

DÜŞÜNSEL



LOUIS ALTHUSSER



Ne Yapmalı?*

Türkçesi: Yağmur Ceylan Uslu

*SEL

NE YAPMALI?*

LOUIS ALTHUSSER, (1918-1990) Cezayir'in Bir Mourad Raïs kasabasında doğdu. 2. Dünya Savaşı'nda Fransız ordusunda savaşırken 1940'ta Almanlara esir düştü ve savaşın geri kalanını bir esir kampında tutuklu olarak geçirdi. 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne (PCF) katıldı. Aynı yıl Paris'te École Normale Supérieure'ün öğretim kadrosuna seçildi ve takriben otuz yıl boyunca bu okulda ders verdi. Karl Marx'ın felsefesi hakkında 1965 yılında yayımladığı *Marx İçin ve Kapital'i Okumak* adlı iki önemli eserinde, dönemin yaygın Marksizm yorumuna karşı çıkarak, tarihin insan doğasının tümüyle gerçekleşeceği son uğrak komünizme doğru ilerlediğini ileri süren hümanist görüşü hedef aldı. Bu görüşün Marx'ın ilk dönem metinlerini aşırı vurgulayan "ideolojik" bir vehimden kaynaklandığına değinen Althusser, Marx'ın olgunluk döneminde, insanı değil tarihi esas alan yeni bir "bilim" geliştirdiğini savundu. Bachelard ve Canguilhem'den esinlenerek Marx'ın bu iki dönemi arasındaki köklü farklılığın bir "epistemolojik kopuş" a işaret ettiğini belirtti. 1969 tarihli *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı metninde, yine geleneksel yorumun aksine, Marx'ın son dönem metinlerinde politika, hukuk ve ideolojiye "neredeyse özerk" bir rol biçtiğini savundu. Tarihsel değişimin üretim güçleri ve ilişkileri gibi "nesnel" etkenlere dayandığını ileri süren Althusser, öznesiz tarihsel süreçleri önceleyen yaklaşımıyla Lévi-Strauss, Barthes, Foucault ve Lacan gibi Fransız yapısalcılarını çokça etkiledi. Yazılarıyla gerek Fransa'da gerekse diğer ülkelerde Marksist düşüncenin entelektüel cazibesini arttırdı. Ancak Fransız Komünist Partisi Althusser'in bu çıkışlarından rahatsızdı. Bunun üzerine Althusser 1974'te bir özeleştiri kaleme alarak daha önceki saptamalarını bir "teorici sapma" olarak nitelendirdi. 1980'de ruh sağlığı iyice bozuldu ve 30 yıllık eşi Hélène Rytman'ı boğazlayarak öldürdü. Mahkeme cezai ehliyetinin bulunmadığına hükmedince akıl hastanesine kaldırıldı. İtiraflarını yazdığı otobiyografisi *Gelecek Uzun Sürer* ölümünden sonra 1992'de yayımlandı.

***SEL YAYINCILIK**

Kulođlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,

No: 17, Beyođlu – İstanbul

Tel: (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19/1

Cađalođlu – İstanbul

e-posta: siparis@selyayincilik.com

Tel: (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 1136**

DÜŞÜNSEL: 51

ISBN: 978-625-737-044-8

NE YAPMALI?

Louis Althusser

Türkçesi: Yağmur Ceylan Uslu

Özgün Adı:

Que faire?

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2018

© Sel Yayıncılık, 2018

Genel yayın yönetmeni: Bilge Sanrı

Edtör: Volkan Atmaca

Kapak görseli: Hieronymus Bosch, Der Gaukler (Hokkabaz), yak. 1502

Kapak tasarımı: Aslı Sezer

Sayfa tasarımı: İklime Yılmaz

I. Baskı: Kasım 2021

Bu kitap Centre National Du Livre (CNL) desteğiyle yayınlanmıştır.

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

Louis Althusser

Ne Yapmalı?

Hazırlayan ve notlandıran: G.M. Goshgarian

Türkçesi: Yağmur Ceylan Uslu

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu	11
1 “Ne yapmalı?”nın “Ne”si.....	13
2 Antonio Gramsci’nin Mutlak Ampirizmi	37
3 Gramsci mi Machiavelli mi?	73
4 Gramsci, Avrokomünizm, Sınıf Diktatörlüğü	89

*Aslında "Ne yapmalı?" sorusunu ve sorununu
Çerņiřevski ve Lenin'den çok önce
Machiavelli yüceltiyordu.*

Althusser, Gelecek Uzun Sürer

G.M. Goshgarian, Nathalie Léger'ye (Institut mémoires de l'édition contemporaine, Imec [Çağdaş Yayıncılık Hafızası Enstitüsü] genel müdürü) ve Léger'nin tüm ekibine, François Boddaert, Fabio Bruschi, Jackie Épain, Luke Épain, Julie Le Men, Vittorio Morfino, Vanessa Roghi ve Laurie Tuller'ye teşekkürü borç bilir.

Yayıncının Notu

G.M. Goshgarian

Ne Yapmalı?'nin elinizde tuttuğunuz bu baskısı, Althusser tarafından 1978'de kaleme alınan, yarım kalmış bir metindir. Bu metin, Althusser'in kendi elyazısıyla birçok yerinde düzeltmeler yaptığı, daktilo edilmiş 95 sayfanın fotokopisi kaynak alınarak düzenlendi ve ilk kez yayımlandı. Üç sayfası kayıp olan bu fotokopi, filozofun Caen'deki Institut mémoires de l'édition contemporaine'de (Imec) bulunan arşivinde saklı metnin elimizdeki tek kanıtı gibi duruyor.

Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin* [*Quaderni del carcere*] 1975'te Valentino Gerratana editörlüğünde yayımlanan yeni baskısına atıfta bulunan bir not listesi, *Ne Yapmalı?*'nin daktilo edilmiş sayfalarıyla birlikte korunuyor. Bu notlardan bazıları, tamamı İtalyanca olmak üzere kısa yorumlar da içeriyor, bunlardan biri –ki içlerinde bir tek o daktilo edilmemiş– Althusser'in elinden çıkmamıştır. Bizim baskımızda, *Hapishane Defterleri*'yle [*Cahiers de prison*] ilgili bütün dipnotlar bu listeden gelir: *Quaderni*'ye yapılan göndermeler yerine, Robert Paris editörlüğünde Gallimard'dan çıkan *Cahiers* baskısına göndermeleri koymakla yetindik.** Daktilo edilmiş sayfalarda eksik olan dipnot işaretlerini de ekledik.

Birkaç tanesi dışında diğer bütün dipnotlar editöre aittir. Metnin bölümlere ayrılması ve bunların adlandırılması tarafımızca yapılmış-

* Bkz. A. Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 2014; ayrıca bkz. *agy*, çev. Barış Baysal, Kalkedon Yay., İstanbul, 2014. (ç.n.)

A. Gramsci, *Cahiers de prison*, çev. Monique Aymard ve Fañçoise Bouillot, önsöz ve notlar Robert Paris, Éd. Gallimard, Paris, 1996. (ç.n.)

tır. Yazım, noktalama hatalarını ve yazarın nadiren de olsa yaptığı kimi dikkatsizlikleri, editör müdahalelerinden bazılarını köşeli paranteze almak (örneğin “Demosthenes” yerine [Themistokles]’i koymak gibi) suretiyle düzelttik.

“Ne yapmalı?”nın “Ne”si

Ne yapmalı?

Lenin’in Bolşevik Parti’nin inşasını ve pratiklerini başlatmış bu kadim sorusu, Marksist teoriyi bilen bir komünist için herhangi bir soru değildir.

Bu politik bir sorudur.

İşçi sınıfı ve halk mücadelesini burjuva sınıf mücadelesine karşı üstün gelecek şekilde yönlendirmeye ve örgütmeye yardım etmek için ne yapmalı?

Bütün sözcükler bu basit soruda kendi ağırlığını bulmaktadır.

İşçi sınıfı ve halk mücadelesini yönlendirmeye ve örgütmeye yardım etmek için ne yapmalı? Yönlendirmenin veya politik çizginin örgütlenmeden *önce* geldiği görülüyor; bu, politik çizginin partiye ve partinin inşasına, partinin politik bir çizgiye göre örgütlenmesi[ne] öncel olduğunu doğrular.

İşçi sınıfı ve halk mücadelesini yönlendirmeye ve örgütmeye yardım etmek için ne yapmalı? Yönlendirmenin (çizgi) ve örgütlenmenin (parti) işçi sınıfı ve halk mücadelesine *dayandığı* görülmektedir.

Demek ki parti politik çizginin bir aracıdır ve politik çizgi de, güncel işçi sınıfı ve halk mücadelesinin, yani bu mücadelenin burjuva sınıf mücadelesinin eğilimiyle çatışan eğiliminin bir ifadesidir.

Öyleyse her şey işçi sınıfı ve halk mücadelesinin güncel eğiliminin, burjuva sınıf mücadelesiyle girdiği çatışma içindeki “*somut du-*

rumunun somut tahlili"ne¹ dayanır, yani aynı anda hem burjuva sınıfını hükmeden ve sömürgeci sınıf olarak hem de işçi sınıfını hükmedilen ve sömürülen sınıf olarak tesis eden bu *çatışmanın* somut bir tahliline.

Eğer Marx'ın, en azından kapitalist üretim tarzı için, çelişkinin karşıtlara, yani sınıf mücadelesinin sınıflara öncel olduğu tezini, dolayısıyla sınıf çatışmasının sınıflara önceliğini² savunduğu doğruysa, *şu halde* "somut durumun somut tahlili"nin nesnesi *bu çatışmanın kendisi* olmalıdır.

Aksi takdirde "kaba sosyoloji"ye düşülür; aksi takdirde, birbirlerinden ayrı bilinebilecekleri inancıyla, burjuva sınıfı bir tarafta, işçi sınıfı ise diğer tarafta tahlil edilecektir. Bu, futbol takımlarının *karşılaşmalarını* değil –ki bu karşılaşmalar olmasaydı, dünyada hiçbir futbol takımı olmazdı– dizilişlerini "tahlil ederek", oynanacak maçın sonucunu bilebileceğimize inanmaya benzer.

Çelişkinin karşıtlara, sınıf mücadelesinin sınıflara öncel olduğu söylendiğinde, yalnızca soyut bir ilke bildirilir. Zira bu çatışmanın tarihsel süreç içinde hangi biçimleri aldığını ve tesis ettiği sınıflara hangi tarihsel biçimleri verdiğini *detaylıca* görmek için görev mahalline, yani "somut olan"a gitmek gerekir. Dolayısıyla, bu ilkelerin anlamını ve doğurganlığını anlamak istiyorsak, "sahaya inmek"ten ve şeyleri en ince ayrıntısına kadar incelemekten geri duramayız.

Bu "somut durumun somut tahlili"ni nasıl yürütebiliriz; örneğin, bir metalürji ya da petrokimya işçisinin, "ailevi" ya da sınıai tarım işçisinin, demiryolu işçisinin, bir banka ya da sosyal güvenlik çalışanının vb. yaşam, iş, sömürü koşullarında detayda neler olup bittiğini nasıl bilebiliriz?

Konunun muhataplarına "Bize yaşamınızdan, işinizden, sömürünüzden vb. bahsedebilir misiniz?" gibi soruları cevaplamaları için

- 1 V. Lenin, "Le communisme", *Œuvres* içinde, Fr. çev. Paris/Moskova, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1956, cilt XXXI, s. 168. Mao Zedong bu formülü "De la contradiction", *Œuvres choisies*, cilt I, Pekin, Éditions en langues étrangères, 1966, s. 361'de alıntılar [Mao Zedong, *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Epos Yayınları, Ankara, 2009 –ç.n.].
- 2 L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, "Théorie", 1973, s. 28 ve devamı [John Lewis'e Cevap, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2004].

çağrıda bulunmanın yeterli olduğunu sanan insanlar var. Örneğin, konunun muhatabı olan okuyucuları kendilerine “fakirlik”ten bahsetmeye çağıran *L’Humanité Dimanche*’ın yaptığı şey budur.³ Gazete hatırı sayılır sayıda mektup aldı, bu arada bu mektuplar da yayın müdürünün odasında yatıyor.⁴ Güzel. İşçiler yazıyor; birçok ilginç, duyulmamış ve sarsıcı şeyden bahsediyorlar. Bu somut bir tahlil için *bir malzeme* olabilir. Fakat kendisi somut bir tahlil değildir.

Hazırlık yapmadan sahaya inmenin ve işçilere soru sormanın yeterli olduğunu sananlar var. Ya onlara sorular soruyorlar –fakat gelişigüzel sorulan soruların soru olmadığı, bu soruların soruyu soranın kafasındaki “fikirler”in ağına düştüğü bilinir–, işçiler de söylemek *istediklerini* söylüyor. Ya da soru soranlar işçileri konuşturmak için kendilerini tutarak olabildiğince az müdahale ediyorlar: Ancak burada yine işçiler söylemek istediklerini söylüyor ve bunu *tüm* bildiklerini söylediklerini varsayarak yapıyorlar. Şurası kesin: İşçiler bildiklerini sandıklarından daima daha fazlasını (ya da daha azını) bilirler. Ve bu *daha fazla*, onların söylemedikleridir, çünkü bildiklerini bilmezler. Ve bu *daha az*, bildiklerini sandıkları şeyle maskeleyir.⁵ Bu “röportajlar” somut bir tahlil için *bir malzeme* olabilir. Fakat kendisi somut bir tahlil değildir.

- 3 “Bize kendi yaşamınızdan bahsedin”; “Fikirlerinizi almak, sizi geniş bir ankete katılmaya teşvik etmek, gündelik yaşamınızla ilgili hakikati, sefaleti, mücadeleleri, umudu ortaya çıkarmak istiyoruz”; “Eylem, hakikat, umut: 30.000 cevap için yüz soru *L’Humanité Dimanche*’da. Gelin tanışalım”, *L’Humanité Dimanche*, 5-11 Ocak 1977, sayı 49, kapak ve s. 27. “Dört hafta boyunca [...], yüz binlerce komünist, komşularını onlardan kendilerine yaşamlarını [...] ‘bugünün sefalet ve umut günlüğü’ için tasvir etmelerini isteyerek ziyaret edecek. Burada bizzat Fransızlar tarafından gerçekleştirilen geniş çaplı bir anket söz konusudur [...]” “Hakikati ortaya çıkarmak ve adaletsizliği geriletme, diye bildiriyor Georges Marchais”, *L’Humanité*, 7 Ocak 1977, s. 4. Bkz. L. Althusser, H. Rytman’a mektup, 8 Şubat 1977 [7], *Lettre à Hélène*, 1947-1980, ed. O. Corpet, Paris, Grasset/Imec, 2011, s. 679-680.
- 4 “*L’Humanité*, sefalet ve umut günlüğünde toplanan tanıklıklara her gün yer verdi.” “Bir halkın yaşamı ve umudu üstüne eşsiz bir tanıklık”, *L’Humanité*, 14 Şubat 1977, s. 1. “Sefalet ve umut” kampanyası 1977 senesi boyunca ve biraz daha uzun bir süre devam etti.
- 5 Althusser’in elyazısıyla kâğıdın kenarına düştüğü not: “Mesele soru sormak değil, yüksek sesle düşündürmektir: İnsanlar (söyleşi sırasında) bildiklerinden *haberdar* olmadıkları şeyler keşfeder.” Bkz. s. 82.

Sahaya inmekten ve işçilere özenli bir şekilde kulak vermekten vazgeçilemez – ancak bu görüşmeleri yapmadan önce kendimizi *hazırlamaktan* da vazgeçemeyiz. Burada söz konusu olan (“halkla ilişkiler”in ürettiği türden) “iyi bir ilişki” kurmaya yönelik psikolojik bir hazırlık değildir: Burada söz konusu olan *teorik ve politik* bir hazırlıktır. Bu nedenle, *Marksist teoriyle*, yani *bir bilginin koşullarının politik bilinci ile somut tahlil bir ve aynı şeydir*, denebilir. Sadece nesnenin ölçüğü farklıdır.

Lenin şöyle diyordu: İşçi sınıfı, kendi dışında, örneğin burjuva sınıfında olup bitenleri iyice hesaba katmalıdır; bu yalnızca işçi sınıfının kendi kendisini tanıması için değil, bilinçli (yani kendi mücadelesini yönlendiren, birleştiren ve örgütleyen bir partiyle donanmış) bir sınıf olarak kendi kendisini tesis etmesi için de gereklidir. İşçi sınıfı kendi içinde olup bitenleri bilmekle, yani kendini tanımakla yetinemez, diğer tarafta olup bitenleri de görmek, anlamak yönüne gitmelidir. Burada söz konusu olan basit bir merak değildir, *çatışmayı iki ucu tesis eden bir şey olarak kavrayabilmek amacıyla*, çatışmanın iki ucunu da aynı anda kavramaktır; sınıf mücadelesini sınıfları sınıflara ayırarak tesis eden bir şey olarak kavramaktır. Aksi takdirde işçi sınıfı kendi ufkunda, yani ütopyacı hayallerinin bir yansıması olan kısa süreli başkaldırıların ve uğradığı sömürünün oluşturduğu bir ufukta hapis kalacak ve içinde bulunduğu bu tutsaklık halinde burjuva sınıf mücadelesinin tüm baskılarına, tüm sinsi oyunlarına maruz kalacaktır.

Çatışmayı kavramayı başarmak için, sınıfları sınıflara ayıran bu sınıf mücadelesinin mekanizmasını anlamayı başarmak için, basit bir “ben bilinci” yetmez. İtalyan televizyonu kısa bir süre önce Alfa Romeo işçileriyle işyerleri hakkında bir söyleşi gerçekleştirdi.⁶ Bunlar öncü, olağanüstü yüksek bir bilince sahip emekçilerdir. Yaptıkları her şeyi görüyorduk, bildikleri her şeyi söylüyorlardı. Bunlar ayrı bir atölyede çalışan işçilerdi: Alfa Romeo’nun devasa üretim sürecinde küçük bir yer kaplıyorlardı. Kendi atölyelerinde, kendi işlerinde ya-tililmiş olsalar da, yine de fabrikalarındaki üretim sürecinin yapısı ve

6 Burada söz konusu olan muhtemelen RAI 2’nin “Cronaca” ekibi tarafından Alfa Romeo’ya ait Arese-Portello’da filme alınan ve ilk defa 28 Aralık 1977’de yayınlanan “Appunti sul lavoro di fabbrica: una vita in fabbrica” belgeselidir.

mekanizmaları hakkında; yalnızca kendi fabrikalarındaki çalışma süreci hakkında da değil, dışarıda yapılan taşeronluğun varlığı ve hatta Alfa Romeo'nun ekonomi ve finans politikası, yatırımları, pazarları vb. hakkında da fikir sahibi olmayı başarmışlardı. Bu işçiler sistemin *kendi üzerlerinde yarattığı etkilerin*; sahip oldukları çalışma koşulları, uğradıkları sömürü, bu sömürü ile kendi işgüçlerinin yeniden üretim koşulları (kaldıkları konutlar, aileleri, kadınlar, çocuklar, okul, sosyal sigorta, ulaşım, bindikleri arabalar vb.) arasındaki ilişki üzerinde yarattığı etkilerin bilincindeydi ki bu son derece nadir görülen bir durumdur. Gerek kendi yalıtılmışlıklarının gerek Alfa Romeo tekelinin, uyguladığı işbölümü ve örgütlenme dahil, kendi politikaları konusunda işçilerini içinde tuttuğu cehaletin, *maruz kaldıkları sömürü koşullarının ayrılmaz birer parçası olduğunu* belli bir ölçüde anlamışlardı –ki bu daha da şaşırtıcıdır– çünkü bu yalıtılmışlık ve cehalet, işçilerin *doğru* bir kolektif bilince sahip olmasının ve dolayısıyla hak taleplerinin ya da politik eylemlerinin etkili olmasının önüne geçmeyi amaçlayan burjuva sınıf mücadelesinin *biçimlerinden biriydi*.

Dolayısıyla bu işçiler kendi “bilinçlenmeleri”nde⁷ çok ileri düzeydeydiler – ve İtalyan “metal işçileri”nin mücadelesi dışında da burada sıradışı, akıl almaz bir “bilinç” durumunun söz konusu olduğu konusunda ısrar etmek istiyorum: Metal işçileri, çalışma sürecinin organizasyonuna ve bunun işçi üzerindeki denetimine, hatta kendilerini işe alanların tröst yatırım politikalarına da müdahale etmek için geleneksel sendikal talep çerçevesini (ücretlerini koruma, çalışma ritmine karşı mücadele vb.) uzun yıllardır fazlasıyla aşmış bulunuyordu. Bizler Fransa’da bu türden bir örnek bilmiyoruz; bize uzak bir durum.

Tabii bu sıradışı tahlil becerisini gösteren aynı işçiler aşılabilir bir zorluğa “tosluyordu.” Bu işçiler her ne kadar kendi fabrikalarında, kendi tröstlerinde olup bitenleri biliyor olsalar da, Fiat’ta, yani aynı üretim kolunda gerçekte neler olduğuyla ilgili bir karşılaştırma yapacak kadar fikirleri yoktu; ulusal üretimin diğer kollarında, örneğin

7 “Georges Marchais: avancer sur la voie de XXII^e Congrès”, *L’Humanité*, 28 Nisan 1978, s. 7.

metalürjide, tekstilde, petrokimyada, kömür ocaklarında, tarımda, ulaşımda, dağıtım ve finans tröstlerinde vb. neler olup bittiği hakkında *kesinlikle hiçbir fikirleri* yoktu. Kaldı ki, eğer Alfa Romeo'nun yalnızca otomobil üretimi ve pazarındaki yeri hakkında değil, metalürjideki, tekstildeki, plastik endüstrisindeki, petrokimyadaki, kaçıktaki *yeri* –bunlar Alfa Romeo'ya araç yapımının hammaddele-ri olan bitmiş ürünler sağladığı için otomobil üretimini doğrudan ilgilendiren endüstrilerdir– hakkında da olabildiğince eksiksiz bir fikre sahip olunmazsa, Alfa Romeo'da olup bitenleri *belirleyen şey* hakkında bir fikir sahibi olmak kesinlikle imkânsızdır. Eğer ekonomik üretimin bütününde, yani varolan işkollarının bütününde, otomobil üretiminin tam olarak işgal ettiği *yer* anlaşılmazsa, ulusal üretimde otomobil üretiminin varlığını ve önemini belirleyen şeyi kavramak da kesinlikle imkânsızdır. Bunun anlaşılması da ancak şu ikisinin kavranmasıyla mümkün olur: maksimum kâr oranı peşindeki sermayeler arasında süren rekabet (bu neden diğer kollara değil de otomobil koluna sermaye yatırımı yapıldığını açıklar); burjuva sınıf mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olan bu yatırımın burjuvazinin ekonomik stratejilerinin bütünü içinde tuttuğu yer.

Bu şaşırtıcı görünebilir ama yaptığımız çalışmalar şunu kanıtladı: Bir zamanlar yalnızca zenginlere yönelik bir merak ve lüks nesnesi olan binek arabalarının *toplu [de masse]* üretimi, otomobil üretiminin *kitleler için [pour les masses]*, öyleyse *işçiler için* nispeten ucuz bir fiyata gelmesini sağladı. Amerika'daki Ford firmasının bilinçli olarak başlattığı bu toplu üretim, *burjuva sınıf mücadelesinin eski stratejisinde* görülen *topyekûn bir değişimle bağlantılıydı*.

Bir zamanlar patronlar fabrikalarının etrafına işçi konutları inşa ederdi. Bu yalnızca madenler (madenci mahalleleri) için değil, metalürji ve tekstil (işçi kentleri) için de uygulanan yaygın bir pratikti. Bu çözümün avantajları vardı: İşçiler ulaşım araçlarına ihtiyaç duymuyor (= kayıp zaman), sabah işyerlerine zinde varıyorlardı. Patronların kendi mağazaları, kiliseleri, papazları, kendilerine doğrudan hizmet veren okulları vardı. Patronlar kendilerine ait dünyayı iki kez sömürüyorlardı: hem çalıştırarak hem de erzak ve giysi satarak. Her şeyden önemlisi, bu dünyayı yakından gözetleyebiliyor ve kaderini emek sö-

mürüsü, tüketim bağımlılığı ve buradan edindikleri kazançlar, kendi papazları ve sınıf öğretmenleri vasıtasıyla ellerinde tutuyorlardı.

Ancak aynı mekân üzerinde gerçekleştirilen bu çifte yoğunlaşma –çalışma sürecinde yoğunlaşma ve işgücünün idame edilmesi ve yeniden üretilmesine yoğunlaşma– aynı zamanda ağır bir külfetti. İlk külfet, işgücünü arttırmanın ancak konut vb. inşasına yatırım yapma koşuluyla mümkün olmasıydı. Patronların tosladığı ilk duvar buydu. Ancak özellikle ikincisine tosluyorlardı: Bu çifte yoğunlaşma işçiler arasındaki fikir alışverişini çoğaltıyor ve onlara mücadelede çok büyük bir güç kazandırıyordu.

Marx işçilerin üretim sürecinde *yoğunlaşmasının* sınıf çıkarlarının “bilincine varma”da ve kolektif mücadelelerin örgütlenmesinde oynadığı rol üstünde ısrarla durdu.⁸ Çalışma sürecindeki yoğunlaşma işçilerin yaşam alanlarındaki yoğunlaşmayla birlikte ikiye katlandığında, çalışma alanı pratikte işçilerin yaşam alanıyla aynı olduğunda ve *yalnızca* fabrika işçileri aynı yaşam alanında bir araya geldiğinde, bu çifte yoğunlaşmanın “bilinçlenme” ve mücadele üstünde nasıl bir patlama etkisi yaratacağını düşünelim. Eğer maden işçileri, işçi sınıfı mücadelesi tarihinde öncülük ederek liman işçileri ve metalürji işçileri, sonra da tekstil işçileri tarafından uzun süre takip edildilerse, bu bir tesadüf değildir.

Kendi sömürü güvenliğini tehdit eden bu büyük tehlike karşısında *burjuvazi strateji değiştirdi*. Eskiden yaptığı gibi fabrika civarına “işçi kentleri” inşa etme teamülünden vazgeçti, bundan sağladığı bütün avantajlardan da vazgeçerek kendine başka bir yön çizdi.

Gitgide daha çok işçi gerekiyordu ve onların istihdamını sağlamak için, işçi kentlerini, madenci mahallelerini veya diğerlerini iskân eden “şehir planlamacılığı”na bağlı kalınamazdı. Nerede oturursa otursun, dilerse uzakta, hatta çok uzakta otursun, herhangi bir işçi-

8 K. Marx, F. Engels [M. Hess, J. Weydemeyer], *L'idéologie allemande*, çev. M. Rubel, L. Évrard ve J. Janover, K. Marx, *Œuvres* içinde, ed. M. Rubel, cilt III: *Philosophie*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de Pléiade”, 1982, s. 1120-1123; “Le Manifeste du Parti communiste”, çev. M. Rubel ve L. Évrard, *Œuvres*, cilt I: *Économie*, 1, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de Pléiade”, 1963, s. 170 ve devamı [*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, Evrensel Bas. Yay., İstanbul, 2013; *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2018].

yi istihdam edebilmek gerekiyordu; aynı zamanda pazardaki dalgalanmalar üstünde “oynayabilmek”, bir işkolundaki el emeğini artırmak veya azaltabilmek ya da bir başka işkoluna kaydırabilmek gerekiyordu. El emeğinin “devingenliği” emperyalist kapitalizmin, onun sermaye yatırımları ve bu yatırımların yer değiştirmesi üstünde oynadığı “oyun”un gelişmesinin mutlak koşullarından biri haline gelmişti. Sermayenin, sonunda, fabrika çevresine kondurulmuş işçi kentlerine yapılan sabit sermaye yatırımlarının neden olduğu eski ayak bağlarından tamamen kurtulması gerekiyordu. *Maksimum kâr arayışına* (ortalama kâr oranı esas alınarak) *tâbi olan sermaye devingenliği, el emeğinin de devingen olmasını zorunlu kıldı.* Yani aslında el emeği, fabrika civarındaki bir yerde yaşama zorunluluğundan kurtuldu. Görünen o ki, gerekçe ilkinden farklı değildir (zira burjuvazi sömürüden maksimum kazanç sağlamayı hedeflediğinde, ki sınıf mücadelesi de budur, sömürü için maksimum sosyal ve politik *güvenceyi* de temin etmelidir); görünen o ki, çifte yoğunlaşmadan doğan işçi mücadelesine direnmek için *işçileri maksimum oranda dağıtmak* gerekiyordu. Çalışma sürecindeki yoğunlaşmada sürekli bir araya geliyorlardı nasılsa: *Üstüne bir de fabrika çevresinde, bir işçi kentinde bir araya gelmelerine lüzum yoktu!*

Bunlar hayal ürünü şeyler değil olgulardır ve ben burada burjuvaziyle ilgili herhangi bir niyet okuması yapmıyorum. Elimizde onların kendi uzmanları tarafından kaleme alınmış birçok metin, bildiri ve çalışma var; *bunlar da burjuvazinin, işçi konutları konusunda yaptığı politik “dönüş”ün sınıfsal niteliğinin tamamen farkında olduğunu kanıtıyor:* Bu dönüş bazı tehlikeleri savuşturmaya yönelikti ve burjuvazi bu dönüşün yarattığı etkileri bekliyordu.

