekete geçme gücünde ve sonuçta tarihsel olarak gerçekleşmesinde yatmaktadır¹⁴.

Tarihsel materyalizmi pragmatik bir biçimde diğer ideolojilerle bağdaştırma eğiliminde olan bu görüşün kuramsal yetersizliği, bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak burada Gramsci'nin, Alman Ideolojisi'ndeki ünlü formülasyonundan bu yana geçerliğini korumuş mark-

(12) 1971, s. 139.

(13) 1971, s. 328.

(14) 1971, s. 376-7.

sist ideoloji anlayışı karşısında yeni bir atılım yaptığı belirtilmelidir: «Yönetici sınıfın fikirleri her çağda yönetici fikirler olmuştur; yani, toplumun yönetici maddesel gücü durumunda olan sınıf aynı zamanda yönetici ideolojik güçtür»¹⁵. Gramsci, Marx'ın, egemen burjuva ideolojisinin kendisini evrensel olarak sunduğu biçimindeki önemli görüşüne katılır. İnsanlar arasında doğuştan gelen herhangi bir eşitsizlik öngören tüm «rütbe ve konum» lekeleri yıkanıp çıkarılmaktadır; yönetici blokun «halk», «ulus», «insanlık» ve diğerleri adına konuşma yetkisi, kendi dayanağının temellerini atabilmesinin ve varolmasını güvence altına alabilmesinin bir önkoşuludur¹⁶. Ancak Gramsci, ideolojinin ekonomik düzeydeki ilişkilerin basit bir yansıması ve yönetici sınıfın tekdüze bir ifadesi olarak kavranışından kopmaktadır. Egemen ideoloji mutlaka sistemleştirilmiş olmakla ve kendisini evrensel olarak sunmakla birlikte kendiliğinden yönetici sınıftan kaynaklanmaz, genellikle, yönetici blokun bölümleri arasındaki güç ilişkilerinin bir sonucu durumundadır¹⁷. Bu yüzden Gramsci, egemen fikirlerin ayrıştırıcı edimini hem yönetici blok, hem de yönetilen sınıf içerisinde kavramaktadır. Birincisi (egemen fikirlerin yönetici blok içerisinde edinilmesi — Ç.N.) yönetici blokun bölümlenmesinde ve geniş olarak entellektüel işlevler ile daha pratiksel işlevler arasındaki işbölümünde, ikincisi (egemen fikirlerin yönetilen sınıflarca edinilmesi — Ç.N.) işe ezilen sınıflarca egemen fikirlerin karışık özümseme, dönüşüm ve bunlara karşı çıkma süreçlerinde temellenir.

(15) Marx, 1970, s. 64.

(16) 1971, s. 78.

(17) 1971, s. 83.

Hegemonya

Bu, bizleri Gramsci'nin hegemonya kavramına götürmektedir. Güncel kullanımları bu kavramı «ideolojik egemenlik» ile özümseme ve egemen olma ile boyun eğdirmenin basit bir yansıma ilişkisi gibi göstererek bunu araçsallaştırma eğilimi göstermiştir¹⁸. Bundan ötürü Gramsci için hegemonyanın ideolojik düzeyi içerdiği, ancak bu düzeye indirgenemeyeceği açıklığa kavuşturulmalıdır. İdeolojik egemenlik ve boyun eğdirme bir soyutlama içerisinde değil, yaşamsal bir önemi olmakla birlikte her zaman sınıfların ve sınıf bölümlerinin tüm düzeylerdeki —ekonomik ve siyasal olduğu kadar ideolojik/kültürel— ilişkilerinin bir görünümü olarak anlaşılmalıdır. Hegemonya kavramı Gramsci tarafından sınıflar içerisindeki ve sınıflar arasındaki bu ilişkileri irdelemek için ortaya konmuştur. «Kendiliğinden oluşan» rızanın (consent) örgütlenmesini içerir: bu rıza örneğinin (Gramsci'nin birimsel ve korporatif bilinçlilik olarak sözünü ettiği) boyun eğme konumunu kabul eden bilinçlilik bi-

(18) Carl Boggs (Boggs, 1976) bunların her ikisini de yapma eğilimindedir. İkinci Enternasyonel'in ekonomizmini çürütme çabası sırasında Boggs, aynı sorunsalın öbür yüzünü, «tarihsiciliği», yeniden ortaya getirmektedir. Örneğinin, hegemonyayı açıklayışı, değer sistemlerine «nüfuz etmesi» çerçevesindedir. «Bu anlamda hegemonya, ideolojik denetim ve toplumsallaştırma araçları yoluyla yaşamın her alanında yaygınlaştırılan ... bir 'örgütleyici ilke' ya da 'dünya görüşü' olarak tanımlanabilir». Gramsci'nin hegemonya kavramı bu yolla Marcuseci bir toplumsal denetim modeline doğru çökmektedir. Charles Woolfson (Woolfson, 1976) «Emekçi Sınıfı Dilinin Semantiği» konulu makalesinde, «sınıflı bir toplumdaki tüm hegemonyalar mutlaka sınırlı ve eksik olup, gerilimde varolur» demektedir, ancak ideolojik egemenlik ve boyun eğdirmeyi de hegemonyanın içerisinde barındırmaktadır.

çimlerini özendiren diğer önlemlerle birlikte yönetici blokun, kendi «özel çıkarlarına dokunmayan» ekonomik ödünler vermesiyle kazanılabilir¹⁹. Bu kavram, toplumsal formasyonun düzeyleri arasındaki ayrımı korurken bunların birarada kalmalarını da sağlayan bir çözümlemeyi olası kılar; bu yüzden Gramsci, hegemonyanın başat kerşesini göstermek için «siyasal hegemonya»²⁰ ya da «felsefedeki hegemonya»²¹ kavramını kullanır. Hegemonyanın daha karmaşık ve eklemelenmiş bir nosyonuna yer açmakla birlikte Gramsci, sözkonusu kavramın bu daha özgül kullanımını kuramsallaştırmamıştır.

Gramsci, hegemonya kavramının yaratıcısı olarak Lenin'i kabul etmektedir²²; ancak Lenin'in bu kavrama ilişkin düşüncesi daha çok siyasal düzey ile sınırlıdır. Lenin bu kavramı, yoksul köylülük ile ittifakında proleteryanın önderliği çerçevesinde tanımlamıştır. Gramsci, Jakobenleri Leninci onaylamasında görülebileceği gibi bu kullanımı benimsemiş, ancak sivil toplum alanında hegemonya için savaşım verilmesi gerektiğine inandığı için bunun kapsamını genişletmiştir. Gramsci'nin sıklıkla «törel-siyasal hegemonya»ya yaptığı göndermeler, bu kavramın genişliğini göstermektedir; yönetici blokun hegemonyası yalnızca siyasal düzeyde yer alıyor olarak değil, toplumsal yaşam ve düşüncenin her yönünü etkiliyor olarak görülmektedir.

Gramsci'nin ideoloji kuramı, yönetici sınıf tarafından empoze edilen bir ideoloji kuramı olmadığı gibi, Lukacs'inkine benzer bir biçimde kendiliğinden olma ve heryerdeci de değildir. Gramsci her ikisindeki öğeleri bir-

(19) 1971, s. 161.

(20) 1971, s. 57.

(21) 1971, s. 442.

(22) 1971, s. 357.

leştirmekte, ancak bunu, basit bütünsellikten farklı bir sorunsal içerisinde çalışarak yapmaktadır. İdeoloji kuramcılarının büyük bir çoğunluğu onu yalnızca sistemli düşünce olarak değerlendirirken ya da çeşitli biçimlerinin birlikteliğini ortaya çıkarabilmek amacıyla onu sistemleştirebilmek için ellerinden geleni yapıyorken Gramsci, ideolojinin bir «yaşanan ilişki» biçiminde anlaşılması gereğinin farkındadır. Sardunya'daki köylü kültürüne ilişkin deneyimleri²³ ile 1920'lerde devrimci bir örgütleyici olarak deneyimleri Gramsci'ye, fikirlerin nasıl edinildiği sorununun ve bu fikirler ile eylem ve davranış biçimleri arasındaki ilişkinin kavranmasındaki önemi öğretmiştir. Gramsci —ortakduyu olarak nitelediği— herkesce paylaşılan «bilgiler»in eklenmesi ve gündelik yaşamın üstesinden gelmenin bir aracı olarak ideolojiyi «daha aşağı düzeylerinde» de ciddi olarak gözden geçiren belki de ilk marksisttir.

Ortakduyu, Aydınlar ve Parti

Gramsci için ortakduyulu düşünme hem tarihsel bir oluşumdur, hem de her sınıfa özgüdür. Bu düşünce O'nun, kavramın teolojiye karşı mücadele eden 17 nci ve 18 inci yüzyılın ampirist filozoflarının terminolojisinden çıkararak kabullenilmiş fikirlerin çürütülmesinden çok onların bir pekiştirilmesi olarak kullanımına doğru gösterdiği gelişmeyi değerlendirmesinde açıktır²⁴. Ancak, Gramsci'nin ortakduyu üzerine özlü notları büyük ölçüde, bir düşünce tarzı üzerindeki genel gözlemlerden oluşmaktadır. Bunu, doğası gereği seçmeci (eklektik) ve darmadağınık olarak niteler. Sistemli olmaması

(23) Bu, Gramsci'nin *Hapishaneden Mektuplar'ını* (New Edinburgh Review Special Editions, 1974) okurken açıkça görülebilmektedir.

(24) 1971, s. 348.

ve kendi usamlama tarzına açıklık getirmemesinden ötürü ortakduyu çelişkili fikirleri, bunların çeliştiği gerçeğinin farkında olmadan, birleştirebilir. Sonuçta, daha önceki ideolojilerden ve çeşitli toplumsal sınıflardan alınan bir «bilgi» deposu inşa eder.

«(Ortakduyu) ... alışılmamış bir karmaşıklıkta-
dır; Taş Devrinden öğeler, daha ileri bir bilimden il-
keler, yerel düzeyde tarihin tüm geçmiş evrelerinden
önvargılar ve dünyada insan ırkının tümü için sözkö-
nusu olacak gelecekteki bir felsefesinden sezgiler içe-
rir»²⁵.

Gramsci, «tarihselliğin (*historicity*) bilincine varma»
nın ve dolayısıyla kendine ilişkin bilgilerin yokluğunu,
ortakduyulu düşüncü bir bağımlılık ve boyun eğme ko-
numuna mahkûm eden başlıca özellik olarak tanılamak-
tadır. «İnsan doğası» gibi yaygın kavramlar, toplumsal
düzenin değiştirilme ve «doğallaştırılma» olasılığını et-
kin bir biçimde azaltır²⁶ Marx'a göre Burjuva Ekonomi
Politigi'nin odak noktasını oluşturan «doğallaştırma» sü-
reci Gramsci tarafından sağduyulu düşüncenin kilit me-
kanizması olarak nitelenmektedir. İdeolojinin «daha
yüksek» ve «daha düşük» bölgelerindeki «başat yapı»nın
iç içe eklenişini tam olarak «insan doğası» olgusu çev-
resinde kümelenmiş olan «maddecilik» ve somutçulukta
görebiliyoruz.

Ancak, egemen ideoloji ile ortakduyu arasındaki ilişki hiyerarşik açıdan sabit olmayıp içerisindeki sınıf ilişkilerince yürütülmektedir. Önceki (egemen ideoloji — Ç.N.) yaygın düşünce biçimine, bunun öğelerini yeniden düzenlemek ve yenilerini eklemek amacıyla «olumlu»

(25) 1971, s. 324.

