

ANTONIO GRAMSCI VE SİVİL TOPLUM

Hülya ERCAN

Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

96029

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim
Dalı/Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır.

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

**TC. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**


SİVAS - 2000

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

İşbu çalışma, jürimiz tarafından Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitim Anabilim Dalı Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan:


Prof. Dr. Uluğ NUTKU

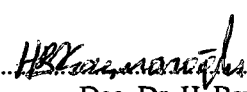
İmza

Üye:


Doç. Dr. Sezgin KIZILÇELİK (Danışman)

İmza

Üye:

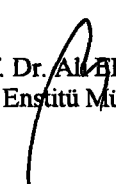

Doç. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

12 / 06 / 2000

İmza


Prof. Dr. Alper ERKUL
Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR

Çalışmanın yürütülmesinde, karşılaşılan zorlukların aşılması konusunda özverili ve hoşgörölü tutumuyla bana yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Sezgin KIZILÇELİK'e teşekkür ederim.



ÖZET

Gerek Batı toplumlarında gerekse de Türkiye toplumunda, özellikle son yıllarda, entellektüellerce tartışılan sivil toplum kavramı, üzerinde bir uzlaşmanın sağlanamadığı bir alandır. Bunun temel nedeni toplumumuzda farklı politik çevrelerin kendi anlayışları bağlamında ona farklı anlamlar yüklemesidir. Sivil toplumun farklı içeriklerle kavranması, bir yönüyle, kavramın kendisine tarihsel süreçte farklı anlamların yüklenmesiyle bağlantılıdır. Sözelimi Aristoteles, Hobbes, Locke, Rousseau ve Hegel gibi düşünürler sivil toplumu farklı içeriklerde ele almışlardır. Marx ise, sivil toplumu hem altyapıya tekabül eden ekonomi politiğe dayandırmakta, hem de hukukla girdiği özsel ilişki bağlamında ekonomik alan ile siyasal alan arasında bir köprü olarak yorumlamaktadır. Bu durum, Marksist bir teorisyen olan Gramsci'nin sivil toplum anlayışında da benzer bir ikiliğin yaşanmasına yol açmaktadır.

Gramsci'de sivil toplum, üç ayrı biçimde ele alınmaktadır. Bunlar: 1) Devletin karşısında yer alan sivil toplum, 2) Devlet tarafından kapsanan sivil toplum, 3) Devlet ile aynı şey olan sivil toplumdur.

Gramsci'nin sivil toplum anlayışı, her ne kadar tersi öne sürülse de Marx'ın sivil toplum anlayışından çok fazla ayrılmamaktadır. Aralarındaki en büyük fark, Marx'ın bu alana herhangi bir sınır koymaması, Gramsci'nin ise alanı sınırlandırmasıdır. Bu doğrultuda Gramsci'nin sivil toplum anlayışı, Marx'ın bakış açısından kaynaklanmasının yanında, özgün bir yorumu içermesi nedeniyle, günümüz koşullarında hâlâ büyük önem taşımaktadır.

SUMMARY

The concept of civil society, much disputed by the intellectuals, especially in recent years, in Western societies as well as in the Turkish society, has become a field of discussion over which an agreement could not be reached. As far as our intellectuals are concerned, the basic reason for this lack of agreement lies in the fact that different political circles give different meanings to it in connection with their own understanding and evaluation. The conception of civil society with different contents is, as one of the aspects, connected with the variety of meanings attached to the concept itself in the historical process. For example, thinkers like Aristotle, Hobbes, Locke, Rousseau and Hegel have handled civil society with differing contents. Marx, on the other hand, places civil society on the foundations of political economy corresponding to the substructure as well as interpreting it, in connection with the essential relationship it has with jurisprudence, as a bridge between the economic and political fields. This situation leads to a duality in the mind of the Marxist theoretician Gramsci also in his conception of civil society.

Gramsci considers civil society in three different forms. These are: 1) Civil society as opposed to the state, 2) Civil society as embraced by the state, 3) Civil society as identical with the state.

Gramsci's understanding of civil society differs not much from that of Marx, although the opposite view is also defended by some. The most important difference between them is that Marx does not draw a boundary of this field whereas Gramsci does. In this direction, Gramsci's concept of civil society, besides originating from Marx's point of view, still has great importance in the conditions of our times for the reason of involving an original interpretation.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	I
ÖZET	II
SUMMARY	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: SİVİL TOPLUM: BİR KAVRAMSALLAŞTIRMAYA DOĞRU	3
II. BÖLÜM: GRAMSCİ VE SİVİL TOPLUM	30
III. BÖLÜM: DEĞERLENDİRME	64
KAYNAKÇA	67

ÖNSÖZ

“Sivil toplum”un neliğine dair, bütün dünyada entelektüel alanda yoğun tartışmalar yaşanmaktadır. Bu tartışmalar, esasında Antikite’den günümüze filozoflar, sosyologlar ve siyasal bilimcilerin “sivil toplum”a farklı anlamlar yüklemesiyle bağlantılıdır. Sivil toplum düşününe ilişkin farklı yorumların oluşu ya da ona atfedilen anlam çeşitliliği, bizatihî kavramın kendisini muğlaklaştırmıştır. Sivil toplum anlayışının belirsizlikler alanından belirlilik alanına taşınmasında, onun anlamının netleştirilmesinde Marksist teoriye özgün katkıları olan Gramsci’nin argümanları, saptamaları ve değerlendirmeleri büyük önem taşımaktadır.

Çalışmamız genel olarak sivil toplum kavramının içeriği ve tarihsel süreçte ona yüklenen anlamlar çerçevesinde, Gramscigil sivil toplum anlayışını ortaya çıkarmak ve açıklamak amacıyla.



GİRİŞ

Türkiye’de kökleri 1940’lara dayanmasına karşın, özellikle 1980’li yıllardan sonra, büyük bir gelişim gösteren sivil toplum örgütleri, sosyal yaşamda/kamusal alanda etkili özne olmaya başlamışlardır. Bunun en önemli nedeni, hiç kuşkusuz, 12 Eylül Anayasası’nın dayatmış olduğu yasaların, toplumda genel olarak hak ve özgürlükleri kısıtlaması sonucunda, farklı kesimlerin siyasal ve kültürel içerikli istemlerini dile getirebilecekleri yer olarak sivil toplum örgütlerine yönelmeleridir. Bu durum doğal olarak, uzun zamandır az sayıda sosyal bilim araştırmacısı dışında ülkemizde neredeyse hiç kimsenin dikkatini çekmeyen “sivil toplum” kavramının son yıllarda birdenbire farklı çevrelerden çok sayıda kişinin ilgisinin bu alana yoğunlaşmasına neden olmuştur.

Ancak, günümüzde sayıları oldukça fazla olan sivil toplum örgütlerinin çeşitli çıkar grupları tarafından özsel amaçlarının dışında kullanılmaları konuya ilişkin ciddi tartışmaların yaşanmasına yol açmaktadır. Bununla birlikte, aydın kesimin “sivil toplum”un neliği, sivil toplum örgütlerinin işlevlerinin neler olması gerektiği, “sivil bir toplumun” hangi özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerin/işlevlerin üzerinde inşa edilebileceği koşulların Türkiye’de ne derecede var olduğu gibi konular üzerinde herhangi bir uzlaşma sağlayamamış olması, tartışmaların boyutlarını bir kat daha artırmaktadır.

Sonuçta günümüz Türkiye’sinde aydın kesim içinde sivil toplum kavramının neliği, işlevleri ve özelliklerine ilişkin tam bir kaos yaşanmaktadır. Öyle ki, neredeyse her kesim kendi politik iklimine özgü bir sivil toplum anlayışı ileri sürmekte ve bunun, en gerçekçi yaklaşım olduğunu savunmaktadır.

Sivil toplum konusunda yaşanan bu karmaşanın arka planında yatan neden hiç kuşkusuz, daha çok Türkiye’nin Doğu tipi, merkezîyetçi bir devlet geleneğine sahip olması ve Batı’da Aydınlanma’dan beri sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda ortaya çıkan gelişmeleri izlemeye atik davranamamasıdır. Batı çevrelerinde de aynı konuda tartışmalar devam etmektedir. Ancak, Batı’da Aristoteles’e kadar geri götürülebilecek olan sivil toplum anlayışı, bu konuda çalışan düşünürlerce, özellikle 17. ve 18. yüzyıldan itibaren geliştirilmiş/yenilenmiş; teorik temelleri oluşturulmuş bulunduğundan, tartışmalar Türkiye’dekilerden oldukça farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu bağlamda Türkiye’deki sivil toplum anlayışında eksik olan, tam da Batı’da çoktan oluşturulmuş bulunan teorik temellerdir. Ülkemizde bu konuda bazı önemli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, sorunun çözümünde yeterli teorik çalışmalar üretilmemiştir.

Yaşanan bu soruna yönelik olarak çalışmayı tercih ettiğimiz araştırma konumuzun amacı, sivil toplum konusunda var olan teorik temel eksikliğinin giderilmesi adına, az da olsa bir katkıda bulunmak ve ona yeni bir bakış açısı kazandırmaktır. Bunun için gerçekleştirmeye çalışacağımız şey,

Batı'da sivil toplum anlayışının oluşmasındaki katkıları yadsınamaz boyutlarda olan Gramsci'nin sivil toplum anlayışını ortaya çıkarmaktır.

Marksist literatürde son derece önemli bir yer tutan Gramsci, özellikle tüm dünyada sivil toplum tartışmalarının yoğunlaşmaya başladığı dönemden beri araştırmacıların ilgilerine ilgi odağı olmuştur. Süregelen tartışmalarda değişik çevrelerin sivil toplum anlayışlarını temellendirmede kendisine sıklıkla atıfta bulunulan Gramsci, "tarihsel blok", "hegemonya", "aydınların işlevi" gibi konularla ördüğü sivil toplum görüşü ile, konuyla ilgili açmazlara açılım sağlamış önemli bir düşün ve eylem insanıdır. Ancak biz Gramsci'nin sivil topluma ilişkin argümanlarını/saptamalarını gerek temellendirme ve gerekse tarihsel süreçteki konumunu (yerini ve önemini) belirleme noktasında Antikite'den dolaşarak kendisine uzun bir düşünsel yolculuk yapmaya çalıştık. Bu çabamız aslında onun sivil topluma dair özgün saptama ve yorumlamalarını netleştirmek içindir.