Doğal olarak, yerleşim yeri seçimini bütünüyle işçiye bırakarak işçinin yaşam alanı konusunda yapılan bu “dönüş” (“İstedığınız yere yerleşin, umurumda değil!”), aynı zamanda işçiyi bütün bir karmaşık ve görünüşe göre keyfi süreçler dizisinin mantığına terk ediyordu. Burada, daha çıkarıcı bir politikanın yanı sıra (Hausmann, geniş anayollar açmak maksadıyla, 1848 yılı sonrasına ait tüfekler ile topların “harikalar yaratabildiği” Paris’in merkezindeki işçi mahallelerini dümdüz etti) kentsel toprak rantı baskın bir rol oynadı. Bu, geniş işçi

kitlelerini, tarım alanlarının yavaş yavaş işgal edilmesiyle oluşturulan banliyölere doğru itmeye yardımcı oldu. Mali sermaye, kentsel toprak rantı, politika böylece mahallelerin kendine özgü sınıf özelliklerinin yerini yeni kapitalist şehir planlamacılığıyla doldurma amacına ulaşır. Uzak banliyölere itilmiş işçiler, kendi imkânlarıyla, kafalarını sokacak bir yer buluyordu. Üretimde yoğunlaşan işçilerin hâlâ çok tehlikeli oldukları fark edildiğinde ise, öyleyse “onların zihinlerini değiştirme”ye girişelim dendi; yani, onların ilgisini *mülkiyete* çekerek, her birinin banliyölerde bahçe içinde küçük bir ev satın almasına izin vererek, onları sınıf mücadelesini bırakmaya davet etmeye girişildi, üstelik de pek hoyratça. Bu bahçe içinde küçük evlerden oluşan bir mahalle politikasıydı ve bu politikanın *işçi sınıfının apolitikleştirilmesi için vazgeçilmez* olduğu gizliden değil aleni bir şekilde düşünüldü ve açıkça ilan edildi. Bütün zamanını tüm “kafe”lerden uzakta, evini ve bahçesini düzenleme işine vakfeden; sürekli artan uzun vadeli krediler ve kendi küçük ailesinin içinde sıkışıp kalmış mülk sahibi işçi – tam da kapitalizmin hayalini kurduğu o şahane teminat!

Bu noktada otomobile geri dönüyoruz. Otomobil konusu, burjuva politikasında işgücü bakımından yaşanan bu büyük dönüşüm hareketinde kendini gösteriyordu. Bu dönüşüm Ford firması tarafından açık ve bilinçli bir şekilde tasarlanmıştı. Ford *kitleler için, öyleyse işçiler için* üretimin başını çekiyordu; bu firma, genelde çalıştığı fabrikadan uzak, belki de bu fabrikanın kendisine yol vermesinden vb. sonra ileride çalışacağı fabrikadan iyice uzak bir yerde oturan işçinin, evinden fabrika girişine kendi imkânlarıyla ulaşmasını ve onun neredeyse fabrikanın hemen yakınında bir yerde oturan biri kadar zinde bir şekilde işyerinde olmasını sağlamak için vazgeçilmez bir araç, bir ürün olarak sunuyordu arabayı. Bu ister zenginler için üretim yapan bir fabrika (Lancia, Ferrari), isterse Alfa Romeo gibi, genelde sıradan bir işçinin gelirini aşan (Alfa-Sud’dan sonra artık durum böyle değildir) arabaların üretiminde biraz daha uzmanlaşmış bir fabrika olsun, hiç fark etmez: Araba, çalıştıkları işyerinden tıpkı fabrika işçileri gibi uzakta oturan diğer emekçilere, memurlara, sözleşmelilere vb. de aynı hizmeti sunar. Önemli olan Ferrari, Lancia ve Alfa Romeo’nun da Fiat veya benzerlerinin (General Motors, Ford, Citroën, WM vb.)

sağladığı temel üstünde varolduğudur; yani bütün dünyaya kök salmış tek bir devasa emperyalist işletmenin üstünde temellendiğidir. Bu işletme de *otomobil reyonlarını neredeyse münhasıran, kitle tüketimi için topluca üretilmiş arabalara, yani normal olarak bir işçinin satın alabileceği, halkın kesesine uygun arabalara ayırmıştır.*

Bugün hâlâ kimilerinin genellikle bilmezden geldiği bir gerçeklik vardır ki o da şudur: Otomobil, işgücünün taşınmasında kullanılan araçların, yani bu işgücünün idame edilmesinin ve sömürülen işçi [olarak] hizmete koşulmasının ayrılmaz bir parçasıdır; tıpkı toplu taşıma araçlarının, diğer hizmetleri yanında, malların pazara taşınmasına, “emtianın emtia olması”na (Marx)⁹ hizmet etmesi gibi. Bu gerçeklik “teknik ilerleme” ya da “üretkenlikteki gelişme”yle açıklanamaz, ancak burjuva sınıfının olağanüstü tarihiyle açıklanabilir – *işte bu gerçeği Alfa Romeo’daki en bilinçli işçiler bile bilemezdi.* Bunun nedeni sırf, yapısını ve mekanizmasını çok iyi anlıyor olsalar dahi, çalıştıkları şirketin sınırlarını aşamıyor olmaları, Fiat’ta olan biteni pek bilemiyor olmaları (Fiat’ın yatırım ve dünya çapında çoklu üretim stratejileri dikkatlerinden kaçırıyordu), İtalya’daki ulusal üretimin diğer dallarında neler olup bittiğini bilemiyor olmaları değildi; kapitalist stratejinin –burjuva sınıf mücadelesi çerçevesinde– işgücü karşısında aldığı yeni tutum içinde toplu otomobil üretiminin oynadığı rolün kesinlikle bilincinde olmamalarıydı.

İşte Alfa Romeo işçilerinin, emeklerinden, uğradıkları sömürden, çalıştıkları kapitalist işletmeden, onun üretim sürecindeki mekanizmalardan ve yatırım politikalarından ve yine aynı işletmenin, karşısında işçi sınıfının sıradışı bir azimle mücadele ettiği fabrikadaki sınıf savaşını nasıl idare ettiğinden bahsettikleri, İtalyan televizyonundaki bu olağanüstü filmde gösterilen ve gösterilmeyen şey buydu.

Bu filmde olup bitenler *duyulan ve görülen şeylerdi.* Televizyonda, işbaşındaki işçileri görüyor; kendi bildikleri şeyleri, mücadeleleri sırasında bilincine vardıkları şeyleri anlatırken duyuyorduk. Söyledikleri baş döndürücüydü: Böyle bir bilinç düzeyine, böyle bir bilgiye

9 K. Marx, F. Engels, *Theorien über den Mehrwert*, cilt 26, 2. Kısım, Berlin, Dietz, 1974, s. 246 [*Artı-Değer Teorileri*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yay., İstanbul, 1998].

kendi kendilerine, yani sendikal mücadeleleri içinde eriştiklerini dile getiriyorlardı; fabrikadaki en iyi idareciler ve mühendisler kadar bilgi sahibi olduklarını ve en azından bazı konularda onlardan daha fazla şey bildiklerini gösteriyorlardı.

Ancak yalnızca gördüğümüz şeyi *görüyoruz* ve bu çok da öteye gitmiyordu: İşbaşında bir insan, gayet zeki, yetenekli biri, fakat hepsi bu. Yalnızca bu işçilerin *söyledikleri* şeyi, yani bilmeyi başardıklarını *duyuyorduk*. Yalnız geri kalanı eksikti... geri kalan, yani *kendi bütünlüğü içinde burjuva sınıf mücadelesinin işçi sınıfı mücadelesiyle çatışmasındaki somut biçimlerini ve somut araçlarını düzenleyen bütün bir genel sistem*. Sistem, sonunda, aşikâr gibi görünen bu basit gerçeğe ulaşmış, fakat her “aşikâr” şey gibi bu da gizemli: *Peki ama neden bütün otomobil üretimi toplu otomobil üretimine, dolayısıyla da kitleler için üretime dayanıyor? Öyleyse neden işçilerin otomobilleri var, neden buna ihtiyaç duyuyorlar? Belki işçilerin bu otomobilleri zevk için veya pazar günü ailecek gezintiye çıkmak, dostlarını görmeye gitmek için satın aldıklarını düşünüyorsunuzdur? Neden işçiler için otomobiller var? Her şeye hükmeden bu basit soruyu Alfa Romeo işçileri sormadı. Soramazlardı.*

Zira bu, işleri başındaki işçileri ya da çalışma sürecini ya da firmanın yatırım politikasını ya da onun fabrikadaki sınıf mücadelesi politikasını ne gözlemlemek ne de tahlil etmekle olur. Bu, sınıfları sınıflara ayıran sınıf mücadelesinin temel çatışmasını özü ve görünüşleri itibarıyla anlamamızı sağlayacak teorik ilkelere ulaşabilmekle olur. Bunun için, bu sorunu hesaba katmış, ciddiye almış ve pratiğin her gün teyit ettiği bir biçimde onu gerçekten ve somut olarak çözmüş yegâne teoriye başvurmak gerekir: Marksist teoriye. *Dolayısıyla Marksist teoriye birazcık olsun hâkim olmadan somut durumun somut bir tahlili yapılamaz*. Bu hâkimiyet şeylerin hangi genel sistemin içinde olup bittiğini anlamak için elzemdir. Zira bugün bu sistem, dünya pazarındaki sermayeye ve yatırımların en düşük ücretlerin ödendiği el emeğine, hammadde kaynaklarının araştırılması, ele geçirilmesi ve bunların fiyatlarındaki dalgalanmaya göre, şu ya da bu ülkedeki “siyasal durum”un endişe veya güven verici olmasına vb. göre yer değiştirmesi “politika”larıyla çokuluslu pazarlara varıncaya kadar her şeyi

kuşatır. *Falanca işçinin içinde bulunduğu filanca çalışma sürecinin falanca işkolunda işgal ettiği yeri anlamak için, bu sistemin mekanizmasını, en azından genel özellikleriyle kavramak gerekir.*

Ancak bu aynı hâkimiyet, başka şeylerin yanında kendi yaşamından ve işinden bahseden bir işçiyle karşılıklı diyalogda *doğru* bir “*kulak verme*” noktasına erişmek için de elzemdir. Zira dinleyebilmek için, dinleyen kişinin hangi soruları sorup hangilerini sormayacağını bilmesi gerekir; işçinin söylediklerini, işçinin bir bütün olarak sürecin kendi koşulları üzerinde yarattığı etkiler konusunda görmezden geldikleriyle bağlantılandırmayı bilmesi ve sonuçta, her şeyden önemlisi, bu bağlantı üzerinden, kendisinin bilmeyip işçinin de bildiğini bilmeden bildiği ama yine de kıyısından köşesinden dolanarak, yani dolaylı olarak hatta bazen unuttuklarıyla ve sessizliğiyle dile getirdiği şeyleri öğrenmeye hazır olması gerekir.

Bildiğini sandığından daha fazlasını ya da daha azını bilen işçi, Marksist teorinin iyi tanıdığı ve bize de keşfettirdiği bir gerçekliği ortaya çıkarır: *ideolojinin etkileri*. Yaşam, emek, sömürü, mücadele, işgücünün yeniden üretim koşulları, bir tren istasyonunda olup bitenleri gözlemler gibi gözlemlenebilecek çıplak şeyler değildir. Her ne kadar, Marx’ın sözlerine göre,¹⁰ muhteşem sanayi makinesi işçileri kendi uzantılarına indiriyor olsa da, insanlar birer “makine hayvan”¹¹ değildir. İnsanlar daha ziyade birer “ideolojik hayvan”dır.¹²

10 “Le Manifeste du Parti communiste”, *agy*, s. 168. Bkz. L. Althusser, “Soutenance d’Amiens” (1975), *Positions* içinde, 2. baskı, Paris, Éditions sociales, “Essentiel”, 1982, s. 181.

11 Bkz. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* (1976), ed. G.M. Goshgarian, Paris, Puf, “Perspectives critiques”, 2015, s. 89 [*Felsefede Marksist Olmak*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 2018].

12 L. Althusser, “Théorie marxiste et parti communiste” (1966-1967, yayımlanmamış metinler), Imec, Fonds Althusser, Alt2.A07-01.10, s. 87; *Sur la reproduction* (1969), ed. J. Bidet, Paris, Puf, “Actuel Marx Confrontations”, 2. baskı, 2011, not 9, s. 120, s. 295; *Initiation à la philosophie pour les-non-philosophes* (1977), ed. G.M. Goshgarian, Paris, Puf, “Perspectives critiques”, 2014, s. 288, s. 384; “Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)”, “L’Infini”, *Sur la philosophie* içinde, Paris, Gallimard/NRF, 1994, s. 70 [*Yeniden Üretim Üzerine*, çev. A. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2006; *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 2018].

Onlar kendileri, işleri ve dünya hakkında, adına “fikir” dediğimiz şeylere sahiptir.

Bu fikirler onlara dağınık bir düzen içinde, yaşadıkları tesadüflere göre gelebilir; ancak sonunda daima, tümüyle tutarlı değilse bile belli bir anlam bütünlüğüne sahip fikirlerden oluşan, *ideoloji* dediğimiz genel sistemler içinde kümelenirler. Bu fikirler *sonunda* daima ideolojiler içinde kümele[nir] çünkü bunlar *zaten önceden* ideolojiler içinde kümelenmişlerdir ve “yaşanan tesadüfler” çoğu zaman ideolojilerin toplumdaki bireylere kendilerini dayatmak için aldıkları biçimden ibarettir. İdeolojiler bireylerin “fikirleri”nin bir toplamı değildir; bunlar bazen katı, bazen yumuşak ama genelde ikisi birden olan “sistemler”dir. İdeolojiler saf ve basit “fikirler” değildir (bu biçim altında hiçbir varlık göstermezler), ancak bunlar daima pratikle bağlantılı olduklarından, daima belli bir yargı ve *pratik* davranış sistemi esinlediklerinden, onları kendi bedenleri [*corps*], [*bedenin*]¹³ faaliyeti içinde, dolayısıyla bedenlerin içinde de anlamak gerekir.

Evet, ideolojilerin bedenleri vardır ve bu *bedenlere*¹⁴ dayanmakla kalmaz, onlardan yayılırlar. Bu bedenler “kurumlar”dan, her şeyden önce de devletten ve onun çeşitli ideolojik aygıtlarından (hukuk sistemi, eğitim sistemi, politik sistem, sendikal sistem, din, aile, tıp, istihbarat sistemi ve kültürel sistem vb.) oluşur. Bu ideolojik bölgeler toplamı içinde baskın ideoloji (baskın sınıfın ideolojisi) ile baskı altına alınan ideolojiler arasında sert bir ideolojik sınıf çatışması yaşanır.

Bizi işçilerden epey uzaklaştırıyor gibi görünen tüm bunlar aslında bizi dosdoğru onlara götürür. Zira burası karmaşık ideolojilerin bedenlerini de ortaya koyarak *çarpıştığı alandır* ve bunlar arasındaki çatışma işçiden “doğal olarak” gizlenir: Devlet ve onun bütün genel ideolojik sistemi, kapitalizm ve onun iç kullanıma yönelik bütün ideolojik sistemi işçiye sürekli olarak, içinde kendini tanıyabileceği “fikirler” önerir. Çalışma bedeli olarak ücret hakkında, sosyal terfi hak-

13 Elyazısıyla eklenmiş, zor okunan bir not. Althusser şöyle demek istemiş olabilir: “İdeolojileri *bedenin* faaliyeti içinde, dolayısıyla bedenlerin içinde de anlamak gerekir.”

14 M. Foucault bunu güzelce ortaya koyar, ancak bunu buraya kadar devlet problemi ve dolayısıyla devletin ideolojik aygıtlarını, dolayısıyla da ideoloji problemini masaya yatırmaktan *kaçınan* bir dile dayanarak yapar [Althusser’in notu].

kında, iştirak hakkında, gönüllü işbölümü hakkında, iktisat (üretim) ile politika arasındaki fark hakkında; eğer iyi bir aile babası olmak istiyorsa kafasına sokması gereken ahlaki değerler hakkında; çocuklarını vaftiz edecek, onlara Hıristiyanlığın temellerini öğretecek ve kendisine bahsettiği gibi onlara da bu dünyadaki acıları telafi edecek ebedi yaşamdan bahsedecek Kilise yoksa çocuklarının geleceğini garanti altına alacak okul hakkında “fikirler” verir. Bu ne resmi ne de resmiyet kazandırılabilir olan (bugün emperyalizmin ideolojik mücadelesinin öncü teorik ideolojisini temsil eden “sistemler teorisi”yle Marksizmin hiçbir ilgisi yoktur) müthiş sistemler sistemi, işçilerin yalnızca birer makine uzantısı olduğunu, yani kapitalistlerce sömürdüklerini unutturmak için yeterli yıldırma ve bazen de bunu dengeleyecek çekim alanları yaratma gücüne sahiptir. Ancak kendisine uygun görülen gerçek koşul da işçinin gözleri önündedir; işçi isyan ettikçe, isyanı örgütlü bir mücadeleyle aydınlandıkça, aklına *başka fikirler* de gelir: Bu farklı fikirler ilk fikirlerin birer aldatmaca olduğunu ortaya koyar; bunlar işçiye sınıf mücadelesinin gerçekliğini, çalışma koşullarını ve bu koşulları sürekli yeniden doğuran toplumu değiştirmek için bir araya gelmenin zorunluluğunu anlatır.

Burada söylediklerim fazlasıyla şematiktir. Tüm bunlar birkaç satırla başka türlü nasıl özetlenebilir? Mamafih bu satırlar, çalışma ve yaşam koşullarından *bahseden* bir emekçinin bundan bir böcek-bilimci gibi değil; *ya* baskın ideolojinin, kendine ait belirli dertlere çözüm bulmak için ürettiği somut biçimlere az çok tâbi bir insan olarak, *ya da* bunlardan az çok kurtulmuş –ki bu kurtuluş, kendi işgücünün yeniden üretimine tüm yansımalarıyla birlikte, bu aynı çalışma ve sömürü koşulları konusunda onu az çok bilinçlendirmiştir– bir insan olarak bahsettiğini fark ettirmek için yeterlidir. Şüphesiz şu âna dek anlaşılmaz duran şu cümleyi artık anlayabiliriz: Bir işçi, *bildiğini sandığından daha fazlasını* bilebilir ve yine aynı işçi, durum kendini böyle ortaya koyduğu için, *bildiğini sandığından daha azını bilebilir*. Mantiğa aykırı gibi gelse de şurası bir gerçek ki, bir işçi en “bilinçli” işçi olduğunda, bu onun otomatikman her zaman, bildiğini sandığından daha fazlasını bildiğini göstermez. Zira bu işçi,

“bilincin”, edinmiş olduğu o ilk hakikatleri tarafından körleştirilmiş de olabilir: Bu, militanlarda, bilincin temel kavramlarının bir çeşit mutlak bilgiye dönüştüğü kişilerde görülür, öyle ki bu mutlak bilgi onları kendilerinin, özellikle de yoldaşlarının koşullarına karşı büyük ölçüde körleştirir. Onlar özbilinci bilgi kabul eder ve kendi özbilinçleri bilgilerine ket vurur. Buna karşılık, özel hiçbir “bilinci” elde tutmayı istemeyen işçiler de vardır. Bunun nedeni de sadece, bu işçilerin, bildiklerini düşündüklerinden gerçekten çok daha fazlasını bildikleri için hiçbir sendikaya veya politik örgütlenmeye katılmamalarıdır. Bu işçiler özbilinci bilgi kabul etmez ve özbilinçleri bilgilerine otomatikman ket vurmaz. Ciddi, somut bir tahlil, bu farklara, bu paradokslara dikkat etmelidir.

Bu tür paradokslar ilginç denip geçilecek türden şeyler değildir; *bunlar çok büyük politik öneme sahiptir*. Zira Marksist gelenekte, kitlelerin sınıflara önceliği, kitlelerin ve sınıfın sınıf mücadelesi[nin] örgütlenmesine, sendikaya ve partiye önceliği bu paradoks[lara] dayanır.¹⁵ Burada bir kitle tapınmacılığı içine düşmeye hiç niyetimiz yok, ancak işçilerin bilinç ve buna bağlı olarak *bilgi* düzeylerinin, sahip olduklarını sandıkları düzeye ve dolayısıyla özbilinçlerine tekabül etmek zorunda olmadığını bilerek, onların bilinç düzeyine aşırı dikkat etmek gerekir. Kitlelerin sınıflara, kitlelerin ve sınıfların sendika ve partiye önceliğiyle, Marksist geleneğin başka şeyler de dile getirdiği anlaşılır, ancak burada bizi ilgilendiren nokta şudur: Bu gelenek, işçilerin ideolojik mücadeleden, dolayısıyla da baskın ideolojinin egemenliğinden kaçamadığı ve bütün sendikal veya politik bilinç biçiminin kendini tamamlanmış bir hakikat olarak görmek gibi sürekli bir tehdit altında olduğu, bu tehdidin de ancak örgütlenmemiş işçilerin, dolayısıyla ilkesel olarak daha az bilinçli olanların, sessizliklerinin altında, onlar adına biraz fazla kıvrak konuşanlardan çok daha geniş bir bilgiye sahip olabileceklerinin kabul edilmesiyle aşılabileceği gibi basit bir gerçeği belirtir. Arif olan bu uyarıyı anlar.

15 L. Althusser, Roberto Fernández Retemar’a 25 Ekim 1967 tarihli mektup, *Casa de las Americas* dergisi, Ocak-Mart 1993, no 190, s. 60 ve devamı.

Şimdi en ciddi soruya geçebiliriz: “Ne yapmalı?” sorusunun muhteviyatındaki “Ne”ye. Ancak buna geçmeden önce, en az bunun kadar ciddi bir başka soruya değinmek istiyorum: *sorgulama olgusunun muhteviyatındaki soruya.*

Aslında haklı olarak “Ne yapmalı?” politik sorusunun *kime* yöneltileceği, *en çok* kime yöneltilebileceği merak edilebilir. Buna cevap vermek, soru politik bir soru olduğundan, çok kolaydır; bu soru, politikanın, politik eylemin ne olduğunu zaten bilen ve dolayısıyla belli bir durum içinde “Ne yapmalı?” sorusunu kendisine sorabilecek bir politik bilince sahip insanlara yöneltilir. Bu insanlar zaten örgütten ve mücadeleden hemen hemen kopmuş ve işçi sınıfı için sınıf mücadelesinin kritik bir noktaya varmış olduğunu anlayacak; işçi sınıfının, örneğin, eski tip örgütlenmeyle, eski çizgiyle, eski uygulamalarla artık devam edemeyeceğini kavrayabilecek kadar bilinçli militanlar olacaktır. Bu koşullar içinde, tıpkı Lenin’in 1903’te yaptığı gibi, bu militanlar da kendilerine şunu soracaktır: “Ne yapmalı?” Onlar tarihsel çıkmazın veya işçi sınıfı mücadelesinin örgütlenme krizinin (az çok) bilincinde militanlar olarak kendilerine bu soruyu soracaktır. Şu halde Lenin onların sorusuna kulak vermekten, bu soruyu yeniden ele almaktan, bunu en yüksek düzeyde ön plana çıkarmaktan, ona güç katmaktan ve tanıtımını yapmaktan başka bir şey yapmamış olacaktı; ancak Lenin (militanlardan) fazlasını yaparak onların sorusuna somut cevaplar önerecektir: Yeni bir örgütlenmenin temellerini atmak gerekir, buna göre bu yeni örgütlenme bir *gazete* etrafında şekillenecek, dağınık halde bulunan devrimci “çevreler”in birleşmesine aracı olacaktır; bu yeni örgütlenme işçi hareketiyle, köylü hareketiyle böyle ilişkiler kurmalıdır, feodal-burjuva sınıf mücadelesine, onun aygıtına, çarlığa karşı böyle üniter-halkçı bir sınıf mücadelesi yürütmelidir ve uzun süre gizli kalacak bu mücadelede parti, “profesyonel devrimciler”den vb. oluşan önemli bir çekirdek içerecek şekilde örgütlenmelidir (çok katı bir demokratik merkezîyetçilik).

Demek ki bu hipoteze göre, zaten bilinçli olan militanların kendilerine sorduğu soruyu yeniden ele alan; “Ne yapmalı?” sorusunu, zamanın nesnel gereksinimlerine göre Marksist teori temelinde derinleştiren ve varolan sınıf mücadelesinin nesnel koşullarını ve de “öznel” denilen (kitlelerin ve militanların “bilinç”lerini gerçekleştire-

ren ve ölçen mevcut örgütlenme düzeyi ve biçimi) koşullarını temel alarak çok kesin somut cevaplar veren bir yöneticidir. Bu cevaplar ise kendi aralarında hem (“uzun erimli” bir mücadele için) teori, yönlendirme, örgütlenme ve eylem ilkelerinden hem de (*ivedi* bir eylem için) uygun sloganlardan oluşan bir sistem inşa eder.

Bu nokta üstünde ısrarla duruyorum. “Ne yapmalı?” sorusundan teorik ve politik olarak sorumlu bir Marksist cevap, bu sorunun zorunlu olarak şu boyuta sahip olduğuna dikkat edilirse tanınabilir: soruyu alenen soran kişinin “uzun erimli” bir işçi sınıfı mücadelesi için üstlendiği bir gelecek boyutu. Bu gelecek boyutunu “strateji”nin veya “politik çizgi”nin bir cevabı olduğu kadar, aynı zamanda bu “çizgi”yi mücadele içinde gerçekleştirmek için gerekli teorik, örgütsel, ideolojik ve pratik araçların bir cevabı olarak da adlandırabiliriz. Böylece, Fransa için bu çizgi, solun birleşmesiyle¹⁶ çimentosu dökülmüş Fransa halk birliğinin¹⁷ çizgisi ve buna uygun araçlar olacaktır.

Ancak sorumlu davranmak için, Marksist cevap, “uzun erimli” [*longue durée*] olmakla, dolayısıyla stratejiyle ve “çizgi”yle ilgili cevaplar dışında, icabında “sloganlar” [*mots d’ordre*] adını verebileceğimiz *ivedi bir eylem* için de cevaplar içerir. Doğal olarak, ivedilikle ya da yakın bir gelecekte uygulanacak bu “sloganlar” stratejik cevaplardan tümüyle farklı bir düzende cevaplar oluşturmaz: Çünkü aksine bu sloganlar ancak stratejik cevaplar üstünden, yani “uzun erimli bir mücadele”ye göre tasarlanabilir ve dolayısıyla açıklanabilir, dolayısıyla parti (ya da sendika) militanlarına önerilebilir; bu uzun erimli mücadele ise nesnel duruma ilişkin unsurların tümünü ve bunların baskın çatışma eğilimlerini mümkün olduğunca hesaba katmalıdır.

16 1972’de “Ortak Hükümet Programı”yla sonuçlanan Fransız Komünist Partisi, Sosyalist Parti ve Radikal Sol Hareketi’nin seçim paktı.

17 Bu formül 1974’e doğru Fransız Komünist Partisi tarafından dolaşıma sokuldu. Parti’nin XXII. Kongresi (1976) Fransız halk birliğini “ülkeyi egemenliği altına alan ve boğan dar kasta karşı ve demokratik reformlar gerçekleştirerek bu kasta ciddi bir darbe vuracak bir demokratik değişim için finansal feodalite mağdurlarından oluşan [...] geniş bir halk topluluğu” olarak tanımlıyor. “Georges Marchais: XXII. Kongre...”, *agm*, s. 9. Bkz. L. Althusser, *Les Vaches noires: interview imaginaire (le malaise du XXII. Kongre)* (1976), ed. G.M. Goshgarian, Paris, Puf, “Perspectives critiques”, 2016, s. 449.

Örneğin, (G. Marchais'ın kendi raporunda aktardığı) “kuşatmaya karşı mücadele edelim”¹⁸ gibi bir slogan elbette *ivedi bir slogandır* ve bu bir slogan olarak bir sınıf savunması stratejisinin ve halk kitlelerinin emperyalist sömürüye karşı mücadelede birleşmesi stratejisinin “uzun erimli çizgisi”nde kayıtlıdır: Bu slogan, Fransız işçilerinin veya göçmenlerin, dar gelirli emeklilerin ve diğer “yoksullar”ın ivedi savunmasında, “demokratik değişim” için ve daha da öteye giderek sosyalizm için mücadelede birleşmelerine yardım etme stratejik hedefine, kendi düzeyinde, sahaya inerek, “adım adım, tuğla tuğla” (G. Marchais) zemin hazırlar.

Aynı şekilde, devletin bu alanda milyarları “çar çur ederek”¹⁹ yuttuğu düşünülürse, “Lorraine metalürji işçilerini demir-çelik işletmelerinin kamulaştırılması için mücadele etmeye çağıralım”²⁰ gibi bir slogan *hem ivedi hem de yakın gelecek için bir slogandır*. Kuşkusuz bu da bir üretim kolunun tamamında çalışan bütün bir işçi kategorisini savunacak “uzun erimli bir çizgi”de kayıtlıdır; burada amaç, emekçilerin, kendi mücadeleleri içinde, açık stratejik hedefler üzerinde birleşmelerine, yani “birleşik solun çimentosu” (G. Marchais) olduğu bir halk birliğine (ya da Fransa halk birliğine), yine burada da “adım adım” zemin hazırlamaktır.

Bu slogan resmi açıdan gayet yerindedir, ancak uygulanması için “nesnel” koşullar hazır mıdır diye sorulabilir. “Öznel” koşullar (emekçilerin işlerini her ne pahasına olursa olsun kurtarma kararlılığı, sendika ve partinin kararlılığı) elbette hazırdır. Fakat yalnızca “stratejik çizgi”nin değil, ondan türeyen her “slogan”ın da hesaba katılması gereken nesnel koşulların sorun yarattığını söylemek yerinde olur. Zira öncelikle, 19 Mart’ta²¹ galip gelen burjuvazinin, *kendi uzun erimli*

18 Takip eden iki paragrafta tırnak içindeki kelimeler Marchais tarafından 27 Nisan 1978 tarihinde Parti’nin Merkez Komitesi’ne sunulmuş raporda geçen Fransız Komünist Partisi’nin bazı sloganlarından yapılan alıntılardır. Bunlar bazen birebir alıntılanmamıştır. “Georges Marchais: XXII. Kongre...”, *agm*.

19 Althusser buraya bir not eklenmesi gerektiğini yazmış ancak bir not eklememiştir.

20 *Agy*, s. 10.