(26) 1971, s. 355.

yönde ya da bir yandan bunu içsel irdelenişin kısıtlanmış özgürlüğü ile karşı karşıya bırakırken öte yandan gelişmesine set çekerek «olumsuz» yönde müdahale edebilir²⁷. Bu ilişkilerin koşulları çoğu kez dil gibi kitlelerce öz-savunu ve gururla kendini kanıtlama aracı olarak kullanılabilen başka etmenlerce de etkilenir. Bu yolla bir dialekt, korporatizmin olumlu ve olumsuz kutupları denebilecek biçimde hem töre ve kilisenin etki alanı için altyapı, hem de bir direnme aracı olarak işlev görür²⁸. Bununla birlikte, düşünce tarzları arasındaki çelişkiler ortadan kalkmaz ve ortakduyu içerisinde, yönetici ideolojiden alınan fikirler ile sınıf dayanışması deneyimlerinde kendiliğinden vücuda gelenler arasında kendilerini gösterirler. Açık çatışma momentlerinde bu çelişkiler «yapay, açık ya da sözel bilinçlilik» ile «eylemde içkin olan» bilinçlilik arasında bir uçurum oluştururlar²⁹. Bu momentler çoklukla yönetici blokun hegemonyasındaki bir bunalımı işaret ederler.

İdeolojilerin dinamiği Gramsci tarafından üstyapıların bir düzeyi olarak yerleştirilmesi yoluyla doğrulanmakla birlikte bu, hiçbir zaman yüzer-gezer nitelikte değildir. Gramsci «aydın» kategorisini, kol emeğinden çok kafa emeği ile ilişkili beceri ve fikirleri örgütleme, yayma ve koruma görevi olanları nitelemek için ortaya getirmektedir. İdeolojinin ve kültürün sınıflara ilişkin olarak oluşumunu irdeleyebilmek için Gramsci, temel bir sınıfın çıkarlarına sıkıca bağlı işlevleri bulunan «organik aydınlar» ile önceki bir toplumsal formasyonun kalıntıları olarak varlıklarını sürdüren sınıflar ve katmanlar içerisinde gelen «geleneksel aydınlar» arasında bir

(27) 1971, s. 420.

(28) 1971, s. 325.

(29) 1971, s. 333.

ayrım yapar³⁰. «Organik aydın» kategorisi belirli bir sınıf bağlantısını çağrıştırırken «geleneksel aydın» kategorisinin bu bağlantının bulunmamasını işaret etmekte olması açısından, bu iki kategorinin farklı kavramsal değerleri vardır. Kilit sorun, sistemdeki işleve ilişkin bir sorundur; ancak Gramsci, üstyapı düzeylerinin altyapıyla olan ayırdedici ilişkisi ve bundan ötürü «geleneksel aydınlar» arasında özellikle önemsenmekte olarak gördüğü alt-ideolojilerin önemi konusunda oldukça duyarlıdır. Bu, temel bir sınıfa duyulan bağlılık ile çatışma içerisine girebilecek bir grup veya örgüte bağlantı derecesini açıklar. Kiliseye, yani «geleneksel aydın»ın geleneksel yerine (*locus classicus*) gönderme yapan Gramsci, «örgütsel niteliğin içsel gereksinimleri»nden söz etmekte ve şunu söylemektedir :

«Her ideolojik mücadeleye ilişkin olarak yapı içerisinde dolaysız ve ön bir açıklama bulmak isteyen kişiler, gerçekten gafil avlanacaklardır»³¹.

Kullandığı «aydın» kategorisi Gramsci'nin, aydınların bağlı bulunduğu sınıflara indirgenemeyen özgül bir pratik olarak ideolojinin örgütlenişini ve üretilişini irdelemesine olanak vermektedir. Bu yüzden fikirler, sınıfların göstergesi olmayıp, sınıf çatışmasının özel biçimlerde yer aldığı bir alanı oluştururlar. Kilise, basın ve siyasal partiler (sivil toplumun organları) ve Devlet (yönetici blok) aracılığıyla aydınlar, temel sınıflardan biri için kendiliğinden oluşan destek elde edebilme savaşında öncü bir rol oynamaktadırlar³².

(30) 1971, s. 14-15.

(31) 1971, s. 408.

(32) 1971, s. 12.

Kapitalist toplumda hegemonyanın örgütlenmesinde yönetici blok hem sivil toplumun, hem de Devletin organlarını seferber eder, Başta Marx'ın kendisi ve Lenin olmak üzere önceki marksistler Devlete egemen sınıfın örgütlü şiddeti olarak bakarlarken Gramsci, sınıf yönetiminin zorlayıcı olmayan yönlerine dikkati çekmiştir. Gramsci, okulların «olumlu eğitimsel» etkisi ile mahkemelerin «baskıcı ve olumsuz eğitimsel» etkisinden söz etmektedir³³. Ancak, Gramsci için canalcı ilişki, Devlet ile sivil toplum arasındadır; yani, yönetici bloğun sivil toplumu hegemonyası altında ne ölçüde tutabildiğidir. Sonul olarak yönetici blok, diğer sınıflar üzerindeki hegemonyasını yitirmiş olduğunda bile bunları bağımlı kılmayı sürdürmesini sağlayan baskıcı aygıtlar (polis ve ordu) üzerindeki denetiminden ötürü iktidarı elinde tutar³⁴. Bu yüzden, Devlet gücünün ele geçirilmesine yönelik «hareket savaşı», sınıfların sivil toplumda üstünlük sağlayan noktaları ele geçirmek için harekete geçtiği «konum savaşı»nın zorunlu bir sonucudur. Ancak Devletin, sınıf yönetiminin sürdürülmesindeki merkezî konumu Gramsci tarafından köktenci bir biçimde kavranmaktadır. O'na göre Batıda sivil toplumun canalcı gelişmesi Devletin, üstyapının geri kalan kesimine olan ilişkisini öylesine değiştirmektedir ki, Devlet yalnızca savunmaların «dış siperi» durumuna düşmektedir. Bunun nedeni sivil toplumun, yönetici bloka uzun dönemli durağanlık güvencesi sağlayan «kaleler ve top yuvaları sistemi»ni oluşturmasıdır³⁵. Bu Gramsci'yi, iktidarın ele geçirilmesinden önce siyasal hegemonyanın kazanılmasına dayalı bir stratejiyi, devrimci partiye ilişkin olarak yeniden kavramsallaş-

(33) 1971, s. 258.

(34) 1971, s. 275-6.

(35) 1971, s. 238.

tırmaya götürmektedir³⁶. Yönetici blok siyasal savaş alanını belirlediğinden ve sivil toplumda hegemonyasını giderek artan bir biçimde örgütlediğinden, bu durum karşısında parti de savaş alanını iyice incelemek ve buna uygun bir strateji oluşturmak zorundadır. Bu stratejinin temeli, parti tarafından organik aydınların geliştirilmesi ve geleneksel aydınların yönetici bloktan koparılıp atılmasıdır.

Hegemonya, gönüllü ve kendiliğinden oluşan «rıza»ya dayalıdır; ancak içerdiği sınıfların ilişkilerine göre farklı biçimler alır. Örneğin, Kilise dışsal zorlamalar —aydınlarının düşünce özgürlüğü üzerine çullanmak ve kitlelerin, ortakduyulu düşüncenin karmakarışıklığından daha sistimli düşünce biçimlerine yükselmesini engellemek— yoluyla kitlelere sözüntü geçirmeyi sürdürür. Devrimci partinin hegemonya için mücadelesi ise tersine; önceki hegemonya biçimlerinden bir kopuşu işaret etmektedir. Marksistler kültürel düzeyleri yükseltmeye ve kapitalist toplumda kafa ile kol emeği arasındaki katı ayırımıda kurmuş olan kültürel baskıyı kökünden yıkmaya çabalamaktadırlar. Gramsci, partinin yaygın düşünce tarzını dıştan mekanik bir biçimde etkilemediğini, ancak ortakduyulu düşünüşün ortamına, bunun çelişkilerini açığa vurmak amacıyla girdiğini öne sürmektedir :

Sorun, herkesin yaşamına sıfırdan başlayarak bilimsel bir düşünce getirmek değil, önceden varolan bir eylemi yenileme ve 'eleştirel' duruma getirme sorunudur³⁷.

Partinin kitleler ile olan ilişkisi tek yönlü bir aktarım mekanizması değil, önderlik ve kendiliğindenlik ara-

(36) 1971, s. 57.

(37) 1971, s. 331.

sındaki bir diyalektiktir. Gramsci'nin doğru/yanlış bilinçlilik ya da bilim/ideoloji modeli ile uğraşmamasından ötürü düşünceleri, kendiliğinden oluşan, sistemleştirilmemiş düşünce ve eylem biçimleri içerisindeki çeşitli olasılıklara yöneliktir. (Ve burada Gramsci, duygusal ve ahlâki tavırlara yönelmelerin olumlu bir değerlendirmesini yapmakta ve salt mantıkla iknanın akılcı fikrine karşı çıkmaktadır.)³⁸ Kendi başına, iç çelişkiler tarafından bölünmüşlüğü ve dünyanın sistemli bir açıklamasını veremeyişinden ötürü kendiliğindenliği yıkılmış olarak görür; ancak, «eğitilmiş ve dıştan gelen çelişkilerden arınmış» olduğu zaman kendiliğindenlik, Gramsci'ye göre devrimin motoru olmaktadır.³⁹

Hapishane Defterleri'ndeki ideoloji anlayışı, siyasal düzeyle bir bağını içerisindedir; «ortakduyu ile felsefenin daha üst düzeyi arasındaki ilişkinin sağlanması»⁴⁰ siyaset yoluyla olmakta ve siyaset, özünde Devletin çeşitli kavranış biçimleri ile ilgilenmektedir. Gramsci'nin birimsel/korporatif bilinçlilik ve ortakduyulu düşünmeye ilişkin çözümlenmeleri, kapitalist Devletin rolünü anlamaktaki yetersizliklerinden ötürü bunların siyasal düzeyi, toplumsal formasyonun canalcı düzeyi olarak kavrayamadıklarını ortaya koymaya yöneliktir. Korporatif bilinçlilik ve ortakduyu, özgül olarak kuramsal olmayan, hatta çoğu kez kurama karşı nitelikte bir düşünce temeli paylaşır. Burada «duygu», «kişisel deneyim» ve dolaysız ampirik algılama, başattır. Gramsci'nin köylü «tahripkârlığı» üzerine yorumları dikkati, «olumsuz» bir sınıf tepkisi olarak bu özellikler üzerine çekmektedir :

(38) 1971, s. 339.
(39) 1971, s. 198.
(40) 1971, s. 331.

Bu insanlar yalnızca kendi tarihsel kimliklerinin tam olarak bilincinde olmamakla kalmaz, hasmının gücünün nerelere varabileceğinin... bile bilincine varamaz. Devletin algılandığı tek biçim olan Devlet memuriyetine karşı bir hoşnutsuzluk vardır⁴¹.

Bununla birlikte, korporatif bilinçliliğin ve ortakduyunun «olumlu» yönleri de vardır. (Gramsci sınıf dayanışmasının öğelerine ve yaygın Kilise düşmanlığında bulunan «dünyevî kuşku»ya değinmektedir.) Ancak bunlar, ister istemez daha alt düzeyde ve savunmada kalmaktadır.

Kuramsal olmayanın (*non-theoretical*) dolaysız görüşlerinin ardına uzanamaması ve bu yüzden «düşman»ı açık ve seçik bir biçimde tanıyamamasından ötürü toplumsal formasyonların çözümlenmesinde kuramın son derece önemli olduğu üzerinde ısrarla duran Gramsci'nin yapıtının tüm gücü, bundan kaynaklanmaktadır. Gramsci için Marksizm, sınıf mücadelesinin yer aldığı alanın anlaşılabilirliğini olanaklı kılmasından ötürü önemli bir anlamda diğer tüm ideolojilerden farklıdır. Hapishane Defterleri egemen ideolojinin emekçi hareketinin bazı bölümleri üzerindeki sürekli etkisi ile polemiksel bir biçimde ilgilenen bir kuram çalışması olarak övgüye değerdir; bunu yaparken Gramsci, ideoloji sorununu siyasal düzeye ilişkin olarak bütünüyle yeniden ortaya atmaktadır.