I. BÖLÜM

SİVİL TOPLUM: BİR KAVRAMSALLAŞTIRMAYA DOĞRU

Kökenleri, Antik Yunan'a kadar geri giden "sivil toplum" düşünüşü, özellikle 1980'li yıllardan bu yana bütün dünyada, üzerinde en çok konuşulan ve tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Günümüzde, ağırlıklı olarak, bir kez biçimsel bir demokrasi düzeyine ulaşıldıktan sonra bu sürecin nasıl devam ettirilebileceği, nasıl yeniden üretilebileceğiyle ilgili sorunların ve özellikle otoriter bir devlet yapısına sahip toplumlarda demokratikleşmenin ön koşullarının sağlanmasına ilişkin güncel kaygıların merkezinde yer alan sivil toplum kavramı, "tarihi bir terim" olmakla birlikte, son yıllarda feministler, çevreciler, yeşiller, alternatif yaşamcılar gibi "Yeni Sosyal Hareketler" olarak nitelenen akımların güçlenerek gündemi işgal etmesi, etnik ve dinsel kimliklerin -özellikle postmodernizm tartışmaları çerçevesinde- karşı konulmaz bir biçimde yeniden canlanması, Doğu Avrupa Bloku'nda yaşanan siyasal değişim rüzgarlarına ivme kazandıran [sivil] grupların ortaya çıkması gibi gelişmeler doğrultusunda, üzerinde farklı çevrelerden pek çok kişinin değişik şeyler söylediği bir alan haline gelmiştir (Bkz. Beckman 1998: 1; Usul 1997: 78-79). Kuşkusuz kavramın -her ne kadar zaman zaman aksi iddia edilse de- siyasal yaşamla olan yakın organik bağı, konuya duyulan ilginin sürekli bir biçimde artmasına ve tartışmaların boyutlarının gelişmesine yol açmaktadır. Ancak, tartışmaların boyutları ne olursa olsun, hâlâ kavramın tarihsel süreçte taşıdığı anlam çeşitliliğinin ve farklı düşünürlerin kavrama yükledikleri görece farklı içeriklerin üstesinden gelinebilmiş/bir uzlaşma noktası bulunabilmiş değildir. Bu sebeptendir ki, günümüzde değişik çevreler birbirinden oldukça ayrı sivil toplum anlayışları benimsemekte ve yorumlamalarda da bu çeşitlik kendini göstermektedir.

Genelde siyasal toplumun karşıtı olarak kullanılan sivil toplum kavramı sosyolojide esas olarak kendiliğinden ve iradi olarak örgütlenmiş toplulukları (communities) adlandırmada kullanılmakta ve devletin etkinlik alanının, denetiminin ve baskısının toplum üyeleri üzerinde belirleyici olmadığı; toplum üyelerinin militarizm ve devletin zorbalığını hissetmedikleri toplum tipini ifade etmekte; kimi zaman da devlet ile birey arasındaki ara alan -müzakere ve birleşmenin zorlama ve kısıtlama olmaksızın gerçekleştiği bir alan- olarak tanımlanmaktadır (Bkz. Kızılcılık ve Erjem 1996: 476; Sarıbay 1992: 112; Sunar 1999: 11; Walzer 1992: 33). Ancak, kavramı askeri yönetimden arınmış burjuva toplumu olduğunu savunan ya da kavramın karşıtının birçok kez zannedildiği gibi "askeri" toplum değil, "gayri medeni" olduğunu ileri süren düşünürler de yok değildir. Bu bağlamda vurgu "kent adabı"ndadır ve kavram: 1) Bir 'medenilik' anlayışıyla, 2) Batı Avrupa'nın toplumsal tarihinde çok önemli bir aşamayla, 3) Tarih felsefesi alanında bir tartışmayla ilgilidir (Belge 1989: 71; Mardin 1997: 9-10).

Kuşkusuz “sivil toplum”un kavramsallaştırılması/tanımlanmasına dair birbirinden çok farklı vurguların/saptamaların sayısını çoğaltmak mümkündür. Bunlara bir de kavramın zaman zaman “demokratik toplum”, “liberal toplum” ve “açık toplum” gibi kavramlarla eş tutularak onların yerine kullanılması eklenince, durum tam anlamıyla bir sorunsala dönüşmektedir (Bkz. Öncü 1991: 41). Bu nedenle, öncelikli olarak demokratik toplum, liberal toplum ve açık toplum gibi kavramların sınırlarını belirlememiz gerekmektedir.

Demokratik toplum, demokrasi ekseninde oluşturulmuş bir yapılandırma değildir. Bu bağlamda demokratik toplumun analiz edilmesi, “demokrasi”yi ele alış tarzımızla yakından ilintilidir. Demokrasi, hemen herkesin ilk etapta “halkın kendi kendini yönetmesi” şeklinde tanımladığı, ancak neliğine ilişkin tam bir uzlaşmanın sağlanmadığı bir kavramdır. İlk defa M.Ö. 5. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve gelişmesi bin yıllar süren, bu süreçte pek çok değişik kaynaktan beslenen kavram, süregiden tartışmalarla birlikte (Bkz. Dahl 1993; Macpherson 1994), genel olarak temsil, çoğunluğun yönetimi, partiler arası yarışma, alternatif hükümet olanağı, denetim, azınlık haklarına saygı gibi temel kavram ve düşüncelerle belirlenen siyasal bir sistemdir. Modern anlamda genel ifadesini yöneticilerin yönetilenler tarafından seçilmesi düşüncesinde, yönetimle halk arasındaki ilişkilerin niteliğinde, yurttaşlar arasında ekonomik bakımdan büyük farklar olmaması gerektiği görüşünde bulan, bireylerin doğuştan getirilen, sonradan sağlanan, ırk ya da mezhebe dayalı ayrıcalıklarının olmaması gerektiğini savunan, toplumdaki iktidar sisteminin, insanlar arası farklılıklara göre değil de benzerliklere dayanması gerektiği tezi üzerinde yükselen (Cevizci 1999: 211); temel ilkeleri eşitlik, halkın egemenliği ve bireysel özgürlük olan bir yaşama biçimidir. Bu bağlamda demokrasinin gereklerini içselleştirmiş ve yaşama geçirmiş toplumlar da doğal olarak “demokratik toplumlar”dır.

Sivil toplum şüphesiz, günümüz demokrasi tartışmalarının odak noktasında yer alan ve demokratikleşmenin önde gelen unsurlarından biri olarak düşünülen bir kavramdır (Erdoğan Tosun 2000: 53; Tenik 2000: 45). “Sivil toplum normu gerçekliği karşıladığı ölçüde, demokratik bir siyasi yapı için iyi bir zemindir” (Therborn 1998: 64). Ancak, ne kadar yakın ilişki içinde olurlarsa olsunlar, sivil toplum ve demokratik toplum kavramları birbirlerinin eşdeğeri değildir ve birbirlerini tam olarak karşılamazlar. “Sivil toplum çerçevesine dahil olmak, ne kendi başına demokrat sayılmaktır, ne de devlet iktidarının yerini alacak alternatif, ama ona benzer bir iktidar odağı geliştirmektir” (Sarıbay 1994: 129).

Beri yandan liberal toplum, liberalizm eksenli bir oluşum olup, demokrasi ile ilintilidir. Kökeni Rönesans ve Reform hareketlerine dayanan “özgürlük taraftarlığı”na (Erdoğan 1993: 63) vurgu yapan liberalizm, sınıflar yerine bireylerden oluşan bir toplum görüşünü, insanların tam bir özgürlük içinde yaşamaları ve ekonomik alanda da bu özgürlüklerini dilediklerinde kullanmaları gerektiği düşüncesini ifade etmekle beraber, devlet müdahalesinin sınırlandırılmasını, devlet politikasının, bireylerin ve grupların özgürlüklerini yaşama geçirmede bir araç olarak kullanılmasını

öngörmektedir. Liberal toplum, liberalizmin bu ilkelerinin pratiğe geçirildiği toplum tipini belirtmektedir. Örneğin, Kukathas'ta sivil toplumdaki yapılanmaların farklılığını hoş görecektir yapıları barındırdığı savunulan liberal toplum (1998: 62), Dahrendorf'a göre hiç de sivil değildir; çünkü toplumu değil, tek tek bireyleri esas almaktadır (1991: 73). Liberal toplum, demokratik toplum gibi sivil toplum ile yakın ilişkide olan, ancak, sivil toplumu tam olarak karşılamayan terimlerden biridir.