21 22 Eylül 1977’de sol cephede yaşanan kırılmayı takiben 19 Mart 1978’de sağ cephe Fransa yasama seçimlerinin ikinci turunda geçerli oyların %51’ini alarak beklenmedik bir zafer kazandı.

stratejisi kapsamında, demir-çeliği kamulaştırmak gibi bir “niyet”i kesinlikle yoktur. Dahası, hangi sınıf iktidarda olursa olsun, eğer bir sınıf demir-çeliği kamulaştırmak istiyorsa, ülkedeki donanım (yani teknik üretkenlik), ücretler ve sonuç olarak demir-çelik endüstrisindeki kapitalist işletmelerin Fransız metalürjik üretim pazarı üstünden elde etmeyi amaçladıkları *kâr oranı* (zira yabancı pazarlar ucuz Japon ürünleriyle ya da başka ülkelerin ürünleriyle zaten tutulmuştur) dikkate alındığında, *Fransız pazarına ulusal üretime göre %30 ila %50 daha düşük bir fiyattan metalürjik ürünler sokabilen uluslararası rekabetin doğurduğu ciddi güncel zorluklarla karşılaşacaktır.*

Zira eğer bu kapitalist işletmeler, Fransa’daki üretimin diğer kollarına göre halihazırda daha düşük bir kâr oranına sahip metalürjide amaçladıkları kâr oranını elde edemezlerse, demir-çelik üretimini bırakmayı, her ne kadar bunu yapmak çok zor olsa da, sabit sermayelerini başka bir şekilde kullanmayı (bu pratikte neredeyse imkânsızdır: Ne bir maden ocağını ne de bir maden eritme ocağını başka bir şeye çevirebilirsiniz!), başka şeyler üretmeyi veya basitçe, yaptıkları gibi, devletin kendilerini finanse etmesini sağlamayı düşüneceklerdi. Ve bir şirket veya bütün bir kapitalist üretim dalı Devlet tarafından “finans” edildiğinde, bu daima Devlet kredisiyle, yani ek vergilerle olur: Üretken emekçilerin tamamından, yani her şeyden önce işçi sınıfından, kapitalist sınıftan değil, sökülüp alınan artı değerden yüklü miktarda para (on milyarlarca yeni frank) kesilir.

Bu örnek, “uzun erimli stratejik çizgi”den doğrudan bazı sloganlar “türetme”nin bazen görece basit hatta çok basit olduğunu gösterir: “kuşatmaya karşı mücadele etmek”, “emekçilerin alım gücünü savunmak”, “demokrasiyi yaygınlaştırmak için mücadele etmek” (işletmelerde orantılı temsil, sendikal hakların savunulması ve yaygınlaştırılması, politik haklar konusunda bilinçlenme), somut tüm mücadeleler vesilesiyle, emekçi köylü sınıfıyla, kentli küçük burjuvayla, entelektüellerle vb. mümkün olan her şekilde bir birlik oluşturmak gibi. Gelgelelim, kendi içinde doğru “bir stratejik çizgi”den doğrudan bazı sloganlar “türetmek”, bu sloganların gerçekleşmesinin nesnel koşulları, “politik çizgi”nin sorumluluğunu ciddi bir şekilde almadığı

koşullara doğrudan bağlı olduğunda, genelde zor, hatta çok zordur. Politik çizgi sorumluluk almadığında, yani bu koşulların varlığını tanımayıp bunların somut tahlillerini yapmadığında, bu resmi olarak doğru politik çizgiden “türetilmiş” bile olsa, bir sloganın mucizevi bir şekilde “politik çizgi”nin görevini üstleneceğine inanmak bir yanılgıdır. Örneğin, icabında, bir slogan, resmi olarak doğru bir politik çizgiden türetilse bile yanlış olabilir.

Kuşkusuz, bir sendika ya da parti yönetiminin, yapması gereken “*somut durumun somut tahlili*” görevini yapmadığı ya da bunu sadece, uygulamakla yetindiği bulanık bir “teori” adına, uzaktan ve üstten, yarım yamalak yaptığı bir sınır durum vardır. Halihazırda Fransız Komünist Partisi’nin ve birçok komünist partinin vaziyeti budur.

Fransız Komünist Partisi böylece senelerce gerçekten ciddi ve derin hiçbir somut tahlil yapmaksızın, sadece “somut olan”ın görünür yani yüzeysel olan kimi basit fenomenlerine kâh yapay kâh yarı soyut kâh –kısmen doğru olsa da– yanlış ya da yetersiz bir “teori”nin, kendi “politik çizgisi”ni teorik olarak meşru kılmak için benimsediği bir “teori”nin hakikatini *uygulamakla* yetinerek, somut gerçekliğin ne olması gerektiğine üstten “karar” verdi.

Tekelci devlet kapitalizmi²² denen teoriden bahsetmek istiyorum. Parti, bir teori gözle görülür nitelikteki “somut olan”a “uygulandığında”, söz konusu “somut olan”ın hakiki bilgisine erişileceğini sandı. Böylece Parti memurları veya diğer komünistler tekelci devlet kapitalizmi teorisinden hareketle kâh “Fransa’daki sosyal sınıflar” kâh “ihtiyaçlar” kâh Üniversite kâh bilim (“bilimsel ve teknik devrim”) kâh kültür vb. üstüne sözümona “somut tahlil” yaptıkları birçok yazı kaleme aldılar. Bu yazılarda belli bir doğruluk payı vardır, fakat bunlar gerçekten teorik çalışmalar değildir: Bunu ortaya koymak, herkesin bildiği ya da tahmin ettiği üzere, çocuk oyuncağı olacaktır.

22 1967’de düzenlenen XVIII. Kongre’de Fransız Komünist Partisi’nin kabul ettiği tekelci devlet kapitalizmi teorisi. 1969’dan itibaren Althusser birçoğu yayımlanmadan kalacak bir yazı dizisinde bu teoriyi eleştirir. Bkz. L. Althusser, *Les Vaches noires...*, *agy*, s. 391 ve devamı; *XXII^e Congrès*, Paris, Maspero, “Théorie”, 1977, s. 21 ve devamı; *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, Paris, Maspero, “Théorie”, 1978, s. 92 ve devamı.

Bu yazıların bir listesini çıkarmak çok uzun sürer. Eğer CDLP²³ zor durumdaysa, bunda bu vasat eserlerin yok pahasına satılmasının da payı vardır şüphesiz: Çünkü hiçbir ciddi okur bunlarla ilgilenmedi ve neticede depolara tıkdılar.

Başarısızlık örneklerinden yalnızca biri olan bu aleni başarısızlık, tutulmaması gereken yolu kesin olarak gösterir: bir teorinin somut olana basitçe *uygulanması*. Burada ilkesel olarak sadece uydurma ya da tahrif edilmiş bir teoriden değil, genel olarak bir teoriden bahsediyorum; buna *doğru* bir teori de dahil. Örneğin Marksist teoriyi doğru bir teori olarak kabul eder ve bunu somut olana uygulamaya karar verip de bu “uygulama”dan bizzat somut olanın hakikatinin ortaya çıkmasını umarsanız, daha çok beklersiniz. Çünkü bu *uygulama* işlemi *Marksist teoriye dair tamamen uydurma* bir fikre dayanır.

Eğer somut olanı bilmek için ona önceden varolan bir teoriyi uygularsanız, teorinin *uygulanmasından* bekliyormuş gibi yaptığınız *somut olanın hakikatinin*, teorinin kendisinde, sadece tohum halinde de değil, her koşulda *kural olarak* mevcut olduğunu ister istemez varsayarınız. Eğer bu konumu kabul ediyor ve bunu da genelleştiriyorsanız, bu durumda Marksist teorinin, kendini dünyaya “somut olan” biçiminde sunan her şeyin hakikatine, kendi içinde ve önceden, teorik biçimde sahip olduğunu varsayarınız. Burada sofist tarzı bir eleştiride bulunmuyorum, durum neyse onu söylüyorum ve ilkesel olarak bütün bu girişim çok basittir (her ne kadar sahtekârlığını örtmek için çoğu zaman fazlasıyla karmaşık biçimlere bürünse de). Marksist teori, somut olan her şeyin, yani somut her durumun, yani tarihte ortaya çıkabilecek yeni ve öngörülemez (son yirmi yıldır, öngörülemez, hayal edilemez olandan payımızı aldık) her şeyin hakikatine önceden sahip olsaydı, bu durumda bu “bilimsel nitelikte” veya “işler” [*opératoire*] (sözcüğün bir önemi yok) bir teori olmazdı; Aristoteles’in²⁴ veciz ifadesiyle, “ilk ve son ilkelerin bilimi” olacağı için her şeyi *muhakkak çok önceden* bilen mutlak bir felsefe olurdu.

23 *Centre de diffusion du livre et de la presse* (CDLP) [Kitap ve Basılı Eser Dağıtım Merkezi], Fransız Komünist Partisi’ne bağlı yayınevinin ürünlerinin satış ve dağıtımından sorumlu teşkilat.

24 *Metafizik*’ten yaklaşık bir alıntı, 981b 28-29.

Şu iki noktayı dikkate aldığımızda böyle bir varsayımın saçmalığı derhal göze çarpacaktır: Öncelikle, “somut olan”, yani insanların yaşadıkları, içinde tepkilerini gösterdikleri, başkaldırdıkları ya da boyun eğdikleri, davrandıkları ya da katlandıkları şeyler olarak “somut olan”, daima değişir ve asla bir daha tekrar etmez. Bu temel bir hakikattir ve yalnızca değişim üzerine çalışan tarihçiler için değil – bunu açıklamak için kimi büyük istikrar dönemlerini ileri sürdükleri zaman bile–, konuyu iyi bilen sıradan insanlar için de böyledir. Her sabah doğan aynı güneştir, cisimler daima aynı şekilde düşer, (kimi patolojik sorunlar yoksa) kan durmadan aynı dolaşım yolunu takip ederek akar, vb. Fakat durağan tarihin büyük imparatorluklarının büyük istikrar zamanları da dahil olmak üzere toplumsal yaşamda *sürekli değişmekte olan bir şey hep vardır*. Her halükârda, neredeyse hiçbir değişiklik olmadan kendini olduğu gibi yeniden üreten bazı üretim tarzlarının ve bunlardan doğan toplumların hareketsizliği tartışılabilir, fakat en azından, *bildiğimiz toplumda*, kapitalist üretim tarzında, her şeyin sürekli değişmekte olduğu aşikârdır.

Filanca teknik yenilik sadece falanca üretimin temel malzemelerini değiştirmez (örneğin ulaşımda, buharlı makineden elektrik enerjisine ve kimyasal enerjiye geçiş – jet motorlu uçaklar ve füzeler) ya da yenilerini yaratmaz (taşkömürü ve türevlerinin yerini petrol ve türevlerinin alması; benzeri görülmemiş bir iletişim biçimi yaratan ve bilgisayar aracılığıyla üretim sürecini ayrıntılı bir şekilde organize etmeyi ve son derece karmaşık durumlarda ürünlerin dolaşımını ve satışını öngörmeyi sağlayan elektronik devre elemanları). Her şeyden önce, burada üretimin yeniden üretim biçimleri sürekli “genişler” (kapitalizm girdiği krizlerin içinden kendini yeniden canlandırmanın yollarını bularak çıkar daima; emperyalizmin en ağır krizlerinin tipik çözüm biçimi olarak savaş bu yollardan biridir: bakınız 1929 krizi) ve bu genişletilmiş yeniden üretim biçimleri asla *teknik* biçimler değildir, öyle olsaydı genişlemelerinin zorunluluğunu kavrayamazdık; fakat son kertede bunlar ulusal ve küresel emperyalist burjuvazinin ulusal işçi sınıfına ve politik baskıdan yeni kurtulmuş dünya halklarına karşı yürüttüğü *sınıf mücadelesi biçimleridir*.

Dolayısıyla *somut olan* (en azından bizim toplumumuzda) yalnızca *değişen şey değildir, git gide hızlanarak son sürat değişen şeydir*. Hız çağı denen çağımız tanımını burjuva sınıf mücadelesinin zorunluluklarında bulur: mümkün olduğu kadar fazla artı değer elde etmek için sermayeyi olabildiğince hızlı dolaşıma sokmak; sermaye paylarının dolaşım süresini minimuma indirerek o oranda daha fazla artı değer elde etmek; mümkün olduğu kadar fazla artı değer elde etmek amacıyla çalışma sürecindeki ritimleri arttırmak; rakipler pazara daha ucuz ya da üretim kapasitesi daha yüksek makineler sürdüğünde değiştirmek zorunda kalıncaya dek elimizdeki makineleri sonuna kadar kullanarak, makinelere yapılan yatırım sermayesinden maksimum artı değeri almak vb. Bir yakınma konusu ya da edebi bir tema haline bile gelen çağımızın hızı son kertede otomobillerden (otobanlardaki hız sınırı), uçaklardan veya füzelerden değil, sermayenin genişletilmiş yeniden üretim döngüsündeki hızlanmadan kaynaklanır ki bu da kapitalist sınıf mücadelesiyle birlikte artan sömürüyle aynı şeydir: Çalışma ritimlerine, işbölümüne ve emeğin örgütlenmesine, *tek başına işleyen bu sürecin doğrudan bir sonucu* olarak işgücünün yıpranma hızına karşı verilen işçi mücadelesine bütün anlamını veren budur.

Eğer her şey değişiyorsa, eğer somut olan değişen şeyse, şu halde, değişen ve değişecek olan şeylerin bütün hakikatini önceden kendinde bulundurduğu savındaki bir teorinin düpedüz saçma ve mantık dışı olduğu açıktır. Dahası, eğer somut olan değişen şeyse, sadece değiştiği “görülüyor” diye bir şey değişimin nedeni olamaz. Bu saptama Marksist teoriye dair uydurma bir fikre karşı mücadelede önem bakımından ilk sırada yer alır. Nitekim şöyle diyen Marksistler görürsünüz: Anlıyorum ama Marksist teori, nesnesine dair hakikati önceden kendinde bulundurduğunu iddia etmez, zira nesnesi özünde “tarihsel” olduğundan onu önceden bilemez, bu nesneyi ancak onun *tarihsel* niteliğini kabul ederek, *bir teori olarak kendisine tarihsel bir nitelik atfederek* bilebilir. Bu sayede, nesnesine onunla ilgili mutlak bir hakikate önceden sahip olduğu iddiasıyla ihanet etmediği gibi, bu tehlikeyi önleyerek onu gerçekten anlar da. Böyle anlaşıldığında

Marksist teori, bu tehlikenin önüne ancak nesnesinin koruyucu niteliklerini kendisine atfederek geçebilir. Bu da Marksist teorinin *tarihselci* olarak, Marksizmin de halen Gramsci²⁵ adıyla anılan “mutlak tarihselcilik” olarak yorumlanmasıdır.

25 “Praksis felsefesi, mutlak bir (tarihselcilik), düşüncenin küreselleşmesi ve topraklaşması [*terrestrité*], tarihin mutlak bir hümanizmidir”, *Cahiers de prison*, ed. R. Paris, cilt III, çev. P. Fulchignoni, G. Granel ve N. Negri, Paris, Gallimard/NRF, “Bibliothèque de philosophie”, 1978, Defter 11, §27, s. 235. “Hegelci içkincilik tarihselciliğe dönüşür, fakat bu içkincilik ancak praksis felsefesiyle birlikte mutlak bir tarihselcilik veya mutlak bir hümanizm olur”, *Cahiers de prison*, ed. R. Paris, cilt IV, çev. F. Bouillot ve G. Granel, Paris, Gallimard/NRF, “Bibliothèque de philosophie”, 1990, Defter 15, §61, s. 176.

Antonio Gramsci'nin Mutlak Ampirizmi

Bu kavrayışın avantajı elbette, somut olanın bilgisinin, bu bilgiye veya onun ilkesine önceden sahip olan felsefi bir “teorinin” salt bir “uygulaması” olarak kabul edilmesi gibi büyük bir tehlikenin önüne geçmesidir. Togliatti'nin¹ liderliğindeki İtalyan Komünist Partisi, somut olanın hakikatinin mutlak bir teorinin uygulaması olarak kavranmasına –ki bu kavrayış, teoride ve en “somut” politikada Stalinci sapma biçimlerinden birini eksiksiz bir biçimde tanımlar– çok büyük ölçüde yol vermeyi başardı, bunu da Gramsci'ye açıkça atıfta bulunarak ve Gramsci'nin düşüncesini “mutlak tarihselcilik” olarak “işleyerek” yaptı. Gramsci'ye yapılan bu resmi başvuru olmasaydı, hakikat konusundaki dogmatizmle ve “uygulaması”yla bağlarını koparmış bir Marksist teori kavrayışı önermek için savaştan önce, hapisane yıllarında, kendi partisinin yöneticilerinin eğilimlerine karşı neredeyse tek başına mücadele etmeyi bilen ulusal bir siyasi yöneticinin düşüncelerinden yararlanma şansı olmasaydı, İtalyan Komünist Partisi'nin savaştan sonraki tarihi ve onun Stalinci ideolojinin ve pratiklerin uzun süre hükmettiği bir dünyadaki yerinin derinlerde yatan özgünlüğü anlaşılamazdı. Gramsci'deki *tarihselciliğin* dogmatizm karşıtlığının belirsiz bir biçimi olduğu söylenebilir.

1 Palmiro Togliatti, *Sur Gramsci*, çev. B. Bretonnière, Paris, Éditions sociales, 1977. Palmiro Togliatti, Gramsci ile birlikte İtalyan Komünist Partisi'nin kurucu üyelerindendi. 1947'den 1964'e kadar Parti'nin genel sekreterliğini yapmıştır.

“Belirsiz bir biçim” diyorum zira dogmatizmin birçok mümkün karşıtı var, tarihselcilik bunlardan yalnızca biri; ve asıl önemlisi, tarihselcilik, sadece reddettiği şey bakımından sağlam, ama olumladığı şey bakımından zayıf olması anlamında “belirsizdir”. Bunu, ideolojik ve politik erdemleri bir yana, Marksist teorinin tarihselci yorumunun teorik (ve dolayısıyla muhtemelen ideolojik ve politik) yönden zayıf noktasını görünür kılmak için söylüyorum. Zira *somut olan sürekli değişir* dendiğinde ve *somut olan tarihseldir*, baştan aşağı tarihseldir, denip de *değişim tarihle özdeş kılındığında*, *salt değişim olarak değerlendirilen* çok fukara bir tarih anlayışına düşülür. Tarihin bir değişim, sırf değişim olduğu doğru değildir: Tarihte görece istikrarlı yapılar vardır, değişimler onları etkilese de devirlerini uzun zaman sürdürürler; daha da ileri gidip şöyle düşünebiliriz: Bu değişimler bu istikrarlı yapıların değişimleri değildir yalnızca, bu istikrarlı yapılar tarafından –onların yersiz ifadeleri olarak değil, istikrarlarını üretme ve yeniden üretme araçları olarak– üretilmiş değişimlerdir.

Böylece Marx bize kapitalist üretim tarzının, üstelik de kendi üretim güçlerinde aralıksız ve gitgide daha hızlı bir biçimde “devrim yaratan”² bir üretim tarzının, durmadan artan müthiş bir hız üreticisi bir üretim tarzının ancak *görece istikrarlı bir yapı yani kapitalist üretim ilişkisi*³ yapısı temelinde anlaşılabileceğini gösterdi. Paradoks: Bu istikrarlı yapı karşıtlık [*antagonisme*] içerir ve bütün kapitalist sosyal oluşumların tarihindeki değişimlerin –icabında tesadüflerden kaynaklanabilecek ayrıntılar değil ama özü itibarıyla– kapitalist sömürüdeki sınıf ilişkisinin bu istikrarlı yapısını; genel olarak toplumun, birinin üretim araçlarını elinde tuttuğu, diğerinin ise emek gücünü sattığı, birbiriyle çatışan iki temel sınıfa ayrıldığı istikrarlı yapıyı sürdürmek için birer araç olduğunu işte bu sınıfları sınıflara

2 *Le Capital*, Kitap II, çev. E. Cogniot, C. Cohen-Solal ve G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, s. 162. Marx “*umwälzen*” (“devrim yapmak/yaratmak” [*révolutionner*]) kelimesini kullanıyor. Cohen-Solal ve Badia çevirilerinde “altüst etmek” [*bouleversement*] terimini kullanıyor) [*Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011].

3 “Üretim ilişkisi” kelimesinin tekil kullanımı için bkz. L. Althusser, “Livre sur l’impérialisme”, *Écrits sur l’histoire...*, ed. G.M. Goshgarian, Paris, Puf, “Perspectives critiques”, 2018, s. 143, s. 150 ve devamı.

ayıran karşıtlık yapısı sayesinde anlarız. Marx'a borçlu olduğumuz bu görüşlerde çarpıcı olan nokta şudur: Bu karşıtlık yapısının *istikrarlı, aynı kalabilmesinin koşulu, istikrarını sürdürebilmesinin aracı olarak kendi karşıtlık kutuplarında değişim yaratmasıdır.*

Kapitalist üretim tarzının tarihi böyle oluşur:⁴ Bu tarih her şeyden önce sınıf mücadelesi ve sömürü araçları ve biçimlerinin tarihidir ama aynı zamanda, aralarında temelde bir karşıtlık ilişkisi bulunan sınıfların dönüşümünün (değişiminin) de tarihidir. Burjuvazi bu şekilde değişir, eskiden “rekabetçi” iken tekelci ve emperyalist olur ki bu da beraberinde, ona bağımlı olan sınıf fraksiyonlarında peşi sıra bir dizi değişiklik yaratır. İşçi sınıfı bu şekilde değişir, daha fazla artı değer elde etmeye yarayan araçlar tarafından durmadan dönüştürülür. İki karşıt (şehirli ve kırsal küçük burjuva) sınıfın ortasındaki ara bölgelerde sınırlar bu şekilde yer değiştirir ve orta sınıfta kayda değer bir kesim ücretli emeğe ya da işçi sınıfına dahil olur. Burjuva sınıfı mücadelesi bu şekilde işçi sınıfı mücadelesinin direnişine göre strateji, araç ve biçim değiştirir.

Marx'a ait bu bakış açısına (bize bu olgular bütünü etkili bir şekilde açıklayacak daha iyi bir bakış açısı öneren çıktı mı ki?) eriştiğimizde artık tarihsellik içinde değildir. Tarih salt değişimle açıklanamaz, keza tarihe dair bakış açılarının değişimiyle de açıklanamaz, hele tarihe dair bütün bir bakış açıları toplamının değişimiyle hiç açıklanamaz (tarihselcilik mantığı içinde, bu bakış açılarını bir araya getirmeye ve onların toplamından bahsetmeye izin veren şey nedir?). Tarih, istikrarlı bir yapı tarafından üretilmiş koşul ve araç olarak, bu istikrarlı yapının yeniden üretiminin değişimiyle tanımlanır. Şu halde, değişim yalnızca, sayesinde nispeten istikrarlı bir yapının (üretim tarzı yapısının) kendisini yeniden ürettiği bir biçim olarak ortaya çıkabilir.

Bu koşullarda, “somut” değişimi “somut şekilde” kavramak için öncelikle bu istikrarlı yapıyı kavramayı ve tanımlamayı başarmak gerekir, zira yalnızca bu yapının istikrar koşulları, değişimi, bu yapının bizzat değişim altında, içinde ve sayesinde sürmesini sağlayan şey olarak değişimi kavramaya izin verir.

4 Agy, s. 244 ve devamı.

Bunları kavramak o kadar da karmaşık değildir: Eğer artı değerini zorla elde edilmesi (bu sömürünün kalbidir) karşıtlık temelli bir sınıf mücadelesi ilişkisi içinde meydana geliyorsa, bu sömürüyü korumak için, dolayısıyla kapitalist üretim ilişkisinin istikrarını sınıf mücadelesi karşılığı için devam ettirmek için, bu karşılaşmanın sonuçlarıyla yüzleşmek gerektiğini, sınıf mücadelesi biçimlerinin değişmesi, dolayısıyla mevcut sınıfların da değişmesi gerektiğini herkes anlayacaktır. Tam da bu nedenle kapitalist üretim tarzının bir tarihi vardır; mamafih bu üretim tarzının karşıtlık yapısı, üretim tarzının istikrarını sürdüreceği şekilde durmadan değişen sınıf mücadelesi ve sömürü biçimlerinin dönüşümü altında nispeten istikrarlı ve aynı kalır.

Marx'ın bu istikrarın sağlam bir açıklamasını yapmak için zaman zaman üretim tarzının “ebediliği”nden dem vurduğunu biliyoruz.⁵ Fakat kapitalist üretim tarzının “ebediliği”nden bu şekilde bahseden aynı Marx'ın, ister işgününün tarihi ister emek gücünün (kadınlar ve çocuklar vb.) dönüşüm tarihi söz konusu olsun, bize durmadan, sınıf mücadelesi tarafından talep edilen ya da üretilen tarihsel değişimlerden bahsettiğini de biliyoruz. Böylece Marx bize “somut olan”dan bahsediyor; çalışma koşullarının, süresinin, bu sürenin nedeninin, bu sürenin sınırlanması için verilecek mücadelenin “somut bir tahlili”ne girişiyordu ve bizzat burjuvazinin neden sonunda, on saat çalışma yasasını oylamaya açarak ve çalışanlarını daha fazla sömürmek için “nispi artı değer”e, yani pazara çok fazla sayıda daha ucuz ürün sürerek ücretleri oldukça hatta fazlasıyla düşürmeye vb. izin veren bir üretim mekanizmasına yönelerek *strateji değiştirdiğini* de somut olarak tahlil ediyordu. Fakat Marx'ın bu “somut” değişimlerin “somut tahlili”ne girişebilmesi, ancak bu değişimleri, onları kendi istikrarını sürdürebilme koşulu olarak üreten görece istikrarlı yapıyla bağlantılandırmasıyla mümkündür.

Ben yalnızca bu savı anmakla yetiniyorum. Marksizmi, her şey tarihsel olduğuna göre, *şu halde “her şey tarihseldir”*⁶ önermesi de

5 Bkz. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, ed. O. Corpet ve F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1993, s. 93 ve devamı [*Psikanaliz Üstüne Yazılar. Freud ve Lacan*, çev. Nami Başer, Epos Yay., İstanbul, 2000].

6 Praksis felsefesinin tarihsel niteliği üstüne bkz. *Cahiers de prison*, cilt III, agy, Defter 11, §62, s. 283-285.

tarihseldir, o halde “tarihsel” sözcüğü ne demektir; eğer yalnızca tarihsel olanın bir anlamı varsa, bu durumda bir kısır döngüye düşeriz, gibi mantık dışı problemlerin içine atan bütünüyle felsefi bu tarihselcilik tartışmasına girmiyorum.⁷ Basit şekilde açıklayacak olursak, tüm bunlar şu anlama gelir: Tarihselcilik tüm gerçek olanı [*le réel*] tarihsel olana indirger, varolan tek şey tarihsel olandır; bu yalnızca bütün bir bilgiyi değil, tüm bir imlemi [*signification*], her bir sözcüğü tarihsel olana indirger; şu halde, hiçbir sözcük bize tarihsel olanı açıklayamadığı gibi, onun hakkında hiçbir şey de *diyemez*, zira her sözcük ve her anlam zaten önceden tarihseldir. Normal bisikletleri bilirsiniz: İki tekerleklidir, pedalı çeviririz ve ilerleriz. Rehabilitasyon merkezlerinde de bisikletler vardır fakat tekerlekleri yoktur. Pedalı çeviririz fakat ilerleyemeyiz. *Tarihselcilik tekerleksiz bir bisiklettir*. Bacaklarınızı iki yana açıp pedalı çevirebilirsiniz ama olduğunuz yerde kalırsınız. Her şey değişir, tarih değişimdir ve her şey tarihtir, dendiğinde olan budur.

Marksizmin bu felsefi yorumunun sonuçları olmayacağı sanılmı-
sın. Her felsefe siyasi bir partinin teorisine, pratiğine ve ideolojisine
esin kaynağı olmak ve daha da önemlisi halk kitlelerinde bu siyasi
parti ve onun eylemleri vasıtasıyla yayılmak amacıyla bireysel olmak-
tan çıktığı andan itibaren önemli sonuçlar doğurur: teorik, pratik,
ideolojik ve neticede politik sonuçlar. Bu söylediklerimden bir an
için bile olsun felsefenin, bir komünist parti aracılığıyla dahi olsa, ta-
rihin motoru olduğunun anlaşılmasını istemem. “Tarihi yapanlar”⁸
daima büyük kitlelerdir, fakat onların deneyimleri parti tarafından
bir araya getirilir, analize ve senteze tabi tutulur ve onlara politik
çizgi, slogan, eylem ve örgütlenme olarak geri verilir. Deneyimlerin
analizinin ve sentezinin yapıldığı *bu anda*, daha açık bir ifadeyle, bü-
tün bir partinin kendi çizgisi doğrultusunda kolektif olarak bir araya
getirdiği deneyimlerin *analizinin yapıldığı bu anda*, felsefe müdahil

7 Bkz. L. Althusser, “À Gretzky”, *Écrits sur l'histoire...*, *agy*, s. 93 ve devamı.

8 L. Althusser, “Union théorique/pratique (deux première rédactions)” (1966-1967, yayımlanmamış eser), Imec, Fonds Althusser, Alt2.A7-02.05, s. 16; *Réponse à John Lewis*, *agy*, s. 24; Roberto Fernández Retamar’a gönderilen 25 Ekim tarihli mektup, *agy*, s. 5.

olur, yani söz konusu durumda, Marksizmin verili ve kabul gören yorumu müdahil olur. Tarihselciliğin teorik ve pratik sonuçlarının olabilmesi ancak bu şekilde mümkündür.