(41) 1971, s. 272-3.

III. IDEOLOJİ VE TARİHSİCİLİK (HISTORICISM) SORUNU

Göstermeye çalıştığımız gibi Gramsci'nin genelde siyaset ve toplumsal formasyon konusundaki görüşleri, karmaşık konuları açıklama çabalarıdır. Yapıtının mekanik (mechanistic) ve ekonomizmci [economistic-indirgemeci] marksizme karşı yöneldiğini ve ideolojinin Gramsci için hiçbir anlamda bir gölge-olguya (epiphenomenon) indirgenemeyeceğini akılda tutmak çok önemlidir. Bu, psikologvari bir tarzda, belirli (yönetici) sınıflar içerisinde gelen bireylerde «pis Yahudi» çıkarları arayış olarak da yorumlanamaz⁴². Yazgıcılık (Fatalism) ve fesatçılık (conspiracy) tezleri yapıtında hiçbir rol oynamaz. Buna uygun olarak Gramsci'ye göre, emekçi sınıfı için de önceden veri olarak verilmiş «çıklarlar» yoktur. Bir yandan yazgıcı bir ekonomizmin siyasal yönden ters dönemlerde kitlelere önerebileceği ahlâkî rahatlığı kabul ederken öte yandan ideolojinin önemini zorunlu olarak tanımayı içeren genel bir siyasal bakış açısına olan gereksinimi sürekli olarak işaret etmektedir. İdeolojilerin alt katmanı olarak ortakduyuya karşı duyduğu özgül ilgi, «fikirler» ile ekonomi arasındaki herhangi bir basit ikileme bütünüyle karşıt olan bir çözümlemeyi açığa çıkar-

(42) 1971, s. 165.

ideoloji
↓
ortak değer

rır. Yapı ve üstyapının karmaşık birliği üzerindeki yinelenen vurgu Gramsci'nin (görüşümüze göre doğru olarak) tüm basit tekçizgili (unilinear) nedensel hiyerarsilere karşı çıktığını açıkça göstermektedir. Köklerini pratik[sel] deneyimde bulan ekonomizmci konum, ücretli emeğin sermaye ile ve sermaye altında gün-be-gün verdiği mücadelenin maddesel sonucudur ve Gramsci'nin «korporatif» bilinçlilik olarak isimlendirdiği ikiciliklerin (dualities) ve birimselciliklerin (sectionalisms) üstesinden gelinmesi, marksist partinin önde gelen bir görevidir. İdeoloji, emekçileri sürekli olarak kandırmak ve böylelikle bu sınıfı (sözde) önceden belirlenmiş tarihsel rolünü gerçekleştirilmekten alıkoymak için bir yönetici sınıf tarafından zorla kabul ettirilen bir «aldatmaca» değildir. İdeolojiler temellerini maddesel gerçeklerde bulurlar; kendileri maddesel güçlerdir. Bununla birlikte emekçi sınıfının materyalizme dayalı görüşleri, kaçınılmaz olarak korporatif kalmaya mahkûm değildir. Ortakduyu ve pratik[sel] deneyimin üzerinde çalışılabilir ve çalışılmalıdır da. Bunlar, egemenlik ve boyun eğme ilişkilerince nasıl nitelenirse nitelensin, gün-be-gün verilen korporatif mücadelenin kendisinin de çelişkili bir olgu niteliğinde olmasından ötürü tutarlı bir sosyalist bakış açısına dönüştürülebilir «sağlam duyu» (good sense) ve sınıf içgüdüsünden öğeler içerirler⁴³.

Öyle ise ideoloji, Gramsci'ye göre, ayrılmaz bir parçası olduğu toplumsal formasyon gibi karmaşık ve çelişkili bir kimliğe sahiptir. Örneğin Gramsci, Althusser'den farklı olarak, ideolojinin maddesel toplumsal rolünün açıklanmasına ek olarak epistemolojik bir tanım sunmaz. Gramsci için ideoloji niteliğindeki ideolojiler, kuşkusuz

(43) 1971, s. 197, s. 331.

daha yüksek ya da daha düşük bir derecede tutarlı olabilmekle birlikte ne doğru ne de yanlışlar. İdeoloji çoklukla (içerisinde ekonomik sınıf mücadelesinin yer aldığı) yapıyı ve karmaşık üstyapılar âlemini bir arada tutan bir «sıva-harc» olarak nitelenmektedir. Bununla birlikte, ideolojilerin bu rolün üstesinden gelip gelemedikleri ya da ne ölçüde gelebildikleri, hiçbir zaman önceden veri olarak verilmez. Bunu, özellikle ortakduyuya ilişkin olarak, ideoloji temelinde her zaman belirli bir açıklık olduğu izlemektedir. Bu açıklık, içerisinde komünist partinin etkinlik gösterdiği alanı oluşturur: Hegemonyanın uygulanabilmesi için gerekli uyum düzeyi ve siyasal-kültürel genişliği elde edebilmek için (içerisinde kitlelerin dünya görüşlerini ister istemez yönetici sınıftan «ödünç» aldıkları) korporatif bilinçliliğin kuramsal sınırlamalarından kopmak⁴⁴. Yalnızca bu sağlandığında —ve bu da ancak siyasal, ekonomik ve entellektüel pratiklerin ayrıştırıcı birliğinin ürünü olabilir— sözkonusu hayat görüşünün gerçekten «organik» olduğu söylenebilir. Bu yüzden kitlesele kaynaşma sonul olarak ideolojinin «olumlanması»dır. Ancak Gramsci'nin, modern kapitalizmle organik olarak bütünleşmiş belirli «teknik» katmanların nesnel entellektüel işlevine ilişkin savı ve siyasal partinin bu katmanları yanına çekmesi gerektiğine ilişkin yinelenen önerisi, önemlidir. Bu katmanlar ya kendiliğindenliğe ya da önsel bir ayrıcalıklı sınıf-nesnesi fikrine başvuru yoluyla kitlesele kaynaşmanın tüm açıklamalarını aleyhte etkilerler. Gramsci'nin kitlesele kaynaşmanın bir ideolojiye kazandırdığı «psikolojik geçerlik»ten her sözedişinde getirdiği açıklamanın harfi harfine olmaktan çok mecazî terimlerden oluştuğunu belirtmek

(44) 1971, s. 328.

ilginç olacaktır⁴⁵. Yapı/üstyapı blokunun karmaşıklığına uyum sağlayabilmesi için partinin kendisinin de «kollektif aydın»a⁴⁶ benzer bir biçimde işlev görmesi gerektiğini kabul etmesi, tarihin hiçbir zaman somut tarihsel-siyasal durumlar dışında yapılmadığı konusundaki keskin duyunu bilemektedir.

Bu noktada Gramsci'nin «tarihsicilik» sorununu yeniden gündeme getirmek uygun olacaktır; çünkü yukarıdaki «kitlesel kaynaşma» formülasyonu Althusser ve Poulantzas'ın (diğerleri arasında) tarihsici eğilimin temel niteliği olarak gördüğü göreceliğe (relativizm) ödümlerin türünü önermektedir. Kısaca, anımsarsak, tarihsiciler bir toplumsal bütünselliğin (totality) karmaşıklığını basit, tekdüze bir öze indirgemekle ve kuramsal konumların geçerliliğini, fikirlerin «anlattığı» sövlenen dönemin tarihsel koşullarına indirgemekle suçlanmaktadır. Bu kavram önsel olarak altyapı ile üstyapının (ya da bir toplumsal formasyonun düzeylerinin) hem ekonomik, hem de kültürel ya da tinsel olarak tanımlanabilen «anlatımsal birlik»e düşürülmesini öngörmektedir. Örneğin, bir dönemin veya sürecin «özü»nden (teleolojik açıdan tanımlanan şemaya göre bir dizi «ilerleyimci» tarihsel aşamanın süratini belirleyen) üretici güçlerin düzeyi anlaşılabilir. Ve önceki bölümde Gramsci'nin «kültürelci» edininin —«ekonomizmci» konumun tersine— nasıl sağlandığını gördük. Ancak, ekonomizme taban tabana zıt olarak kültürelci edinin, tam karşıt tarzda aşırıdır. Tarih, değişik bir biçimde, bir devinim olarak görülebilir; bu devinimdeki en ilerleyimci sınıf, tarihte kendini en yüksek derecede gerçekleştirebilecek gizilgücü bulunan sınıftır. Bu yüzden, sözgelimi Lukacs için pro-

(45) 1971, s. 377.

(46) 1971, s. 152.

leterya (sosyalizm/komünizm içerisinde) tarihte öz-bilinçliliği ve buna bağlı olarak kendini gerçekleştirmeyi bütünüyle sağlayabilen ilk sınıftır çünkü tarih, bilinçliliğin ve pratiğin anlatımsal birliğinden başka birşey değildir. Ekonomizme biçimsel olarak karşıt nitelikteki bu görüş, diğer ikisiyle ussal doğrulamaya karşı koyan bir özcülüğü açıkça paylaşır. Kuramsal açıdan «güçlü» Fransız marksizm okullarının başını ağrıtan, bu süreçlere, özlere, amaçlara ve sınıf öznelerine ilişkin fikirlerin temelde soyut, hatta gizemli doğasıdır. Bir bilimde, siyaset ve ahlâkî açılardan ne denli «ilerleyimci» olursa olsun, ussal olmayan görüşlere yer yoktur.

Kuşkusuz Gramsci, zaman zaman kendisini tarihsici terimlerle ifade etme eğilimindedir. Bu denemenin ikinci bölümünde Gramsci'nin konumlarına ilişkin belirli yapısal yorumlamalara tepki olarak bu sorunla ilgili daha geniş bir metinsel irdelemeye yer verilecektir. Burada, bu sorunun varolduğunu belirtmek ve bununla ilgili olarak yapılacak bir değerlendirmenin temelini veya öğelerini önermek yeterli olacaktır.

Gördüğümüz gibi ideolojiler, «hayat görüşleri»dirler. Bunun, Lukacs'ın «dünya görüşü» ya da «sınıf bilinçliliği» olgusuna yakın bir kavram olduğu öne sürülebilir. Dahası Gramsci, organik ideolojilerin «temel sınıflar» ile bağlantılı olduğunu ve bir siyasal parti aracılığıyla («blok»un bir başka örneği) yaygınlaştırıldıklarını savunmaktadır⁴⁷. Gerçekten de bir noktada Gramsci, her sınıf için bir parti olduğunu öne sürmektedir: Bu, siyasal düzeyde pek az özerkliğe yer bırakır. Burada açıkça, her biri tarihsel olarak birbirini izleyen kendi organik fikirlerine sahip özdevinimli sınıf «özneleri»ni içermekte ol-

(47) 1971, s. 152-3.

duğu biçiminde yorumlanabilen bir konum sözkonusudur. İdeolojilerin gerekliliği de böylelikle bunların, tarihsel sürecin kendisini ifade etmeleri ve bu sürecin özünü oluşturmalarınınca doğrulanmaktadır. Gramsci'nin ana düşüncelerinin toplumsal bütünselliğin karmaşık olduğu fikri üzerine temellendiğini söylemiştik; ancak, yukarıdaki tez Gramsci'nin felsefel yorumlarından seçmeler ile birlikte değerlendirildiğinde bu savın üzerine gölge düşer gözükmemektedir. Örneğin, Gramsci, ekonominin, siyasetin ve felsefenin etkinliklerinin «türdeş bir döngü oluşturduğunu» öne sürmektedir⁴⁸. Toplumsal düzeyler arasında önceden veri olarak verilmiş bir uyumun sözkonusu olduğunu ima ediyor olarak alınabilen bu yargı, gerçek ya da kuramsal bir karmaşıklığa ilişkin tüm savları çürütür niteliktedir. Tarih ile insan praksi arasında özde bir birlik olduğu fikri, aşağıdaki örneklerde ortaya konan savlarda daha öte geliştirilmektedir.