“Açık toplum” ise, çağdaş siyaset felsefecisi Karl Popper ve Henri Bergson tarafından kullanılmaktadır. Söz konusu düşünürlere göre açık toplum, özgür, demokratik, eşitlikçi ve yaratıcı bir toplumdur. Sihirci ya da kabileci yahut ortaklaşacı toplum tipini “kapalı toplum”, bireylerin kişisel kararlarla karşı karşıya kaldıkları toplumu da “açık toplum” şeklinde adlandıran Popper, açık toplumu, tüm üyelerinin yönetime etkin bir biçimde katılabildikleri, iktidarı elinde tutanları ve hükümet politikalarını rahat bir biçimde eleştirebildikleri, devletin denetim gücünün ve baskısının en az hissedildiği, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda özgürlüklerin yaygınlaştığı, insan aklının güvenlik ve özgürlüğü temele koyarak geleceğe dair planlar yaptığı, insanlıkçılığın ve eşitlikçiliğin ön plana geçtiği toplum biçimi şeklinde betimlemiştir (Popper 1989: 165-191). Popper'da, normal değişme sürecine ayak uyduramayan kapalı toplum tipinin karşısında yer alan açık toplum, her ne kadar farklı bir bakış açısının ürünü de olsa (Bkz. Popper 1989: 193-194), Bergson'da da, özgür, yaratıcı, reform ve yeniliklere değer veren dinamik bir toplum tipini ifade etmektedir (Cevizci 1999: 10). Her iki yaklaşımda da “sivil toplum”, açık toplum için vazgeçilmez bir öneme sahiptir; ancak o, anlaşılacağı gibi açık toplumla aynı şey değildir; sadece onu oluşturan öğelerden biridir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, sivil toplumu, en genel anlamda, siyasal erk alanının dışında yer alan toplum üyelerinin devletin baskılarına maruz kalmadıkları, kendi iradi eylemlerini özgürce gerçekleştirebildikleri ve gerektiğinde toplumsal baskı grupları oluşturarak siyasi yönetime etki edebildikleri, insanın bir araç değil amaç olduğu, içinde ilerici güçleri barındıran bir alan olarak düşünebiliriz.

Yukarıda başka kavramlarla karıştırıldığını ve hatalı bir şekilde kullanıldığını örneklerle göstermeye çalıştığımız –örnekleri çoğaltmak mümkündür- sivil toplum kavramının bu özelliği kuşkusuz en çok onun tarihsel süreçte farklı düşünürler tarafından çok farklı içeriklerle ifade edilmesi ve zaman içinde yaşanan toplumsal değişimlerle birlikte farklı anlamlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi “sivil toplum” kavramı ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Aristoteles sivil toplumu öteki bütün toplumlara egemen gördüğü toplum tipi anlamında ele almıştır (Keane 1993: 47-48). Bu kullanımıyla sivil toplum, “devlet” ile eş anlamlıdır. Aristoteles'in politiké koinonia dediği, yurttaşların, kentlilerin politeslerin oluşturduğu politik düzendir; sivil toplum düzenidir ve üyeleri, kent devletinin yurttaşlarıdır (Bkz. Kuçuradi 1998: 28; Therborn 1999: 167).

Polis'lerin çöküş döneminde yaşamış olan Aristoteles, hayatı boyunca “sonsuz kadar yaşaması gereken ideal bir düzen” olarak gördüğü polis düzenini kurtarmanın yollarını aramış; *Polis ve Atinalıların Devleti* adlı eserinde de bu amacına yönelik olarak polis düzeni, çöküş aşamasındaki düzende istikrarın nasıl sağlanabileceği, yönetim çeşitleri ve bunların en iyilerinin hangileri olduğu konularını ele almıştır (Şenel 1982: 216). Filozofun büyük siyasal çalışması olarak kabul edilen *Politika* adlı eseri ise, -içinde her ne kadar birtakım çelişkiler, tutarsızlıklar ve gereksiz tekrarlar bulunsa da- onun siyasal düşüncelerini bir taraftan spekülasyonlardan uzak, genellikle gözlemlere, somut araştırmalara dayandırarak nasıl ortaya koyduğunu, diğer taraftan felsefi yaklaşıma ağırlık vererek “ideal devlet” tasarımını nasıl oluşturduğunu sergilemektedir. Düşünürün sivil toplum alanına ilişkin görüşlerini belirlerken de bu eseri temele almak kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Aristoteles, siyaset alanında, bu konuya ilişkin problemlerin açığa çıkarılması için, öncelikle toplumun ele alınması gerektiğini savunmuş ve insanın doğuştan bir “zoon politikon” (siyasal hayvan) olduğunu ifade etmiştir (Aristoteles 1993: 9). Ona göre insan, tek başına kendine yeterli olmayan bir varlıktır; bu nedenle erkek ile kadın, efendi ile köle arasındaki birleşmeden, toplumun ilk örneği olan aile meydana gelmiştir. Aile, insanların günlük gereksinmelerinin karşılanması için yeterlidir, ancak günlük gereksinmelerinin ötesinde olan gereksinimler için yeterli değildir. İşte bu günlük gereksinimler dışındaki ortak amaçların gerçekleştirilmesi için, ailelerin birleşmesiyle köyler, köylerin kendilerine yeterli ve yetkin bir toplum oluşturmak üzere birleşmeleriyle de polis ortaya çıkmıştır.

Polis, aile, kabile, köy gibi aşamalardan geçerek insanlığın ulaşacağı son uygarlık basamağıdır. Polis, doğal ve zorunlu gelişmelerin bir sonucudur ve kendi kendine yetme özelliğine sahip mükemmel bir toplumdur. Aile, köy, kabile gibi topluluklar, polis'e bağlıdır. Ancak polis, hemen bütün bunların toplamından ibaret bir şey de değildir. Polis kendini oluşturan parçalardan önce vardır ve bu parçalar, ancak polis içinde gerekli hedeflere ulaşabilirler. Aristoteles bu bağlamda şöyle demektedir:

“... bütün parçadan önce gelmelidir... devletin hem doğal, hem de bireyden öte olduğu apaçıktır... bir birey nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları gibi bütünle aynı ilişki içindedir” (1993: 10).

Bu noktada toplumu bir canlıya, bir bedene benzetmesi onun “organizmacı toplum görüşü”ne ulaştığının bir göstergesidir (Ağaoğulları 1989: 240; Şenel 1982: 217).

Aristoteles'e göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlık olduğundan, insanların oluşturduğu toplum da “yapay” değil, doğaldır; sözgelimi hiçbir sözleşmenin ürünü değildir (Ağaoğulları 1989: 238). Bütün insanlarda ortak olan “toplumsal içgüdü” kaynaklı toplum, belirli aşamalardan geçerek en sonunda “yetkin” hale gelmektedir. Toplumun belirli yasalara göre düzenlenmesi ve belirli koşullar çerçevesinde yönetilmesi daha yetkin bir birim olan “devlet”i

oluşturmaktadır. Nasıl insan ve insanların oluşturduğu toplum doğalsa, toplumun daha karmaşık bir halini simgeleyen devlet de doğaldır. Bütün insanların ortak amacı olan yetkin devlet ise “polis”tir.

Yetkin devletin polis olduğunu savunan Aristoteles, devletin amacını *Politika*’nın hemen başında şu şekilde açıklamaktadır:

“Kendi gözlemlerimiz bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. “İyi” diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu, bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz” (1993: 7).

Aristoteles’e göre insan için en üstün iyilik, mutluluktur. Mutluluk ise ancak insanın kendi kendine yetebilmesiyle gerçekleşmektedir. Fakat insan doğası gereği bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. O nedenle birey olarak insanın, mutlu olabilmesi için, kendi özünü, gerçek doğasını gerçekleştirebileceği kendi kendine yeterli bir birim olan devletin, yani polisin içinde bulunması bir zorunluluktur. Bu açıdan, “insanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır” (Aristoteles 1993: 79). Aristotelesçi bağlamda devlet, bireylerden ve ailelerden oluşması nedeniyle zaman bakımından onlardan sonra olmasına karşın, öz bakımından onlardan öncedir. Bireyler, aileler, topluluklar devlet içinde kendi özlere ulaştıkları için devletin önceliği vardır, “insan, polisin bir üyesi, yani bir yurttaş (*polites*) olarak kişiliğini geliştirip doğasını gerçekleştirebilir” (Ağaoğulları 1989: 240).

İnsan, akla sahip bir yaratık olması nedeniyle, toplumsal yaşama doğal bir eğilim taşımakta ve siyasal yaşamı istemektedir. Diğer hayvanlardan farklı olarak, doğadan “dil” yetisini alan insan, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirebilmekte ve bu sayede toplumsal-siyasal ilişkileri kurabilmektedir. Öyleyse, “insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü’yü, doğru ile yanlış’ı, haklı ile haksız’ı sezebilmeleridir” (Aristoteles 1993: 10). İşte bu konularda ortak bir görüşü paylaşan insanlar, aileyi ya da polisi meydana getirebilmişlerdir. Bundan dolayı, Aristoteles’te devlet, ahlaksal varlıklar olan insanlardan kurulu olduğu ve bunların mutlu bir yaşam sürmelerini amaç edindiği için, ahlaksal bir organizmadır.

Ancak, Aristoteles özel yaşam ile kamusal yaşamın aynı erdemleri içerip içermediği ya da iyi insanın erdeminin iyi yurttaşın erdemine karşılık gelip gelmediği konusuna net bir cevap verememiştir. *Politika* adlı yapıtında Aristoteles bir taraftan “insanların ister bireyler olarak, ister bir devlet olarak hareket etsinler, amaçlarının aynı olduğu apaçık bulunduğu, en iyi adamlar en iyi anayasanın da ayırıcı özellikler taşıması gerektiğine” (1993: 224) işaret ederken, diğer taraftan “iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olabileceğine” (1993: 74) dikkat çekmiş ve ideal devlet ile genel devlet alanındaki erdemlilik kriterlerini farklı koymuştur.

En yetkin devlet biçimi olarak polis düzenini gören Aristoteles, bu yapının anlaşılabilmesi için onu oluşturan parçaların (ailelerin) yapısını bilmenin gerekliliğini savunmaktadır. Ona göre ev yönetiminde görülen üç yapı, siyasal alanda üç yönetim şekline karşılık gelmektedir: “Biri, efendinin gibi despotik... ondan sonraki, babanın yönetimi; üçüncüsü de, evlilik ilişkisinden çıkan yönetme” (1993: 26). Erkeğin doğası gereği yönetme işinde dışiden daha yetenekli olduğunu savunan Aristoteles, yaşlıların da gençlere göre daha yetenekli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre erkekle kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisi sürekli ve bir adamın karısı üzerindeki yönetimi, bir devlet adamının yönetimi, siyasal bir yönetimdir. Çocuklar üzerindeki yönetim de kralca bir egemenliğe dayanır, çünkü baba hem sevgiden hem de yaştan ötürü yöneticidir.