Tarihselcilik, kendisi için her şey tarihsel olduğundan, Marksist gelenek içinde tanınan mevcut tüm gerçek farkları birbirine indirgeme eğilimindedir ve sonunda tek bir “tarih” ile baş başa kalır. Bu durum Marksist teoriyi (“tarihsel materyalizm”) felsefeye, felsefeyi politikaya ve politikayı da tarihe indirgeme eğilimindeki Gramsci’de açıkça görülür.⁹ Kabul edilmiş önemli farkları silmek isteyen bu peşe gelen indirgemeler serisiyle Marksizm tam olarak (gerçek) tarihe indirgenmez, fakat bir tarih felsefesine, tüm farkların biricik hakikati olarak tarihsel olanın felsefesine yani “mutlak tarihselciliğe” indirgenir. Bunun tabii çok önemli ve semptomatik sonuçları olacaktır.

Örneğin, Gramsci’de tarihsel materyalizm “siline” –siline, yani “praksis felsefesi” olarak nitelenen bir Marksist felsefeye indirgenme– eğilimindedir: Bu elbette Gramsci’nin tüm bir tarihsel materyalizmi tahliye ettiği anlamına gelmez, fakat örneğin, onun açıkça “altyapı” teorisinin ne olduğuna dair net bir fikri olmadığını, kimi imalar dışında yazılarında bu konuya yer vermediğini gösterir ki bu da ibret vericidir. Eğer altyapı ortadan kaybolursa, geriye yalnızca “üstyapı” kalır ve Gramsci’nin üstyapıyla, devletle ve ideolojilerle gerçekten ilgilenen ilk teorisyen olması tesadüf değildir. Fakat eğer altyapı kuliste bırakıldığı için sahnede yalnızca bir üstyapı kalırsa, üstyapının varlığını ve işlevini altyapıyla ilişkileri içinde açıklayan organik bağlar –bu da üstyapının altyapının yeniden üretiminde, dolayısıyla üretim ilişkisinin yeniden üretiminde belirleyici bir rol oynadığını açıklar– tam anlamıyla dikkate alınamaz ve kendi gerçeklikleri içinde düşünülemez.

Şu halde Gramsci’deki üstyapı beraberinde hayalet bir varlık getirir: Bir Devlet *vardır*, hukuk *vardır*, ideolojiler *vardır*; bu iş böyledir. Üstyapının neden *varolduğunu* bilmiyoruz veya hiç denecek kadar az biliyoruz. Bu üstyapıyla yapılabilecek tek şey onu betimlemek ve

9 Gramsci’ye göre Croce tarafından önerilen “tarihle felsefe özdeşliği”, “tarihle politika özdeşliğine [...] ve dolayısıyla politikayla felsefe özdeşliğine varmadığı sürece tamamlanmamış kalır”. *Cahiers de prison*, cilt III, *agy*, Deftir 10, 2. Kısım, §2, s. 47.

–sanki kendisini altyapıya bağlayan gizli bağlar tarafından yönetilmemiş gibi– işleyişini ortaya çıkışıyla aynı düzeyde analiz etmektir.

İşte bu nedenle, bu konu hakkında konuştuğunda bile, Gramsci'nin¹⁰ altyapı ile üstyapı arasında yapılan farktan hoşlanmadığı açıktır. Bunu da birçok şekilde belirtir. Bu ayrımı mekanik ve “metafizik” bir ayrım olarak görür, yani birbirinden ayrı olmayan gerçeklikleri yapay bir şekilde ayırarak elde edilen bir ayrım. Gramsci, Buharin'in mekanik *Manuel*'ine¹¹ getirdiği eleştiride,¹² söz konusu bu ayrımı mekanik olmakla eleştirirken avantajlı konumdadır: Bundan daha kolay bir şey yoktur. Fakat bunu yaparak ve *Manuel*'deki kaba çarpıtmaları bahane ederek aslında kendi arzuladığı şeyi gerçekleştirir: Gramsci kurunun yanında yaşı da yakacaktır, Buharin'in mekanik yorumlarından kurtularak, kendisine uymayan altyapı ile üstyapı arasındaki farktan da kurtulacaktır. Bu ayrımdan kurtulduktan sonra Gramsci kendini –tek başına– üstyapının hazlarına bırakabilir.

Bu üstyapının bizi Gramsci'de hayalet bir varlığa götürmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Üstyapının önemine dikkat çekmek ve üstyapının altyapıya nüfuz ettiğini (açıktan olmasa da) ileri sürmek gerçekten çok önemlidir, fakat her ne kadar betimlenmiş olsa da, bu “nüfuz ediş”in birliği gerçekten düşünülmemiştir; üstelik bu nüfuz edişin bizzat kendisi *üstyapının bakış açısından* düşünülmüştür, bu üstyapının *başka nelere* nüfuz ettiği gerçekten bilinmese de. Stalinci politikanın, üretim aletleri ve araçları olarak anlaşılan “üretim güçlerinin gelişimi” adına gerçekleştirildiği, insanın da “en değerli sermaye (!)”¹³ (ekonomizm = hümanizm), yani bir altyapı unsuru ilan edildiği bir zamanda, devletin ve özellikle politikanın, Stalinci politikayla taban tabana zıt bir politikanın rolü üstünde durmak önemlidir. Burada

10 Bkz. *Cahiers de prison*, ed. R. Paris, cilt II, çev. M. Aymard ve P. Fulchignoni, Paris, Gallimard/NRF, “Bibliothèque de philosophie”, 1983, Defer 7, §24, s. 188 ve devamı.

11 Nikolay Buharin, *La Théorie du matérialisme historique: manuel populaire de sociologie marxiste* (birinci baskı, Rusya, 1921), 4. baskının çevirisi, Paris, Éditions sociales internationales, “Bibliothèque marxiste”, 1927; tıpkıbasım, Éditions du Sandre, 2008.

12 *Cahiers de prison*, cilt III, agy, §13-§34, s. 195-247.

13 J. Stalin, *L'Homme, le capital le plus précisieux* (1935) ve *Pour une formation bolchevik*, Paris, Éditions sociales, 1952, s. 35.

Gramsci'nin Stalin'in teorik ve politik sapmasıyla tanımladığı –ki bu konuda yanılmıyordu– ekonomizm eleştirisini temellendirmek için nedenleri vardı. Dolayısıyla işçi hareketine yeni yollar açmak için de nedenleri vardı. Fakat...

Fakat bu üstyapının Gramsci'nin teorik evreninde tuhaf bir varlığa götürdüğünü de belirtmek gerekir, her ne kadar Stalinci ekonomizm karşı koymak üzere bir numaralı soru olarak bu üstyapıyı öne çıkarmak tarihsel ve politik bir meziyet olsa da. Hal böyle olunca, altyapı ihmal edildiği andan itibaren üstyapı iyice yalnız kalır –kendisiyle baş başa kalır. Ciddi olarak düşünüldüğünde, hiçbir şeyin bu üstyapıyı böyle uçucu bir altyapıya bağlayamayacağı açıktır, dolayısıyla Gramsci üstyapıyı *tek başına* düşünmek zorunda kalır. Ve bir şeyi tek başına düşünmek *onu betimlemektir* ve betimlenmiş unsurlar arasında, az çok başarılı fakat rasgele bir şekilde, yakınlıklar aramaktır. İşte sonuç: Devlet *vardır*, hukuk *vardır*, ideolojiler *vardır*. Peki ama bunlar neden burada? Bu bir sır. Bunlar nelerden oluşur? Falanca veya filanca unsurlardan. Bu gerçeklikler arasında ne gibi ilişkiler gözlemleyebilir, betimleyebiliriz? Şu veya bu ilişkiler. Neden özellikle bu ilişkiler? Bu bir sır. *Bu işler böyledir*, nokta. Burada amaç onları betimlemek ve bu betimlemelerden ve bir dökümden, yani onların unsurlarının bir dökümünden, bu unsurlar arasındaki yakınlıklardan hareketle onları anlamaya çalışmaktır. İşte bu nedenle tarihsellik bir ampirizmdir. Bu Gramsci'de çok açık bir şekilde görülür.

Örneğin, üstyapıda bu kadar ısrar eden Gramsci bir ideoloji teorisine bile başlayamamıştır. Şunu söylemekle yetinmiştir: İdeoloji sosyal bir “çimento”dur. Bundan daha öteye gitmez. Ve Gramsci için Marx'ın Önsöz'ündeki¹⁴ (1859) şu meşhur cümleyi tekrar etmek yeterlidir: “İnsanlar ideolojinin içinde kendi mücadelelerinin bilincine varırlar ve bunu sonuna kadar götürürler.” Bu çok tartışılabilir bir cümledir. İdeoloji söz konusu olduğunda, ampirizmin hiçbir şey üretmediği açıktır. Bu böyledir.

14 K. Marx, “Critique de l'économie politique”, Önsöz, çev. M. Rubel ve L. Évard, *Œuvres* içinde, ed. Rubel, cilt I: *Économie*, 1, agy, s. 273 [*Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay, İstanbul, 2005].

Fakat aynı şeyin tersi de geçerlidir, yani entelektüalizm söz konusu olduğunda. Gramsci burada, gözlemlenen unsular arasında son derece mantıklı bir yakınlık kurabiliyordu. Marx'ın söylediklerini tekrar etmekle de yetinmiyordu; Gramsci, Marx'ın söylediği şeyi düşündü ve bunun üstüne yeni bir şeyler de söyledi: Entelektüeller genelde “organik”tir,¹⁵ yani belirli bir toplumun entelektüelleridir; onların işlevi, çoğu zaman sanıldığı gibi, düşünmek için düşünmek değil, kitleler arasında yaydıkları bir kültürü örgütlemek ve onun özbilinci olmaktır; entelektüel tipleri toplumsal biçimlere göre değişiklik gösterir, vb. Bunlar çok zengin mefhumlar olmakla birlikte, Gramsci'nin büyük bir çeşitlilik içeren düşüncesi içinde topluca yalıtılmışlardır: Burada, ideolojilerin tersine, ampirizm, hoş bir tesadüf sonucu, başarılı bir sonuç elde etmiş gibidir.

Bir düşünce içinde yalıtılmış mefhumlar mı? Tam olarak değil. Zira Gramsci'nin “entelektüeller” hakkında bir fikre varması aslında onda derinlemesine yer etmiş başka bir fikre bağlıdır: ona göre her hakiki tarihsel “dönem”i temsil etmesi gereken *tarihsel birlik tipi normu* fikri. Gramsci için tarih ancak “güzel bir bütünlük” haline eriştiğinde gerçekleşecek gibidir, bu ise bir üretim tarzı kendi doyum noktasına ulaştığında değil, bir insan topluluğunu bir pratik ve bir etik, kısaca bir kültür birliğinde bir araya getirebilecek sahici bir “tarihsel blok” kurulduğu zaman mümkün olacaktır.

İşte bu nedenle “organik entelektüeller”in rolü Gramsci için bu denli önemlidir ve yine bu nedenle onları “keşfetmiş”tir. Zira bu kültür birliği ancak kültür “bilginler”in mülkiyetinde olmadığı, “mütevazı” insanların oluşturduğu geniş halk kitlelerine nüfuz ettiği zaman gerçekleşir. Ve bu genişleme ancak baskın değerler, yani “büyükler”in kültürel değerleri, “mütevazı” insanlar tarafından alınmaya, kabul edilmeye ve tanınmaya muktedir olduklarında mümkün olur ki bu da her zaman olmaz. Bu gerçekleşmediğinde, ikna yoluyla, kendi fikirlerini halka yayarak onları inandırma yoluyla hükmetme ve kendi hegemonyasını güvence altına alma becerisine sahip *hakiki*

15 “Tarihsel blok”un “organik entelektüelleri” üstüne bkz. *Cahiers de prison*, cilt III, *agy*, Defter 12, §1, s. 309-335.

bir “tarihsel dönem”le, *sahici* bir “tarihsel blok”la karşı karşıya değildir demektir. Bu gerçekleştiğinde ise *sahici* bir “tarihsel dönem”le, *normal*, *olması gereken* bir “tarihsel blok”la karşı karşıyayızdır ve iktidardaki sınıf, halkı ikna ederek, onayını alarak, özgürce ortak karara varmalarını sağlayarak, kendi fikirlerini, yani sömürüyü, dolayısıyla da baskıyı halka özgürce kabul ettirerek tahakküm edebilir.

İşte tam bu noktada “organik entelektüeller” devreye girer. Zira bu hegemonyanın, tahakküm altındakilerin özgürce kabul ettikleri tahakkümün kuruluşu, bu baskın fikirlerin halkın geneline yayılması, Gramsci’nin *devletin eğitici rolü* dediği şey olmaksızın yürümez. Bu fikirlerin ve değerlerin halk tarafından özgürce kabul edilebilmesi için halkın anlayabileceği şekilde öğretilmesi gerekir: Dolayısıyla, hükmeden sınıfın altındaki “tarihsel bloğun” birliğini lehimleyen fikirleri halka öğretmek için, bunların halka nüfuz etmesi için, hatta eğitime, bu fikirlerle biçimlenmeye izin versin diye halka belli bir şiddet uygulanması (her eğitim faaliyeti belli bir şiddeti varsayar) için, hükmeden sınıfa ve halka eğitimciler, daha güçlü bir ifadeyle, sınıf öğretmenleri gerekir. “Organik entelektüeller”in görevi tam da burada başlar, elbette “tarihsel bloğun” çimentosunu oluşturan “değerler”in fikirlere indirgenebileceğini sanmamak şartıyla: Bu, üretim pratiklerinden başlayıp politik, ahlaki ve dini pratiklere kadar bir pratikler toplamıdır; hakiki bir *somut evrensel etiktir*.

Hepimizin bildiği gibi, Gramsci’nin organik entelektüeller hakkındaki düşüncelerine kaynaklık eden örnek, garip gelecek ama *Kilise’dir*.¹⁶ Gramsci kilise “entelektüelleri”nin nasıl istihdam edildiğini (bütünüyle yoksul bir köylü sınıfı için, terfi edilebilecek tek sosyal sınıf rahipliktir), Kilise’nin “bilginler” ile “mütevazı” insanlar arasında bir yarığın oluşmasını ne pahasına olursa olsun önlemek için gösterdiği daimi özeni, bu yarığın önüne geçecek manastır düzeninin yaratılışını vb. büyük bir özenle analiz eder. Bu şaşırtıcı bir örnektir, zira neticede Kilise bir “tarihsel blok” değildir, her zaman az çok devlete ait olan ideolojik bir aygıttır.

16 “Roma Kilisesi ‘entelektüeller’ ve ‘basit ruhlar’ için olmak üzere ‘resmi olarak’ iki farklı din oluşmasının önüne geçmek amacıyla verilen mücadelede daima en büyük sebatı göstermiştir”, *Cahiers de prison*, cilt III, *agy*, Defter II, §12, s. 180.

Fakat Gramsci, Kilise üzerine düşüncelerini Fransa ve İtalya tarihinin bir karşılaştırmasını yaparak derinleştirir;¹⁷ devrim süresince bir “tarihsel blok” kurmayı, *hakiki* bir eğitimci devletle donanmayı ve hegemonyanın bütün görevlerini yerine getirecek organik entelektüellerden eksiksiz bir gövde oluşturmayı başarmış Fransa’nın karşısına, kendi burjuva devrimini tamamlayamamış, dolayısıyla *hakiki* bir “tarihsel blok” kuramamış ve bu nedenle de organik entelektüellerden oluşan *sahici* bir gövdeyle donanmamış İtalya’yı koyar. Gramsci’nin İtalyan entelektüellerinden yakındığı bilinir: Rönesans’tan beri kendi ulusuna yabancılaşmış İtalyan entelektüelleri, politikada veya başka bir alanda parlak bir kariyere sahip olmak için, yabancı ülkelere gelecek en iyi teklife hizmetlerini satmaya dünden razıdır. Bir devlet kendi halkı için hakiki bir evrensel etik birlik kurmayı başaramadığında, entelektüellere de ihtiyaç duymaz; zaten artık onlar kendi entelektüelleri değildir ve bunun sonucu olarak da “kozmopolit entelektüeller”e dönüşürler: Efendilerine hizmet etmeye yabancı ülkelere giderler.

Gramsci’deki tüm bu temaların (bunlar çoğunlukla kavramdan çok birer temadır) birliği üzerine şematik olarak düşünüldüğünde çok ilginç şeylerle karşılaşılır.

Öncelikle Gramsci’nin yalnızca üstyapıdan bahsedebilmek için altyapıyı ihmal etmekte kalmadığını, bir de Marksist *üretim tarzı* kavramının yerine “*tarihsel blok*” kavramını koymaya yöneldiğini keşfederiz. Bunun elbette onun tarihselciliğinin mantığı içinde bir yeri vardı, zira üretim tarzı görece *istikrarlı* bir maddi-sosyal ilişkiyle, iki temel sınıfın birbiriyle çatıştığı bir üretim ilişkisiyle tanımlanır. Oysa “tarihsel blok” bütünüyle başka bir şeyi dile getirir: Baştan aşağı tarihsel olan basit bir tarihsel etik birlik *olayı*; birlik olayda meydana gelebilir de (Fransa) gelmeyebilir de (İtalya). Marksist “üretim tarzı” kavramının “tarihsel blok” lehine indirgenmesi böylece derin tarihselcilik eğilimini *gerçekleştirir*: Her şey tarihtir, her şey değişir, ideal birlik gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de – bu tarihsel bir meseledir: Olgular gözlemlenir ve eğer nedenler araştırılacak olursa,

17 Agy, Defter 12, §1, s. 319 ve devamı.

kendimizi tarihin sonsuzluğunda buluruz çünkü tutunacak hiçbir sabit nokta yoktur.

Fakat ardından şunu fark ederiz: Eğer Gramsci Fransa ve İtalya örneğine varmak için Kilise'den yola çıktıysa, eğer “organik entelektüeller” kavramını Kilise’de ve onun tarihinde bulduysa, bu bir tesadüf değildir; zira Kilise ideolojiler alanına, devlet aygıtları diyebileceğimiz ideolojik aygıtlar (Kilise tam olarak bu işlevi görür) alanına, yani *üstyapıya* ait değilse nereye aittir? Gramsci kendi kusursuz, evrensel etik birlik modelini Katolik Kilisesi’nden; “mütevazı” insanlarla bağını asla koparmamayı iyi bilen fakat onlara kendi hakikatlerini iyice kavratması, vazetmesi, öğretmesi, onları Tanrı aşkıyla ve Kilise’ye bağlı kalarak eğitmesi için kendi organik entelektüelleri içinden en iyilerini istihdam etmeye fazlasıyla özen gösteren (evrensel) Katolik Kilisesi’nden değilse nereden almıştır?.. Tüm bunların ideolojide ve dolayısıyla pratik yaşamın tüm jestlerinde ve seçimlerinde olup bittiği –ideolojinin “fikirler” olmadığını anladığımız andan itibaren– gayet açıktır.

Burada olağanüstü şaşırtıcı olan, Kilise politikasını bu kadar iyi betimleyen Gramsci’nin tek bir an için bile olsa (Marksist düşüncenin karanlık bölgesi¹⁸ sayılan dinden bahsetmeksizin) bir *Kilise teorisine* neden girişmediğidir: Çünkü onun ideolojiler üstüne bir teoriyi yoktur – bunun nedeni ise ideolojilerle ilgilenmemesi değil, (altyapıyı ihmal ettiği için) tarihselciliği bu soruyu sorma araçlarını ortadan kaldırarak ona bunu yasaklamış olmasıdır. Burada olağanüstü şaşırtıcı olan, Gramsci’nin Kilise’de bir örnek değil, “tarihsel blok” devleti üzerine yansıtacağı “güzel etik bütünlüğün” tam da özünü, *gerçekleşmiş özünü* aramaya kalkmasıdır: Bunun nedeni, Gramsci’nin devletin ideolojik aygıtının birliği ile etik devletin birliği arasında derin bir özdeşlik bulmasıydı ve *ona etik devlet teorisinin anahtarını veren de “organik entelektüeller” tarafından temin edilen Kilise’nin ideolojik birliğiydi.* Sonuç şudur: Devletin kendisi ideolojiden hareketle düşünülmüştür. Bu da yeni bir “tarihselci” indirgemedir.

18 Bkz. L. Althusser, “Existe en Marx una teoría de la religión?”, *Nuevos escritos (la crisis del movimiento internacional frente a la teoría marxista)* içinde, çev. A. Roies Qui, Barcelona, Laia, 1978, s. 166-167.

Ve aslında, son olarak, Gramsci'de çarpıcı olan tabii ki kendi “organik entelektüeller”i aracılığıyla “halk” üstünde kurduğu hegemonyanın birleştirdiği bir *etik bütün* olarak düşünülen bu ideal “tarihsel blok” devleti kavramıdır; devletin ve onun entelektüellerinin eğitici eylemi tarafından temin edilmiş evrensel mutabakat burada sağlanır, bu da insanlara uygulanacak belli bir şiddet olmaksızın gerçekleşmez. Onlarda derin bir etik dönüşümü ateşleyecek ve onlardan etik devletin “yurttaşlarını” yaratacak fikirlerin ve pratiklerin kafalarına sokulması için şiddete başvurulur.

Bu ideal figürde (bununla söz konusu soyutlama düzeyini kastettiğim anlaşılıyordur) sınıflardan ve sınıf mücadelesinden geriye ne kaldığını aramak nafil olacaktır. Burada yalnızca altyapı ihmal edilmiş, her şey yalnızca bir üstyapıya indirgenmiş de değildir; burada devlet bir üstyapı içinde ideolojiye ve hatta Gramsci devlet söz konusu olduğunda ideolojiden bahsetmeyi sevmediği için, bir yandan bu *etik birliğe*, diğer yandan bu etiğin aynı anda hem dayatılması hem de onanması durumuna, yani Gramsci'nin *hegemonya* adını verdiği şeye indirgenmiştir.

Felsefi açıdan *düşünülemez* olan “mutlak” tarihselciliğin burada Kilise ve devlet, vb. hakkında kendisini destekleyen felsefi düşünceyi, *normatif* ve dolayısıyla idealist bir düşünceyi *üreterek* kendi felsefi güçsüzlüğünü itiraf ettiği sonucuna varmaktan kaçınamayız. Aynı şekilde Gramsci için bir Kilise “modeli”, bir de Fransa “modeli” vardır; bu modeller kendi *türlerinde* mükemmel ve başarılıdır, kendi aralarında da homojendirler. Bir de “karşı model” olarak İtalya vardır: Bu ülke *anormaldir* çünkü ulus olmayı da, “kendi Fransız Devrimi”ni yapmayı da, sahici bir devletle donanmayı da, *anormal bir şekilde*, başaramamıştır. Kısacası, tarihte bir normal olan, bir de patolojik olan vardır. Neden? Gramsci haliyle bizi tarihe sevk eder, yani¹⁹ tarihsel verilerin sonsuzluğuna, ... olmaksızın, üretim tarzı olmaksızın, (tam anlamıyla ... komünist olmadan) sınıf mücadelesi olmaksızın, maddi bir devlet ve onun ideolojik aygıtları olmaksızın: sonsuzluğa, değişim-

19 Daktilo edilen elyazmalarının fotokopisinde buradan itibaren boşluklarla karşılaşılıyor.

mi düşünmeyi sağlayacak istikrarlı ...nın, ... yapılan, tarihsel verilerin sonsuzluğuna.

Paradoksun uç noktası şudur:²⁰ Bu tarihselci ama normatif düşünce kendisini ne kendi ideal ... uyan ne de *her şeye rağmen gerçek devletin* ... kendi ...'nın ideal koşullarına uyan ve ekonomik, politik ve "ahlaki" reformlar ... *birliği gerçekleştiren* ve gayet iyi işleyen fakat İtalyan devleti gibi, bir "Fransız Devrimi"nin ... olmayan bir devletin ...'ını eğiten karşısında bulduğunda, Gramsci "*pasif devrim*"den bahseder.

Demek oluyor ki tarih *devrim gibi* ...den oluşmuyordu. Devrim aşağıdan, birleştirici bir halk hareketinden gelecek yerde yukarıdan, monarşiye bağlı burjuvazi tarafından ...da yapıldı ve halk da burada kaldı ... : Halkın burada ... olduğu hiçbir şekilde kesin değildir, fakat basitçe tarihin akışı, tarihsel olan her şey ... *olması gereken şey* değildi. Bu şu anlama gelir: Tarih var tarih var, tarihsel olanın da iyisi kötüsü var. Böylece tarihselcilik ikiye ayrılır, fakat ...nin iki parçası da tek bir norma aittir ... neden böyle olduğu, en azından ... içinde düşünülünce bilinmez.

Bu "pasif devrim" kavramı Gramsci'de fazlasıyla genişdir. Gramsci bu kavramı yalnızca halk Risorgimento'sunun²¹'nı ve Cavour Kontu'yla monarşi arasında kurulan ittifakla tarihsel görevlerinin yığılmasını ... düşünmek için kullanmaz. Faşizm ve Nazizm²² için ve son olarak, satır aralarında, Stalin'in SSCB'si için de kullanır. Gramsci'nin bu adlandırmayla doğru bir şeye "dokunduğu" da bir gerçektir: Halk inisiyatifi tekil "devrimler"den yoksundur, tüm devrimler yukarıdan gelir, dolayısıyla gitgide güçlenen ve keyfileşen devlet ile kendi tarihsel yazgılarına gitgide "yabancılaşan" halk kitleleri arasında bir ayrışma kendini gösterir ve burada, etik bir devletin güzel birliğinin hüküm sürdüğünü görmek yerine, devletin kitlelere

20 Bkz. L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, agy, s. 105.

21 "Pasif devrim" olarak Risorgimento [İtalya'nın birleşmesi] için bkz. *Cahiers de prison*, ed. R. Paris, cilt V, çev. C. Perrus ve P. Laroche, Paris, Gallimard/NRF, "Bibliothèque de philosophie", 1991, Defer 19, §24, s. 58-62.

22 "Pasif devrim" olarak faşizm için bkz. *Cahiers de prison*, cilt III, agy, Defer 10, birinci kısım, §9, s. 34-35.

ve “sivil toplum” a kendi reformlarını dayatmak için ve sendikalarla devletin partisinin zorlama ve yapay birliğinde insanları örgütlemek için dışarıdan nüfuz ettiğini görürüz. Ve anormal “pasif devrim” daima normal, aktif devrime karşıtlık oluşturduğu için, Gramsci kendi birlikleri içinde evrensel ve etik olmayan tüm bu devletlerin karşısına başka türden bir devrim imgesi, aktif ve dolayısıyla normal, aynı zamanda denizaşırı, örneğin Roosevelt yani *New Deal* Amerika’sında da işleyen bir devrim imgesi koymaktan uzak değildir.

Gramsci’nin bu terimlerle ve örneklerle gerçeğe dair bir şeye dokunduğunu hiç kimse inkâr edemez. Fakat burada sorulacak soru *neye, nasıl* dokunulduğudur. Bu konuyla ilgili iki şeye vurgu yapmadan geçemeyiz.

İlk olarak, Gramsci’nin elbette eleştirilebilir ancak bununla birlikte Marksist teorideki kullanımıyla dile yerleşmiş olan bir terimi hemen hiç kullanmadığını vurgulayabiliriz: *karşı-devrim* terimi. Benzer şekilde, tarihin akışını aktif ve pasif “devrimler” üstünden düşünen Gramsci’nin *gerileme*, *gecikme* veya *durgunluk* gibi olgulara ilgi göstermediğini de vurgulayabiliriz. Yaptığımız bu iki vurgu aynı kapıya çıkar: İyi bir idealist tarih felsefesi içinde düşünen Gramsci için tarihin akışı önceden yönlendirilmiştir; tarihin bir yönü [*sens*], öyleyse bir ereği vardır. Buharin’in *Manuel*’ine yönelttiği tüm mekaniklik eleştirileri onu mekaniklikten iyice uzaklaştırıp erekselciliğe yaklaştırır. Bunun en çarpıcı göstergesi, Gramsci’nin²³ Marx’ın *Katkı*’ya [*Contribution*] yazdığı Önsöz’de²⁴ geçen iki saçma (çünkü idealist) cümlesine *sürekli geri dönmesidir*: “Bir üretim tarzı, üretim gücü kaynaklarının hepsini tüketmeden asla yok olmaz” ve “insanlık yalnızca yerine getirebileceği görevleri üstlenir.” Kesinlikle hiçbir anlamı olmayan ve Marx’ta ancak bir tarih felsefesinin devamlılığıyla açıklanabilecek bu iki cümlede Gramsci bir mihenk taşı ve Marx düşüncesindeki tarih teorisinin temelini görür!

Böylece Gramsci’nin tarihi neden tek bir kategori altında düşünüldüğü anlaşılmaktadır: Bu devrim kategorisidir ve Gramsci’nin nor-

23 Agy, Defter 13, §17, s. 376-377.

24 K. Marx, “Critique de l’économie politique”, Önsöz, çev. M. Rubel ve L. Évrard, *Ceuvres* içinde, agy, s. 273.

matif bakış açısından, tarih *ya* sahici bir etik devletin öncüllerini ve vaadini kendinde taşıyan aktif bir devrim biçiminde, *ya da* yurttaşlar arasında hakiki bir kültürel birlik oluşturmayan, etik dışı, kötü bir devlet yönetimi altında ortaya çıkan “pasif devrim” biçiminde düşünülür; bunun başka da bir yolu yoktur.

Kuşkusuz karşıtı aktif devrim mefhumunu da (gerçi Gramsci bu ifadeyi kullanmaz) akla getiren bu “pasif devrim” mefhumu, Gramsci’ye göre, devrimin normal veya anormal biçimleri üstünden tarihin özünün *etkinlik* olduğunu ortaya koyar: *ya* varlığıyla *ya da* yokluğuyla etkinlik. Şu çok açık ki, son kertede burada söz konusu olan halk kitlelerinin etkinliğidir (veya etkinlik-içinde-olmayışıdır) ve bu Gramsci’nin düşüncesine ilerlemeci hatta popülist bir görünüş verir, fakat burada söz konusu olan etkinliktir.