Tarih-dışı ve insan-dışı bir nesnellik varolabileceği düşünülebilir. Ancak böyle bir nesnellğin yargıcı kim olacaktır?... Nesnellik her zaman, «tarihsel olarak öznel» ile bütünüyle örtüşen «insana özgü nesnellik» anlamına gelir; başka bir deyişle nesnellik, «evrensel öznel» anlamındadır.

Görelî nesnellik Gerçeği ancak insana ilişkin olarak biliyoruz ve insan da tarihsel bir varoluş olduğundan bilgi ve gerçeklik de birer varoluştur ve bu yüzden nesnellik de böyledir⁴⁹.

Bu Hegelci ve bir ölçüde zihin bulandırıcı yorumların ışığı altında marksizmin kendisinin de görelilik ölçütlerinden kurtulmasının beklenemeyeceği açıktır :

(48) 1971, s. 403.

(49) 1971, s. 445-6.

Ancak praksis felsefesi bile tarihsel çelişkilerin bir ifadesidir⁵⁰. Hegelci heryerdecilik tarihsicilik olmaktadır; ancak yalnızca praksis felsefesi ile olan ilişkisi gündemdeyken bu bir mutlak tarihsicilik —mutlak tarihsicilik ve mutlak hümanizm— durumuna gelir⁵¹.

Öyle ise, marksizmin bir bilim mi yoksa bir ideoloji mi olduğu sorunu, Gramsci'yi en çok uğraştıran sorunlardan biridir. (Toplumsal) bilim ile ideoloji arasındaki fark, nitel bir farklılık gibi gözükmemektedir. (Doğa bilimlerinin durumu daha problemlidir.) Bu yüzden bir hayat görüşü olarak marksizm belirtik hiçbir anlamda, şöngelişi Kalvinizmden farklı değildir. Gerçekten de (aralarında marksizmin sayılı gözüktüğü) asıl organik ideolojiler yalnızca kitlesel kaynaşmanın dayandığı tarihsel koşullarda farklı gözükmemektedirler.

«Tarihsici(lik)» suçlamalarına gölge düşürmeye ilk olarak Gramsci'nin diğer genel ifadelerini anımsatarak ve daha da önemlisi, O'nun belî başlı kavramlarının bu suçlamaların doğru olması durumunda anlaşılabilirliğini yitireceğini öne sürerek başlayabiliriz.

Tarihsel materyalizmin özsel bir önermesi olarak sunulan ve siyaset ve ideolojideki her dalgalanmanın, yapının dolaysız bir ifadesi olarak sunulabileceğine ve yorumlanabileceğine ilişkin sava kuramında, ilkel bir çocukluk hastalığı olarak karşı çıkılmalıdır⁵².

Gramsci'nin felsefel yorumları bile kuramsal açıdan tekdüze değildir. Örneğin Gramsci, bilimlere kuşkusuz önemli ölçüde bir özerklik tanımaktadır⁵³ ve Bukharin'in

(50) 1971, s. 405.

(51) 1971, s. 417.

(52) 1971, s. 407.

(53) 1971, s. 432-40.

savlarına karşı çıkışı, bazılarınca öne sürüldüğü gibi bilimselliğin yadsınması anlamına gelmez. Tersine, bilimselliğin mekanizmasını açığa çıkarırken Gramsci, her bilimin özgül olduğunu ve bu yüzden bilimsel pratiğin genel, normatif bir modelini oluşturmanın olanaksız olduğunu öne sürer. Bukharin'in benimsediği türden bir pozitivist ölçüt gerçekte bunun kolaylaştırmak istediği şeyi, yani bilimin asıl «yöntemi»nin açıklamasını güçleştirmektedir*. Gramsci, sonraki söylem içerisinde «genel olarak bilim»in metafizik veya felsefel bir kavram olduğunu ve bunun, tekil doğa bilimleri içerisindeki farklılıklara getirdiği açıklamanın, doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındakilere getirdiğinden çok olamayacağı sonucuna varır. Gramsci, yöntemde ve erekteki indirgenemez bir farkın toplum bilimlerini ayırdığına inanmaktadır. Louis Althusser'in yakınlarda kaleme aldığı özeleştirisi ile tanışık olanlar (daha çoğu için bu makalenin sonucuna ve bu dergideki Althusser üzerine öbür makaleye bakınız) O'nun, Gramsci'nin bu düşüncelerine olan şaşırtıcı benzerliği karşısında donup kalacaklardır.

Ancak, tarihsiciliğin bu denli basitleştirilmemiş bir tanımı için herşeyden önce Gramsci'nin, tarihsel materyalizmin özüne ilişkin kavramlarına yönelmemiz gerekir. Bu sav birazdan ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Bunun gibi, Gramsci'nin ideolojinin maddesel biçimleri, tekdüze bir içerikten yoksunluğu ve hepsinden önemlisi, toplumsal üretimi (aydınlar) üzerindeki vurgusu bizleri bir kez daha basit (genel) felsefel konumlardan uzaklaştırmaktadır.

(*) Yabancı dil bilenler için, bu tartışmaları kapsamlı bir biçimde ele alan C. Buci Glucksmann'ın «Gramsci ve Devlet» adlı çalışmasını salık veririz. [BHN].

Tüm geniş kapsamlı kategorileştirmeleri ters yönde etkileyen (tarihsel göreliliğin değil) tarihsel özgüllüğün üzerinde önemle durulmasıdır. Bu —özellikle felsefel yorumlara ilişkin olarak— Gramsci'nin zaman zaman hümanizme ve hatta pragmatizme yakın konumlar benimsediği olgusuna karşı çıkmak anlamına gelmez⁵⁴. Bununla birlikte, doğruyu söylemek gerekirse, bu eğilimin en iyi örnekleri pozitvizme ve marksizm içerisindeki kuramsal ekonomizme karşı bir polemik içinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda toplumsal formasyonun düzeylerinin birliğinden söz etmek, Gramsci'nin kendi «türdeş döngü» teriminin kuşkusuz bir abartma olmasına karşın, tümüyle yerindedir⁵⁵. Genelde Gramsci, birleşmiş toplumsal düzeylerin karmaşıklığını hiçbir zaman sorgulamamaktadır.

Hegemonik sınıfların, partilerin ve düşüncelerin tanımlanmasınca ortaya getirilen bakış açısı, önceki bir teolojinin hiçbir izini taşımaz. Tersine, bu görüşler tarihsel konjonktürler konusunda neyin özgül olduğuna ilişkin maddesel ve kuramsal açıdan tutarlı bir çözümlemeyi kolaylaştırır ve bu yolla marksist bir partiye, sözkonusu pratik[sel] durum içerisinde yardımcı olurlar. Burada, bir konjonktüre «görelî» olan etmenlerin bir açıklamasının, böyle bir çözümlemede kullanılan kavramların mutlaka görelileştirilmesini ima etmediğini göstermek, son derece önemlidir. Kuşkusuz bunlar, genel kavramlardır; ancak genel varlıklara işaret etmezler. Gramsci'ye göre genel olarak ideoloji yoktur; yalnızca siyasal rolleri, belirli durumlarda taşıdıkları maddesel etkiye dayanan görüşler vardır. Gramsci, «bireylerin keyfi ve zorakî çözümlenmeleri»⁵⁶ ile değil, fikirlerin oynadığı top-

(54) 1971, s. 446-7.

* lumsal ve siyasal rol ile ilgilenmektedir. Eğer durum buysa, yanlış bir yola saparak Gramsci'nin felsefel spekülasyonu ile O'nun, tarihsel materyalizmin öze ilişkin çalışmalarına olan katkısı arasında bir birlik aramak yerine Gramsci'nin, felsefel tezlerin zararına ideolojilerin pratik[sel]-toplumsal işlevi ile uğraştığını öne sürmek daha doğru gözükmektedir. İdeolojilerin özgül çözümlenmesine ilişkin bu ilgi —bunların ekonomik sınıf oluşumuna ve bir konjonktürde hegemonyanın varlığına ve uygulanma derecesine olan ilişkileri— Gramsci tarafından marksistlerce yapılacak pratik müdahaleler için kavramsal bir önkoşul olarak nitelenmektedir. Böyle bir konum tarihsiciliğin aldatmacalarına (hümanizme ve özellikle ekonomizme) indirgenemez çünkü bu, açıkça ve inandırıcı bir biçimde bunların üzerinde yükselir.

(55) 1971, s. 403.

IV. GRAMSCI'NİN YAPISALCI EDİNİMİ - ALTHUSSER

Gramsci'nin «tarihsiciliği»nin karmaşık doğasına daha önceden değinmiştik. Bu sorun, Gramsci'nin «yapısalcı marksistler»e (burada özellikle Althusser ve Poulantzas kastediliyor) olan ilişkisini gözden geçirmeye başladığımızda daha öte karmaşıklaşmaktadır. Yapısalcı marksizm ile «tarihsicilik», taban tabana zıttır; gerçekten de yapısalcı marksizm, tarihsiciliği sistemli bir bozma olgusunun temelleri üzerine inşa edilmiştir. Gramsci'nin «tarihsicilik» ile ilişkisi, son derece karmaşıktır: Öne sürdüğümüz gibi, eğer bu eğilimin temsilcisi olarak aktımızda Lukacs gibi biri varsa, birçok yönden Gramsci'ye hiçbir biçimde «tarihsici» denemez. Bundan ötürü Althusser ve Poulantzas'ın Gramsci ile doğrudan bir ilişkisi de kurulamaz.

Gramsci tarihsel materyalizme sıklıkla bir «praksis felsefesi» olarak gönderme yapmıştır. Althusser bu nitelermeyi açıkça önemsemiştir —sözkonusu gönderme tümüyle Gramsci'nin hapisane sansürcülerinin gözünden kaçırmak amacıyla benimsediği, «Marksizm» yerine gelecek yapmacık bir terim olarak açıklanamaz. Nitekim yapısalcılar, Gramsci'den bu genel felsefel düzeyde sözetmeye başladıklarında Gramsci, bunların keskin eleştiri-

(56) 1971, s. 376.

lerine hedef olmuştur. Ancak, burada bile Althusser, bazı canalıcı ayrımlar yapmaktadır. Gramsci'yi, tarihsiciliğin Lukacs'a, Korsch'a ve Sartre'a yönelttiği genel eleştirisinin «dışında tutabilmek» için çabalar. Ayrıca Gramsci'nin bir «praksis felsefesi» olarak «tarihsel materyalizm» statüsündeki konumunu, bu felsefenin lehte ve olumlu bir ilgiyi gerektirdiği için seçileri öze ilişkin kavramlarından ayırdetmeye de büyük bir özen gösterir. Bu ayrımların, içerisinde Gramsci ile yapısalcı hesaplaşmanın yürütüldüğü parametrelerden bazılarının tanımlanmasında büyük bir önemi vardır. Ancak Gramsci'ye yapılan tüm özgül göndermelerin ya da katkısının doğrudan kabul edilmesinin ötesinde O'nun, bir bütün olarak yapısalcı marksizmin çalışmalarına ilişkin olarak doğurgan bir rol oynamış olduğu ve bunların odak noktasında yer aldığı açıkça görülebilmektedir.