Benzer görüşleri, ailenin diğer kurucu öğelerinden olan efendi-köle ilişkisinde de sergileyen Aristoteles, efendinin köle üzerindeki yönetimini despotik nitelikte bir yönetim olarak değerlendirmekte ve köleliğin doğal bir kurum olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

“Zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden bir şey beklenemeyecek olanlar, bence doğadan kölelerdir... ‘doğadan köle’ bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan kimsedir... Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesinde yararlarıdır” (1993: 14).

Bu ifadesinden de anlaşıldığı gibi Aristoteles, köleleri insanla hayvan arasında bir yere koymaya çalışmakta ve düşünme yeteneklerinin sınırlı olduğunu savunduğu kölelerin efendilerinin buyruklarına uymalarını zorunlu görmektedir.

Kölelik kurumunun “doğal” olduğunu savunan Aristoteles, bunu kanıtlamak için ne kadar uğraşmışsa da yeterince ikna edici olamamıştır. Ancak onun “dokuma tezgâhının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımcıların işçiye gereksinimleri olurdu, ne de efendinin köleye” (Aristoteles 1993: 12) sözleri, aslında bu kurumun temelinde ekonomik nedenlerin yattığının en önemli göstergesidir. Köleler sayesinde ki yurttaşların bedeni bozucu, ruhu alçaltıcı işlerden uzak durması mümkün olmuştur, yurttaşlar kölelerin çalışmaları sayesinde savaş zamanında askerlikle, barış zamanında siyaset ve felsefeyle meşgul olabilmişler ve kendi doğalarını özgür kişiler olarak gerçekleştirebilmişlerdir.

Devleti “yurttaşların toplamı” (Aristoteles 1993: 70) ve “özgür adamların birliği” (Aristoteles 1993: 80) olarak gören Aristoteles için yurttaşın tanımı büyük önem taşımaktadır:

“Bir kimse, görüşme (yasama) ya da yargılama yetkesine katılmaya hak kazanır kazanmaz, onu bu devletin yurttaşı sayarız; merkezi-kendinde bir varlık sürdürebilecek (kendi kendine yetebilecek) kadar çok sayıda bu gibi kimseler olunca da, bunlara aşağı yukarı bir devlet diyebiliriz” (Aristoteles 1993: 16).

Burada yurttaşı, yasama ve yargılama yetkesine sahip kişiler olarak tanımlayan Aristoteles, özgür insanların, özgür kişiler tarafından yönetilmesi gerektiğini belirterek (1993: 76) siyasal yaşama katılanların, tam anlamıyla özgür insanlar olması gerektiğini öne sürmüştür.

Her türlü bilgi ve etkinlikte amaçlanan ereğin “iyilik” olduğunu savunan Aristoteles, devlette amaçlanan iyiliğin de “adalet” olduğunu ifade etmiştir (1993: 90-91). Ona göre adalet her şeyden önce kişiye hak ettiğinin verilmesidir; eşit olanlar arasındaki eşitlik, eşit olmayanlar arasındaki eşitsizlik adalettir.

“Yurttaş topluluğu her yerde egemendir; anayasa da *politeuma*’nın toplamıdır” (Aristoteles 1993: 79) diyen Aristoteles, devlette adaletin gerçekleşmesini aklın ifadesi olan yasalara bağlayarak “hukuk devleti” anlayışını geliştirmiştir. Yasaların egemenliğini “yasaların egemen olması, yurttaşlardan herhangi birinin egemen olmasına yeğdir” (Aristoteles 1993: 103) sözleriyle yücelten Aristoteles’in konuya ilişkin şu ifadesi dikkat çekicidir:

“Yasa’nın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı’nın ve Zekâ’nın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasa’da tutkuları olmayan zekâyı bulursunuz” (1993: 103).

Aristoteles bu vurgusuyla yasaların da polis gibi doğal olduğunu iddia etmiştir. Fakat pozitif yasalar, devletten devlete farklılıklar gösterir, kötü bir devlette iyi bir yasa bulunmayacağı gibi, iyi bir devletin yasaları zorunlu olarak iyidir (Aristoteles 1993: 94).

Aristoteles’in bütün bu görüşleri, onun sivil toplumu devletle eş gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Devleti, yurttaşların toplamından ibaret gören ve bireylerin, ailelerin, köylerin birleşmesiyle devletin oluştuğunu ileri süren; devletin “doğal” bir olgu olduğunu, yurttaşların devlet içinde kendi “özlerini” gerçekleştirebileceğini savunan ve yasaları da yurttaşlar topluluğunun tümüyle bağdaştıran Aristoteles, devleti tam olarak sivil toplumla özdeş saymaktadır. Öyle ki Aristoteles’in “*politia*” dediği, tam olarak siyasal/sivil bir toplum düzenidir.

Aristoteles’te yurttaşların, kentlilerin, politeslerin oluşturduğu siyasal düzen anlayışına dayanan “sivil toplum” düşünüyü, bütün Ortaçağ boyunca hemen hemen hiç ilgi çekmemiştir. Ortaçağ toplumlarındaki feodal yapı, yıkılan toplumsal ve siyasal düzenin yerinde kalan tek örgütlü kurum olan kilisenin dünya işlerine karışması, Şenel (1982: 274)’in deyimiyle Roma imparatorunun yerini papanın, eyalet valilerinin yerini de psikoposların alması, bilim ve felsefe alanlarında dinin baskısı sonucunda faaliyetlerin durma noktasına gelmesi, bu durumun en büyük nedenlerinden sayılabilir. Ancak, Batı toplumlarındaki bu yapının zaman içinde değişmeye başlaması ile birlikte kavram yeniden ilgi çekmeye başlamıştır.

Ortaçağın en önemli belirleyicisi hiç kuşkusuz feodal düzendir. Feodal düzen, bir senyör tarafından askeri hizmet karşılığında vassallarına (senyöre bağlı soylu) verilen çeşitli büyüklükteki toprakların kullanım hakkına dayalı bir sistemdir (Kızılçelik ve Erjem 1996: 210). I. Feodal Çağ ve II. Feodal Çağ olarak kendi içinde ayrımlaşan feodalizmde başlıca toplumsal sınıflar, askeri yönetsel gücü elinde bulunduran, toprağın mülkiyetine malik olan senyörler (derebeyler), soylular, şövalyeler, din adamları ve toprağa bağlı yarı-köleler/köylüler (serfler)den oluşmaktadır (Bkz. Bloch 1983: 83-95, 299-442; Huberman 1995: 11). Farklı sosyal sınıfların, farklı hukuksal statülere bağlı olduğu feodal düzende, devlet birliğinden söz etmek mümkün değildir. Feodalizm denince ilk akla gelen imgeler, zayıf krallar ve ülke içinde güvenlik ve/ya da düzenin feodal asiller sınıfı tarafından sağlanmasıdır. Feodalizmin özellikle 10-15. yüzyıllar arasındaki aşamasında, Avrupa'nın çoğu yerinde kentler ve kent yaşamına bağlı olan ticaretin son derece sönük bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir (Mardin 1997: 10-11).

Daha çok 11-13. yüzyıllar arasında ağırlıklı olarak kendini hissettiren feodalizm, daha sonra yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Bu çözümlenin kökeninde kıtlıklar, savaş ve veba gibi unsurların insanları tehdit etmesiyle yaşanan ekonomik ve sosyal güçlüklerin kentlerde esnafın, kırsal kesimde köylülerin baş kaldırmasına neden olması, siyasal alandaki kopuşların çelişkilerini kiliseye ve üniversitelere kadar yayması ve kilisenin büyük ölçüde saygınlığını yitirmesi, edebiyat ve sanat alanlarında hümanizmanın doğuşu ile geleneksel sosyal çevrelerin dağılışıyla yeni bir toplum yapısı arayışına girilmesi gibi nedenler yatmaktadır (Tanilli 1986: 469).

Batı'da feodalizmin yıkılışından sonra, sosyo-ekonomik yapı ve düşünce sistemlerinde önemli değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Avrupa'nın ekonomik etkinliği tarımdan ticarete yönelmiş, mutlak krallıklar merkantilist politikalarla ticareti destekleyerek, saray soylusu kavramının yanı sıra, kent soylusu kavramının da gelişmesine neden olmuştur.

Feodal düzende etkili olan vesayetçi Hıristiyan görüşü 16. yüzyıldan başlayarak yerini Protestan, bireyci dünya görüşüne bırakmıştır. Sarayın yönlendirdiği merkantilist ekonomik düzenin Protestanlıkla pekişmesiyle Avrupa'da burjuvalaşma başlamış, derebeyliğe özgü ataerkil ve kırsal ilişkiler hızla gerilerken, kentleşme ilerlemiştir. 15. yüzyılın ikinci yarısında İtalya'da başlayan hümanizma anlayışı, 16. yüzyılda bütün Avrupa'ya yayılarak, insan kavramının tanımının değişmesine yol açmıştır. Rönesans'la başlayan bilim ve düşünce devrimi 18. yüzyılda özünde şüphe, eleştiri, sistematiklik, tutarlılık ve rasyonalite bulunan Aydınlanma felsefesiyle doruğa ulaşmış ve diğer bütün kültürel etkinliklere nüfuz etmiştir.