Oysa Marx tarihin “özü”nü bu dolaylımsızlık yani soyutlama düzeyinde açıklamak için, Fichteci kritikten mülhem gençlik yazıları ve *Alman İdeolojisi*’nde savunduğu materyalist tarih felsefesi haricinde, hiçbir zaman *etkinlikten* bahsetmemiştir. Yine *bu düzeye* kalarak, tarihin “özü”nü ifade etmek için Marx’a uygun düşen bir terim belirtmek gerekseydi, bu hiç kuşkusuz *pratik* olurdu. Halbuki Gramsci’yi bu kadar ilgilendiren etkinlik, pratiğe, onun *içsel hakikati* olarak aittir. Her pratikte bir etkinlik gizlidir. Kimin etkinliği? Elbette bireylerin, “insanlar”ın etkinliği. Tam da bu nedenle etkinlik idealizmi doğrudan ve doğal olarak “tarihi yapan insanlar” idealizmine,²⁵ bireylerin etkinliği idealizmine gönderir: *Alman İdeolojisi*’nde²⁶ bu bireylerin “kendilerinden yola çıktıkları”, davrandıkları, kelimenin her anlamıyla, davranışta buldukları [*agir*], tüketim malları ürettikleri, politikada, ahlakta vb. davranışlar sergiledikleri görülür. Bu koşullar altında, Gramsci’de büyük bir *hümanizm* temasının yanı sıra “*mutlak tarihselcilik*” ile “*mutlak hümanizm*”²⁷ arasında biçimsel bir özdeşlik bulmak şaşırtıcı olmaz. Gramsci’ye, doğru düşünme erdemini değilse bile, en azından yanlış düşündüğü şeyde tutarlı düşünme erdemini atfetmek gerekir. Bu da okumayı bilenler için büyük bir ödüldür.

25 Bkz. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, agy, s. 16 ve devamı.

26 K. Marx, *L’idéologie allemande*, agy, s. 1054 ve devamı.

27 Bkz. not 25, s. 36.

Bu “pasif devrim” hakkında konuşmaya devam edebiliriz, örneğin bunun Gramsci tarafından temel bir kavram olarak kabul edilmesinin sonuçları hakkında başka bir saptama daha yapılabilir: Eğer Gramsci gerçek [réel] bir şey dokunuyorsa, buna *nasıl* dokunur? İşte bizi burada büyük bir hayal kırıklığı bekler. Zira Gramsci'nin normatif bir tarih felsefesi kisvesi altında ürettiği şey bütünüyle *yüzeysel tanımlardan* ibarettir. Şunu iyi anlayalım: Yüzeysel olanı küçük görmemek gerekir, bu bize kimi bilgi unsurları sağlayabildiği gibi, gerektiği gibi analiz edildikleri takdirde, gerçek bilgilerin eşliğine kadar götürülebilecek ipuçları ve semptomlar da verebilir. Fakat mevcut haliyle yüzeysel olan yüzeyseldir. Halk kitlelerinden gelen devrimlerin yanı sıra, paradoksal biçimde, hükmeden sınıfça yapılan devrimler olduğunu gözlemlemek bizi neye ulaştırır? Bütün bir tarihi peşinen bir devrim kavramı altında birleştirme ihtiyacı dışında, “devrim”i hem Fransız Devrimi hem Roosevelt'in, Cavour Kontu'nun, Mussolini'nin, Hitler'in ve Stalin'in devrimi için kullanmaktan ibaret olan bu kelime oyununa izin veren nedir? “Pasif devrim” ifadesinde “devrim” terimini kullanmanın bize konuyla ilgili en ufak bir bilgi vermesi nasıl mümkündür? Bir terimin aşırı kullanımı bizde daha çok bir kafa karışıklığı yaratmaz mı? Gramsci'nin yaptığı gibi, “pasif devrim”i aktif ya da sahici devrimin karşısına koyarak onun genel niteliklerini *tanımlamak* bizi neye ulaştırır?

Elbette bazı şeyler öğreniyoruz: *Normalde* halk kitleleri tarafından *yerine getirilmiş olması gereken* görevleri hükmeden sınıfın yerine getirebileceğini öğreniyoruz en başta. Aman ne büyük bir kazanım! Peki, bir halk hareketi varolsaydı, *aynı görevlerin* söz konusu olacağını kim söyleyebilir? Bu ancak görevleri aynı olacak şekilde önceden belirleyen erekselci bir tarih anlayışı gereğince doğrulanabilir ve eğer halk kitleleri bu görevleri yerine getirirse ne âlâ, fakat yapamazlarsa, bu durumda hükmeden sınıf yerine getirecektir ve bu “iyi olmayacak”tır, çünkü er ya da geç işler ters gidecektir...

Tarihin bu sözde-teorisinin en hassas noktasına dokunmak için şunu soralım: Gramsci, yerine getirilecek görevler (ulusal bir devlet kurmak, devrim yapmak vb.) tarihsel olarak tarihin “ajandasına” kayıtlı olduğu halde, halk kitlelerinin bazen mevcut bazen de namev-

cut olmasını nasıl açıklar? Görevler tarihsel olarak tarihin “ajandasına” kayıtlı olduğu halde, halk kitlelerinin bunları yerine getirmek için orada bulunmamasını, bunları yerine getirmek için yüzyıllardır *hiç kimsenin* ortaya çıkmadığı (İtalya olayında bile) bir anda hükmeden sınıfların görevler için hazır bulunmasını (ne tesadüf!) Gramsci nasıl açıklar?

Gramsci veya Gramscici bir filozof her zaman için bunlara bir dizi *tarihsel* veriyle cevap verebilir, fakat bu cevaplar da açıklanacak olgu kadar ampirik ve dolayısıyla yüzeysel olacağı için, kendisinin kendi felsefesinden hareketle yapay olarak ürettiği zorluğu aşma noktasına asla gelemeyecektir. Zira şu bardaktaki su dünyadaki bütün su çevrimi üstünden açıklanamayacağı gibi, (doğrudan tarihsel bir veri anlamındaki) tarihsel bir veri de, istediği kadar uzun ve çeşitli olsun, dünyada kendisini takip edecek bütün tarihsel veriler üstünden açıklanamaz. Bu nedenle, Gramsci'nin *analiz olmayan*, fakat tarihsel bir veri tanımı, bu verinin keyfi olarak tutulmuş kimi unsurlara ayrıştırılması ve bu unsurların diğer tarihsel verilerden elde edilmiş diğer unsurlarla karşılaştırılması olan “analizler”i, yeni bir şeyler söylediğinde bile, gerçek bilgiler üretmez, bir bilgi yanılması üretir; şüphesiz, bu yanılısma da, bir hata olmayan her yanılısmanın içerdiği “pozitif” bir yöne sahiptir.

Bunun nedeni açık. Gramsci, kendisiyle tutarlı olduğu ve bize “mutlak tarihselcilik” beyanında kendi felsefi “özbilinci”ni verdiği için, doğrudan tarihsel verinin, olduğu haliyle, kendi kendisini aydınlatan bir ışık ve kendi kendisinin hakikati olduğuna inanmaya doğal olarak meyleder. Bu nedenle kendini katı bir şekilde tarihsel veriyle sınırlar ve bu sınırları asla aşmaz. Yine bu nedenle tarihsel veriyi betimlemekle ve ondan keyfi bir şekilde “soyutladığı” unsurlar çıkarıp bunları diğer tarihsel verilerden (yine keyfi bir şekilde) çıkarılmış unsurlarla karşılaştırmakla yetinir, böylece kendi ışığıyla kendini aydınlatan bu tarihsel verinin *içsel hakikatine* varır. “Şeylerin özü doğrudan görünür olsaydı, bilime gerek kalmazdı,” diye yazar Marx.²⁸

28 *Le Capital*, III. Kitap, çev. C. Cohen-Solal ve G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, s. 739.

Gramsci için, tarihin özü (ki her şey tarihseldir) bazı ampirik soyutlamalar ve yakınlık kurmaları sayesinde doğrudan görünür olur. Spinoza şöyle diyordu: Köpek kavramı havlamaz.²⁹ Gramsci için çok önemli olan “tarihsel” bir örneğe değinip Capitol’ün kazlarından bahsederek ona şunu itiraf ettirebiliriz belki: Kaz kavramının ötmemesinin nedeni bunun bir kavram olması değil, kavram denen şeyin zaten varolmamasıdır. Gramsci şöyle diyebilir: Tarih kavramının tarihsel olmamasının nedeni tarihin tarihsel olmaması değildir (zira tarih yalnızca bundan ibarettir), bir tarih kavramının olmamasıdır. Aslında, neden bir tarih kavramının olmadığını zaten biliyoruz: Gramsci’de bir tarih İdeası vardır ve üstelik tarih İdea’dır, yani bir Ereği takip eder.

Eğer tarihsel olan kendi özünü doğrudan (yani ampirik) bir şekilde kendisinde ihtiva ediyorsa, tarihsel olaylar silsilesini, kendilerini nasıl sunuyorlarsa öyle, kendi ampirik halleri içinde dikkate almak, icabında, yeterlidir. Keyfi tanımları gerçek analizler olarak kabul eden Gramsci’nin yaptığı da budur. *Gramsci bir tarih kuramcısı değil, bir tarih okurudur*: Onun için tarih onu okuyana kendi anlamını hemen teslim eden bir metin gibidir. Kendi anlamını... Elbette bütün yanılısama buradadır. Zira bir metin onu okuyana *kendi* anlamını teslim etmez fakat metinde uç veren veya kendini dayatan bir anlamın, “boşlukta” durdukları için okurun zihnini dolduran veya meşgul eden diğer bütün metinlerle karşılaşmasından doğan *bir* anlam teslim eder. Şöyle de diyebiliriz: Gramsci tarihi (mutlak bir tarihselcilikle özdeş) mutlak bir ampirizm *yanılısaması* içinde “okur”; tarihle hiç ilgisi bulunmayan nedenlerle, tarihi okumak için yalıtığına ve tarihin anlamının onun okunmasıyla doğrudan uç verieceğine inanmak ister.

İşte tam burada bir şeyler tersyüz olabilir ve *asıl soruyu* sormak gerekir: Neden Gramsci bu yanılısamanın içinde yaşamıştır? Hat-

29 Spinozacı bir temanın Althusserci bir çeşitlemesi. Bkz. Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, çiftdilli baskı, çev. A. Lécrivain, Paris, GF-Flammarion, 2003, §33, s. 84-85; *Éthique*, çiftdilli baskı, sunum ve çeviri B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, yeniden basım 1999, I. Kitap, XVII. Önerme, Scolie, s. 48-49 [*Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2015; *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2004].

ta neden bu yanılısamaya ihtiyaç duymuştur? Bu soruya cevap verebilmek için İtalya'daki sınıf mücadelesi tarihi üzerine, Gramsci'nin kendi özgünlüğü içinde tarihsel bir örnek oluşturduğu İtalyan entelektüellerinin felsefi ve politik eğitimi üzerine ciddi bir çalışmaya girmemiz gerekir.

Fakat bu çalışma elbette Gramsci'ye ait olan bambaşka bir tarihi kapsayacaktır. Ve bu, Gramsci'nin altyapıdan, üretim tarzından ve üretim ilişkisinden, yeniden üretimden hatta sınıf mücadelesinden ve Gramsci'nin sığındığı "alanda" yani üstyapıda, üstyapı içinde de politikada yapılacak teorik bir analize benzer her şeyden bahsetmekten ve hele hesaba katmaktan kendini muaf tutma nedenlerini ortaya koyacaktır.

Sözün kısası, varacağımız nokta şudur: Gramsci bir politikacı, büyük bir politikacıdır. Torino İşçi Konseyleri'nin yöneticisi; 1920'lerin başında verilen mücadelenin büyük Leninisti; Togliatti ile birlikte İtalyan Komünist Partisi'nin kurucusu, kendisini ölünceye kadar hapiste tutan faşizmin azılı düşmanı; Buharin'le başlayıp Stalin'le son bulacak ekonomist geleneğin teorik dogmatizmine karşı politik olarak uyanık bir eleştirmen; hapisane hücrelerinden kendi partisiyle ters düşerek, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ne ve Komintern'e karşı gelmesini bilmiş bir insan. Bu insan olağanüstü bir politikacıydı; onu tanıyanlar zekâsını, dayanıklılığını, tartışmalarda ve eylemlerdeki ışıltısını methetmişti.

Politikaya bu kadar bulaşmış bir insanın teorik yazılarında politikayla ilgilenmesinden daha normal ne olabilir. Gerçekten de onun *Hapishane Defterleri*'ni (agy) okumak Gramsci'nin politikayı nasıl her şeyin üstünde değerlendirdiğini anlamak için yeterlidir. Yine de bunun çok ötesine gitmek gerekiyor. Zira politikayla ilgilenmek ile "her şey politiktir" diyen felsefi tezi savunmak ayrı şeylerdir. Felsefeden bahsediyorum elbet ve ondan bahsederken de *her zaman*, Gramsci'nin övündüğü felsefeden yani mutlak bir hümanizmle özdeş mutlak bir tarihselcilikten bahsediyorum.

Bu yeni gelişmeleri nasıl anlamalı? Son söz henüz söylenmedi, şimdi söyleniyor. Fakat bunu anlamak biraz dikkat ister.

Gramsci Marksizmden “praksis felsefesi” olarak bahseder. Bunu yaparak, doğal olarak istismar edilmiş ve çarpıtılmış, fakat nedensiz yere de yapılmayan geleneksel bir ayrımı yadsır: “tarihsel materyalizm” yani sınıf mücadelesinin biçim ve koşullarına ilişkin bilginin ilkeleri ile (artık tiksinti veren “diyalektik materyalizm” deyimini kullanmamak için) “Marksist felsefe” ayrımı. Sahiplenmediğim şu son deyimden değiştirilmesi gerekse de, bu ayrımın savunulabilir nedenleri vardır. Oysa Gramsci bu ayrımı reddeder ve bunu da “tarihsel materyalizm”i “praksis felsefesi”ne dahil etmek için yapar.³⁰ Onun için bu ikisi aynı şeydir. Daha açık olmak gerekirse, tıpkı okuduğu ve onayladığı –Lenin tarafından kıyasıya eleştirilen³¹– Mach gibi, ona göre de bilimsel nitelikteki bir bilgiyle felsefi bir tez arasında hiçbir fark yoktur: İlki, özünde, ikincisine indirgenir. *Öyleyse her şey felsefidir* (bilimler, din, sanat, politika vb.). Ve dünyada yalnızca “praksis felsefesi”, her şeyin felsefi, bütün insanların da filozof olduğunun bilincine varmıştır:³² Eğer işin özü buysa, her şey ezelden beri felsefeyse, bu durumda felsefi etkinlik nedir? Varolan şeye, bilimlere, politikaya, sanatlara, dine vb. dair yanlış fikirlerin basit bir *kritiğiyle*, insanların yanlış olanı görmelerini sağlayarak onlara aslında bilmeden kendi içlerinde taşıdıkları hakikati açıklamaktır. Bu ilk ve son hakikat ise şudur: *Her şey felsefedir*.

Herkes bu “kritik” fikrinde eski idealist fikri tanıyacaktı: Doğru olan [*le vrai*] vardır ve hakikat kanunen kendisini hatadan kurtarabilecek güçtedir, yeter ki sıradan bilinç (“mütevazı” insanların bilinci) bilginlerin bilincini yurt edinen Hakikat’in ışığını görebilsin. Eğer biri bilmeden filozof oluyorsa, bu ancak onun filozof olduğunu bilen filozoflar olduğu içindir; yine bu filozoflar herkesin bilmeden filozof

30 Bu türden ayrımlara karşı Gramsci *praksis* felsefesinin “bütünlüklü bir felsefe” niteliğine sahip olduğuna vurgu yapar (*Cahiers de prison*, cilt III, agy, Defter 11, §22, s. 222-223).

31 V. Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme: notes critiques sur une philosophie réactionnaire*, Paris/Moskova, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1973, s. 9-10, s. 27-34, s. 40-45, s. 50-53, s. 343-345 ve devamı [*Materyalizm ve Ampir yokritisizm*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., İstanbul, 1993].

32 Bkz. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, agy, s. 127; *Initiation à la philosophie...*, agy, s. 52 ve devamı, s. 384 ve devamı.

olduğunu ve her şeyin felsefe olduğunu da bilirler. Bu, Gramsci için çok değerli olan (devlet ve parti tarafından verilen) eğitim temasına bağlı eski bir idealizmdir.

Hakikat'in her insanı bilgisi olmadan yurt edinmesi bir şeydir. Fakat Gramsci örneğinde şaşırtıcı olan, her insanı yurt edinen bu Hakikat'in kendisini şu şekilde bildiriyor olmasıdır: Her şey felsefedir. Burası bir muamma fakat çözümü de yine burada saklı. Zira Gramsci, Marx'tan ve felsefeden bahsederken (Marksist felsefe, farkında olmasalar da bütün felsefelerin temelinde yurtlanan tek sahici felsefedir) sadece felsefeden bahsetmez: “Praksis felsefesi”nden bahseder. Bugün artık hiç kimse bu terimin sadece Gramsci'nin gardiyanların sansürüne takılmamak için (zira Marx adı ya da Marksist sıfatı onları alarma geçirebilirdi) kendi düşüncelerini gizlemesine yaradığını ciddi ciddi iddia etmiyor. Bu terim reddedilemez bir şekilde onun kendi düşüncesini ifade eder. “Praksis”: Gramsci bizim “pratik felsefe” derken yaptığımız gibi İtalyanca “*pratica*” kelimesini kullanabilecekken bu terimi Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inden almıştır; orada “praksis felsefesi” ifadesi geçmez, “felsefe” ve “praksis” ayrı ayrı kullanılır. Bu anlamsız bir detay mıdır? Sanmıyorum. Zira Gramsci'nin –tek başına kullanılabilirdiği gibi, farklı sözcüklerle çok kolayca ve sıkça tamamlanan (siyasal pratik, sosyal pratik, estetik, felsefi, dini pratik vb.)– pratik terimini kullanmayı reddedip “praksis” terimini tercih ederek, tıpkı Marx'ın “praksis”in “öznelliği”nden bahsettiği Feuerbach üzerine tezlerinde gördüğümüz üzere, her türden pratiğin içkinliğinin yani *etkinliğinin* altını çizdiğini biliyoruz.

“Praksis” terimiyle bağdaştırılabilecek birçok tema arasından etkinlik temasının felsefi bakımdan tercih edilmesi Gramsci'nin düşüncesi içinde hiç de anlamsız değildir. Eğer her şey felsefeyse ve etkinlik felsefenin özünü teşkil ediyorsa, gizemli görünen şu “praksis felsefesi” önermesi kesin bir anlam kazanır. Eğer felsefenin özü gerçekten *etkinlikse*, praksis felsefesi de her şeyin felsefe olduğu tezini savunmakta haklıdır. Burada, Fichte'nin transandantalizminden farklı olarak, tarihselci bir ampirizm içinde değilsek, Fichteci görünen bir düşünceye (kökende eylem var) çok yakınız demektir. *Her şey etkinliktir* önermesi ne Edim'in *a priori* transandantal etkinliği (Fichte)

ne de her tür yüklemse pratikte, yüklem-öncesi praksisin *pasif* sentezini *devralan* “praksis”in somut transandantal etkinliğini (Husserl de hayatının son döneminde *Erfahrung und Urteil*’da³³ bir “praksis felsefesi” geliştirmiş ama praksi somut-kurucu olarak düşünmüştür), fakat düpedüz şu ampirik olguyu belirtir: “İnsanlar”, yani somut bireyler, yalnızken ya da asıl sosyal yaşamlarında, doğal olarak –yeter ki onları görün– özleri gereği “etkin”dir ve “tarihi yapan” da onların bu etkinliğidir.

Özetlersek: Her şey felsefedir. Bütün felsefelerin hakikati “praksis felsefesi”dir. Praksis, özünde, etkinliktir. Dolayısıyla her şey etkinliktir. Elbette bu tez bütün bir evren için geçerlidir. Gramsci bununla ilgilenmez ama dışarıda da bırakmaz. Her halükârda, insan dünyasında *her şey etkinliktir*. Bu da şu demektir: Bireyler etkindir ve tarihi yapan da onların etkinliğidir.

Buradan şu sonuca varılır: Eğer bütün bireyler etkinse ve bu görülüyorsa, bu durumda onların farklı etkinlikleri olduğu da görülür. Tüketim araçları üretme etkinliği ile Tanrı’ya dua etme etkinliği arasında veyahut felsefe yapma etkinliği ya da politik etkinlik ile futbol oynama etkinliği arasında görünüşe göre çok ortak nokta yoktur. Yanılıyorsunuz: Bütün bu etkinliklerin ortak bir özü vardır, ya da daha açık bir ifadeyle, *bu farklı etkinlikler arasında*, bir yandan tüm diğer etkinliklerin özü olup bir yandan da *kendi kendisinin özü* olan bir etkinlik vardır: politika. Her şey felsefedir dedikten sonra Gramsci ilan eder:³⁴ *Her felsefe politiktir*. Ve bildiğimiz gibi, her felsefenin özü etkinlik olduğundan, politika sözcüğüne kesin bir anlam verebiliriz: *politik etkinlik*.³⁵ Bu gayet tutarlıdır.

Gramsci burada amacına, gerçekten de amacına odaklanmıştır: yani bütün hakikatin ve bütün politik eylemler de dahil olabilecek tüm eylemlerin Arşimed noktasını bulmaya. Gramsci politik eylemi

33 E. Husserl, *Expérience et jugement*, çev. D. Souche-Dagues, Paris, Puf, “Épiméthée”, 1991.

34 “Böylece ‘felsefe ve politika’, düşünce ve eylem arasındaki eşitliğe veya denklığe ve dolayısıyla da *praksis* felsefesine varılmış olunur. Her şey politiktir, felsefe veya filozoflar [...] da ve tek ‘felsefe’ edim halindeki tarihtir, yani yaşamın kendisi”, *Cahiers de prison*, cilt II, agy, Defter 7, §35, s. 202.

35 *Cahiers de prison*, cilt III, agy, Defter 13, §10, s. 366.

düşünürken, hiç kuşkusuz, “Modern Prens” yani komünist parti tarafından devlet iktidarını ele geçirmeye sevk edilmiş kitlelerin devrimci politik eylemini düşünür özellikle.

Aşamalarını şematik olarak gösterdiğimiz tüm bu devasa düşünce sisteminin tek bir gayesi vardır: sefil bir hapisanenin duvarları ardında da olsa, büyük politik yöneticinin kendi eliyle filozofu tüm hakikatlerin hakikatine, halk kitlelerinin –eğer bir gün onun elyazmalarını okur da bunların hakikatini iyice kavrarlarsa– dünyayı yerinden oynatmalarını değil³⁶ ama onu “değiştirmelerini”, sonunda da devrim yapmalarını sağlayacak hakikate kadar yönlendirdiği o kesin noktaya varmak. Bunlar kişisel ve politik bir yalnızlık halinde, Halk Cephesi’nin hâlâ ayakta olduğu yıllarda düşünülmüştü; fakat faşizm Doğu’dan Batı’ya tüm dünyada zafer kazandığında, işçi hareketinin geleceğini aydınlatacak tek bir umut ışığı bile bulunamadığında, Stalinizme hapsedilmiş bir SSCB’den gerçekten de artık gelecek hiçbir şey kalmadığında, yani modern tarihin en karanlık ve umutsuz gecesinde, tıpkı bugün kendi geleceğimiz konusunda bizlerin olduğu gibi hâlâ birçok yanılısama içindeki okurların duygularını ele geçirmekten ve hayranlıklarını uyandırmaktan başka yapacak bir şey yoktur.

Fakat bu bizi Gramsci’nin politika üzerine düşüncelerini yakından incelemekten muaf tutmaz: Bunu yapmamızın nedeni, bu düşünceleri (değerleri ya da hataları bakımından) takdir etmekten gelen bir felsefi zevk değildir; yazarın da arzu ettiği gibi bu düşünceler, üstelik sadece, Gramsci’nin Togliatti’den bu yana İtalyan Komünist Partisi’nin resmi teorisyeni olarak kabul edildiği ve görüşlerinin Komünist Parti’nin ve sol sendikaların ötesinde çok geniş bir çevrede benimsendiği İtalya’da değil, tüm dünyada geniş kitlelere nüfuz et-

36 “Arşimed yerküreyi yerinden kaldırıp başka bir yere taşımak için sabit ve sağlam bir noktadan başka bir şey talep etmiyordu. Aynı şekilde ben de yüksek umutlar taşıma hakkına sahip olabilirim, sadece kesin ve kuşku duyulmaz bir şey bulma şansına nail olursam” (R. Descartes, *Méditations*, Paris, Puf, “Quadrige”, 2012, s. 36-37). “Arşimed gibi siz de dünyayı yerinden oynatmak için sabit bir nokta arıyorsunuz ve bunu şu ilkede veya ifadede buluyorsunuz: *düşünüyorum*. [...]” (“Recensement des arguments nouveaux contenus dans les instances de Gassendi”, *Cœuvres philosophiques*, ed. A. Garnier, cilt II, Paris, Hachette, 1834, s. 509). Bkz. L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, *agy*, s. 160; “À propos de Marx et l’histoire”, *Écrits sur l’histoire...*, *agy*, s. 278.

tiğindedir; onun düşüncesi İspanya, İngiltere, Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve birçok kapitalist ülkedeki komünist çevrelerde hegemonyasını kurmak üzeredir. Aslında Gramsci'nin düşüncesi, Avrokomünizm olarak adlandırılan şeyin tanınmış düşüncesine dönüşmek üzeredir. Burada politikayla ilgili Gramscici temaları bu başlık altında incelemek istiyorum, o da politik nedenlerden dolayı. Ve yalnızca bu nedenler beni tüm bu uzun dolambaçlı yola sapmaya zorladı ki her şeyin kararının verildiği yeri açıkça görebilelim: politika.

Fakat Gramsci'nin politika anlayışını kavramak için dolambaçlı bir yola daha sapmak zorunludur. Öncelikle şunu bilmek gerekir ki, *Gramsci'nin düşünme tarzı o kadar özgündür ki kendimize bunun hangi ölçüde hâlâ Marx'a bağlanabileceğini sorarız.* Örneğin, Gramsci'nin Marksist “üretim tarzı”, altyapı ve üretim ilişkileri teorilerini gerçekten dikkate almadığını hatta bunları önemsemediğini (kim bilir belki de hapisanede *Kapital* olmadığı için bazı konulardan habersizdi) gördük. Bu ihmal listesine, üretim ilişkileri teorisiyle birlikte, her şeye ama özellikle de bütün Marksist üstyapı teorisine (her ne kadar Marx bu konuda açık bir ifadeye bulunmamış olsa da) hükmeden *yeniden üretim* teorisini de eklemek gerekir.

Bu kavramlar bütünü Marx'ta açık bir şekilde yer alır; bunlardan bazıları uzun uzadıya geliştirilirken (altyapı, kapitalist üretim ilişkisi ve yeniden üretim –bu son kavramın değişmez sermayenin* ve işgücünün yeniden üretimi olarak geçtiği doğrudur), bazıları ise (üretim tarzı, üstyapı ve bütün şu “unsurlar:” devlet, hukuk, ideolojiler) daha kısa kesilir.

Böylece, bütün bu kesin mefhumları göz ardı ettikten ya da terk ettikten, üstyapıdan bir şeyin (bunun ne olduğu da net olarak ortaya konmamıştır) altyapıya nüfuz ettiğini gösterdikten sonra –ki bu, altyapının üstyapıdan yola çıkarak “okunabileceğini” gösteren ve dolaşısıyla bu “okuma”ya davet eden bir eskizdir– Gramsci, *Marx'tan çok uzak düşerek*, kendi teorisini *kendince kurar*.

* Fr. *capital constant*, Alm. *konstantes Kapital*. Sözcüğü *Kapital*'in Mehmet Selik, Nail Satlıhan ortak çevirisine sadık kalarak “değişmez sermaye” olarak karşıladık. Bkz. K. Marx, *Kapital*, cilt I, Yordam Kitap, İstanbul, 2011, “Sözlükçe”, s. 1183. (ç.n.)

Gramsci,³⁷ mekanizmasını ve metafiziğini eleştirdiği altyapı-üst-yapı ayrımı yerine bize, görünüşe göre eskilerden gelen başka bir ayırım sunar: *devlet* ile *sivil toplum* arasındaki ayırım. “Görünüşe göre,” diyorum zira iktisadi ve politik idealist burjuva felsefe geleneğinde bu ayırım 17. yüzyıldan itibaren açıkça kendini gösterir ve Hegel³⁸ bunu kendi hukuk felsefesine kaydeder ve kesin biçimde tanımlar: Devlet İdea’nın, dolayısıyla somut evrensel olanın gerçekleşmesiydi, sivil toplum ise özel “ihtiyaçlar sistemi”ydi, yani iş, üretim ve ekonomik tüketim ihtiyaçları sistemi, fakat *aygıtlar* (mahkemeler, polis) ve “sivil” *örgütlenmeler* (kurumlar) de içeriyordu *kendinde*. Aslında Gramsci bu eski ayrımı bütünüyle benimsemez: “Sivil toplum” a yeni bir anlam atfeder. Gramsci,³⁹ burjuva hukukundaki kamusal/özel ayrımını içeriden ele alarak, sivil toplumu devletin dışında varlık gösteren özel dernekler bütünü olarak sunar. Devlet kamusal, dernekler ise özeldir. Gramsci bunlar arasında Kilise’yi, okulu, siyasi partileri, sendikaları vb. sayar.