Ancak Gramsci ile yapısalcılar arasındaki ilişki, önemli bir eşitsizliği açığa çıkarmaktadır. Yalnızca bu ilişkiyi daha doğrulukla ortaya koyabilmekte değil, ayrıca Gramsci'nin yapıtının yapısalcılar açısından *ne zaman* ve *neden* belirli bir kalıcılığı olduğunu ve ne zaman da olmadığını açıklamakta bir ölçüde yararlı olabilecek bir çeşit «grafik» çizilebilir. İlişkiyi bu yolla ortaya koymak, iki konumun birbirine yaklaştığı ve birbirinden uzaklaştığı belli başlı noktaları saptamakta yardımcı olmaktadır. «Çelişki ve Üst-Belirlenme» (*Marx İçin*, 1969) adlı yeni ufuklar açan eski makalesinde Althusser, bir toplumsal formasyon içerisindeki «çelişkiler»in doğasını tanımlama ile uğraşmaktadır. Savi, bir toplumsal formasyonun basit bir «anlatımsal bütünsellik» olmadığıdır: Çelişkiler mutlaka toplumsal formasyonun tüm düzeylerinde aynı zamanda ortaya çıkmazlar, ya da «(ekonomik) tabana» basit bir tarzda oturtulan bir «temel çelişki»den

yayılarak toplumsal formasyonun tüm düzeylerini aynı zamanda etkilemezler. Çelişkilerin kendi özgüllükleri vardır. Önemli nokta, «birbirinden tümüyle farklı akımlar»dan yükselen çelişkilerin, Lenin'in deyimıyla «birleşerek» ya da kaynaşarak çatlak bir birliğe etkinlikle nasıl dönüştürülebileceği ve böylelikle sonuç alıcı bir siyasal konjonktürün alanını oluşturmalarının nasıl sağlanabileceğidir. Bu sorun Althusser tarafından çoklukla Lenin'e ve 1917 yılına gönderme yapılarak «düşünülmektedir»⁵⁷. Ancak ilgilendiği konuların kapsamı Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* adlı yapıtındaki yazılarında ele alıp incelediklerine (örneğin, «Modern Prens»de⁵⁸ sınıf güçlerinin ilişkisindeki bir bunalımın «organik» ve «konjonktürel» özelliklerinin birbirinden nasıl ayırdedilebileceğine ilişkin tartışmalara) hiç de yabancı değildir.

Althusser kendisini, *Kapital'i Okumak* evresine doğru geliştirdikçe birbiriyle ilintisiz olmayan, ancak önemli ölçüde farklı bir kuramsal vurgu ile sorulan bir dizi farklı soru ile uğraşmıştır. Althusser burada, *Kapital'deki* «Marx'ın etkin kuramsal devrimi»nin doğasını tanımlama sorunu ile ilgilenmiştir. Bu sorun, belirgin bir kavramlar dizisi —ideoloji ile bilim arasındaki ayrım; «kuramsal pratik»in doğası; marksizmin «bilimselliği»nin epistemolojik güvencesini sağlamada felsefenin rolü; «yapısalcı nedensellik» kuramı— yardımıyla «düşünülmüştür». Bu kavramların çoğu, «tarihsicilik»in kavramsal

(57) Burada Althusser'in «Çelişki ve Üst-Belirlenme» makalesinin tümü, ancak özellikle s. 98-101 arası, uygundur.

(58) *Hapishane Defterleri*'ndeki «Modern Prens» makalesinin özellikle s. 175-185 arasındaki «Durumların Çözümlemesi, Güç İlişkileri» başlıklı bölüme bkz. [Bu metnin Türkçesi, Birey ve Toplum Yayınları'nca 1984 de yayımlandı: A. Gramsci, *Modern Prens*, çev: Pars Esin — BHN].

alanına doğrudan karşı çıkılarak geliştirilmiştir. Althusser'in Gramsci'den en çok uzaklaştığı nokta budur. Bira-
zdan daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, geniş kap-
samlı bir kınama olmamasına karşın Gramsci'nin «tarihsiciliği»nin eleştirisi, «Marksizm bir Tarihsicilik Değil-
dir»⁵⁹ önermesi üzerine yazılmış *Kapital'i Okumak* adlı
yapıtındaki uzun ve önemli makalesine temel bir yaklaşım
oluşturmaktadır.

Sözü edilen noktadan bu yana Althusser'in çalışma-
sında iki önemli gelişme olmuştur. Birincisi, Althusser'in
dikkatini bir kez daha ideolojik düzeyin somut çözüml-
emesi ve belirli toplumsal formasyonlarda egemen bir
ideolojinin hegemonyasının yeniden üretiminde «ideolo-
jik devlet aygıtları»nın işlevi üzerine çevirdiği önemli
«IDA makalesi»dir⁶⁰. İkincisi, *Özeleştirici Denemeleri* (1974)
adlı yapıtındaki makalelerinde görülebilen kendini açıklığa
kavuşturmaya ve değiştirmeye yönelik övgüye değer
emeğidir. Söz konusu yapıtın hakkı burada tam olarak ve-
rilemez; ancak şunu belirtmek önemlidir: Althusser da-
ha önceki yapıtında ortaya koyduğu basit ideoloji/bilim
ayrımını çok değiştirmiştir; benimsediği konulardan
bazılarının «kuramcılığı»nı kabul etmiş, kendine yeterli
bir «kuramsal pratik» düşüncesini de terketmiştir; fel-
sefe bundan böyle bir «epistemolojik güvence» olarak de-
ğil, «kuramdaki sınıf mücadelesi»ne bir müdahale olarak
tanımlanmaktadır.

Marx'ın kuramsal çıkış noktalarının bilimsel konu-
mu, bunları olanaklı kılmış bulunan tarihsel koşullara

(59) *Kapital'i Okumak* adlı yapıtın 5'inci Bölümü.

(60) «İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları: Bir Araştırmaya
Doğru Notlar», *Lenin ve Felsefe ve Başka Denemeler*, New
Left Books, 1971. Bundan böyle «IDA makalesi» olarak adı
geçecektir.

indirgenemezken bu koşullar bundan böyle bu tür «çıkış-
lar»ın ne zaman ve nasıl yapıldığı konusu ile ilgisiz ola-
rak nitelenmemektedir. Althusser —aralarında sağlam bir
temele oturtulamayanların da bulunduğu— bu değişim-
lerin kendi hümanizm ve tarihsicilik eleştirisinin özsel
noktalarına dokunmamış olduğu konusundaki ısrarını
sürdürmüştür. Ancak, vurgulamadaki değişimin ve öze
ilişkin yeniden değerlendirmelerin bir kez daha «yapısalcı
marksizm» ile Gramsci'nin yapıtı arasındaki engeller-
den bazılarını kaldırıcı etkisi olmuştur. Örneğin, bunlar
yapısalcı kuramcılarının, Althusser'in «kuramcılığı»nı eleş-
tiren eleştirilenlerin her zaman öne sürdüklerini, yani
Gramsci'nin «siyasal düzey»in özgüllüğüne olan ilgisine
ilişkin olarak ekonomik indirgemeciliğin tüm biçimleri-
ne saldırısı ve —her ne kadar yapısalcılardan çok farklı
bir terminolojide ise de— çoktan ters döndüğünü gör-
düğümüz yapı-üstü yapı bütünlüğünün zorunlu bir karma-
şıklık üzerinde önemle duruşu, doğru olarak Althusser'in
«engin kuramsal devrimi»ni oluşturduğuna inanılan «gö-
rece özerklik» ve «bir toplumsal formasyonun her zaman
veri olarak alınan karmaşık birliği»ne ilişkin sorunların
varlığını onaylamalarına olanak sağlamıştır. Bu yüzden
Gramsci bir «tarihsici» olsa da olmasa da *Hapishane*
Defterleri adlı yapıtında *birşey O'nu, ya ekonomik indir-*
gemecilik ya da toplumsal formasyonların «anlatımsal
bütünsellikler» biçimindeki bir kuramı olarak görülen
bir Marksizm ile zorunlu kopuşunu, övgüye değer bir
güç, açıklık ve tutarlılık ile kayda geçirmeye götürmüs-
tür. Ve bu da Althusser'in, «tarihsicilik»in —ve bunun
yansıma-görüntüsü olan ekonomizmin— özü olarak ta-
nımladığı şeyden bir kopma olmuştur.

Sorunu özet olarak ortaya koymak gerekirse, Grams-
ci'nin bir «tarihsici» olarak kalması durumunda O'nun-

ki, yapısalcıların tarihsicilik sorunsalının özü olarak tanımladıkları şeyden kopan bir tarihsiciliktir. Bundan ötürü bu, yapısalcıların uzlaşmakla —yani, basit olarak başlarından savmakla değil, göz önüne almakla— yükümlü oldukları bir «tarihsicilik»tir. Yapısalci marksizme göre Gramsci, «tarihsicilik»in en uç noktasını oluşturmaktadır⁶¹. Bu, kapanmış bir konu olmaktan uzak, açık ve sonuçlandırılmamış bir hesaplaşma —çağdaş marksist kuramdaki en önemli hesaplaşmalardan biri— olarak kalmaktadır. Nesnel olarak bu, Gramsci'nin sorunsalı ile Althusser ve Poulantzas'ınkinin karşı karşıya buldukları konumdur. Yapıtlarının farklı noktalarında Althusser ile Poulantzas'ın bu kuramsal konjonktür içerisinde kendi özel konularını gerçekte nasıl ortaya koydukları, daha ayrıntılı inceleme gerektiren bir konudur.

Althusser'in önceki denemelerinde (*Marx İçin*) Gramsci'ye yalnızca bölük pörçük göndermeler yapılmaktadır. Tümü de, çoklukla baştarihsici Lukacs'a tam bir karşıtlık içerisinde, Gramsci'nin önemini işaret etmektedir. Gramsci'nin «özel bir konumu» vardır (s. 114). Bu, özellikle Gramsci'nin «üstyapının özgül unsurlarının belirli özünün irdelenmesi» gereği konusundaki bilinci-ne ilişkin olarak kabul edilmektedir. «Hegemonya»nın da özellikle yeni bir kavram, «övgüye değer bir çözüm» olarak sözü edilmektedir. Bu derlemenin daha sonraki makalelerinde Althusser, ilk olarak ideoloji/bilim ayrımı yoluyla, ardından insanların «varoluş koşullarının gerçek ilişkilerini 'yaşadıkları' tarz» ya da «gerçek varoluş ilişkilerinin tasarımsal ilişkisi» çerçevesinde bir ideoloji

(61) «Marksizm bir Tarihsicilik Değildir», s. 131'de Althusser, Gramsci'nin durumunu, «en uç nokta» olarak isimlendirmektedir.

kuramı geliştirmeye başlar: Burada 'ideoloji' Althusser tarafından büyük ölçüde, Gramsci'nin yapıtından yararlanılmadan «düşünülmektedir»⁶². Gramsci'nin «Marksist felsefe üzerine büyük tezler»i yine *Kapital'i Okumak* adlı yapıtta oldukça önemli olarak tanınır. Kuşkusuz Gramsci'nin adı, marksizmin bir «devrimci hümanizm ve tarihsicilik» olarak gelişmesine katkıda bulunan ve marksizmin, «sonunda her zaman zafere ulaşan... 'insan'ı geliştirdiği»ni (s. 120) doğrulayan marksist kuramcılar —Lukacs, Luxemburg, Korsch— ile birlikte anılmaktadır. Althusser, bu okuma için desteğin bir ölçüde Marx'ın kendi çalışmasından sağlanabileceğini kabul eder, ancak Marx'ın «semptomatik» olarak, yani O'nun çalışmasının farklı dönemlerine biçim veren sorunsal değişimlerine ve bir dönemi diğerlerinden ayıran «epistemolojik kopuşlar»a dikkat edilerek okunması gereği üzerinde önemle durur. Ancak, kestirebileceğimiz gibi, Gramsci'ye yöneltilen başlıca eleştiri burada ortaya atılmaktadır. Althusser'in attığı adım —«ister istemez şematik olan yorumları»nın deha ürünü olan bu son derece titiz ve incelikli yapıtın ruhunu bozmaması amacıyla— temkinlidir (s. 126). Althusser, Gramsci'nin diyelaktik materyalizm ve marksizmde felsefenin rolüne ilişkin «tarihsici» görüşünü, O'nun tarihsel materyalizm alanındaki «buluşları»ndan ayırdetmiştir. Bu ayırım Althusser'i, Gramsci'nin de «semptomatik bir okunması»nı yapmaya götürmektedir. O'nun hümanist ifadeleri «aslında eleştirel ve polemiksel»dir (s. 127). İdeoloji üzerindeki çalışma olumlu bir istisna olarak dışta tutulmuştur. Burada üzerinde yorum