Bu noktada sivil toplum, Batı uygarlığının modern çağ denen döneminde meydana gelen Rönesans, Reform ve özellikle Aydınlanma düşüncesi bağlamında anlaşılması gereken bir kavramdır (Davran 1998: 31). Tüm bunlarla birlikte Batı toplumlarında sivil toplum anlayışının ortaya çıkmasında rasyonalitenin rolü büyüktür. Ancak, göz ardı edilmemesi gereken bir diğer nokta, 12.

yüzyıldan itibaren ekonomik alanda önemli ölçüde girdi kaynağı olan ticaretin, kentleri ve kentlileri geliştirmesi, doğmakta olan bu yeni zenginlik kaynağını korumak ve aynı zamanda ondan yararlanmak isteyen feodal asillerin kent burjuvazisiyle bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalarak burjuvazinin kentlerin yönetiminde çok geniş bir özerklik kazandırdığıdır. Bu özerklik sonucu ortaya çıkan hukuk ve kurumlar, sivil toplumun ilk nüvesini oluşturmuştur. Bundan sonra devlet ne zaman güçlenirse güçlensin, daima orta sınıfın palazlanmasına olanak sağlamış, onlardan çok fazla fedakârlık istediğinde de 1640 İngiltere ve 1789 Fransa ayaklanmaları gibi durumlarla karşılaşmıştır (Mardin 1997: 10-12).

“Sivil toplum” kavramı her ne kadar Batı toplumlarının kendilerine özgü değerlerini özetlemek için kullanılmışsa da, Batı düşünce tarihinde 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar geçen sürede çok çeşitli anlamlar kazanmıştır. Her düşünürün kendi değerlendirmelerine bağlı olan bu anlamlar, daha çok toplumun düzenini sağlayacak kurumlar ve bunları temellendiren doğa kanunu anlayışlarının üzerine yerleştirilmiş, bunların bir “üçüncü katı” olarak inşa edilmiş, onlardan türetilmiştir (Mardin 1997: 21).

Genel olarak Aristoteles’ten uzunca bir süre sonra, 17. ve 18. yüzyılda sivil toplum yönelimli anlayış/vurgulamaların tekrar kullanılmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Bu zamana kadar, “Batı toplumlarında daha iyi bir toplumsal düzene ulaşmak için bireyin hak ve yükümlülüklerini düzenleyen siyasal kurumlar” anlamında kullanılan sivil toplum kavramı, 18. yüzyıldan itibaren yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Dönemin “sözleşmeci” teorisyenleri, sivil toplum kavramını özel alan karşılığı içinde tanımlamaya başlamışlardır. Aile veya özel alanın kan bağları ve doğal yakınlıklar üzerinde geliştiği kabul edilirken, kamu alanı kişiden bağımsız bir alanda hak, eşitlik, başarı ve mülkiyet unsurları ile özdeş tutulmuş (Çaha 1994: 53) ve sivil toplum bu alanı işaret etmede kullanılmıştır.

Bu teorisyenlerden ilki Thomas Hobbes’tur. Hobbes’a göre doğa, insanı düşünsel ve bedensel yönden eşit yaratmıştır. Ona göre doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, her ne kadar bazı insanların diğerlerine oranla daha güçlü oldukları ve diğer bazı insanların daha üstün düşünsel yeteneklere sahip oldukları sanılsa da, bu farklılıklar, bir insana diğerlerinin ulaşamayacağı kadar üstünlük sağlamaya yeterli değildir. Örneğin, çelimsiz, zayıf bir insan, kendi gibi güçsüzlerle anlaşp, birlikte hareket ederek ya da hile ile kendinden çok daha güçlü bir insanı rahatlıkla yenebilir ya da öldürebilir. Eşit olan insanlar amaçlarına ulaşmada da eşit istek besleyeceklerdir. Eşitsizlik, güvensizliği de beraberinde getireceğinden, aynı şeyi ele geçirmek isteyen insanlar, aynı şeye aynı anda sahip olamayacaklarından, birbirlerine düşman olacaklar, birbirlerini yok etmeye ve birbirlerine hükmetmeye çalışacaklardır (Hobbes 1995: 92-93).

İnsan doğasında üç temel kavga nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü de şan ve şeref tutkusudur. İnsan doğasının bu üç özelliği, devlet olmadığı

sürece sürekli bir savaşıma yol açacak, herkes herkesle sürekli bir savaş halinde olacaktır. Böyle bir ortamda güvenlik olmayacağı, tarım ve ticaret yapılamayacağı, sanat ve edebiyat gelişemeyeceği, bilim, teknik ve sanayide ilerleme sağlanamayacağı için, toplum yaşamı da devam edemeyecek, insan yaşamı kısa ve zor olacaktır. Herkesin herkesle savaş halinde olduğu bu ortamda, bütün insanların boyun eğecekleri bir iktidar olmadığından yasa olmayacak, dolayısıyla da adalet sağlanamayacaktır. Bu ortamda mülkiyet de olmayacaktır, çünkü herkes bir şeye ancak kendinden daha güçlü biri gelip onu alınca kadar sahip olacaktır (Hobbes 1995: 94-96).

Hobbes'un bu "kargaşa durumu"na verdiği ad, "doğa hali"dir. Doğa halinde insan, doğal tutkuların güdümüyle, ancak ölümle son bulan bir hareket halindedir. Arzu ve isteklerin hiçbir denetime bağlı olmadığı doğa halinde "insan insanın kurdudur" (homo homini lupus) (Sunar 1999: 73). Ne var ki insan, yaşamını idame ettirebilmek için bu durumdan kurtulmak zorundadır. İnsan aklı ve tutkuları, onu barış içinde yaşamaya itmektedir. Barış içinde yaşamaksa, diğer insanlarla anlaşma yaparak gerçekleşecektir. İnsanların aralarında yapacakları anlaşmanın koşulları, doğal yasalar olarak belirlenmektedir. Doğal yasa, "kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma" ilkesine dayanarak, insana yaşamını sürdürebilmesi için yapması ve kaçınması gereken şeyleri göstermektedir. Bu ilkeye göre herkes, her şey üzerindeki mutlak hakkından vazgeçmek ve bu konuda diğer insanlarla anlaşmaya varmak zorundadır. Ancak, sadece anlaşma yapmak yeterli değildir, aynı zamanda yapılan bu anlaşmaya uyulmalıdır da (Hobbes 1995: 96-99). Bu ise, insanın doğal yapısı göz önünde bulundurulduğunda gerçekleşmesi oldukça zor bir durumdur. İnsanların doğal yasa kurallarına uymaları için, karşı konamayan bir gücün, bir otoritenin varlığı da zorunludur. İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin saldırısından koruyabilecek ve kendi emekleriyle ve yeryüzünün nimetleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu, bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek egemen bir güce ihtiyaç vardır. Bütün insanların anlaşmaya uymalarını sağlayacak bu egemen güç Hobbes'a göre "Devlet"tir, "Leviatan"dır. İnsanlar arasında yapılacak olan bir çeşit "yetki ve güçlerini devretme sözleşmesi" ile "siyasal toplum" kurulmuş; bireysel güvenlikler sağlanmış ve insanlar, doğal duyguların zorunlu sonucu olan savaş durumundan kurtarılmış olacaktır (Hobbes 1995: 127-130). Bu sözleşmenin başlıca özelliklerini Hobbes şu şekilde açıklamaktadır:

- a) Toplum sözleşmesi insanların içe ve dışa karşı can ve mal güvenliklerini sağlamak için yapılır,
- b) Sözleşme, insanlar arasında kendilerini yönetme haklarını hep birden bir egemene devretmelerleriyle yapıldığından, egemen sözleşmede taraf değildir,
- c) İnsanların kendilerini yönetme haklarını devrettikleri bu egemenin tek bir kişi olması zorunluluğu yoktur. Egemen tek bir kişi ya da bir kurul olabilir,
- d) Böylece ortaya çıkan devlet bir "dev", sanki "ölümlü bir tanrı"dır.

Siyasal düşünceler tarihinde, devletin bir sözleşme sonucunda ortaya çıktığını ileri sürenler genellikle demokratik eğilimli düşünürler olmasına karşın Hobbes, ortaya koyduğu özel toplum sözleşmesi teorisiyle, toplum sözleşmesini monarşik çıkarsamalar yapmak için kullanmıştır. Hobbes'un toplum sözleşmesinin asıl varlık nedeni şüphesiz, can ve mal güvenliğini sağlama amacı gütmüş olmasıdır (Şenel 1982: 413-416).

Görüldüğü gibi Hobbes, doğal durumda birbirleriyle sürekli savaşım halinde olan bireylerin, yetkin bir egemen devlete tabii kılınmazlarsa, yeryüzünde barışın, güvenliğin ve refahın olamayacağını ileri sürmektedir. Hobbesçu açıdan güvenlik devletinin zorla sağladığı bu barışçıl düzene "sivil toplum" adı verilmektedir. Sivil toplum, Hobbes'ta birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde olan kavgacı ve salt kendi çıkarlarını düşünen bireylerle tanımlanan doğal durumun radikal bir olumsuzlaması olarak düşünülmüştür. Hobbes'un güvenlik devletini haklılaştırması, bu şekilde savaş ile sivil toplum arasındaki çarpıcı karşıtlığa dayanmaktadır. Modern dünya bir tercih yapmak durumundadır; ya doğal durumun şiddeti ve karmaşasında, ya da bireylerin tümünün neredeyse sınırsız bir devlet iktidarına boyun eğerek barış içinde ve rahat yaşamak. Bu alternatiflerden ikincisini seçecek olan insan, güvenlik devletini iki şekilde oluşturabilir: devletin dış istila yoluyla bir başka devleti kendine tâbi kılması (edinme) ya da bireylerin çoğunluğunun korku zoruyla diğer birkaç birey tarafından yönetilmeye rıza göstermesi (kurma) yoluyla. Güvenlik devleti bir kez kuruldu mu, bireyler, yönlendirme hak ve güçlerinin bir kısmını, şiddet, vergilendirme, kamuoyu oluşturma, politika belirleme ve yönetme araçları üzerinde tekel kuran bir organa sonsuza dek terk etmek durumundadırlar. "Barışın fiyatı yüksektir. Bireyler, bir daha asla yakayı kurtaramayacakları bir devlet güçleri ağıyla kuşatırlar kendilerini" (Keane 1994: 64).