Çarpıcı olan bunların özel niteliğidir zira bunlar kamusal değildir, devletle hiçbir hukuki bağları yoktur. Fakat Gramsci aynı zamanda bu dernekleri, Marksist devlet teorisinden aygıt terimini ve Leninist gelenekten hegemonya terimini alarak, “hegemonik aygıtlar” olarak niteler. Bize bu “hegemonik aygıtlar”la, onların ayrımlarıyla, yapılarıyla ve faaliyetlerinin itici gücüyle ilgili daha fazla bir şey söylenmeyecek-

37 “[...] Devlet deyince, hükümet aygıtına ek olarak, ‘özel’ bir hegemonya aygıtı veya sivil toplum da anlaşılmalı” (*Cahiers de prison*, cilt II, *agy*, Defter 6, §137, s. 117). Gramsci, “gece bekçisi” olarak devlet mefhumunu eleştirerek, bu mefhumun nasıl sivil toplum unsurlarını içermesi gerektiğini gösterir. “Devlet = politik toplum + sivil toplum, yani tazyikle zırhlanmış hegemonya” ünlü denklemi buradan gelir (*agy*, Defter 6, §88, s. 82, s. 83). “Gece bekçisi” olarak devlet kavramı için ayrıca bkz. *Cahiers de prison*, cilt V, *agy*, Defter 26, §6, s. 327-328.

38 G.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §189 ve devamı [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2019].

39 *Cahiers de prison*, cilt III, Defter 12, §1, s. 314. “Şu andan itibaren iki büyük üstyapı ‘düzey’i oluşturulabilir: ilkinde ‘sivil toplum’ düzeyi denebilir, yani kabaca ‘özel’ denebilecek organizmalar topluluğu; diğeri ise ‘politik toplum yani devlet’ düzeyidir. Bunlardan ilki, baskın grubun bütün bir topluma uyguladığı ‘hegemonya’ işlevine denk gelirken, ikincisi ‘doğrudan tahakküm’ ya da devlet ve ‘hukuki’ yönetim içinde açığa çıkan komuta işlevine denk gelir.”

tir. Biz bunların yalnızca “aygıtlar” olduğunu biliyoruz, fakat Marx ve Lenin’in devletten bahsederken geçici bir “çözüm” olarak kullandıkları bu terim açıklanmamıştır. Ve biliyoruz ki bunlar “hegemonik”tir, yani halk kitlelerinde bir konsensüs etkisi yaratırlar. Gramsci bu aygıtları “hegemonik” ilan ederken onları, tamamıyla Aristoteles’e özgü bir tarzda, izledikleri erkle tanımlar: Bu aygıtlar kendi yarattıkları etkiyle özdeştir, aksi takdirde oldukları şey olamazlardı.

Biri çıkıp da “Yağmur yağdığına buna şemsiye denir,” dese buna güleriz ama “Şemsiye yağmurdan korur,” dese gülmeyiz. Yazık zira şemsiye hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Benzer şekilde, hegemonik aygıtlar içinde hegemonik olanın nedeni sorusu havada kalır: Gramsci bize bu konu hakkında hiçbir şey söylemez. Eğer “evet” dendiğinde buna hegemonya deniyorsa, bu bizi çok da ilerletmez. Özgürce uzlaştığınız için evet diyebileceğiniz gibi, baskı altında da evet diyebilirsiniz. Rousseau, yüzünüze doğrulttuğu silahla size evet dedikten hırsızdan bahsederken bunu zaten biliyordu.⁴⁰ Daha açık bir şekilde ifade edersek, güç de bir hegemonya aracı olabilir. Ve güç birçok farklı şekilde uygulanabilir: bazen fiziksel şiddetle, bazen şiddete başvurmadan, sadece varlığıyla tehdit ederek (Lyautey’nin politikası:⁴¹ gücünü kullanmak zorunda kalmamak için göstermek ve gücünü kullanabilmek için göstermemek) ve bazen de, daha incelikli bir şekilde, yokluğuyla (kışlarında tutulan kolluk kuvvetleri ve geniş Rambouillet ormanlarındaki zırhlı arabalar: Herkes bunların varlığından ve gerektiğinde müdahale edeceklerinden haberdardır; şu halde tıpkı bir altın stoğunun yokluğuyla bile hüküm sürmesi gibi, düzen de bunların gıyabında hüküm sürmeye devam eder; görünmez ve taşınmaz değerler sermaye, para ve değer piyasası üzerinde gerekli düzenin hüküm sürmesini sağlar). Kısacası, hegemonyanın *nasıl* güvence altına alındığını ve *nasıl* kabul edildiğini söylemeden onun hakkında bir şey söylemiş olmayız. Betimleme düzeyinde çakılı kalırız.

40 J.-J. Rousseau, *Du contrat social, Œuvres complètes* içinde, ed. B. Gagnebin ve M. Raymond, cilt III, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1964, s. 355 [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019].

41 Bkz. L. Althusser, *Sur la reproduction, agy*, s. 230, not 22.

Bu mefhumun üstünde durmamın nedeni, bunun Gramsci tarafından yalnızca “sivil toplum” teorisinde değil, devlet teorisinde de fazlaca kullanılmış olmasıdır. Burada her şey basit bir nedenle birbirine karışır: Devrimci Gramsci devlet iktidarının ele geçirilmesinin her devrimin bir numaralı sorusu olduğunu Marx, Lenin ve bütün bir Marksist gelenekten öğrenmişti. Oysa onun derdi kendi “sivil toplum” teorisini –yani kendi keşfini (sivil toplum ne altyapı ne de yalnızca “ihtiyaçlar [sistemi]” (Hegel) veya salt ekonomidir, “hegemonik aygıtlar” toplamıdır)– Marksist devlet teorisin[in] özüne bağlamaktır.

Burada yine gerek altyapıyı gerek üretim ilişkilerinin yeniden üretimini göz ardı ederek kendi temel yöntemini uygular: verilerin betimlenmesi ve kendi ana felsefi önvarsayımı: Bütün veriler tarihseldir, dolayısıyla bütün politik veriler kendi ışığını içinde taşır. Tam bir betimleme ve iyi seçilmiş yakınlıklar yeterlidir. Sonuç olarak, iyi görmek ve iyi okumak yeterlidir. Şu halde Gramsci’nin “gördüğü” nedir? Bütün devletlerin iki “moment”ten oluştuğunu görür ve böylece burjuvaya özgü anlamda hakiki bir “politik teori”nin açılışını yapar: bir yanda güç veya zorlama veya şiddet veya diktatör momenti, diğer yanda ise hegemonya, konsensüs, uzlaşma momenti. Elbette ilk “moment”in Marx ve Lenin’in devletin bastırma aygıtı adını verdikleri şey olduğunu anlarız. Peki ya ikincisi?

Gramsci burada gizlenenin “sivil toplum” olduğunu bize açıklar! Bu normaldir, kendisi hegemonik aygıtlardan oluştuğu için, işlevi de hegemonya ve konsensüs elde edilmesidir. Fakat bu anormaldir, zira bize açıkça ifade edildiği gibi, devletin ikinci momenti “özel” olduğu için devletten ayırır. Artık takip edemiyoruz: Nasıl olur da açıkça *devletin dışında* olan bir şey devletin ikinci momentini tesis edebilir? Devletin kendi “momentler”inden birine, kendi belirleyici işlevlerinden birine bu şekilde “kendi dışından” sahip olması mümkün müdür?

Devletin asli bir “moment”i olarak ikinci momentin *devlet’e dışsal* bir varoluş biçimine bürünmesi, işte bu bana fazlasıyla ilginç geliyor. Fakat belki de bu paradoksal ilişki üstüne *düşünmek* gerekir. Ve ona görece doğru bir kavram vermek. Kendi hesabıma, devletin ideolojik aygıtlarından⁴² bahsederek yapmaya çalıştığım şey budur ve bu for-

42 Agy, s. 272, s. 274 ve devamı.

mülün iki getirisi vardır: Bir yandan “devlet içinde/devlet dışında” çelişkisine son verir, diğer yandan da kendi kavramına hegemonik aygıtların işleyiş tarzının biçimsel bir emaresini yani *ideolojiyi* kaydeder; bu da bizi ideolojilerin maddiliğini düşünmeye başlamak için zorlar.

Fakat Gramsci belli ki kendi çelişkisiyle hiçbir şekilde yüzleşmek istemez. Tersine, her şeyden çok bunu korumak ister. Zira yalnızca gördüğünü betimlemekle yetindiği gibi, işi bunu düşünmeye kadar bile götürmez –en azından ayağı bu çelişkiye takıldığında bunu düşünmekten vazgeçer–, aslında *bu çelişkiye ihtiyacı vardır*. Buna birazdan göreceğimiz politik nedenlerden ötürü ihtiyacı vardır.

Bu çelişkiyi şimdilik parantez içine alıp Gramsci'nin kendi betimlemeleri hakkındaki düşüncelerini takip edelim. Zira devlette güç ve hegemonya olmak üzere iki ayrı moment vardır demek son derece fakir bir düşüncedir. Bu düşünce nasıl zenginleştirilebilir? Gramsci'nin en azından bu iki “moment”in her birinin analizine girişeceği, bize devlet hakkında yeni bir şeyler keşfettireceği sanılacaktır. Fakat hayır, fazladan tek bir sözcük bile söylemez. Bütün yeni ve söylenmesi gereken şey “sivil toplum” hakkında söylenmiştir. Elimizde bundan başka bir şey de olmayacaktır.

Ya da hayır, olacaktır: devletin iki “moment”i arasında hangi ilişkilerin varolabileceğini görmek için (her defasında tarihsel ampirik verilere karşılık gelecek) bir nevi hayali çeşitleme. Aslında gücün ve hegemonyanın “dozu”na göre (bu hegemonyanın nasıl uygulandığının hâlâ bilinmediğini de hatırlatmak isterim) kendimizi farklı devlet tipleri karşısında buluyor olmamız “göze çarpar” Çeşitleme cetvelinin iki ucunu hemen şimdi göstereceğim: Bir uçta, gücün ezici bir şekilde hâkim olduğu, hegemonyanın ise esamisinin okunmadığı bir devlet var elimizde, örneğin gücün ezici ve “sivil toplumun ... gevşek” olduğu Çarlık Rusyası; diğer uçta ise gücün olabildiğince hafif, hegemonyanın ise mümkün merteye ağır olduğu bir devlet, örneğin... Fakat gelelim şu dengesi iyi ayarlanmış ünlü etik devlete; Gramsci bu ve benzerleri için Aristoteles'e özgü etkileyici ifadeler bulur: “doğru bir denge”

Bununla birlikte Gramsci, Marx ve Lenin'le işini bitirmemiştir ve onların düşüncelerini kendi düşüncesi içinde düşünme zorluğu

da baki kalır. Zira Gramsci devletin de hükmeden sınıfın elinde bir “enstrüman” (bu sözcüğü pek sevmez) olduğunu iyi bilir, dolayısıyla gücün ve hegemonyanın değişken dozlarının bu betiminin arkasında çok daha ciddi bir başka soru olduğunu da bilir: devlet vasıtasıyla uygulanan sınıf tahakkümü, geleneksel olarak Marksizmde sınıf diktatörlüğü adını taşıyan sınıf tahakkümü sorusu. Demek ki devlet bu sınıf tahakkümüne ya da diktatörlüğüne göre ikincil planda kalır (sınıf diktatörlüğünün asla, politik diktatörlükten parlamenter demokrasiye ya da kitle demokrasisine uzanabilen değişken politik biçimleri değil, hükmeden sınıfın tahakküm biçimlerinin –iktisadi, politik, ideolojik– bir toplamını ifade ettiği konusunda açık olmak gerekir). Bu da ister istemez Gramsci için çok ciddi bir sorun oluşturur: Bir bütün olarak sınıf tahakkümünün, onun en kusursuz aracı olan devlete önceliği hakkında ne düşüneceğini, kendisini sınırlamak istediği kavramlarla, kendi kavramlarıyla nasıl bulacaktır?

Zurnanın zırt dediği bu yerde, Gramsci sınıf diktatörlüğünden ve sınıf tahakkümünden konuşmayı reddeder. Kendine ait kavramlarla kalmayı tercih eder: güç ve hegemonya. Gramsci ne yapacaktır? Hükmeden sınıf veya sınıf diktatörlüğü kavramlarının yerine koyabilmek için hegemonya kavramını şişirdikçe “şişirecek”tir. Bunun retorik ve teorik bir gövde gösterisi olduğunu söylemek gerekir! Zira hegemonyayı, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde, sivil toplumu kuran bu “hegemonik aygıtlar” içine yerleştirir. Her ne kadar bu hegemonyanın nasıl üretildiğini bilmiyor olsak da, en azından hangi “özel” ve sınırlı alana ait olduğunu biliyoruz. İşte şimdi hegemonya yalnızca, tamamen dışında kaldığı devlete bağlanmakla kalmaz, sonunda *devleti büsbütün* içine alır. Marksist ve Leninist olmak için Gramsci sonunda *devleti hegemonya olarak* veya devleti kuşatan ve hükmeden bir hegemonya olgusu olarak düşünecektir, fakat bu sırada tüm bu “analizler”de ne sınıf tahakkümü ne de sınıf diktatörlüğü hiçbir zaman bir soru olarak yer almayacaktır.

Hegemonyayla henüz işimiz bitmedi. Zira her ne kadar çok bahsetmese de bir Marksist-Leninist olarak Gramsci sınıf mücadelesinin var olduğunu ve hedefinin de devlet olduğunu bilir. Fakat Gramsci sonunda devleti bir hegemonya olarak düşündüğüne göre (yine de,

tek başına devletten daha büyük olan bu hegemonyanın arkasında bir sınıf olduğu hissedilir), hedefinde devlet olan bir sınıf mücadelesini nasıl tahayyül edebilir? Şu formülü bulur: Hegemonya uğruna mücadeleden değil “hegemonyalar mücadelesi”nden⁴³ bahsedecektir, sanki sınıf mücadelesi de güçlerin güçlere karşı bir mücadelesi değilmiş gibi ve dahası, sanki bir şeyler “hegemonyalar” arasında olup bitiyormuş, sanki tahakküm altındaki sınıfın “hegemonya”sı, tahakküm eden sınıfın “hegemonya”sına karşı gerçekten “mücadele” edebilirmiş gibi.

Gramsci'nin çok dikkatli yürüttüğü tüm akıl yürütmelerde “göze çarpan” şey, sözcükler, kavramlar ve dolayısıyla düşünce düzeyinde, Gramsci'nin fazlasıyla alışkın olduğu hakiki bir ikame işlemine tanık olunduğudur. Güç-hegemonya ayırımından yola çıkılır ve sonunda güç ortadan kaybolur. *Şu halde*, şüphesiz, hegemonya terimi tahakküm ya da sınıf diktatörlüğü kavramının yerini alır, fakat kendimizi yine ampirik bir veri karşısında buluruz: Bu böyledir, sınıf tahakkümü çeşitli biçimlerde uygulanır, bunlarda güç de vardır ama bu güç hegemonyanın, yani hükmeden sınıfın elde ettiği konsensüste emilir, tıpkı barış koruyucusunun kendi işlevinde (akışı düzenlemek) ve (kendi düzenlediği) akışta emildiği gibi. Sonuç olarak, iyi düzenlenmiş bir devlette bir güç vardır fakat bu güç herkese ait ve görünmezdir.

Bu durumu öngördüğüm hatırlanacaktır: Müdahale etmeyen görünmez bir güç, onun gıyabında müdahale ettiğini de söylemiştim (veya buna onun halk içinde neredeyse çözülüşü de denebilir). *Sadece varoluşuyla* enikonu hoş etkilerin (bkz. “yumuşak psikiyatri”, eğitim vb.) görünür olmasını mümkün kılan görünmez bir güçle çalışan birçok ideolojik aygıtın durumu da somut olarak budur.

Fakat bir kez bu devlet terimine varıldığında geriye ne kaldığını sorarız; eğer Gramsci ideoloji üzerine çok az şey söylediye ve “hegemonik aygıtlar”ın hegemonik etkilerinin nedeni konusunda sessiz kaldıysa, bunun bir tesadüf olmadığını kavrarız. Sonunda bütün bir devleti özetleyecek bu “hegemonya”nın, zannedebileceğimizin aksine, ideolojiyle bir ilgisi yoktur. Bu hegemonya, herkese dayatılacak

43 *Cahiers de prison*, cilt III, *agy*, Defter 11, §27, s. 232; Defter 10, 1. Kısım, §13, s. 42.

ve herkes tarafından kabul edilecek değer ve fikirlerin barışçıl ve evrensel bir yönetimi değildir. Hayır. Bu hegemonya, kendisi bunu hiç tanımlamamış olsa da, Gramscici anlamda, baştan sona *politik*tir. Bu politika hem bütün insanların “yaşantısı”dır, hem de bu “yaşantı” onların özünü, hatırlayacağınız üzere, bütün felsefenin özü olan kendi *etkinliklerinin* özünü tesis eder (her şeyin felsefe olduğunu da hatırlatırım). Bu politika aynı zamanda –bu ikinci belirlenim birincisinin nedenidir– “komuta merkezindeki politika”dır ve öncelikle politika yapanların, yani dereceleri değişmekle birlikte bütün insanların bilincinde yer alır. Gramscici anlamda, yani ampirist bir anlamda, söz konusu olan daima politikadır ve bu onun yazgısını anlamak için merkezidir. Bununla birlikte, bu düşünce gerçekten, güzel bir etik birliğin tek başına meydana gelmeyeceğini, bunun partinin kaçınılmaz müdahalesiyle, uzun bir mücadele (politik etkinlik) sürecinden geçilerek üretileceğini çok iyi bilen bir politikacıya ve bir Marksist’e aittir. Gramsci ideolojik değerlerin tarihin motoru olmadığını ve bunların “düzen içindeki bir devlet”in insanlarına ancak “politika” üstünden dayatılacağını da çok iyi bilir.

Öyleyse burada sorulacak soru şudur: Neden Marx’a ve Lenin’e yabancı bir düşünce ve kavram dizgesinden, bize onlara dair yeni hiçbir şey söylemeyen ve sonuç olarak oldukça fakir bu klasik nihai sonucu çıkarmaya gerek duyuldu? Neden keşfedildikçe ve ilerlendikçe yok olan tüm bu “keşifler”den geçmek gerekti? Bu kadar basit, bu kadar bilindik sonuçlara ulaşmak için hegemonya üstünden neden bunca cambazlık yapılması gerekti? Neden başka bir yerdedir.

Bir kez daha hegemonyadadır (üçüncü anlamında)! Gramsci aslında tahakküm altındaki sınıfın iktidarı ele geçirmeden önce “kendi hegemonya”sını güvence altına alması gerektiğinin altını güçlü bir şekilde çizen ilk Marksist teorisyendir. Tüm klasik Marksistler açık ve net olarak şu iki şeyi söyler: 1. İşçi sınıfının öncüleri etkilerini olabildiğince geniş bir alana yaymalı ve “fikirlerini” olabildiğince geniş bir taraftar kitlesine ulaştırmalıdır: sırf işçi sınıfı mensuplarına değil, küçük burjuvalara ve entelektüellere de; 2. İşçi sınıfı partisi, etkisini, “hegemonya”sını kendisine yakın kitlelerin örgütlerine de yaymalı, onlarla ittifaklar kurmalıdır. Bu iktidarın ele geçirilmesi için elzem-

dir, yoksa proletaryanın şarkısı “acıklı bir solo”dan ibaret olma riski taşır. Gramsci bu iki teze katılır katılmasına ya bunlara bir üçüncüsünü ekler: İşçi sınıfı “iktidarı ele geçirmeden” önce toplumun tamamı üstünde bir hegemonyaya dönüşmelidir.

O halde “hegemonya” ne demektir? İyi bir Marksist politikacı olan Gramsci'nin cevabı açıktır: Mesele sadece partinin fikirlerinin etkisini bütün bir topluma yaymak ve toplum içinde daha geniş bir dinleyici kitlesine ulaşmak değildir; öyle olsaydı toplum, mucizevi bir şekilde, sosyalist olmadan önce Marksist olurdu. Mesele, devleti ele geçirmek de değildir zira biz sadece onun fethedilmesi için hazırlık yaparız. Mesele sivil toplumdaki iktidar odaklarını ele geçirmek, sivil toplumun ta kendisini ele geçirmektir.

Bu ancak sivil toplumun devlete göre aldığı konum üzerinden kavranabilir. Aslında, Gramsci'ye⁴⁴ göre, devletin iki “momenti”nin mekanizması [*dispositif*] mekânsal bir metaforla ortaya konabilir: Devlet bir konut veya bir kale olarak merkezde bulunur, güç duvarlarda ve duvarların gerisindedir. Kırılık alan boyunca uzanan kale-devletin etrafında da siperlerden ve kazamatlardan oluşan derin bir ağ vardır: Bu ağ sivil toplumdur. Devlet salt bir güçten ibaret olduğunda, bu ağın “jölle kıvamında” olduğu kavranır, devleti ele geçirmenin tek yolu da cephe taarruzudur: Kışlık Saray.* Fakat bizim devletlerimizdeki ağın sıkı ve derin olduğu “görülür”. Öyleyse bu ağı adım adım, siper siper ele geçirmek ve bütün sivil toplumu zaptetmek gerekir: Bu durumda devlet savunmasız kalacağı için biz de içeriye girebiliriz.

Burada Gramsci'nin düşüncesinin temeli görülür:⁴⁵ Bu, güçlü bir kazamat ağına, demek ki güçlü bir sivil topluma sahip, “gelişmiş” kapitalist ülkelerde iktidarı ele geçirmek için bir *strateji*, İtalyan dostlarımızın söylemeyi sevdiği deyimle, alternatif bir stratejidir. Bu bir

44 *Cahiers de prison*, cilt II, *agy*, Defter 7, §16, s. 183.

* Rusya'nın Sankt Peterburg şehrinde bulunan Kışlık Saray 1732'den 1917'ye kadar Rus imparatorlarının resmi konutu olarak kullanılmıştır. (ç.n.)

45 “Modern demokrasilerin yoğun yapısı, devlet örgütlenmesi kadar sivil yaşamdaki dernekler toplamı da, politika sanatı için, yıpratma savaşlarındaki siperlerin ve sürekli tahkim edilen cephelerin muadilini tesis eder: oysa eskiden hareket ‘bütünüyle’ savaştı, vb.; oysa bunlar bu hareketi yalnızca ‘kısmi’ bir unsura indirger.” (*agy*, Defter 13, §7, s. 364)

“mevzi savaşı”dır. Gramsci’nin esinlediği bu “mevzi savaşı” stratejisi bugün P. Laurent’ın [13 Mayıs 1978] tarihli *L’Humanité*’de çıkan makalesinde⁴⁶ açıkça savunduğu “avrokomünizm”i yücelten bütün komünist partilere ilham kaynağı olmaktadır. Bu stratejinin ilgiyi ve “üstüne düşünülme”yi hak ettiği açıktır.⁴⁷

Kendi hesabıma şunları vurgulamak isterim:

Gramsci “sivil toplum”dan bahsederken aslında onu iki biçimde tanımlar. Ben onun düşüncesinin sorunlu tutarlılığına her türlü şans tanımak için ikincisinin üstünde durmadım. Fakat Gramsci sivil toplumun tanımını “hegemonik aygıtlar” toplamıyla sınırlamaz. Devleti ve hegemonik aygıtları ortadan kaldırırsak geriye hiçbir şey kalmaz mı? Geriye kalan Gramsci’nin sessiz kaldığı altyapıdır tam da. Veya şöyle de denebilir: Geriye kalan ekonomik olandır veya her türden girişim, tüketim ve ailevi yaşamdır. Bu “örgütlenmeler” de sivil toplumun parçaları mıdır? Gramsci bunu söylemez. Gerektiğinde işletmelerin, ailelerin vb. “hegemonik aygıtlar” olduğu söylenebilir. Gramsci bunun pek de işe yaramadığının az çok farkındadır:

46 “Graves propos de Louis Althusser”, *L’Humanité*, 13 Mayıs 1978, s. 1. Daktilo edilmiş sayfada tarih yeri boştur. Bu makalede, Fransız Komünist Partisi sekreterlerinden Laurent, Althusser’i ağır bir şekilde suçlar; suçlamalarının hedefinde ise Althusser’in Parti yönetimini, onun örgütlenme ve işleyiş biçimini, politik çizgisini eleştirdiği bir konuşması vardır (“Al ‘punto zero’ della teoria: Louis Althusser ha avviato nel Pcf un severo dibattito autocritico sulle ragioni della sconfitta elettorale”, söyleşiyi yapan G. Fanti, *Paese sera*, 6 Mayıs 1978, s. 5). “Louis Althusser’in saldırısı [...] komünistler tarafından uygun bir şekilde yargılanacaktır. Bu nedenle de komünistler bu saldırı girişimini bütünüyle hezimete uğratmak için harekete geçecektir.” Ayrıca bkz. not 14, s. 78.

47 Fransız Komünist Partisi’nin yönetim kadrosundan Charles Fiterman’ın bir konuşmasına gönderme yapılıyor. Fiterman burada Parti’nin Şubat 1976 tarihli XXII. Kongre’sinde proletarya diktatörlüğü kavramının terk edilmesi yönünde alınan kararın Althusserci eleştirisini yapan bir gazete yazısı üstüne yorum yapar: “Kuşkusuz, Giscard d’Estaing’dan R. Garaudy’ye, *Le Monde*’dan geçerek, garip bir proletarya diktatörlüğü savunucuları cephesi kurulur. Yaşayan Marksist ruhu gözden kaçırarak metinlere yapışıp kalmış kimi yoldaşlar muhaliflerimizin elli yıldır hayalini kurdukları birer ilkbahar kırlangıcı değildir, ki bu ilkbahar hiç yaşanmamıştır ve yaşanmayacaktır da. Bu yoldaşlar konu hakkında tekrar düşünceklerdir, biz de onlardan yardımımızı esirgemeyeceğiz” (“À propos d’un article du *Monde*. Charles Fiterman: Rien ne nous détournera de notre combat”, *L’Humanité*, 26 Nisan 1976, s. 5).

Bu aileler için geçerlidir (bunu kendi adıma söylüyorum);⁴⁸ işletmelerde ise, her ne kadar hegemonya olsa da, hesaba katılması gereken ufak tefek bir şeyler yine de olur: *artı değer*in sökülüp alınması gibi. Gramsci altyapıdan bahsetmeyecek ve onu sivil toplum içine yerleştirmeyecek kadar bu konu hakkında bilgi sahibidir. O halde Gramsci'nin sisteminde kocaman bir boşluk vardır; üretim ilişkisi, sömürü ve bunların maddi koşulunu oluşturan ne varsa hepsiyle ilgili her şey: sermaye, emperyalizm (Gramsci'de bunun üzerine tek kelime edilmez), işgücü, onun yeniden üretimi vb. Gramsci "sivil toplum"u geniş anlamı içinde, yani klasik (devlet olmayan her şey), yani burjuva anlamıyla andığında, sadece bu kelimeyi kullanmakla yetinir: Zira bir akıl yürütme zorunluluğu gördüğü için buna da yüzeysel olarak değinmeye muhtaçtır –fakat bu boş bırakılmış bölgenin gerçekliğine, ayrıntısına, mekanizmasına ve ("son kertede belirleyici olan") oynadığı role *asla girmez*.

48 *Sur la reproduction, a gy*, s. 275, s. 285, s. 302.

Gramsci mi Machiavelli mi?

Gramsci'nin Machiavelli için duyduğu koşulsuz hayranlık burada anlam kazanır.¹ Peki ama Machiavelli ne yapmıştır? Sınıf mücadelesinden ve etkin burjuva sınıfının aylak, tefeci soylular üzerinde kurduğu tahakkümden ilk bahseden kişidir. *Üretken* burjuva sınıfı tahakkümünün ancak belirli bir politik biçim altında güvence altına alınabileceğini göstermiştir: ulusal bir devlet kurmak, halkı erdem ve kurnazlıkla, (ahlaki) erdemi kurnazlığa ve aldatmacaya (ve görevi kötüye kullanma ve zalimlik gibi olabilecek en kötü araçlara varıncaya kadar)² tâbi kılma yeteneğiyle –Machiavelli'de bunun çeviriye gelmez tek bir adı vardır: "*virtù*"– yönetmek için soyluluğa değil ama burjuvaziye dayanan "tek bir kişi"nin³ mutlak monarşisi. Her şey Machiavelli'de zaten vardır: devlet teorisi ve onun iki momenti, "hayvan" (güç) ve insan (konsensüs)⁴. Gerçi Machiavelli'de bunlar Gramsci'dekinden farklı bir şekilde ve daha fazla bulunur: Onda hayvan aslan (kaba kuvvet) ve tilki (kurnazlık ve aldatmaca)⁵ olarak *ikileşir* ve sonuç olarak tilki yalnızca bir *virtù*, yani gücü ve konsensüsü (hegemonyayı) konjonktürün (iyi veya kötü "talih"⁶ olabilecek

-
- 1 *Cahiers de prison*, cilt III, *agy*, Defter 13, §20-§21, s. 395-399, özellikle s. 397-398.
 - 2 Machiavelli, *Le Prince*, ed. ve çev. M. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, "Classiques de la philosophie", 1998, s. 92 ve devamı, s. 123 ve devamı.
 - 3 Machiavelli, *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, ed. A. Pélissier, çev. T. Guiraudet, Paris, Flammarion, "Champs", 1985, s. 57 ve devamı [*Söylevler: Titus Livius'un İlk On Yılı Üzerine*, çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2009].
 - 4 *Agy*, s. 127.
 - 5 *Agy*, s. 128, s. 138 ve devamı.
 - 6 *Agy*, s. 77-80.

“fırsat”ın) gereklerine göre, istediği zaman kullanma yeteneğidir. Fakat Machiavelli’de bundan daha fazlası vardır, zira bu kurnazlık yeteneği nihai olarak kendini farklı gösterme kabiliyetine,* mış gibi yapma (erdemli değilken erdemli görünme ve özellikle, bundan çok daha zor olanı, erdemliken erdemli görünme)⁷ kudretine bağlıdır.