(62) İdeolojinin «yaşanan tasarımsal ilişkiler» olarak ilk formülasyonları, Althusser'in *Marx İçin* adlı yapıtının «Marksizm ve Hümanizm» konulu makalesi, Bölüm IV'tedir. Sonradan bu formülasyonlar *Kapital'i Okumak'ta*, özellikle İDA makalesinde geliştirilmişlerdir.

yapılan görünüm —Gramsci'nin bir toplumsal blokun tümünü «yapıştırma ve birleştirme»de ideolojinin rolüne ve toplumsal blokun «ideolojik birliği»nin korunmasına olan ilgisi ile ideolojiyi üstyapılar içerisinde oturtmaya gösterdiği özen— İDA makalesine ve Poulantzas'ın *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* adlı yapıtına (1973) işaret etmektedir. Ancak yine de Gramsci'nin, «tarihsel materyalizm»in tarihsel yanı üzerindeki vurgusu ile Marx'ın materyalizm üzerindeki vurgusu, Gramsci'nin aleyhine olacak bir biçimde kıyaslanmaktadır. «Bilgi» ile «gerçek»i kendi içerisinde barındırmakta olması, praksis felsefesinin eleştirisinin özüdür; böylelikle Marksizm bilimsel bilgi değil, basit olarak, büyük ve organik ideolojilerden bir başkası durumuna gelmektedir⁶³. Gramsci'nin sorunsalı, birden çok yol tarafından kesilmiş durumdadır; ancak bu sorunsalı tarihsicilik kestiğinde savdaki tüm diğer şeyler, «bunun hukukuna boyun eğer».

Kapital'i Okumak adlı yapıtta Gramsci'nin ele alınış biçimine ilişkin olarak daha öte yorum gerektiren bir başka nokta vardır. Eleştirel bir dipnotta Althusser, Gramsci'nin «sivil toplum» kavramını kullanımına karşı çıkmakta ve bunun, Marksist kuramsal lügatçeden çıkarılması gerektiğini söylemektedir (s. 162). Daha sonra Poulantzas, bu konuda daha da katı bir tutum içerisinde girecektir. Ancak, görmüş olduğumuz gibi, «sivil toplum» kavramının Gramsci için çok büyük bir önemi vardır; bu sorunun çözümü, Gramsci'nin bu kavramı formüle ettiği tarzlarından bazılarındaki belirsizlikten ve bu-

(63) «Son olarak, kavramı polemiksel ve pratiksel kullanımının yanı sıra Gramsci, Marx'ın gerçek bir 'tarihsici' olarak kavranışına, yani Marx'ın kuramı ile gerçek tarih arasındaki ilişkinin 'tarihsici' bir kavranışına da sahiptir». Althusser, «Marksizm bir Tarihsicilik Değildir», s. 130.

nu, O'nun yapı/üstyapı topoğrafyasına tam olarak oturabilmenin güçlüğünden ötürü daha da zorlaşmaktadır. Burada basit bir fikir uyuşmazlığından daha çoğu sözkonusudur; bu yüzden bu konu üzerinde yalnızca Gramsci'ye tutabileceği ışıktan ötürü değil, Althusser ve Poulantzas'a ilişkin olarak açığa çıkardıklarından ötürü de bir dereceye kadar daha öte durulmasında yarar vardır.

Althussercilerin «sivil toplum» kavramına karşı ta kendikleri düşmanca tutuma ilişkin bir gizem yoktur⁶⁴. Bu kavram hem klâsik Ekonomi-Politikte hem de 18 inci yüzyıl siyasal kuramında ve hepsinden çok da Hegel'de önemli bir rol oynamıştır. Her üçü de bunu *par excellence* burjuva «bireyciliği» alanına —sahiplenici bireycilik alanına, «yalın bireyler» arasındaki sözleşmenin pazar-daki ilişkileri alanına, bireysel burjuva «hak ve özgürlükleri» alanına ve hepsinden çok, ekonomik gereksinmeler ve ekonomik insan *per se* (*homo economicus*) alanına— gönderme yapmak için kullanmaktadır. Ekonomi-Politikçiler bu kavramı, böyle bir ekonomik yaşamın arenası olarak nitelemektedirler. Hegel bunu, Devlet tarafından daha geniş bir evrenselliğe —siyasal yurttaşlığa— yükseltilmesi gereken «özbenci» parçasallık alanı olarak nitelemiştir. Marx, bu sorunsalın ortaya çıkardığı temaların tümü ile oldukça sık uğraşmıştır. Ekonomi Politik'i eleştirisi, bunun pazar ilişkilerini kapitalist ekonomik ilişkilerin toplamı olarak ele alarak artığın *iretimini* tümüyle gözardı etmesine ilişkindir: Marx'ın gözünde klâsik Ekonomi Politik'i «burjuva kılıfı»na bu kav-

(64) «Sivil toplum» kavramına Althusser'in ilk eleştirel saldırısı «yine Hegelci modelin hayâli» konusundaki bir tartışma ve Marx'ın Hegel'i sözde «tersine çevirmesi» bağlamında ortaya atılmaktadır. «Çelişki ve Üst-Belirlenme» makalesi, s. 108-11 ve *Kapital'i Okumak*, s. 112 vd. ne bkz.

ram hapsetmiştir. Pazarın «doğallaştırılması» olgusu, *Kapital*'de Marx'ın Robinson Crusoe modeline dayalı bir ekonomik kurama ilişkin en iğneleyici [alaycı] yorumlarının bazılarınca sökülüp atılmaktadır. *Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtında Marx, Hegel'in bu kavramı kulanışını, diğerleri arasında, doğrudan ele almıştır. *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı yapıtında kapitalizmin çökertilmesinin yalnızca «burjuva siyasal hakları» için mücadele olarak nitelenebileceği fikrine karşı çıkmıştır. *Alman İdeolojisi* adlı yapıtında Marx'ın, bu kavramı hâlâ kullanıyor olmakla birlikte bunu, daha kapsamlı ve kendine özgü bir anlamda kullanmaya başladığını görüyoruz :

Toplumun bu kavranışı, yaşamın maddesel üretiminin kendisinden başlayarak gerçek üretim sürecini açıklama ve bununla ilintili olan ve bu üretim tarzınca yaratılan ilişki biçimini (yani, tüm tarihin temeli olarak sivil toplumun çeşitli aşamalarının tümünü) kavrama yeteneğimize bağlıdır⁶⁵.

Yapısalcılar, bize göre doğru olarak, *Kapital*'in yararı Marx'ın bu sorunsalı, ardında bıraktığını vurgulamakta ve bunu marksist kuramsal lügatçeden silip atmaktadırlar; çünkü bunu korumak, «özne-insanların gereksinimleri» alanına yapılan bir göndermenin mark-

(65) «Sivil toplum» teriminin burada, bu metin için, yeni ufuklar açıcı bir formülasyon olarak üzerinde durulması gerektiğinden Althusser'in bunu okuyuş tarzı, zorlama gibi gözükmektedir: «Kuşkusuz Marx, 'sivil toplum'dan (özellikle *Alman İdeolojisi*'nde) hâlâ söz etmekte ... ancak bunu, bu kavramı yeniden kullanılabilir kılmak için değil, geçmişi ima etmek, buluşlarının alanını belirtmek için (yapmaktadır)». Burada Marx'ın bu kavramı dönüşmüş bir tarzda kullandığını ve buluşlarının alanını bu yolla işaret ettiğini söylemek daha doğrudur.

sist söylem içerisindeki «hümanist» yankılarını sürdürmek anlamına gelir⁶⁶. Yapısalcılar marksizmin «öznenen yoksun bir kuram»* olduğunu öne sürmektedirler. Gramsci'nin yapıtında «sivil toplum»un varlığı bundan ötürü O'nun cançekişen «hümanizmi»nin (görüşümüze göre bu yakıştırma Gramsci'nin sözkonusu kavramı gerçekte hiçbir kullanım biçimince desteklenmektedir) örtülü bir göstergesi olarak alınmaktadır. Ancak bundan böyle bu kavram Gramsci'de 18'inci yüzyıldaki anlamını korumuyorsa, bu neyi göstermektedir? Daha önceden bu kavramın, bize göre, Gramsci'nin söyleminde nasıl işlev gördüğünü anlatmaya çalıştık. Burada, Gramsci bu kavramı bütünüyle aynı tarzda kullanmıyor olsa bile bu-

(66) Althusser'in sayı, «gereksinimler toplumu»na yapılan göndermenin Marx'ın söyleminden kaybolmakta olduğudur: *Bu yüzden Marx, Hegel'i ters çevirmekle kalmayarak ondan bütünüyle kopmuştur.* Ancak kuramsal buluşlar, «eski kavramları ortadan kaldırmak» olgusu ile sınırlanamazlar; bunlar, söylem içerisinde dönüşmüş bir konumda eski kavramların korunmasını da içermelidirler: Ya da, farklı olarak gönderme yaptıkları kuramsal alanı göstermelidirler. Althusser, «diyalektik»i hem Marx'ın hem de Hegel'in kullanmasına karşın bundan farklı şeyler kastettiklerini gösterdiğinden, bu noktayı iyi bilmektedir. Althusser, «tersine çevirme» sorununu her ele alışında kendisini, doğru ve gerekli ayrımları mutlak bir noktaya getirmeye zorunlu hissederek gözükmektedir. Bu, «epistemolojik kopuş»un çok katı bir kullanımından kaynaklanır. Bu nokta *Özeleştiri Deneimleri*'nde Althusser'in kendisince de artık kabul edilmektedir.

(*) Burada «özne» ile anlatılmak istenen, tarihin oluşumunda insanın rolü ve önemine ilişkindir. Althusserci terminolojide ideoloji olarak nitelenen kuramlar, insanın bir özne olduğu fikrine dayanırlar. Oysa Althusser, Marksizmde insanın özne olarak kavranmadığını öne sürmektedir (Ç.N.). [Bu tartışmalar için bkz: L. Althusser, *John Lewis'e Cevap*, Birikim Yayınları, 1977 — BHN].

nun, Marx'ın *Kapital*'deki sorunsalıyla bağdaşmaz olmadığını da söylemek istememizin nedenlerini belirtmek istiyoruz.