Bu bakış açısına göre sivil toplum, devlet ile eş anlamlıdır. Uyrukların devletin yönetim gücünü artırma yolunda gerçekleştirdikleri bütün faaliyetler "iyi ve adil", devlet iktidarına karşı yapıp ettikleri bütün şeyler de "kötü ve adaletsiz"dir. Egemenlik hakkını bir defa terk eden uyruklar, devlet biçimini değiştirmek gibi bir lükse sahip olmamalarının yanında, devletteki egemen konumu kimin işgal edeceğini belirleme hakkına da sahip değildirlir. Bununla birlikte uyruklar, itaatsizlik edimlerini haklılaştırmak için Tanrıya da başvuramazlar; çünkü egemen aynı zamanda Tanrının yeryüzündeki yorumcusudur. Azınlıklar, azınlık olma sıfatıyla egemene karşı gelme hakkına sahip değildirlir; çoğunlukların bile, egemenleri yaptıkları haksız ve zararlı davranışlardan dolayı cezalandırma veya ölüme mahkûm etme gibi meşru bir güçleri yoktur.

Hobbes, uyrukların egemen güçlerin kendilerini doğal yaşamsal haklardan mahrum etmeye yönelik edimlerde bulunması durumunda, bireysel olarak bu duruma karşı direnme hakkına sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak uyruklara tanınan bu hak, tamamen formaliteden ibarettir. Çünkü devlet iktidarının keyfi uygulamalarına karşı kolektif bir direniş -doğal hukukun hükümleri doğrultusunda düzenlenen yaşam biçimlerini korumaya yönelik bir isyan bile- kesinlikle yasaktır. Çünkü bu durum, siyasal topluluğun huzur ve güvenini bozma potansiyeli taşımaktadır. Uyruklar bu

hakkı, ancak devlet iktidarı onları koruma gücünü kaybettiği hallerde kullanabilirler. Diğer türlü güvenlik devletine/sivil topluma meydan okunamaz. Bunun temeli Hobbes'un tanımı gereği egemenin haksızlık ve adaletsizlik edemeyeceğine dayanmaktadır. Egemen, uyrukların huzur ve refah ortamında yaşamaları için gerekli olan bütün yasaları tek başına çıkarmakta, anlaşmazlıkları kendisi karara bağlamaktadır. Güvenlik devletindeki bu tekel, ne bölünebilir, ne de uyruklara terk edilebilir. Böyle bir şey gerekirse (devlet iktidarı bölünür ve yayılıp ayrılırsa), sivil toplum şiddetli bir iç savaşa yol açması kaçınılmaz olan sayısız doğal tutku karşısında uzun süre ayakta kalamaz.

Hobbes, güvenlik devletinde, egemene büyük yetkiler tanımış bir filozoftur. Ancak özünde koyduğu düzen anlayışı, iç barışın sağlanmasına yönelik olup aynı zamanda iktidarın keyfi kullanımına da açıkça karşıdır. Çünkü egemen, doğa yasalarının uygulanması için gerekli bütün özelliklere sahip olmalıdır. Bundan başka Hobbes sivil toplumda bireylerin belirli negatif özellikleri kullanabilecekleri bir özel alanın var olduğuna da işaret etmektedir. Bunlar egemenin yasaklamadığı satma, satın alma, barınacak yeri, yiyecekleri, çalışacakları işi seçme, çocuklarını uygun buldukları şekilde yetiştirme ve birbirleriyle sözleşme yapma gibi faaliyetlerden oluşan özgürlüklerdir. Bu türden özgürlükler, açık şiddet eylemleri dışında, doğal halin özünün bir kısmının korunduğunu göstermektedir. Ancak bu özel alan düşünür, mutlak iktidarın yetkesinin sınırlandırması gerçek olmaktan çok görünüştedir. Uyruklar, her ne olursa olsun, daima yaşamın her alanında bu egemen güç tarafından gözetilir ve yönetilirler (Keane 1994: 64-67). Erkekler tarafından gerçekleştirilen ve kadınların, çocukların ailelerinin erkekleri aracılığıyla siyasi toplumun bir üyesi haline getirildiği bir sözleşme sonucu ortaya çıkan sivil toplum içinde (Keane 1993: 33) bireyler, daima egemen güce bağımlıdırlar.

Hobbes'un ardından "sivil toplum" konusuna eğilen bir diğer düşünür, 17. yüzyılın mutlakiyetçi görüşlerine ağır darbe indiren liberal devlet düzeninin öncüsü, John Locke'dur. Locke'da Hobbes gibi sivil toplumu sözleşme teorisi çerçevesinde açıklamaya çalışmakta ve doğa halinde yaşayan bireylerin, özgür iradeleriyle bir araya gelerek toplumsal sözleşmeleri gerçekleştirdiklerini ileri sürmektedir. Ancak Locke'a göre doğa hali, Hobbes'un çizdiği kötümser portreden çok farklıdır. Doğal insan her ne kadar siyasal yaşamın düzenine ve güvencesine sahip olmasa da, doğal halde bile az çok bir düzen ve güvenlik içinde yaşamaktadır. İnsanların amaçları, birbirlerini ortadan kaldırmak değil, birbirlerinin istek ve ihtiyaçlarını karşılamaktır. Çünkü insan, doğası gereği, toplumsal bir varlıktır ve tam bir özgürlük ve eşitlik içinde olduğu halde doğal yasanın koyduğu sınırlar içinde kalmak/yardımlaşma ve sevgi ilkelerine dayanmak koşuluyla, dilediklerini yapabilir. Bu yasalara tüm insanlar uymak zorundadır, uymadıklarında, bu yasalardan bağımsız bir ortamda kargaşaya düşüleceği bilinmektedir. Kargaşa ortamında ise, Hobbes'un da belirttiği gibi, uygar yaşam mümkün değildir.

Locke, Hobbes'tan farklı bir biçimde, doğa halindeki yaşam ortamını öyle yumuşak çizgilerle anlatmıştır ki, insanoğlunun neden hep böyle bir ortamda yaşamayıp da siyasal/sivil topluma geçişe gerek duyduğu ortaya bir sorun olarak çıkmaktadır. Locke bu sorun karşısında temel argümanlarından

birini ileri sürmektedir. Ona göre, hemen hemen herkes doğal yasalara uyduğu halde, bazı akıl-dışı davranan kimseler, diğerlerinin huzurunu bozmaya başlayınca, doğal barış bozulmuş ve sivil topluma geçme zorunluluğu doğmuştur (Sunar 1999: 90).

Doğal hal döneminde, bu yasalara uyulmasını sağlamak için, insanların hepsinin bu yasaları ihlal edenleri cezalandırma hakkı vardır. Ancak bu hak mutlak değildir. Yasalara uymayanlara verilecek cezalar kişisel hislere, tutkulara, kin, nefret ve intikam duygularına kapılmadan, suçun ağırlığı ile orantılı olmalıdır. Ne var ki, kişilerin kendi davalarının yargıcı olmaları önemli bir takım sakıncaları da beraberinde getirmektedir. Lockecü görüş bağlamında insanlar, kendi davalarında kolay kolay tarafsız kalamazlar, suçun ağırlığı ile orantılı adil ceza veremezler. İşte burada, gerektiğinde ceza veren üstün bir otorite bulunmazsa, toplumda bir savaş hali başlar. İnsanlar iyi bir dönem olmakla beraber, olumsuz birtakım yönleri de bulunan doğal yaşama dönemine kendi istek ve iradeleri ile son vererek, aralarında yapacakları bir anlaşmayla, gündelik yaşamın sorunlarını çözümlenecek, suçluları cezalandıracak bir otoritenin, iktidarın kurulacağı, siyasi toplum haline geçerler ve cezalandırma haklarını da siyasi iktidara devrederler (Göze 1993: 152). İşte siyasi olarak sağlanan bu sükûn ortamına Hobbes'ta olduğu gibi Locke'da da "sivil veya siyasi toplum" diye atıfta bulunulur. Savaştan ve karmaşadan uzak, huzur ve güven ortamında yaşama durumu olan sivil toplum, "özgür, eşit ve bağımsız" erkek bireyler arasındaki istikrarlı etkileşimden oluşmaktadır. Bu bireylerin mülkiyetleri ise siyasi olarak güvence altına alınmaktadır. Bu benzerliklere karşın, Locke'un savunduğu "anayasal devlet" düşüncesi, iki açıdan Hobbes'un "güvenlik devleti" düşüncesinden ayrılmaktadır.

İlk olarak, Locke'un anayasal devlet kuramı, doğal durumdaki savaş ile sivil toplumdaki barış arasında var olan -Hobbes'un öne sürdüğü- ayrıklığı azaltmaktadır. "Doğal" durumda da sivil toplumdaki kadar olmasa da, bir dayanışma ortamı vardır. Doğal durum, kendi içinde pek çok istikrarsızlığı barındırır da, eşit ve özgür bireyler, güçlerini ve mallarını istedikleri gibi kullanma hakkına sahiptirler. Modern sivil toplumun kaynaklarını, işte bu siyasi-öncesi dönemde bulmak olasıdır. Bu noktada aile, doğal dayanışmanın görüldüğü ilk ve en temel yapıdır. Bunun yanında insanlar, düşmanlarına karşı birleşerek, daha geniş kolektiviteler oluşturmaya da yatkınlırlar; son olarak doğal bir "sınıf dayanışması"nın da olanaklı olduğu düşünülür. Locke'a göre doğal durum, zannedildiği gibi bir başıboşluk ve şiddet durumu değildir. Bireylerin çoğu, şiddet ve yok etme eğilimlerini yasaklayan ve genel olarak birbirlerinin mülklerine saygı göstermelerini ve korumalarını teşvik eden doğa yasalarına uygun davranmaya eğilimlidirler.