Bu noktada Machiavelli Gramsci’den çok daha ileridedir: İdeolojinin ve her şeyden önce “Prens figürü”nün ideolojik temsilinin (bu temsil altında Prens figürü, onu gördüğümüz haliyle, yani kelimenin tam anlamıyla kendi “imaj”ı –o imaj ki sırf ona hizmet etmek için orada bulunan hasletlerinde, duruşunda ve jestlerinde gözlemlediğimiz her şeyi kesinlikle aşar– ve itibarıyla taçlanmış bir şekilde, “temsil ettiği” devlet ideolojisi olarak birliğini bulur)⁸ her devlet iktidarı için kurucu olduğunu gösterir. Bu, olabilecek en mükemmel konsensüsü yaratmak için şart olan din biçiminde olur; her koşulda bu yalnızca bir orduyu değil bir halkı da birlik⁹ içinde tutmanın en temiz yoludur, zira en iyi ve en güvenli biçimi üreten dindir: Halk kitleleri arasında sağlanan konsensüsün *en sabit* biçimi dindir. Bu, halkın erkeklerini ordu içinde seferber eden ve (sıradan insanlardan, en başta da köylülerden oluşan) piyadeleri (atlı soyluların oluşturduğu geleneksel müfreze) süvarilerin önüne geçiren bir *askeri alışım* biçimini alır. Fakat bu yalnızca askeri bir ilke değil, aynı zamanda asker-vatandaşlarda ideolojik dönüşüm etkisi yaratan bir araç; onlara rızaya dayalı disiplinin pratikte sağlayacağı birliği öğreten ve atlı soylulara hak ettikleri şekilde, yani asıl askerlerin, üretken vatandaşların liderleri olarak değil takviye unsurlar olarak muamele etmeyi öğütleyen bir okuldur.¹⁰

* Fr. *feindre* fiili, kendini olduğundan farklı göstermek, mış gibi yapmak, numara yapmak, aldatmak anlamlarına gelir. Kelimenin saydığımız anlamlarını bağlama göre kullanmayı uygun bulduk. (ç.n.)

7 Agy, s. 129 ve devamı.

8 Agy, s. 120, s. 129 ve devamı, s. 149 ve devamı.

9 Machiavelli, *Discours...*, s. 63 ve devamı, s. 66 ve devamı.

10 Agy, s. 201 ve devamı; Machiavelli, *Le Prince, agy*, s. 111 ve devamı; Machiavelli, *L’Art de la guerre*, çev. T. Guiraudet, çeviriyi gözden geçiren E. Barincou, *Œuvres complètes* içinde, ed. E. Barincou, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952, s. 735-754 [*Savaş Sanatı*, çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2014].

Machiavelli’yi göklere çıkaran Gramsci’nin ustasına bakış açısının ne denli fakir olduğu ortadadır. Zira Gramsci hiçbir zaman, Machiavelli gibi, devlet içinde güç (ordu) “momenti”nin “hegemonya”ya önceliğini savunmamıştır. Machiavelli’de açıkça sunulan güç, Gramsci’de, hegemonya olarak devlet kavramı içinde basit ve saf bir şekilde ortadan kaybolmak üzere belirir sadece. Gramsci güç kavramına başvurduğunda da onu hiçbir zaman (kafatasının içinde hiçbir şey olmayan, sadece kaslardan oluşan, Machiavelli’nin indinde “aslan” figürü gibi) kaba, çıplak güç olarak tasarlamaz. Gramsci gücün üretken, verimli, içinde hegemonya etkisi yaratabileceği (orduda alışım yoluyla yurttaşlara verilen politik eğitim) bir stratejiye dahil edilmeye uygun olabileceğinden hiç kuşkulandı. Gramsci hayvanın güçten (aslan) başka bir şey, kurnazlık (tilki), olabileceğinden hiç kuşkulandı. Bu eşsiz hayvan, “insan”dan (ahlaki erdemlerin ve iyiliğin tanınmasını temsil eder) katbekat daha akıllıdır, çünkü bütün aklı *kendini olduğundan farklı gösterme* gücünden ibarettir. Ve Gramsci hiçbir zaman aldatmacanın devletle ya da daha çok Prens’in politik stratejisiyle özünde bir olduğunu, sonuç olarak her şeyden önce Prens’in halkın kullanımına açık bu temsilini, bu “imaj”ını ürettiğini anlayamadı; bu imaj yoksa devlet iktidarı da yoktur, çünkü bu iktidar varolmak için halk tarafından tanınmalıdır, halk da devlet iktidarını ancak onda, daha açık bir ifadeyle, devletin lideri sıfatıyla Prens’in ideolojik “imaj”ında kendini tanıyarak tanır; devlet liderini tartışılmaz kılan da yine o imajdır.

Böylece, Machiavelli, Gramsci’nin şu soru hakkındaki sessizliğine karşılık veriyordu: Peki ama “hegemonik aygıtlar”ın iyi işletilebilmesini kim sağlayabilir? Gramsci’nin başlıca işlevi –yani politik işlevi– içinde değerlendirdiği *ideoloji* hakkındaki tüm suskunluğuna karşılık veriyordu. Aslında Machiavelli yalnızca ideoloji teorisine girmekle kalmıyor, devletin kendi hegemonyasını uygulaması için bir devlet ideolojisinin organik zorunluluğunun kabul edilmesi, dolayısıyla hegemonyanın ideolojide iyi işlediğinin ve hegemonyayı, yaptığı hegemonya etkisi üstünden tanımlamanın –ki bu bir totolojidir– yeterli olmadığını, onun kendi “ateşleyici” si, yani *devletle organik bağı olan*

ideoloji üstünden tanımlanması gerektiğinin kabul edilmesi gibi konulara da değiniyordu.

Böylece Machiavelli devlet işleyişini tüm yönleriyle kavramak ve ideolojinin politik ve dolayısıyla maddi statüsünü anlamak için kaçınılmaz olan bir kavramı, devletin ideolojik aygıtı gibi bir kavramı, bir yöntem olarak sunar. İdeoloji söz konusu olduğunda tabii ki hiçbir terime başvurmeyen Machiavelli ne bir sözcükle (veya muadilleriyle) ne de, Gramsci'nin hep yaptığı gibi, sözcükle belirtilen şeyi *betimlemekle* yetinir: Mümkün bir ideoloji teorisine götüren somut bir araştırmaya bilfiil girişir. Buna yalnızca, Prens'in "imajı" ideolojisini üreten aldatmacanın koşullarına ve biçimlerine dair kendi teorisıyla değil, dahası ve her şeyden önemlisi, kendi güç teoris[i]yle girişir. Bu teoriye göre güç ideolojik etkiler üretmeye yatkındır; şiddet içeren etkiler olmaksızın uzak bu ideolojik etkiler yalnızca konsensüs değil, atlarına tünenmiş soyluların ikinci sınıfa düşürüldüğü ordu içinde toplanan halkın vatandaşlarının tümünde bir ideolojik dönüşüm etkisi de yaratır.

Foucault'nun ifade ettiği gibi, güç üretken olabilir. Foucault bütün aslanların gri olduğu bir genelmede kaybolmadan araştırmasında ilerlemek için bu noktada Machiavelli'yi yeniden okumakla ilgilenebilirdi – her halükârda, güç ideoloji üretebilir, işte bu bütün ideoloji teorilerini doğrudan ilgilendirmektedir. Zira bu bizim beş yüz yılı aşkın bir zaman sonra, Marx'tan ise yüz yıl sonra, yeniden söylemeye çalıştığımız şeyi çok iyi ifade ediyor: İdeolojinin "fikirler" değil, belli bir maddilik, ideolojiyi gerçekleştiren "aygıtlar"ın maddiliği olduğunu dikkate almaksızın bir ideoloji teorisini geliştirmeyi asla umamayız. Şurası gayet açıktır ki, maddilikten ve aygıttan bahsettiğimiz anda, tıpkı Machiavelli gibi, güçten bahsederiz.

Elbette, bu güç aslanın değil tilkinin gücüdür ve tilkinin gücü, aslanın gücünü akıllıca, ya fiziksel şiddet ya da aldatmaca etkisi (tam da Claude Lefort'un dediği gibi, temsil etkisi; ben olsam ideoloji derdim ama sözcükler üzerine tartışmanın sırası değil şimdi: Sonuçta hemfikiriz) yaratmak için kullanmayı bilmesinden ileri gelir. Machiavelli'nin devletin iktidar konusundaki bu çifte yeteneğini, bir yanda aslan, diğer yanda tilki figürüyle, bir "hayvan" olarak düşünmesi teorik açıdan son derece önemlidir. Böylece bu politik yetenekleri, psikolojik olmayan aslan ve tilki kavramları olarak düşünmek için birey-Prens'in tüm

özneliğinin dışına koyar; gelgelelim, bir İtalyan ulus devleti kuracağını içtenlikle umduğu birey-Prens'i bütünüyle soyutlar ve bu soyutlama onun iktidara gelişinin politik koşullarının bir parçasıdır (bu, İtalya'nın herhangi bir yerinden gelen ve ona üstünlük sağlayacak herhangi bir politik unvandan yoksun, tanınmamış biri *olabilir* değil olmak zorundadır; bu da demek oluyor ki, ulus devletin kurulması için hiçbir Prens'ten ya da rejimden, özellikle de mevcut cumhuriyetlerden asla hiçbir şey beklenmez, zira bunların hepsi alaşağı edilmesi gereken eski feodal dünyaya aittir ve yeni bir prensin egemenliği altında yeni bir devlet kurmak için bu *feodal devlet biçimlerini yıkmak* gerekir). Bu da [Machiavelli'nin] politik ve materyalist bir düşünceye sahip olduğunun; "hümanizm" in hükmü altında ama ona karşı, radikal bir şekilde düşünen Machiavelli'nin politikanın bir birey meselesi değil de bir strateji, bir çizgi ve bu stratejiyi gerçekleştirmeye uygun araçlar meselesi olduğunu bildiğinin iyi bir kanıtıdır.

İlgili ama yüzeysel okurlara erdemleri ve kusurlarıyla Prens'in vücut bulduğu bu bireyin değişmez varlığını dayatıyormuş gibi görünmesine karşın Machiavelli şunu bilir şunu söyler ki, eğer devletin iktidar biçimi bir birey biçimi alması gerekiyorsa, bunun nedeni, politik koşulların feodal devletlerin yıkılması meselesine getirilebilecek yegâne çözüm olarak bu devlet biçimini şart koşuyor olmasıdır. Ve ayrıca bu birey-Prens o kadar az "insan" niteliği taşır ki Machiavelli, bir birey için, Prens'e dönüşmenin, yani bu bilinmedik doğaya dönüşmek için bir insan olmayı bırakmanın "tuhaf bir macera" olduğundan dem vurur: İnsan-aslan-tilki, bu üçlemenin veya topiğin [*topique*]* merkezi yoktur; üç "moment"i, üç "merci"i [*instance*] birleştiren bir "ben" e sahip değildir; asla bir "insan", yani bir ahlak

* (Yun.) Τόπος, *topos*, *topoi*: yer, yerler. Topik terimi Antik Yunan düşüncesinden beri felsefede kullanılmaktadır. Aristoteles için "yerler", argümantasyonun öncüllerinin çıkarıldığı mantıksal veya retorik değer taşıyan alanlardır. Kant ise "aşkınsal topik" ifadesini, "her kavrama uygun düşen yerin yargı tarafından belirlenmesi" anlamında kullanır. Yani "aşkınsal topik", bir kavramın hangi bilme yetisine ait olduğunu belirler. Öte yandan topik terimi Freud psikanalizinde de önemli yer tutar. Buna göre topik, "psişik aygıtın, birbirleriyle ilişki kuran belirli sayıda sisteme bölünmesi" demektir. Bkz. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967; ayrıca bkz. Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yay., İstanbul, 2012. (ç.n.)

öznesi değildir ama öyle gözükmesi şarttır (ve öyle de olabilir, öyle olması çok da iyi olur, fakat bu büyük bir tehlikedir: Zorluk, aynı “insan”ın durum gerektirdiğinde artık “insan” olmama becerisini kesinlikle göstermesi gereğinden ve sert olmak gerektiğinde de “iyi olmamayı bilmek” ve tüm ahlaki erdemlere sırtını dönmek zorunda olmasından kaynaklanır).¹¹

Hayır, Prens, doğası veya aklı sayesinde erdemli ya da kusurlu bir *özne* insan olacak bir birey değildir. Prens, merkezi bir öznesi olmayan, içinde nesnel işlevlerinin sentezini yapacak öznel birlikten yoksun bir merciler sistemidir. Prens bu merciler sisteminin stratejik kullanımı, stratejik olarak hayata geçirilişi olmaksızın bir hiç olacağı için şu söylenebilir: Prens politik bir stratejidir ve bu bakımdan “öznesiz bir süreç”tir,¹² zira olduğu stratejide tek yaptığı, yıkılarak yerine yenisinin konması gereken feodal devletlere karşı burjuva mücadelesi stratejisini temsil etmektedir.

Bunu söylemek yine ve daima ideolojiden bahsetmektir. Zira bu strateji ancak üretken halkın içinde kendisini bulabilmesi, bu stratejiyi *kendi stratejisi* olarak kabul edebilmesi şartıyla gerçekleşebilir. Machiavelli’de ütöplast hiçbir şey bulunmaz.¹³ “Masasında oturmuş”, yani evde odasında, “bir monolog tutturarak” (G. Marchais) *halk için bir strateji* düşünmez.¹⁴ İcabında bu düşünen birey-özne

11 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 119-120, s. 137.

12 L. Althusser, “Lénine devant Hegel” (1968), *Lénine et la philosophie* içinde *Marx et Lénine devant Hegel*’i takiben, Paris, Maspero, “Théorie”, 1972, s. 86 ve devamı [*Lénine ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Bülent Aksoy, Erol Tulpar, İletişim Yay., İstanbul, 2008]; *Réponse à John Lewis*, agy, s. 31 ve devamı, s. 69 ve devamı.

13 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 119.

14 Althusser’in 25-28 Nisan 1978 tarihlerinde *Le Monde* gazetesinde “*Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*” başlığıyla yayımladığı, Fransız Komünist Partisi yönetimini hedef alan eleştirilerini G. Marchais 27 Nisan 1978 tarihli Merkez Komite raporunda kendince ele alır: “[P]arti’de yapılan kolektif tartışmayı bu inatla bilmezden geliş, bir açık oturum sonrası çoğunluk tarafından kendi politik duruşunun reddedildiğini görme korkusuna işaret etmiyor mu? Oturduğu masadan bir monolog tutturmak ve hayatın dışında, yoldaşlarının yaptığı bütün itirazlara karşı kendini korumaya alarak, kolayca alıcı bulacak, tartışma kabul etmeyen makaleler yazmak elbette daha kolaydır” (“Georges Marchais: XXII. Kongre...”, agy, s. 7). Althusser bundan bir süre sonra, 10 Mayıs tarihinde bu makalesini broşür kitap olarak yayımlar ve bunun Önsöz’ünde de Marchais’ye cevap verir: *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, agy, s. 11: “Monolog ve

Machiavelli'nin kendisi olmadığını bile söyleyebilir; metinlerindeki kimi vurgulara, bu metinlerin yazılma koşullarına, yayımlanmama nedenlerine bakılarak bu izlenim doğrulanabilir. Bütün bir politika tarihinin onda düşündüğünü söyler, bakınız bu doğrudur, onun eserinde Roma yüksek sesle düşünür ve Fransa Krallığı, "sefil" İtalyan politikası, onun boşluğu ve hiçliği konuşurlar ve feodal devletlerden kurtulmak, Fransa ile İspanya'nın yaptığını yapmak, yani bir ulus devlet inşa etmek için İtalyan halk kitlelerini her yandan ayaklandıran dokunaklı çağrı söz alır.

Fakat kendi temel problemi içinde düşünenin Machiavelli değil de tarih ve İtalyan halkı olması yeterli değildir. Sunulan stratejinin (ve şöyle söylenebilir: Machiavelli, Prens olduğu kadar bu stratejide de) halk kitleleri tarafından kabul edilmesi ve bunda kendilerini bulmaları da gerekir.¹⁵ Dolayısıyla bu stratejinin kendisini, kitleleri bir Prens etrafında toplanma fikrine ısındırmak için konsensüs oluşturan, ikna edici bir *ideoloji* biçiminde sunması gerekir; Prens hakkında tek bildiğimiz, Prens olabilmek için onun bu stratejiyi gerçekleştirmesi gerektiğidir.

Dolayısıyla ideoloji yalnızca devletin varolması ve iş görmesi için değil, bu stratejinin halka sunulması ve onun popüler temsili için de elzemdir. Yeni devletin kuruluşundan önce bir çeşit hegemonyanın, bu strateji fikrinin hegemonyasının gerçekleşmesi gerekir. Yeni devletin iktidar olmasından önce bu hegemonyanın halkı kazanması gerekir, bu olmaksızın yeni devlet kurulamaz ve isterse bu görevi "*virtuoso*" bir birey üstlensin, isterse dünyadaki tüm talih onun yanında olsun, eğer halk onun bu stratejiyi gerçekleştirebileceğine kani olmazsa, yani eğer halk Prens hakkında bir yargıda bulunmak için bu strateji fikrine ikna olmazsa dava kaybedilecektir.

Yalnızca yeni bir devletten doğabilen, oysa onun doğuşundan önce üretmemiz gereken ideolojik etkileri, sırf yeni devlet doğabilsin

masada oturma konusunda yönetimin kimseden öğreneceği bir şey yok." Ayrıca bkz. *L'avenir dure longtemps* (1985), *L'avenir dure longtemps* içinde *Les Faits*'i takiben, 3. basım, ed. Y. Moulier Boutang ve O. Corpet, Paris, Flammarion, "Champs essais", 2013, s. 196 [*Gelecek Uzun Sürer*, "Olanlar"ı takiben "Gelecek Uzun Sürer", çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., İstanbul, 2015].

15 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 96, s. 98, s. 134.

diye, nasıl öne çekebiliriz? Gramsci bu döngüyü devletin ele geçirilmesinden önce hegemonyanın gerçekleştirilmesi teziyle kırıyordu. Bu tezinin geçerli olup olmadığı sorusu bir yana, en azından Gramsci için görüntü şöyleydi: Görünüşte bu döngü mevcut değildi, çünkü yeni bir devletin inşasını önceleyen bu hegemonyayı kurma aracı olarak komünist partiyi koyuyordu. Gramsci bunun “Modern Prens” olduğunu söyler. Ama yanılır.

Öncelikle, parti bir Prens değildir, fakat bunu söylerken onun bir birey olmadığını değil, bambaşka bir strateji olduğunu kastediyorum: Bu, feodal devletin yıkımını ve sömürücü ulusal bir devletin kuruluşunu amaçlayan bir burjuva stratejisi değil, tersine burjuva devletini yıkmayı ve sömürüyü, baskıyı ortadan kaldırmayı amaçlayan devrimci bir devlet kurma stratejisidir. Ardından Gramsci kelimelerle oynar: Tamamen Machiavelli’nin harfi harfine ele aldığı bir dizi ifadesine dayanarak (oysa bu ifadelerin hangi Tilki’den geldiğini hesap ederek onları son derece ihtiyatlı bir biçimde ele almak gerekir), Prens’in aniden ortaya çıkışının onun iktidar olmasını sağlayacak ideolojiyi üreteceğini varsayar. Kısaca, Machiavelli’de, bizzat kendisinin gündeme getirdiği soruyla ilgili bütün izleri siler ki Prens’in mümkün olması için hegemonya (ya da belli türde bir hegemonya) önceden gerçekleşsin.

Aslında Machiavelli bilinçli bir politikacı olarak bu çelişkiyi bütünüyle kabul eder. Ve bunu, yalnızca gerçek olana güvenen bir politikacı olarak, elindeki *yegâne* araçla çözer. Onun çözümü, Prens’in stratejisine uygun bir stratejiye sahip olmak ve dolayısıyla *insan-aslan-tilki* gibi davanmaktır.

İnsan: Entelektüel dürüstlüğüyle insandır; bunu onun bütün akıl yürütmelerinde, onların kesinliğinde, engin ve itiraz edilemez belgelerde görürüz, zira onu asla hata yaparken görmeyiz. *İnsan*: Halkın iyiliğine, İtalya’nın selametine duyduğu tutkuyla insandır. *İnsan*: İstilalar, sonu gelmez savaşlar, yabancı bir ülkenin boyunduruğu altına girmek, haksız vergilendirme, işlenen suçlar, soyluların üretken burjuvaları ve kodaman burjuvaların da *Ciampi*’yi¹⁶ sömürmesi gibi,

16 Bkz. s. 85 ve dipnot.

kendi halkının uğradığı tüm felaketler karşısında duyduğu merhametle insandır. *İnsan*: Gizlediği veya açığa vurduğu bu tutkuyla insandır; *Prens*'in sonunda ve eserin diğer on sayfasında, *Prens*'in onları kurtaracak ve sonunda birleştirecek stratejii tanımları için ülkesindeki bütün insanlara hitaben yaptığı bir araya gelme çağrısına¹⁷ esin veren o sıradışı tutkuyla insandır.

Aslan: Gücünü kavgasına adamasıyla aslandır. Doğruyu söylemek gerekirse, zayıf, yok denecek kadar az bir güç: Kamu işlerinde, düşük düzeyde de olsa, alınan sorumluluklar, pratik bir politika deneyimi; her ne kadar zamanının büyük isimleriyle görüşmüş, güç sahibi insanlarla ilişkiler kurmuş olsa da, bunlar (ya büyük isimler ya da ilişkiler) kayboldu; gerçekten güvendiği Cesare Borgia, o da büyük bir hezimetle uğradı: Roma'da, ömrünün sonlarına doğru bahçede ağaçların altında ağırladığı, dostluk kurduğu, soylu ailelerden gelen yetenekli gençlerle olması gerekirken¹⁸ Ravenna bataklıklarında ateşler içinde sayılıyordu. Sonuç olarak, hiçbir şey veya neredeyse bir hiç.

Tilki: Bambaşka bir şey! "İnsan"la birlikte Machiavelli'nin gerçek gücü, en büyük gücü budur. Tilki: Tıpkı insan-*Prens* gibi "iyi olmayı becermesi" gerekir; *özünde aldatıcı olan tilki, aldatmamayı da becermelidir*, işte Machiavelli'nin bütün gücü, oynamaktan vazgeçmediği kozu burada saklıdır. Kurnazlık ve aldatmacayla yönetilen bir dünyada, izlenen yolun ya da sonuçlarının kabalığı göz önüne alındığında, şu açıkça görülür: Herkes aldatmacaya başvurur, dünyayı yöneten "kanaat" yani aldatmacadır,¹⁹ aldatmaca insanları yönetmenin ve baskı altına almanın bir yöntemi olarak hüküm sürer. *Machiavelli'nin aldatmacası ise hiçbir şekilde aldatmamaktan ibaret olacaktır*.

Aldatmaca tam da buradadır; bundan şüphelenenler Machiavelli'nin yalnızca doğruyu söylüyor "muş gibi" yaptığını ama aslında başka bir şey söylemek istediğini belirtir: Machiavelli "tiranlık"tan bahsetmek için *Prens*'e sesleniyor "muş gibi" yapar ama aslında insanlara seslenmek ve onlara "özgürlük"ten bahsetmek niyetindedir. Böylece, 18. yüzyılın çoğu yazarına ve Risorgimento'ya göre, Mac-

17 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 162 ve devamı.

18 *Agy*, s. 82, s. 86-88.

19 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 130 ve devamı.

hiavelli prenslere yönetim ilkelerini “veriyormuş gibi” yaptı fakat bu aslında halkı onların yöntemleri konusunda aydınlatmak içindi. Machiavelli (*Prens’te*) monarşist “miş gibi” yapıyordu ama bu aslında (*Söylevler’de*) cumhuriyeti savunmak içindi.

Oysa Machiavelli’de hiçbir aldatmaca yoktur ve aldatmaca tam da buradadır. Onun *bütün durumları* (*Prens*) incelemiş olduğu pek de bir aldatmaca değildir ve hiçbir durumu unutmamak için, daha sonra Descartes’ın²⁰ yapacağı gibi, hiçbir şeyi unutmamızdan emin olmak için (zira *bütün durumların* tam olarak bir araya getirildiğinden emin olmak gerekir) “eksiksiz sayımlar...” ile yol almaz, “uç durumları düşünmek”²¹ demeyi önerdiğim başka bir yöntem izler. Machiavelli, *mümkün sınır durumları* inceleyerek, bunları gerçek kabul ederek ve bunlar üzerine çalışarak akıl yürütür.

Örnek bir sınır durum: “İnsanları yönetmek için, onların hepsinin kötü olduğunu varsaymak gerekir”. Machiavelli²² bu kesinleme için hiçbir somut örnek vermez (bunu hiçbir zaman yapmaz), fakat bu sınır durum içinde düşünerek, en kötü durumu düşündüğümüzden emin oluruz ve eğer bu sınır problemi çözersek, diğerleri yalnızca ikincil ve kolay çözümler olacaktır. Birey-Prens’in durumu da böyledir: Machiavelli, isimsiz ve tümüyle yabancı, ne gücü ne iktidarı olan, yani devletsiz, kimlerden, nereden olduğu, ne zaman doğduğu bilinmeyen bir birey sınır durumu içinde düşünür. Bu bireyden tüm istenen, *virtù*’ye, yani “eline geçmesi” için karşısına çıkan fırsatı kaçırmamasını sağlayacak bir tür güçlü politik içgüdüye sahip olmasıdır. Bu fırsat “talihli”²³ yani münasipse bir içgüdü ona bunu elde etmesi için ne yapması gerektiğini esinleyecektir (“talihi bir kadın gibi düşün”)²⁴ ve eğer *virtù* ve talih kalıcıysa, en azından talihi kapansa da hâlâ *virtù*’ye sahipse, şu halde onun için, “kalıcı”²⁵ bir devletin temellerini atıp, bu devleti kalıcılığını garanti altına alacak yasalarla donatacak bir gelecek vardır.

20 *Discours de la methode*, Paris, Vrin, “Librairie philosophique”, 1982, s. 70-71.

21 Althusser, “Soutenance d’Amiens”, *Positions* içinde, *agy*, s. 146.

22 *Discours...*, *agy*, s. 43.

23 Machiavelli, *Le Prince*, *agy*, s. 94.

24 *Agy*, s. 162.

25 *Agy*, s. 74.

Machiavelli’de tilkiyi uzaklarda aramaya gerek yok diye düşünüyorum. *Machiavelli hiç görülmemiş bir ideolojik aldatmaca keşfeder*, yani emsalsiz ideolojik etkiler üreten bir konuşma biçimi: *hiçbir konuda mış gibi yapmamak*. Elbette, tedbiri elden bırakmamak için düşüncelerine kılık değiştirttiği olmuştur ama kılık değiştirmek mış gibi yapmak değildir. Machiavelli asla mış gibi yapmaz. Bilinen gerçeğin *ideolojik sunumu*, onda paradoksal biçimde, *bilinen gerçeğin basit sunumu* olarak tezahür eder. Machiavelli “olguyu söylemek”le²⁶ yetinir ama bunu hukuki anlamda almamak gerekir, zira hukuk “olgu”yu *a priori* söyler ve adli bir olgu tanımlar; burada “olgu”yu, koşullarını devlet ideolojisiyle organik bağı olan bir devlet iktidarının belirlediği sınıf mücadelesinin *politik* anlamıyla düşünmek gerekir.

Her şeyin devlet iktidarı ve devlet ideolojisi²⁷ (Prens’in resmi imajı + din + ordudaki alışımın etkileri) tarafından düzenlendiği bu dünyada, herkesin “numara yaptığı”, bunu kötülük veya ahlaksızlıktan değil, *yasa* herkese devlet iktidarını ve ideolojisini dayattığı için yaptığı bu dünyada, Machiavelli bilinçli olarak hiç beklenmedik bir yer seçer kendine. Numara yapmamayı “seçer”. *Herkese hükmeden yasaı reddetmeyi seçer*, buna Prens de dahildir hatta o ilk sıradadır. Bu şu anlama gelir: Yalnızca düşman topraklarına yerleşmeyi değil, mevcut toplumun topraklarına yerleşmeyi de reddeder ya da daha çok mevcut toplumun topraklarına yerleşmeyi reddeder, zira bu toplum onun düşmanıdır. “Toprak değiştirir” ([Themistokles]’in bu sözü, kendisi farkında olmasa da, daha sonraları Marx²⁸ için çok önemli olacaktır) ve kesin bir kararla başka bir yere, başka bir toprağa yerleşir.

Dağların efendisini seyretmek için nasıl ovada olmak gerekiyorsa, “*Prensleri tanımak için de halk olmak gerekir.*” Başka bir toprakta: ovada. Halkla birlikte ya da daha ziyade halka dönüşerek. Bu “başka toprak”, “*Prensleri tanıyabileceğimiz*”²⁹ tek topraktır. Şu halde, halkın toprağı aynı zamanda bilginin de toprağıdır. Machiavelli halk

26 Agy, s. 119-120.

27 Bkz. *Sur la reproduction*, agy, s. 113 ve devamı, s. 171 ve devamı, s. 188-189.

28 K. Marx, “Philosophie épicurienne (Cahiers d’études, 1839-1840)”, *Œuvres* içinde, cilt III, agy, s. 844; K. Marx, *L’idéologie allemande*, agy, s. 1052.

29 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 56.

kitlelerini Yeni Prens'in stratejisine göre hazırlamak için gerekli *ideolojik etkinin*, elindeki yegâne gücün, *gerçek bilgiden* gelmesini bekler.

Dile getirilmiş hakikat, hesapları alt üst edecek, kararsızlık ve çelişki içindeki zihinleri sarsacaktır. Oysa *çelişki* zaten buradadır, sınıf mücadelesinde. Machiavelli bu çelişkiyi icat etmez: Bu hakikatten yararlanarak onu burjuva sınıf mücadelesi lehine yönlendirir, eğip büker. Eğer doğruyu söylüyorsa, doğru zaten varolduğu içindir. Bir kez dile getirildikten sonra, doğru, müdahale ederek pekiştirdiği çelişki içinde kendi yolunu bulacaktır. Eğer karşımıza bu stratejiyi kavrayarak ya da sadece içgüdülerıyla benimseyen, *virtù* sahibi bir insan çıkarsa, iyi talihin de yardımıyla, kim bilir belki de yeni bir devlet gibi bir şey doğmaya başlayacaktır...