Kapital I'de Marx, pazardaki mübadele ilişkilerinin ardına, yani artıkdeğerin yaratıldığı ve emekgücünün sömürüldüğü yer olan kapitalist üretimin «gözlerden saklı özü»ne gidilmesi gereği üzerinde önemle durarak klâsik Ekonomi Politik'i belirgin bir biçimde aşmaktadır. Ancak kuşkusuz, pazar ilişkileri ve «mübadele» momentini bütünüyle dışalamaz. *Grundrisse*'de ve yine *Kapital* I'de Marx, sermayenin kendisini artan bir oranda nasıl yeniden ürettiğini ve sermaye birikiminin (farklı «momentler» arasında ve «bağımlı» dolaşım ve mübadele alanını da içeren farklı sermaye biçimleri arasında eklemleme gerektiren) uzun süreli dolaşımı yoluyla kendisini nasıl gerçekleştirdiğini gösterir. Sermaye dolaşımının tümü üzerinde üretimin belirleyiciliğinin önceliğini ortaya koyduktan sonra *Kapital* II'de Marx, yine, kilit nitelikteki dolaşım ve yeniden üretim sorunlarını ele alır. Dolaşım ve mübadele ilişkileri de, belirleyici olmakla birlikte, zorunlu kapitalist ilişkilerdir. Mübadele alanı üretim alanı ile gevşek ve rastlantısal bir biçimde değil, özgül mekanizmalar yoluyla eklenir. Metaların, biçim değiştirme yoluyla metaların en soyutu ve en evrenseli olup tüm meta mübadelelerinde aracılık yapabilme niteliği bulunan metaya, yani paraya «dönüştürülebildiği» alan, dolaşım alanıdır. Metalar parasal terimlerde «eşdeğer» ifadelerini —fiyatları— bu M-P-M (Meta-Para-Meta) «dönüşümü» yoluyla bulur. Ancak sermaye, emek piyasası (yani, sermayenin üretimi için işe koşması gereken değerli metayı, emek-gücünü, satın aldığı yer) mekanizması yoluyla «özgür emek»i yine bu alanda kiralar. Ve yine sermaye bireysel emeğe geçimlik araçlarını, yani

onun emek-gücünü yeniden üretme giderini bu alanda öder. Sermaye açısından tam anlamıyla yaşamsal olan bu işlevlerin her ikisi de sermayeden ödenirler; bunlar sermayenin, emek-gücü tarafından üretilen «değişken bölüm»üdür ve emek-gücünün yeniden üretilebilmesi için sermaye tarafından ödünç verilir. Ancak bu «değişken bölüm» mübadele alanında (yine para aracılığıyla) belirli bir ekonomik ilişki —ücret ilişkisi, yani «ücret biçimindeki» sermaye— olarak ortaya çıkar. Üretim dallarına yalnızca pazar yoluyla dağıtılabilecek «özgür emek»e dayalı olduğu ve içerisinde emekçinin, varoluş araçlarından ayrılmış bulunduğu bir ekonomik üretim tarzı olarak kaldığı sürece kapitalizmin bir mübadele alanına, bu alanın kapitalist üretim ilişkilerine bağımlı olmasına karşın, gereksinimi vardır. Bu yüzden mübadele ilişkileri, üretimin «gerçek ilişkileri»nin «olgusal biçimleri»dir. Marx *Kapital*'de birçok kez bu savın üzerinden gitmektedir; ancak burada, aklımızdaki gönderme özellikle *Kapital* I'deki «Emek-Gücünün Satın Alınması ve Satılması» konulu bölümdür (II. Kesim, Bl. 6). Marx, bundan böyle, sermayenin dolaşımındaki bu evreyi nitelikle için «şivil toplum» terimini kullanmıyor olabilir; ancak kuşkusuz bunun ilişkisini kapitalizmin ekonomik ilişkilerinin bir parçası olarak düşünmekte ve terimi olmasa bile, bunun nitelikle olduğu kavramsal alanı alıkoymaktadır⁶⁷.

(67) Karşılaştırınız; Marx'dan Engels'e, 2 Nisan 1858: «Tek başına ele alındığında, burjuva toplumunun yüzeyi olup, kaynaklandığı derin işlemlerin üzerini kapatan basit dolaşım, biçimsel ve geçici olanların dışında mübadele nesneleri arasında bir farklılık göstermez. Bu, «emek»e dayalı özgürlük, eşitlik ve mülkiyet âlemidir... Bir yanda ekonomik uyum vaizlerinin, modern tüccarların ... bu son derece yapay ve soyut ilişkiyi, daha gelişmiş üretim ilişkilerinin ve bunların

Ancak Marx, bu dolaşım ve mübadele alanını niteleyen ilişkiler konusunda önemli birkaç şey daha söylemektedir. Marx bu alanın, ^{sivil toplum} dayandığı gerçek temelleri —üretimde artığın üretilmesini ve edinimini— gizlemek yönünde ideolojik bir işlevi bulunduğunu öne sürmektedir. Mübadele alanı «patırtılı alanı», kapitalist üretimin «gözlerden saklı özü»nü maskeler. «Kâr sağlamanın gizini zorlamak» (s. 176) için «patırtılı alanı»nı terkedilmesi ve «gözlerden saklı öz»e nüfuz edilmesi gerekir. Bu, yalnızca basit olarak öncekinin sonraki üzerine «iş olmayan giremez» levhasını sallandırmasından ötürü böyle değildir. Özgül bir ideolojik mekanizma sözkonusudur. Bu, bir ikame etme veya yeniden sunma mekanizmasıdır; çünkü pazardaki mübadeleler ilgili araçlara «özgür ve eşdeğer» mübadeleler olarak gözükürler. Bu araçlar «eşdeğerdekiler arası» mübadele eder gözükürler. Bu yüzden, eğer hem ekonomik kuramda hem de deneyimde emekçi, kapitalizmle ilişkisini yalnızca pazar alanında kendisine sunulan koşullarda ve kategorilerde «yaşarsa», (üretim sürecindeki) sömürülüşünün kaynağı görünmez kılınacaktır. Emekçi, kapitalist üretimin sömürücü ilişkilerini, bunlar «eşdeğerdekiler arasında gerçekleşen mübadeleler» imişcesine «yaşayacaktır» (bu deneyimden geçektir). Bu «özgür mübadeleler»in sınıf mücadelesinin öznesi olması durumunda kuşkusuz bunlar, gerçekte kendi temellerinde eşdeğer olmayan ve sömürücü olan iliş-

çelişkilerinin tersine, kendi gerçekleri olarak kabul etme konusundaki usdışlıkları; (öbür yanda) Proudhoncuların ... eşdeğerdekilerin (ya da eşdeğerde oldukları varsayılan şeylerin) bu mübadelesine uygun düşen eşitlik vb. fikirlere karşı çıkma ve bu mübadeleden sonuçlanan ve bunun kaynağı olan eşitsizlikler vb. konusundaki usdışlıkları (sözkonusudur)». Aynı savın çok daha gelişmiş bir sergilenişi için *Kapital* III, Kesim VIII, 48, 49, 50'nci Bölümlere bkz.

kilerini «doğru eşdeğerliğe kavuşturma» çabaları ile sınırlandırılacaklardır. Lenin'in «ekonomist», Gramsci'nin de «korporatist» olarak isimlendirdiği bu tür mücadeleler, Gramsci'nin deyişiyle, «öze dokunmaz».

Ancak Marx, bu alan konusunda daha çoğunu söylemektedir. O'na göre bu alandan, burjuva toplumunun ^{sivil toplum} kitli ideolojik temaları ve söylemlerinin yanısıra siyasal ve hukuksal üstyapıların temel ilişkileri de kaynaklanır. Bu alan «gerçekten de insanların doğuştan gelen haklarının gerçek bir cennetidir. Burada yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham yönetim». Bunun nedeni, (bağımlı) bireysel mübadele alanının ve buna bağlı olarak burjuva toplumunun (tümü de bireysel özneye dayalı) «sahiplenici bireyci» siyasal ve hukuksal özgürlükleri ile bireyciliğin burjuva «sağduyusu»nu niteleyen ideolojilerin merkezi ve kaynağının, bu «patırtılı alan» olmasıdır. Bu yüzden «Özgürlük(tir), çünkü bir metanın, sözgelimi emekgücünün, gerek alıcısı gerek satıcısı yalnızca kendi özgür iradelerince zorlanabilir (yani, zorlanabilir gözükür)... Bunların vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin ifade biçiminden başka birşey değildir. Eşitlik(tir) çünkü, meta sahiplerinin yaptığı gibi, herkes diğeri ile ilişki içersine girer ve eşdeğerde olan şeyler mübadele edilir. Mülkiyet(tir), çünkü herkes yalnızca kendinin olanı elinden çıkarabilir. Ve Bentham(dır), çünkü herkes yalnızca kendini kollar» (s. 176). Kısaca, Althusser'in kendi deyişiyle, bu «patırtılı alan» insanları, gerçek (eşit olmayan, kollektif) varoluş koşullarını «tasarımsal» bir eşitlik ve bireycilik ilişkisi olarak «yaşamaya» zorlayan üstyapısal pratiklerin ve ideolojik biçimlerin dayanağını oluşturur. Bu yalnızca, *Kapital*'de Marx'ın açıkça bir toplumsal formasyonun ekonomik, siyasal-hukuksal ve ideolojik düzeyleri arasındaki eklemlenmeyi gösterdiği sayılı birkaç bö-

lümnden birinin alanı değildir. Bu aynı zamanda Marx'ın, Hegel, Locke ve Adam Smith'in «sivil toplum» terimiyle ifade ettikleri bir sürü şeyi basitçe *bir kenara atmadan* bu kavramı enine boyuna inceleyerek, sermayenin ve sermaye dolaşımının dönüşmüş kuramsal alanı temelinde bundan *yeni bir kavram ürettiği* yerdir. Bundan böyle bu kavram, bireyciliğin merkezi ve kaynağı değildir. Basit olarak bu, genişletilmiş yenidenüretime giden yolda sermaye dolaşımının bireyleştirici alanıdır. Bu yüzden «bireycilik», hem gerçekte (*Robisonades*) hem de kuramda sistemin kaynağı değildir. Bu, sermaye tarafından, kendi gerekli olgusal biçimlerinden, yani gerekli ancak bağımlı sonuçlarından biri olarak üretilmektedir. Marx'ın bu yeni kuramsal alanı ortaya koyuşunu diğerlerinden en çok ayıran şey, O'nun bu alanı altyapı ile üstyapılar arasındaki karmaşık ilişkilerden bazılarını değinen bir kavram olarak kullanması gelmektedir. Dolaşımının bu noktasında sermayenin «dolaysız biçimleri»ni tanılamak Gramsci'nin altyapıdan «üstyapıların karmaşık alanına geçiş» olarak isimlendirdiği şeyi izlemeye başlamak demektir.

Althusser bazen bunu kavramanın eşğine kadar gelmekte, ancak canalcı bir noktada geri çekilmektedir. O'na göre, eğer «sivil toplum» terimini alıkoyarsak bunun ekonomik bir varoluşu bulunmadığını, yalnızca «hukukun ve yasal-siyasal ideolojinin ekonomik düzey üzerindeki birleşik bir etkisi» olduğunu da kabullenmemiz gerekir. Bu okuma, yukarıda Marx'dan aktarılan bölüme uygun düşmemektedir. Poulantzas bunu yine yalnızca hukuk-siyasal ve ideolojik düzey ile tanımlamak yoluyla burada da Althusser'i izlemektedir. Ancak Marx, bu tek keredeki etkilerin birikimini —ekonomik, siyasal-hukuksal, ideolojik düzeyleri— açıkça göstermektedir.