Locke'un bu görüşleri, onun sivil toplum anlayışının "doğal durum"un tam bir olumsuzlaşmasına dayanmadığını göstermektedir. Locke'da sivil toplum, doğal durumun eksikliklerini tamamlayan bir yapı olma özelliğindedir. Devletin görevi, doğal durumu korumak, düzeltmek ve eksikliklerini gidermektir. Anayasal devlet kuramı, mutlak ve kendi kendini kalıcılaştıran "egemen güç" düşüncesinden bu yönüyle ayrılır. Bu, Locke'un anayasal devlet modelini Hobbes'un güvenlik

devletinden ayıran ikinci yönü oluşturur. Locke, Hobbes'un egemenlerin ardıklarını serbestçe belirleyebilmeleri ve mutlak bir yönetme hakkına sahip olmaları şeklindeki düşüncelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Uyrıklar, mutlak yöneticilerin oyuncakları haline gelmemelidir. Sivil toplumda, hiçbir birey, hukuk devletinden muaf tutulmamalıdır. Hobbes'un egemenin hiçbir yasaya tâbi kılınmaması gerektiği şeklindeki açıklamaları, büyük bir yanlışta içinde barındırmaktadır. Çünkü nihayetinde yönetici de bir insandır ve zaman zaman hata yapabilir. Bu yüzden hiçbir şekilde kendi davalarının yargıcı olma durumunda bırakılmamalıdır.

Anayasal devlet düzeninde siyasal iktidar, daima güvene dayanarak elde tutulmalıdır. Yönetenler yönetilenlerin vekilleridirler ve onları doğa yasalarıyla uyumlu, evrensel olarak uygulanan, resmen ilan edilmiş veya bilinen, "sürekli" yasalara göre yönetmelidirler. Yasa koyucular, düzenli ve hile karıştırılmadan yapılan seçimlerle işbaşına gelmek durumundadır. Yaşam, özgürlük ve mallar üzerindeki mülkiyet, oy hakkına sahip olanların çoğunluğu ya da bunların temsilcilerinin onayı olmadan kimsenin elinden alınamaz. Egemenler, erkeklerin "doğal" olarak egemen oldukları ataerkiyle aileye el uzatamazlar. Eğer yöneticiler kendilerine duyulan güvene aykırı davranırlarsa, uyrıklarına karşı savaş açmış sayılmaktadırlar. Böyle bir durumda, oy hakkına sahip olanlar, var olan yönetime karşı taşıdıkları sorumluluklardan kurtulmakta ve yeni bir siyasal otorite oluşturabilmektedirler. Ancak, oy hakkına sahip olanların anayasaya aykırı yönetime karşı isyan hakkının bulunduğu ilişkinde bu öğretiyi, hiçbir zaman şiddet ve düzensizliği onaylamaz. Anayasaya aykırı yönetimin yasalara uygun bir yolla çözülmesi sağlanmak zorundadır. Bu çözülme sonunda, -güvenlik devletin aksine- devlet kurumları çökse bile, toplum ortadan kalkmaz. Toplum, bireyleri şiddetli bir çatışmaya sürüklemeksizin anayasaya aykırı bir devlete meşru yollardan karşı koyabilir (Keane 1994: 67-71).

Bütün bunların yanında gözardı edilmemesi gereken bir diğer nokta, Locke'un anayasal devlet modelindeki sivil toplum anlayışının mülkiyeti güvence altına alma düşüncesiyle sıkı bir bağlılık içinde olduğudur. Liberalizmin bu önemli düşünürü, temelde sivil toplumu, siyasal toplum/devlet ile eşanlı kullanmakla beraber (Çaha 1994: 53), sivil topluma gelişebilmesi için devlet karşısında otonomi kazandırmak, bir diğer deyişle, sivil burjuva toplumunun gelişebilmesi için gerekli şartları toplumun temel yasaları olarak göstermek çabasıdır (Karaman 1990: 5). Locke'a göre, doğa halinde baş gösteren karmaşa ve savaş halinin temelinde mülkiyet güvensizliği yatmaktadır. İnsan, sivil topluma, mülkiyet haklarını güvence altına almak için geçer. Mülkiyet ise iki farklı içeriği barındırır: İnsanın kişiliğinde, varlığında saklı olan öznel mülk ve dışarıda, orada olan nesnel mülk. Locke, insanın içinde saklı olan mülkün, emek olduğunu iddia etmektedir. Emek harcanarak doğadan elde edilen her şey de, kişi kendisinin olan emeğinden bir şeyler kattığı için, onun sahibi olmaktadır. Doğanın herkese ortak olarak sunduğu şeyi, emeğiyle elde edenin mülkiyet hakkına kimse müdahale edemez/ortak çıkamaz. Bu nedenle, insan, sivil topluma geçerken, hiçbir şekilde emeğinden ve emeğinin ürünleri olan mal ve mülklerden vazgeçemez.

Locke'un teorisinde toplumsal yasaların, kuralların, devletin ve yönetici güçlerin hepsi, birikimin korunması için bir araçtır. Birikim ise sınırsızdır. Locke, başta doğanın insanlara Tanrı tarafından ortaklaşa verilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı insanlara aynı zamanda akıl vermiştir. Aklını kullanmak ve yaşamını sürdürmek isteyen insan, emeği aracılığıyla doğaya el koymakta ve emeğini kattığı ürün kendisinin olmaktadır. Bu aşamada insanın emeğini kattığı ürün üzerindeki ortaklık kalkmaktadır. Bu düşünceden, mülkiyet hakkının, yaşamını devam ettirmek isteyen insanın emeğine dayandığı sonucu çıkmaktadır. Bu görüş, aynı zamanda mülk edinmeye de bir takım sınırlamalar getirmektedir. Başkalarının aç kalması pahasına mülkiyet hakkına sahip olunamayacağı, ihtiyaç fazlası bozulabileceği için, herkesin ancak ihtiyaçları kadar ürüne sahip olabileceği ve herkesin sadece kendi emeğiyle elde ettiği ürünler üzerinde hak iddia edebileceği bunlardan en önemlileridir. Fakat Locke bu noktada kalmamış, kendi koyduğu sınırları kendisi kaldırarak, sivil topluma geçişi emeğe değil, mülkiyete dayandırmış ve sınırsız birikimi geçerli saymıştır. Bu da Locke'un toplumsal yaşamın temeline mülkiyet ve doğal ihtiyaçları değil, "insan doğası"nı koyduğunun en açık göstergesidir.

Locke'un mülkiyet birikimine koyduğu bütün sınırlar, paranın işin içine girmesiyle tamamen ortadan kalkmaktadır. Para, her şeyden önce ticaret ve değiş tokuş için gereklidir, dahası, para bir sermayedir ve üretkendir. Birikimin ard alanunda olan ise arzu (eros)dur. Locke, ne kadar inanılmaz görünse de, paranın keşfini, ticaretin gelişmesini ve sermaye birikimini, sivil toplum düzenine geçmeden önce gerçekleşmiş olaylar olarak ele almaktadır. İnsanlar, bu alanlarda tam bir güvenlik ortamına kavuşmak için sivil toplumu kurmuşlar; daha doğrusu doğal düzenin eksikliklerini gidermeye çabalamışlardır (Sunar 1999: 92-98).

Locke'un ardından sivil toplum kavramını ele alan Jean Jacques Rousseau'da Hobbes ve Locke gibi işe doğa durumunu açıklamakla başlamıştır. Ancak, Rousseau'nun öngördüğü doğal yaşama dönemi, vardığı sonuçlar açısından her iki düşünürden de oldukça farklıdır.

İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kaynağı adlı eserindeki "tufandan önce bile insanların hiçbir zaman saf bir doğa halinde bulunmadığı kabul edilmelidir" (Rousseau 1998: 89) sözleriyle filozof, "doğa durumu"nu, toplumsal insana karşıt olarak doğal insanı kavramlaştırmak için kullandığını ifade etmektedir. Ona göre doğa durumunda, ormanlarda avare avare dolaşan, bir yere bağlanmayan, hiçbir becerisi olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ihtiyaç duymayan, onlara zarar vermeyi aklından geçirmeyen, hatta belki onlardan hiçbirini tanımadan yaşamını sürdüren vahşi insan, az sayıda tutkusu ve istekleriyle, boş bir varlık olarak çevresi ile barış içinde yaşamaktaydı. Gerçek ihtiyaçlarına karşı duyarlı olan bu insanın zekâsında da hiçbir ilerleme yoktu. Rastlantı sonucu bir keşif yaptığında da çocuklarını bile tanımadığından, bu keşfini başkalarına çok az iletilebiliyordu. Her sanat onu bulanla birlikte yok oluyor, kuşaklar boş yere çoğalıyor, her kuşak bir öncekiyle aynı noktadan başladığından, yüzyıllar hep ilk çağların kabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu. İnsan türü ihtiyarlamıştı ama hep çocuk kalmıştı (Rousseau 1998: 128). Bu dönemde

insanlar arası bir eşitsizlik söz konusuydu ama bu, doğa halinde ancak hissedilebilen, hemen hemen hiçbir etkisi olmayan bir eşitsizlikti. Çünkü, doğanın ayrıcalıklı yarattığı bazı kişilerin bu ayrıcalıkları, kendilerine doğal yaşama döneminde hiçbir üstünlük sağlayabilecek niteliğe sahip değildi (Rousseau 1998: 131).

Savran (1987: 49)'ın da belirttiği gibi, Rousseau'da doğa durumunun en belirgin özelliği, burada, sivil toplumu oluşturan hiçbir şeyin bulunmayışı, toplumsal olarak belirlenmiş her şeyin doğa durumunun dışında bırakılması ve sivil toplumun hiçbir yönüne doğal gerçeklik atfedilmemesidir.