Bir kez daha, gerçek bir politikacı olarak Machiavelli,³⁰ Savonarola gibi "silahsız bir peygamber" havasında hareket etmeyi ve coşkulu kitlelere ütopyalar vazetmeyi reddeder. Bir peygamber olmak istemez, Tanrı'ya benzeyen her şeyden, onun kilisesinden, din adamlarından ve aydınlanmış tiplerden tiksindir, zira dinin veya idealist bir politika anlayışının sonu daima tiranın katli ve/veya katliamla biter. Ve elindeki silahlarla ilgili hiçbir yanılsamaya kapılmaz: Neredeyse silahsızdır, yine de bir tane silahı vardır, numara yapmayı daima reddetmeyi ve basitçe doğruyu söylemeyi bilmesi onun tek silahıdır. Ve Aydınlanmacı ideologların düşündüğü gibi, doğrunun bir kez dile getirildikten sonra bütün dünyayı tek başına ele geçireceğine ve hakikatin ışığı önünde duran yanlısın gölgelerini püskürteceğine inanmaz. Doğruyu söylemenin yapabileceği tek şey olduğunu bildiği gibi, bununla çok ilerlenemeyeceğini de gayet iyi bilir, zira doğrunun kitlelere nüfuz edebilmesi için başka koşullar gerekir: münzevi bir entelektüelin gerçekleştirebileceğine asla inanmadığı politik koşullar. Machiavelli materyalisttir: Asla numara yapmadan doğruyu söylemeyi seçmesine karşın fikirlerin salt-egemenliği gibi bir hezeyana asla kapılmaz.

Bununla birlikte, gördüğümüz gibi Machiavelli birçok noktada Gramsci'nin önünde olsa da, başka bir noktada Gramsci ve Machiavelli bütünüyle aynı tutumu takınır. Machiavelli politika üstüne çok

30 Agy, s. 79 ve devamı.

güçlü şeyler söyler, fakat *yalnızca* politikadan bahseder. Çalışanlardan ve hiçbir şey yapmayanlardan (soylular) söz eder, çalışanların³¹ (aktif burjuvalar ve üretken küçük burjuvalarla kastettiği: imalatçılar, tüccarlar, esnaf, üretici arazi sahipleri, çiftçiler vb.) sahip oldukları koşulların da altında koşullarda çalışan *Ciampi*'lerden,³² İtalya'da kapitalist üretim yapılan adacıklardan birinde ücretli çalışan yün işçilerinden söz eder, kaba bir şekilde adlandırılan³³

..... gibi şeylerden hiç bahsetmez
tenkit [eder]. Ve bu boşluğun

(tenkit etmek, en azından geriye dönük bir dava açarak gülünç duruma düşmek) onun sınıf mücadelesi anlayışı üstünde, onda iki "mizacı", "şişmanlar"ın ve "zayıflar"ın³⁴ mizacını, karşı karşıya getiren çatışma üstünde elbette etkisi vardır. *Bu anlayış sömürü fikrini dışarıda bırakır*. Machiavelli sınıf mücadelesini sömürüyle açıklamaz, *mülkiyetle*, dolayısıyla mülkü olanların daha fazlasına erişme ve olmayanların da edinme *arzusuyla* açıklar. Machiavelli hukuki mülkiyet kavramıyla yetinip daha öteye gitmediği için, mülk sahibi olmak veya olmamakla kurulan ilişki mülk sahibi olmanın veya olmamanın açıklamasına dönüşür. Ve kurulan bu ilişki de bir "*arzu*"³⁵ ilişkisidir.

Şu halde, arzu sınıf mücadelesinin köküdür: daha fazlasına sahip olma arzusu, daha fazla boyunduruk altına alma arzusu bir yanda, bir şeye sahip olma arzusu ve boyunduruk altına girmeme arzusu diğer yanda.³⁶ Bu etkileyici bakış açısından, *arzu ayrımının ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin "nedeni" varlıklarının ve soyluların arzusudur*.³⁷ Sınıf savaşındaki, bu *ister bütün bir sınıf mücadelesinin motoru olan hükmeden sınıfın sınıf mücadelesi olsun ister hükmedilenlerin sınıf mücadelesi*, bu hakikate ulaşabilmek için Marx'ı beklemek gereke-

31 Agy, s. 151.

32 Machiavelli, *Histoires florentines*, çev. T. Guiraudet, çeviriyi gözden geçiren E. Barincou, *Cœuvres...*, agy, s. 1088 ve devamı.

33 Bu sayfanın fotokopisi iyi çekilmediği için üstten en az bir satır okunamaz durumdadır ve sayfanın görünür olan ilk satırında da boşluklar vardır.

34 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 94.

35 Machiavelli, *Discours...*, s. 46, s. 155.

36 Machiavelli, *Le Prince*, agy, s. 68, s. 94.

37 Agy, s. 95-95; *Discours...*, s. 46, s. 75.

cektir. Fakat mülkiyet alanının altında, dolayısıyla “arzu” alanının altında neler olup bittiği hakkında hiçbir şey söylenmediği bir gerçektir. Her şeyin, Gramsci'nin çok sevdiği ampirist tarzda, “bu böyledir” tarzında anlatıldığı bir gerçektir. Tıpkı Gramsci'de olduğu gibi, bir “toplum” da olup biten her şeyin katıksız ve basit bir şekilde politika-ya taşındığı da bir gerçektir.

Sanıyorum bu analiz Gramsci'nin Machiavelli'de bakar bakmaz kendisini bulmasının (zaten onun gözünde kendi düşünme tarzının tek bir öncülü vardı, o da Machiavelli'ydi, Marx değil) nedenlerini anlamak için zorunluydu.³⁸

[Machiavelli] bir politikacıdır, yalnızca ahlak ve din karşısında “politikanın özerkliği”ni³⁹ tanıdığı için değil; “siyaset bilimi”ne, Gramsci'nin çok sevdiği bu pek az Marksist, burjuva “disiplin”ine imkân tanıdığı için de değil; *Gramsci gibi her şeyi politikaya indirgediği için*, ona göre her şey politik olduğu için böyledir. Açıkça söylersek bu şu anlama gelir: Politika dışında ilgiyi cidden hak eden hiçbir şey yoktur, özellikle de politika yapılmak istendiğinde.

Yazılarında bu tezi (teorik olmasa da) pratik olarak savunarak Machiavelli, Gramsci'ye hem bir baba bulma –Machiavelli onun *biricik* babasıdır⁴⁰– hem de anakronik olarak Marx'ı “atlama” imkânı verir. Zira Machiavelli'nin bütün eserleri (altyapı, üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin vb. olmayışının yarattığı) çok geniş bir boş alanın üstüne kurulmuştur, bunun için onu eleştiremeyiz. Fakat Machiavelli'den üç yüz yıl sonra, Marx'tan yetmiş yıl sonra düşünce üreten Gramsci'nin *bütün eserleri de temelinde aynı genişlikte bir boş alan ihtiva eder*; hele de Gramsci'nin (“siyaset teorisi”nde olmasa da başka alanlarda) Marx'ın takipçisi olmak istediğini düşündüğümüzde, bu oldukça garip bir durumdur. Marx ve Lenin'in takipçisi olmak isteyen ve onlardan sonra düşünce üreten Gramsci'deki bu geniş boş

38 Bu sayfanın fotokopisi iyi çekilmediği için üstten en az bir satır okunamaz durumdadır.

39 *Cahiers de prison*, cilt III, Defter 13, §20, s. 395-396

40 Bkz. L. Althusser, “La Querelle de l'humanisme”, *Écrits philosophiques et politiques*, ed. F. Matheron, cilt II, Paris, Stock/Imec, 1995, s. 519-520 [*Felsefi ve Siyasi Yazılar*, “Hümanizm Kavgası”, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yay., İstanbul, 2012].

alanın Machiavelli'nin eserlerindeki boş alanla aynı anlamı taşıyamayacağı gayet açıktır. *Gramsci, Machiavelli'nin göremediği ve anlayamadığı şeye sahipti ama onu kolayca sildi ve yok etti.* Ve özellikle bu düzeyde hiçbir şey tesadüfen olmadığına göre, silme ve yok etmenin *kasten* yapıldığı söylenebilir. Hangi amaçla? Bu başka bir hikâye.

Bu devasa boş alan üstüne bir çizgi çektikten ve son kertede bunun sözünü ettiği her şeyi –“kendi” sivil toplumu, “kendi” hegemonik aygıtları ve “kendi” iki momentli devleti (“iki zamanlı motor”dan söz eder gibi) ve “kendi” sınıf diktatörlüğü, politika, bütün sınıf mücadelesi stratejisi– belirlediği gerçeğini unuttuktan sonra, Gramsci artık istediğini anlatabilir, “Örnek mi istiyorsun, işte burada,” diyerek karşılaştırmalı tarihsel örnekler verebilir (“tam bir katalog yapmak gerekecek...”), tarihten “ahlak” dersi çıkarabilir ya da ona ahlak dersi verebilir, kendi ...larını hazırlamak için, devlet üstüne kurduğu küçük denklemleri sıraya koyabilir⁴¹

boşlukta duran sürüyle bileşim ve kurgu vardır. Her toplumun bir temeli vardır, yoksa boşlukta kalır. Her kanıtlama, bahsettiği şeyin “temeli”ne düşünce yoluyla hâkim olmalıdır, yoksa boşlukta kalır.

Gramsci'nin sıradışı zekâsını, ayrıntı ve nüans duygusunu ve elbette onun dogmatizm ve Stalinizm karşıtlığını çekici ve ikna edici bulsa bile, *Gramsci gibi bütün akıl yürütmelerinde, Marksizmin gözünde “son kertede belirleyici” [olan] şeyin (yani sömürü ve bunun koşulları, yeniden üretim ve bunların hesaplanamaz sonuçları) üstüne bir çizgi çeken birinin ulaştığı “vargılar”ı takip etmenin kesinlikle imkânsız olduğunu hangi Marksist anlamaz ki?* Özellikle, bu “Marksist” teorisyenin neticede sadece, basit “kişisel” bir ifade farkıyla, *Marksizmin iki veya üç temel hakikatini yeniden bulmak için, enikonu özgün olmakla birlikte ikircikli veya çelişkili bir kavramsal yapı kurduğu düşünülürse.* Üstelik “son kertede belirleyici olan”ı terk ettiği ve işçi hareketine “alternatif” bir strateji önermek için tümüyle kendine ait küçük bir kişisel sistem uydurduğu düşünülürse. “*Son*

41 Bu sayfanın fotokopisi iyi çekilmediği için üstten en az bir satır okunamaz durumdadır.

kertede belirleyici” olanı bu kadar şevkle soyutlayan bir işçi hareketi stratejisi bir an için bile olsa ciddiye alınabilir mi? Bu amatörlüktür. Belki de maceracılık.

Gramsci okumaktan çok büyük bir zevk alındığını, bunun onun hâpishane kâbusu içinde zevk alınacak şeyler bulmasıyla ilintili olduğunu düşünüyorum: şeyleri doğrudan “görmek”ten alınan zevk, bunların tarihsel örneklerini dilediğince çoğaltmanın verdiği zevk ve hatta onun talihsizce mahrum kaldığı zevk.⁴² ... onların mevcudiyetiyle ... her şey yapabilmekten alınan zevk *dolaysızca*, nesneyi, yani tarihi, yani politikayı *lezzetli bir yemek gibi* tüketmek. O leziz yemek burada, görünüyor, masanın üstünde, nefis olduğu belli, onu alıp tadına bakmak yeterli. Diderot, Berkeley için şöyle söylüyordu: “yemeği önüne sunulan bir psikopos”. Asla mutfağa girip ellerini kirletmeyecek biri. Gramsci’de de aynısı vardır: Her şey hazırdır, almak ve anlamak için onları görmeniz yeterlidir. Mutfağa, yemeklerin hazırlandığı sömürü mahalline girmeye gerek yoktur. Birinin söylediği veya söyleyebileceği gibi: Lezzetli bir yemekle her şey yapılabilir, amatörler için bir strateji bile çıkarılabilir ama işçi hareketi için burdan hiçbir strateji çıkarılamaz.

Eğer bundan şüphelenir varsanız, size şunu söyleyebilirim: Neticede, buna boşu boşuna bütün yüreklerini ve akıllarını koymuş kitleler açısından, bütün teoriler arasından birinde karar kılmamızı sağlayan tek şey vardır o da şu: “Pratiğin kriterleri”ni sorgulayın, sonra bana neye ulaştığınızı söylersiniz. “Avrokomünist” partilerin dünyasında tüm bunlar yeni yeni başlıyor. P. Laurent’in hayır duası, “sivil toplum”un fethinin sonuçları içinde karşılaşacakları ufak “zorluklar”ın üstesinden gelmek için onlara kesinlikle büyük umut verecektir.

42 Daktilo edilmiş sayfanın kenarına eklenen üç kelime okunamaz haldedir.

Gramsci, Avrokomünizm, Sınıf Diktatörlüğü

Bu kelimeyi kullandığıma göre, Gramsci'nin düşüncesi ile “avrokomünizm” denilen şey arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu ilişkinin ne olduğunu Gramsci düşüncesinin ana hatlarında gördük. Peki, “avrokomünizm” hakkında ne söylenebilir?

“Avrokomünizm” kelimesinin coğrafi çağrışımı bir yana bırakıldığında, çok kolaylıkla, demokratik sosyalizme demokratik bir geçiş stratejisi, ya da daha kesin bir ifadeyle, demokratik bir sosyalizmin yolunu demokratik bir şekilde açacak ileri bir demokrasiye geçiş için yapılacak demokratik hazırlık stratejisi olarak tanımlanabilir. Bu stratejinin temel özelliği, erek (demokratik sosyalizm) ile “demokratik” yolların özdeşliğini olumlamak, yani kısaca stratejiyi, taktiği ve araçları demokrasi kavramı altında düşünmektir.¹

Sırası gelmişken şuna da dikkat çekmek isterim: Erekle araçların karşıtlığı, hatta erek ile araçlar arasındaki çelişki tüm dünyada hoşgörülme-yen bir sinizm ve “Makyavelizm” göstergesi olarak kabul edilir. (Oysa Machiavelli *asla* bu karşıtlığı kendi başına sunmaz, *asla bu karşıtlıktan hareketle düşünmez*, onu her zaman düşünür ve her zaman, hem varlığını hem de çözümünü meşrulaştıran belirli koşullar içinde çözümler.)

1 “Topluca ‘avrokomünistler’ diye nitelenen partiler [...] geniş halk birlikleri temelinde bütün alanlarda demokrasinin sürdürülebilir gelişimi için, çeşitliliğe saygı çerçevesinde mücadele ederek ve model kabul edilen her türlü mefhumu redderek sosyalizme doğru ilerleme konusunda ortak bir iradeyi doğruluyor” (P. Laurent, “Graves propos de Louis Althusser”, *agy*, s. 1).

Şunu da belirteyim ki, tıpkı demokrasinin hem erek hem araç olduğu avrokomünizmin stratejisinde görüldüğü üzere, erek ile araçların özdeşliği[nde] karşı karşıya kaldığımız mantık, Machiavelli'nin yapma marifetini gösterdiği şeyi yapmadığımız, hem bu birlik imkânını hem ilişkilerin çeşitliliğini hem de tek bir belirsiz kelimenin, demokrasi kelimesinin, örttüğü farkları ortaya çıkaran tarihsel koşulları gerçekten düşünmediğimiz sürece, erek ile araçlar arasındaki çelişkide görülen mantıkla aynıdır.

Tüm bunları şunun için söylüyorum: Avrokomünizmin erekle araçlar arasında olduğunu bildirdiği, bütün ahlakçı zihinlerde ya da diğer idealistlerde büyük bir tatmin yaratan özdeşlik, sadece ilgili ülkelerdeki sınıf mücadelesinin değil, kapitalist emperyalizm ve “sosyalist” ülkeler dahil bütün dünyadaki sınıf mücadelesinin “somut durumunun somut tahlili”yle, bu stratejinin hayal gücünün bir uydurmasından ibaret olmadığı; maddi, sosyal, politik ve ideolojik koşulları dünyada gerçekleştirdiği için gerçekten mümkün olduğu *kanıtlanmadığı sürece*, boş yani maceracı bir bildiriden öteye geçememe riski taşır.

Oysa mevcut durumun paradoksu, avrokomünizm stratejisinin koşullarının bir araya geldiğini kanıtlayacak *hiçbir “somut durumunun somut tahlili”nin yapılmamış olmasıdır*. Bununla bu koşulların mevcut olmadığını ve dolayısıyla avrokomünizmin tam anlamıyla bir demokratik macera olduğunu söylemeye çalışmıyorum.² Ben sadece bununla ilgili hiçbir şey bilmediğimizi söylüyorum. Stratejisinin tarihsel koşullarının gerçekleştiği kanıtlanmadığı sürece bu bir maceradır. Somut tahlil, gerçekleşmesinin varsayılabildiği koşullarının hayali [olduğunu] kanıtladığı sürece de böyle kalacaktır.

Avrokomünizm somut tahlilin pozitif sonuçlarına dayanmıyorsa neye dayanmaktadır? Bana kalırsa şu iki tarihsel olguya dayanıyor: uluslararası komünist hareketin yaşadığı krize ve halkın kitlesele hareketine. Bu ikisi aynı amaçta birleşir: demokrasi çağrısında.

Şurası açıktır ki, avrokomünizm halk kitleleri tarafından, Doğu ülkelerinde hüküm süren anti-demokratik yönetim biçimlerini (bunlar

2 Bkz. *Les Vaches noires...*, agy, s. 148 ve not 3.

kanlı diktatörlüklerdi ve bugün de baskıcı olmaya devam ediyorlar) tanımama olarak; ortaya koydukları ereğe (anti-demokratik bir “sosyalizm”) ve araçlara (anti-demokratik) gelince, Doğu ülkeleri karşısında alınan çok net bir politik mesafe olarak derinden hissedildi.³ Bu tanımamanın Batılı komünist partiler içinde kendi biçimini bulması uzun yıllar aldı. Önceleri İtalya’da Gramsci’nin düşüncesine ve onun dogmatizm karşıtlığına başvuru adı altında çok iyi bir şekilde gizlendi. Ancak XX. Kongre’den sonra biraz biçim kazanmaya başladı, ama bu İtalya’da bile çok ürkek bir şekilde oldu, diğer ülkelerde ise daha da ürkekti. Hâlâ ihtiyatlı bir biçimde olsa da Çekoslovakya’nın işgalinden sonra gerçekten ilan edildi (Macaristan’a yapılan askeri müdahale Komünist Parti’ye hareket alanı bırakmadı: Fransa’da, içlerinde yöneticilerin de olduğu birçok militanın ihracına ve ayrılığına yol açtı). Bu son üç yılda, uluslararası komünist hareketin içinde bulunduğu krizin ağırlaşmasıyla birlikte, bu tanımama, SSCB ve diğer Doğu ülkelerindeki anti-demokratik pratiklerin cezalandırılması olarak pozitif bir biçim kazandı ve avrokomünizm hem bir çizgi hem evrensel bir slogan olarak tek bir kelimeyle ilan edildi: demokrasi.

Tüm bu gelişmeler yaşandıysa, bu elbette Avrupa ülkelerindeki kitlese halk hareketinin zorlamasıyla olmuştur. Bu bakımdan, Prag olaylarıyla aynı dönemde yaşanan Mayıs 68, Fransız Komünist Partisi’nin tavrında belirleyici bir rol oynadı ve XXII. Kongre, “komünistlerin Fransa için istekleri”ni içeren Fransızlar İçin Manifesto’sunda,⁴ kitlelerden gelen demokrasi talebini gerçekten dikkate aldı. Bu talebi, Ortak Hükümet Programı’yla perçinlenen sol birliğin iktidarı ele geçirme stratejisine dahil etti ve demokratik bir sosyalizme demokratik geçişin artık bilinen temalarını geliştirdi ve hiç kimse yanılmasın diye buna “Fransa’nın renklerinde” demokratik sosyalizm dendi, “Moskova’nın renkleri”nde değil.

3 Daha detaylı bir çözümleme için bkz. *agy*, s. 141 ve devamı.

4 “Résolution [du XXII^e Congrès du PFC]”, *Cahiers du communisme*, Şubat-Mart 1976, s. 387. Bkz. L. Althusser, *Les Vaches noires...*, *agy*, s. 445; XXII^e Congrès, *agy*, s. 19-20. “Bu kongre [...] somut durumun somut bir tahlili olmayan bir belgeyi, aslında komünistlerin Fransa için istedikleri toplumun nasıl olacağını Fransızlara açıklayan bir Manifesto’yu kabul etti.”

Böylece Fransız Komünist Partisi, İtalyan Komünist Partisi'nin Gramsci'nin stratejik düşüncesi üzerinde etraflıca düşünerek uzun süren çabalarla geliştirdiği bu stratejiye katıldı. G. Marchais ve Berlinguer arasında yapılan karşılıklı ziyaretler sonucu, avrokomünizm üzerine, hâlâ ihtiyatlı olmakla birlikte stratejik bir mutabakat imzalandı.⁵ Bu, illegallikten yeni çıkan İspanya Komünist Partisi'ne kadar yayıldı ve hatta bu stratejide diğerlerine göre daha zayıf ve daha toy duran bu partinin kararlılıkla başı çektiğini görüyor, ne İtalyan ne Fransız Komünist Partisi'nin yapamadığı şeyi yaparak açıktan ve koşulsuz “avrokomünist” olduğunu ilan ettiğine ve nihayetinde bu terimi Avrupa'da (İngiltere vb.) ve dünyada (Japonya, Meksika vb.), benzer ya da aynı stratejiye bağlı olup da her zaman adını koymayan komünist partilere de dayattığına şahit oluyoruz.⁶

Fakat avrokomünizm stratejisi sadece uluslararası komünist hareketin yaşadığı krize ve halk kitlelerinin “demokratik” taleplerine dayanmaz: Mevcut *teorilere* dayanır. İşte bu tamamen paradoksaldır. Zira avrokomünizmin mümkün olduğunu kanıtlayan somut durumun somut bir tahlili mevcut olmadığı gibi, bir avrokomünizm teorisi de mevcut değildir (şu nedenle: Somut bir tahlil yoksa teori de mümkün değildir). Bununla birlikte, avrokomünizm, şu an için tırnak içine almadığımız, ancak inceledikten sonra tırnak içine alıp almayacağımıza karar vereceğimiz *teorilere* dayanır. Hangi teorilere? Şu iki teoriye.

Öncelikle Gramsci'nin düşüncesine. Hakkında söylediklerimizden sonra, Gramsci'nin düşüncesinin bu stratejiyi meşrulaştırmaya uygun olması bizi şaşırtmayacaktır. Aslına bakılırsa Gramsci avrokomünizmin devlet iktidarını ele geçirmeyi düşünmesine izin verir, ama bu durum cepheden bir saldırı, yani bütün hukuku çiğneyen ve demokrasiden vazgeçen bir halk şiddeti sonucu değil, devletin gerisine

5 3 Haziran 1976'da Berlinguer ve Marchais, Paris'te büyük bir “avrokomünizm” mitingi düzenledi. 29 Nisan 1977'de Roma'da tekrar bir araya geldiler.

6 Bkz. S. Carrillo, *Eurocommunisme et État*, çev. J. Rillard, çeviriyi gözden geçiren Q. Cueto, Paris, Flammarion, 1977. İspanya Komünist Partisi Genel Sekreteri Carrillo, Marchais ve Berlinguer'yi 2 Mart 1977'de Madrid'de ağırladı. “[Y]adsınamayacak ve küçümsenemeyecek önemde bir olay [...]” (“Berlinguer, Carrillo, Berlinguer à Madrid”, *L'Humanité*, 3 Mart 1977, s. 1).

yerleştiği “siperlerin ve kazamatların” arkasındaki sivil toplumu kazanmayı sağlayacak bir “mevzi savaşı” sonucu olmalıdır. Şiddet içeren ve dolayısıyla hukuka (demokrasiye) karşı da bir şiddet hareketi olan cepheden saldırının tersine, “sivil toplum”un fethi “adım adım”, “tuğ-la tuğ-la” (G. Marchais, Merkez Komite’nin açılış konuşması),⁷ mevzi mevzi gerçekleşecektir. Bu kademeli “ilerleme”nin şiddet içermesine hiç gerek yoktur; her şey bunun mevcut hukuka, yani burjuva demokrasisine uygun şekilde, şiddetsiz olmasını mümkün ve zorunlu kılar.

“Bu fetih neye yol açacaktır?” diye sorulabilir. Devletin ovadaki kalesini koruyan siperleri kuşatmanın, devletin de sırası gelince kendisini aynı şekilde teslim etmesi için yeterli olduğunu kanıtlayan nedir?

Gramsci’nin hegemonya teorisi bu canalcı soruya cevap verir: Bu, diğer “moment”i güç olan bir devletin “hegemonya momenti” olarak “sivil toplum” teorisi değil, hegemonya olarak devlet teorisi ya da daha ziyade devlet mefhumunun ta kendisi yerine hegemonya mefhumunu koyan teoridir. Kendi ortaya attığı politik sorunlara bir çözüm aradığı umutsuz bir düşünme momenti kuran bu “teori”de, Gramsci hegemonya mefhumuyla hem sınıf diktatörlüğünü hem bütün bir devleti, yani kendi iki momentini (güç ve kelimenin ilk anlamıyla hegemonya) kavrar. Bu “teori”de, sınıf mücadelesi, devletin sınıflı toplumun yeniden üretiminin özel bir enstrümanı olduğu, sınıflara ayrılmış bir toplumda gerçekleşir; sonunda ise Gramsci’ye göre ne sınıf ne de katı anlamda bir sınıf mücadelesi, ama kendisinin “hegemonyalar mücadelesi” dediği şey, yani hükmeden sınıfın hegemonyası ile hükmedilen sınıfın hegemonyası arasında bir mücadele kalır.⁸ Böylece sınıf mücadelesi bir “hegemonyalar mücadelesi” (devrimci-kritik moment ise bir “hegemonya krizi”) olarak düşünüldüğünde ve devletin kendisi hükmeden sınıfın hegemonyası içinde massedildiğinde, her şey “hegemonyalar” arasında gerçekleşir ve *devlet sorusu hem pratik hem teorik olarak devre dışı kalır*. Başka bir ifadeyle, eğer “sivil toplum”un ele geçirilmesi sorusu pekâlâ sorulur ve

7 Bkz. not 18, sayfa 30.

8 Bkz. not 43, s. 67.

buna bir cevap ama demokratik bir cevap verilebilirse, bu durumda devletin ele geçirilmesi sorusu sorulmaz. Ne zaman ki devlet sorusu hegemonya terimleriyle düşünülür, ne zaman ki hegemonya sorusu sivil toplum terimleriyle düşünülür, o zaman artık devleti ele geçirme sorusu sorulmaz. Bu da şu anlama gelir: Devleti ele geçirme sorusu sorulmaz, zira bu sivil toplumu ele geçirmeye indirgenmiştir.

Gramsci'nin kendine özgü formüllerle, bir gerçekliği diğerine indirgemeye, bir sorunun yerine bir başkasını koymaya ne denli teşne olduğunu gördük. Bu indirgemelerin, bu ikamelerin en tehlikelisi: Devletin sivil topluma indirgenmesi, devletin yerine sivil toplumun konmasıdır. Bu şu demektir: Gramsci'nin stratejisinde devlet sorusu sorulmaz, daha iyi bir ifadeyle: Devlet gerçekten varolmaz çünkü devlet hegemonya olgusundan başka bir şey değildir.

Togliatti'nin bu çok özel kavramsal "çalışma"nın tamamını hangi yönde kullandığını biliyoruz. Öncelikle "yeni bir parti"nin temellerini atarak mevzi savaşı stratejisinin araçlarını sağladı.⁹

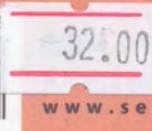
9 Metin burada son buluyor.

Belli bir konjonktür içinde yaşanan gelişmeler karşısında olumsuz bulunduğu bir gidişata *müdahale* etme ihtiyacı duyan ve buradan kendine görev ve ödevlerin yanı sıra birtakım payeler de çıkararak etkin hatta partizan bir filozof: Louis Althusser. İçinden çıkılmaz derece karmaşık, birbirini tutmaz adreslemelerle, kimisi var ki dile pelesenk olmuş birtakım kavramların yerini yurdunu saptamaya ve böylece metinleri okumanın yol yordamını bulmaya çalıştığımız uğrak bir mahalleye benzetebiliriz yazdıklarını.

SSCB tarihi kadar bütün bir Marksist hareket için de bir dönüm noktası niteliği taşıyan 1956'daki 20. Kongre'nin ardından, Stalin'den arınma gayretiyle kendi içinde bir sorgulamaya giren Marksizm, "her şey insan için" şiarıyla, barış içinde birlikte yaşama üzerine sihirli sözlerle liberal bir savruluş yaşarken Althusser, "Marx'a dönüş" iddiasıyla sahne almış ve Marx'ın başlattığı bilimsel devrimi "canlı ve etkin bir hakikat"e dönüştürmeye soyunmuştur.

Bu dönemde Marksist düşünce etrafında yarattığı anaforda, dolaşıma soktuğu kavramlar ve alışverişe girdiği yapısalcılıktan psikanalize dışarıklı düşünme tarzlarıyla sol'a, etkileri bugüne uzanan entelektüel bir canlılık getirdiğini de söyleyebiliriz.

1978'de kaleme aldığı, *Ne Yapmalı?* adıyla ölümünden sonra yayımlanan bu risale, Alain Badiou'nun deyimiyle sınıf mücadelesindeki *sismik* hareketlerin içten kaydı olarak yürüttüğü felsefe uğraşı içinde, Althusser'in maden bulunduğu Machiavelli üzerine bir sondaj denemesi...



V'den muafdir.)

#selyayin @selyayincilik

www.selyayincilik.com