Görmüş olduğumuz gibi Gramsci, «sivil toplum» kavramını oldukça farklı bir biçimde kullanmaktadır. Birincisi Marx'ın, ana hatları yukarıda çizilenle tam olarak aynı olmamakla birlikte en azından «sivil toplum»u altyapı ile üstyapının *biraraya getirici* etkisine işaret eden bir kavram olarak nitelemesi anlamında, geçici formülasyonuna oldukça yakın gözükmektedir. Ancak Gramsci bunu, kavramı daha geniş, Marx'ın *Kapital*'deki formülasyonu ile daha dolaylı olarak ilişkilendirilebilen ve kendisi tarafından siyasal düzeyin özgüllüğünü «düşünme» ve hegemonya kavramını ekleme için geliştirilen kavramlara **daha belirgin bir biçimde ait olan ikinci bir anlamda daha kullanmaktadır. Gramsci, bir yönetici sınıf ittifakının bir toplumsal formasyon üzerinde baskı ve zorlama yoluyla «egemenlik» kurması ile böyle bir ittifakın rıza yoluyla «yönlendiricilik» veya önderlik etmesi arasında canalcı bir ayrım yapar. Sonraki (rıza yoluyla yönlendiricilik veya önderlik — Ç.N.), «hegemonya» terimi için ayırdığı momenttir. Bu moment egemen bir blokun önderlik ve yetke alanını bir bütün olarak toplumun üzerine genişletme ve ekonomik, sivil ve kültürel yaşam ile eğitimsel, dinsel ve diğer kurumları yönetimine etkinlikle uydurma kapasitesince nitelenmektedir. Görünüşte bu alanların çoğu, Devletin dolaysız yetkesinden, siyasal toplumdan ve ekonomiden çok uzaktır. Bunlar, ikinci anlamdaki kullanımında Gramsci'nin gevşek «sivil toplum» nitelemesi içine kattığı alanlardan birkaçıdır.**

Belirli bir sınıf ittifakının hegemonyası altındaki bir toplumsal formasyonun «yapıştırılması ve birleştirilmesi» ile egemen ideolojinin ve ideolojik devlet aygıtlarının işlevi, Althusser'in İDA makalesinde dikkatini yönelttiği bir sorundur. Ancak sivil toplum/Devlet ayırımından hoşnutsuzluğu Althusser'i bu ayrımı kaldırıp atmaya, bunu

özde önemli görmeyip kapitalist koşullar altında salt hukuksal bir ayırım olduğunu öne sürmeye götürmektedir. Bu O'nu, tüm «ideolojik aygıtlar»ı devlet aygıtları olarak nitelemek zorunda bırakır. Althusser bunları «ideolojik devlet aygıtları» olarak isimlendirir. Bu aygıtlardan bazılarının doğrudan Devlet tarafından örgütlenirken diğerlerinin özel kurumlarca örgütlenmesinin önemsiz olduğunu, çünkü bunların tümünün «yönetici ideoloji altında»⁶⁸ işlev gördüğünü öne sürer. Bu tanım, gereksiz bir söz yinelemesidir; ayrıca belirli canalcı ayırımları maskeleyen hizmetini de görmektedir. Doğrudan Devlet tarafından esgüdümlenen aygıtlar ile Devletçe esgüdümlenmeyenler arasında farklar vardır. Bu farklar önemlidir; bu tür aygıtların nasıl işlev gördüğünü, bunların Devlet ile ekleniş biçimini etkilerler; ayrıca bunlar, Devlet ile yönetici blok bütünlüğü içerisinde farklı aygıt-

(68) Beklenmedik bir biçimde Althusser, bu çöküş için Gramsci'de bir güvence bulmaktadır: «Bilinçli bir Marksist olarak Gramsci, erken davranıp bir cümlede bu itirazın önüne geçmiştir. Kamu-özel ayırımı, burjuva hukuku içerisinde yer alan bir ayırmadır ve burjuva hukukunun 'yetkesini' uyguladığı (daha düşük düzeyli) etki alanları için geçerlidir». («İdeolojik Devlet Aygıtları», s. 253). Kuşkusuz Althusser, kamu/özel ayırımı çoklukla burjuva hukukunun zorlamasıyla gerçekleşen ve bu yüzden de aralarındaki sınırın sürekli olarak değiştiği bir ayırım olarak görmekte haklıdır. Ancak eğer Althusser, herhangi özgül bir tarihsel momentte çizilmiş bir sınırı Gramsci'nin uygunsuz olarak nitelediğini öne sürüyorsa, yanlıyordur. Althusser'in önceki bir dipnotta (dipnot 5) yorumuz olarak belirttiği gibi, Gramsci «Kilise. Okullar, sendikalar, vd.«ni Baskıcı Devlet aygıtlarına ekleme konusundaki «övgüye değer düşünce»sini oluşturduğunda «sivil toplumdaki birtakım kurumları ... bunlara katmıştır». Bu yüzden Gramsci için kamu/özel ayırımı, «son kertede» belirleyici olmamakla birlikte, önemini korumuştur.

lar arasındaki önemli iç çelişkilerin temelini de atabilirler. Örneğin, İngiltere'de (özel kişiler elinde bulunan) basın ve (Devlet ile dolaysız olarak eşgüdümlenen) televizyonun işlevleri, farklı sunuş tarzlarından ötürü farklıdır; bu farkların, örneğin sınıf mücadelesinin farklı görünümünün, her iki sunuş tarzında da ideolojik açıdan değişime uğradığı tarz gibi, geçerli etkileri vardır. Örneğin, Kilise'nin ideolojik rolü, bir 'devlet dini'nin örgütsel temeli durumunda olup olmadığına bağlı olarak (Gramsci'nin İtalya'daki Katolikçilik üzerinde duruşunun açıkça ortaya koyduğu gibi) farklılık gösterir. Sendikaların karmaşık konumu da, işleri kolaylaştırmak amacıyla bunları basit bir biçimde «devlet aygıtları» olarak isimlendirmekle açıklığa kavuşturulamaz; çünkü bu, Devletin sürekli olarak ve etkinlikle yapması gereken «iş», yani emekçi sınıfının korporatif, kendini savunucu kurumlarını türdeşleştirme girişimlerini maskeleymektedir. Bu yüzden sendikaların, Devletin etki alanı içerisine çok hızlı bir biçimde çekilmesi, modern kapitalizm ile Sosyal Demokrasi arasındaki canalcı eklenme sorununu bulanıklaştırır. Aynı, başka bir açıdan, aile için de geçerlidir. Sermayenin ve emek-gücünün yeniden üretimi için gerekli olan ve bugüne kadar bir «özel» kurum olarak aile tarafından ortaya konulmuş bulunan işlevler söz konusu olduğunda beliren momentler Devlet için gelişin asıl momentleri olmakta ve çok dikkatli bir çözümlemeyi gerektirmektedir. Althusser her zaman Marksist bütünsellik kavramının «zorunlu karmaşıklığı»nın bir parçası olarak özgüllük gereksinimi üzerinde önemle durmuştur. Ancak, «sivil toplum» kavramına karşı çıkış, burada bizleri çok daha genel-geçer bir genelleme uğruna özgüllüğü terketmeye götüren kuramsal bir sonuç taşımaktadır. Althusser, yine «somut bir durumun somut çözümlenmesi»nin önceliği üzerinde önemle durmaktadır.

Ancak özgül konjonktürlerin çözümlemesi için gerçekten yararlı olan, Gramsci'nin Devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım ile farklı hegemonya biçimleri içerisindeki farklı momentler ve birleşim türleri arasındaki ayrımı kullanışıdır.

Althusser'in İDA makalesinin yakasını bırakmayan sorunlardan birini, yani kamu-özel ayrımının çözülmesini, tüm aygıtların devletin etki alanı içerisine hızlı bir biçimde çekilmesini ve Sermaye için Devletin «yeniden üretim» işlevlerini böylece tümüyle sorunsal-dışı görme eğilimini tanıladık (oldukça benzer türden bir sorun Poulantzas'ın, Althusser'i yakından izleyen ve yine her şeyi kapitalist devletin şemsiyesi altında toplama eğilimi gösteren *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* adlı yapıtında da tanımlanabilir). Bununla birlikte, daha genel bir düzeyde yeni ufuklar açıcı nitelikteki İDA makalesi bize, Gramsci'nin yapıtının katkıları dışında düşünülemez gibi gelmektedir. Burada tüm ideoloji sorunu, büyük ölçüde Gramsci'nin kategorilerinden yararlanılarak yeniden düşünülmüş gibi gözükmektedir. Althusser'in İDA listesi, doğrudan Gramsci'nin *Defterler*'inden alınmadır. İdeoloji, bilim ile karşıtlığı çerçevesinde daha az, ^{egemen} bir ideoloji altında bir yönetici bloku yapıştırmadaki pratiksel-toplumsal etkisi çerçevesinde daha çok «düşünülmektedir». Bu, tam anlamıyla Gramscigil bir görüştür. Althusser bu makalenin genel konusunu «yeniden üretim» —«üretim ilişkilerini yeniden üretme» hizmetini gören aygıtlar— olarak tanımlar. Ancak bu tanım Gramsci'nin, üstyapıların toplumu Sermayenin uzun dönemli gereksinimlerine «uydurma» hizmetini gördüğü düşüncesinden pek farklı değildir. Althusser tarafından bir İDA olarak eğitim sistemine verilen büyük önem —Kilise-aile çiftinin yerine *kilit* İDA çifti olarak geçen eğitim siste-

mi-aile— Gramsci'nin, çeşitli aydın kategorilerinin irdelemesinde okulun ve eğitim sisteminin rolüne ilişkin tartışmalarına uygun düşmektedir⁶⁹. Her ikisi de modern kapitalizmdeki üstyapıların karmaşık doğası içerisinde eğitimi odak noktasına yerleştirmektedir; daha sonraları Poulantzas temelde, kafa ile kol emeği arasındaki ana ayrımı yeniden üretmede bir İDA olarak eğitim sistemine dayanmaktadır⁷⁰. Althusser, «kendi gittiği yolda bir ölçüde yol alabilmiş tek kişi»nin Gramsci olduğunu kabul etmektedir. Ne var ki Gramsci, «kurumlarını sistemleştirmemiştir...». İDA makalesinin ilk yarısını, Gramsci'deki «sistemleştirme noksanlığı»nu tamamlama çabasının oluşturduğu söylenebilir. Althusser bunu, doğrudan Gramsci'nin «sezgileri»nden anlam çıkararak değil, O'nun kavramlarını daha pekişmiş durumdaki yapısalcı «yeniden üretim» alanı içerisine oturtmak yoluyla üstlenmektedir. Bu işlem kuşkusuz Gramsci'yi sistemleştirmekte ve O'na güç kazandırmaktadır. Bu ayrıca bazen İDA'nın Sermaye yararına işleyişini Gramsci'de olduğundan daha az sorunsal ve daha çok bir zorunlu ve işlevsel etki durumuna getirme eğilimindedir. Ve genelde de ideolojinin bir «genel kuramı» üzerinde belirli tarihsel konjonktürlerin çözümlemelerinden daha çok durulmaktadır. Althusser'in üstlendiği bu dönüştürme ve konum değiştirme çalışmasında hem kazançlar hem de kayıplar vardır. Belki de İDA makalesinin yazarı Althusser ile Gramsci arasındaki tek ve en önemli ^{ayrılık} ayrılık noktası, «ideoloji» kavramının üstyapıların pratikleri ve yapıları içine sıkıca oturtulma-

Gramsci
FARKI

(69) Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki «Aydınlar Üzerine», «Okullar Üzerine» ve «Amerikancılık ve Fordculuk» makalelerine bkz.

(70) Bu sav en geniş biçimde Poulantzas, *Günümüz Kapitalizminde Sınıflar*, 1974'de geliştirilmiştir.

sıdır. Gramsci, ideoloji sorununu her zaman bu tarzda İşünür gözükmetedir. Althusser'e ilişkin olarak bu, daha önceki bazı konularına kıyasla vurgulamadaki —övgüye değer— bir değişimi ifade eder. Buradaki sav, dolaysız bir kuramsal soy çizgisini kanıtlamak veya çürütmek ya da açık «etkiler»i belirtmek amacıyla ele alınmamaktadır. Sorun, bu iki sorunsalın nasıl yakınlaştıklarını göstermektir. Bu noktayı mecazî olarak ortaya koyarsak, Althusser'in yapıtında «ideoloji»ye ilişkin olarak vurgulamadaki değişim gündeme geldiğinde Gramsci açıkça, kuramsal açıdan «el altındadır».

Öyle ise, özetle, *Kapital'i Okumak ve Marx İçin* adlı yapıtların yazarı Althusser, Gramsci'nin «görkemli sezgileri»ni değerlendirmede her zaman saygılı ve olumlu iken «İdeolojik Devlet Aygıtları»nın yazarı Althusser'in, ilk kez Gramsci'nin kavramlarınca ortaya konulan alanda çalışmakta olduğunu söyleyebiliriz; hatta O'nun sorunu ele alış biçimi her ne kadar Gramsci'ninkinden hem kuramsal formülasyon olarak ve hem de Althusser'in söyleminin işaret ettiği noktalar yönünde (daha çok Lacan ve «ideolojide öznenin kurulması» İDA makalesinin ikinci bölümünün konusu yönünde) farklılaşsa bile bu, böyledir.