Rousseau'ya göre, ne zaman ki özel mülkiyet ortaya çıkmıştır, o zaman sivil toplumun temelleri atılmıştır. Başka bir deyişle Rousseau'da sivil toplum ile özel mülkiyet yakın ilişkili olarak ele alınmaktadır. “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu bana aittir*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau 1998: 135) diyen Rousseau, bunun yanında, vahşi insanın ilk durumundan mülkiyet düşüncesine geçişinin pek çok gelişmenin sonucu olduğunu belirtmektedir (1998: 136-144). Mülkiyetten daima “yurttaşların hakkı” olarak söz eden ve bu konuda hiçbir zaman doğal haklar söylemini benimsemeyen Rousseau, insanların, sadece bir tek kişinin üstesinden gelebileceği işlerle, bir çok elin katılmasını gerektiren sanat ve becerilerle uğraştıkları sürece özgür, sağlıklı ve mutlu yaşadıklarını, fakat bir insanın yardımına ihtiyaç duyulduğu, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olunmasının yararlı, kârlı olduğunun fark edildiği andan beri, insanlar arası eşitliğin bozulduğunu, köleliği ve felâketleri beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir (1998: 146). Ona göre insanlar, maden işletmeciliği ve tarım alanındaki gelişmeler sonucunda uygarlaşmaya başlamışlardır. Ama demiri dövmek ve dökmek için insanlar gerektiği andan itibaren, bu insanları beslemek için başka insanlara gereksinim duyulmaya başlanmasından, toprakların işlenmesinin zorunlu sonucu olarak, arazilerin paylaşılması yoluna gidilmesinden sonra mülkiyet bir defa kabul edilince herkese kendinin olanı vermek için ilk hukuk kuralları konmuştur.

Bu zamana kadar çok fazla hissedilmeyen “doğal eşitsizlik”, becerikli olanların yaptıkları işlerden daha fazla pay almaları, zeki olanların harcadıkları emeği azaltmak için araçlar icat etmeleri, demircilerin daha fazla buğdaya ya da çiftçilerin daha fazla demire ihtiyaç duymaya başlamaları, eşit çalışanlardan bir kısmının az, diğerlerinin çok kazanmalarıyla birlikte, yavaş yavaş etkilerini hissettirmeye başlamıştır. İnsanın zamanla yetenekleri gelişmiş, zekâsı en üst seviyeye ulaşmış, ama önceleri özgür ve bağımsız iken, yeni ihtiyaçları nedeniyle doğanın ve giderek hemcinslerinin kölesi olmaya başlamıştır. Rousseau'nun teorisi bağlamında insan artık düzenbaz, kurnaz, kıskanç ve ikiyüzlüdür... Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz parçalarıdır. Hükmetmek, kulluk, şiddet ve yağmalar ön plandadır, insanlar, insan etini bir defa tadınca başka bütün yiyecekleri geri çeviren, yalnız insan eti yemek isteyen aç kurtlar gibidirler.

Böylece, güçlülerin güçlerini, güçsüzlerin de ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarının malları üzerinde hak iddia etmeleri ve eşitliğin bozulmasıyla, müthiş bir kargaşa ortamı hüküm sürmeye başlamıştır. Rousseau'ya göre zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutlukları, herkesin dizginleri boşanmış tutkuları doğal merhameti ve adalet duygusunun zayıf sesini boğarak insanları cimri, haris ve kötü yapmış; yeni doğmakta olan toplum bir savaş alanına dönmüştür. Bu durum bütün insanları düşünmeye itmiştir, çünkü hiç kimse güvencede değildir.

Sonunda zenginler, zorunluluğun baskısı altında, insan aklına o güne kadar girmiş olan tasarımların üzerinde en fazla düşünülmüş olanı kurmuşlar; karşıtlarına kendileri için doğal hukukun getirdiği kurumlar ne kadar zararlı ise yenilerinin o kadar yararlı olduğu yeni kurumlar vermeyi tasarlamışlardır. Zengin-fakir hiç kimsenin güvenliğinin bulunmadığı durumun taşıdığı tehlikeleri diğerlerine gösteren zenginler, onları kendi amaçlarına yöneltmek için de özel sebepler bulmuşlar: "...kendi güçlerimizi kendimize karşı çevirmek yerine, bu güçleri, bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları defeden, bizi sonsuz anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirelim, toplayalım" (Rousseau 1998: 155) diyerek, özgürlükleri koruma adına, bütün insanları köleliğe sürüklemişlerdir.

İşte, yoksullara yeni bağlar, varlıklılara ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik yasasını ebediyen kuran toplumun ve yasaların kökeni, Rousseau'ya göre budur (Rousseau 1998: 135-156).

Çeşitli hükümet şekilleri, kaynaklarını, kuruluş anında fertler arasında var olan küçük ya da büyük farklardan almışlardır. Toplum yönetimi, erk, erdem, zenginlik ya da itibar bakımından sivrilen kişi yönetici olarak seçildiğinde monarşi, aralarında az çok eşitlik bulunan bir azınlık diğerleri üstünde egemenlik kurunca aristokrasi, zenginlik ve yetenek yönünden aralarında fazla fark olmayan ve doğal yaşamdan fazla uzaklaşmamış olanların ellerinde bulunuyorsa, demokrasi adını almıştır. Rousseau (1998: 167-168)'ya göre bunlardan hangisinin daha iyi olduğunu ise, zaman gösterecektir.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda, toplumun doğuşunu mülkiyete ve otoriteyi de çıkarların korunması düşüncesine dayandıran Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı yapıtında, "insan özgür doğar, oysa her yanda zincire vurulmuş durumda" (1996: 29) diyerek başlar ve doğa durumundan uygar topluma geçişte bir başka bakış açısı sergilemeye girişmektedir. Bu bakış açısı birincisinden farklı olarak hiç de kötümser değildir ve kaynağı doğa durumunda bulunan özgürlük ve eşitliğin, uygar toplumda da sürmesi gerektiği çabasını içermektedir (Bkz. Şenel 1982: 457-460). Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde, uygar topluma geçişi, önceleri az sayıdaki ihtiyacını kolayca gerçekleştiren insanın, zamanla gelişip evrim geçirerek, ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma gelmelerine, evrimin mülkiyeti, mülkiyetin de kavgayı doğurmasına bağlamaktadır. Kavgaların önüne geçmek için, kuvvetin yerine "hak" konmalı ve "meşru otorite"ye boyun eğmelidir. Meşru otoritenin kaynağı ise, ancak "anlaşma" olabilir. Hem bir egemenin yönetimi altına girme gerekliliğini kabul

eden, hem de özgürlüklerinden olmak istemeyen insanlar, sonunda bir formül bulmuşlardır (metinden anlaşılacağı gibi, bütün o insanlar adına formülü arayan da, bulan da Rousseau'nun kendisidir). Herkes tüm haklarını topluma devrederse, hem kimsenin yönetimi altına girmemiş olacak, hem de kendi kendine itaat etmiş olacaktır (Rousseau 1996: 35-42).

Toplumsal sözleşme, Rousseau'ya göre oy birliği ile gerçekleşmektedir. Sözleşme yapıldığı zaman ona karşı çıkanlar, topluma katılmazlar, bunlar yurttaşlar arasında yabancı olarak kalmaktadırlar. Devlet kurulduktan sonra orada ikâmet edenler, anlaşmayı onamış demektir ve devlet toprağı üzerinde oturmak onun egemenliğini kabul etmektir (Rousseau 1996: 168). Bu sözleşmeye katılanlar, ona göre, manevi ve kolektif bir birlik oluştururlar, işte bu birlik, "devlet"dir. Genel iradeye/çoğunluğun iradesine boyun eğmek için bütün halk birbirini zorlayacak, karşılığında da toplum içinde özgürlük ve mülkiyet haklarını elde edeceklerdir (Rousseau 1996: 79-91).

Rousseau, "toplum sözleşmesi" kuramında, doğa durumunu, toplumsal yaşamı oluşturan şeylerin yokluğuyla tanımlayarak, doğa durumu ile sivil toplum arasına bir sınır çekmektedir. Onun tanımladığı doğa durumunda, sivil toplumdaki taşınmış hiçbir şey yoktur. Diğer bir deyişle, doğa durumundan sivil topluma geçiş, köklü bir dönüşüm getirmiştir. Toplumsal olarak belirlenmiş her şeyin doğa durumunda dışarıda bırakılması, filozofun sivil toplumun hiçbir yönüne doğal bir gereklilik atfetmediğinin bir göstergesidir. Bu şekilde tarihsel alana yerleştirilmiş bir sivil toplum anlayışının hemen hemen her yönü eleştiriye açıktır (Bkz. Savran 1987: 56-83). Ancak bu durum, filozofun kendisinden sonra pek çok siyasal söylemin yanı sıra, "sivil toplum" anlayışlarına da etki ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Onun öğretisindeki doğa durumu-sivil toplum ikiliği, kendisini karmaşık ve örtük bir biçimde de olsa devlet-sivil toplum ikiliğine dönüştürmüş ve bu ikilik Hegel'le birlikte olgun formuna ulaşmıştır (Savran 1987: 181).

İdealist düşüncenin en yetkin savunucularından biri olan George Wilhelm Friedrich Hegel ise sivil toplum anlayışıyla, Marx ve Gramsci ile birlikte, en çok dikkatleri çeken filozoflardan biridir. Hobbes, Locke ve Rousseau, sivil toplum terimini, doğal hukukla sivil hükümet arasındaki ayrımı vurgulamak için kullanırlarken Hegel, terimi, ekonomi yaşamındaki bireylerin dünyası (burjuva toplumu) anlamında kullanmış ve bununla siyasal toplum arasında bir karşıtlık bulunduğunu savunmuştur (Çubukçu 1999: 28). Böylelikle, önceki doğal toplum/sivil toplum ikiliği, yerini, sivil toplum/devlet ikiliğine bırakmış, Hegel'le birlikte ortaya çıkan teorik kırılma, devlet ile sivil toplum kavramlarını birbirinden ayırmıştır.

Hegel, devleti özgürlüğün gerçekleştiği temel alan, sivil toplumu ise özgürleşme sürecinin ortaya çıkardığı, ama kesintiye uğradığı bir alan olarak ele almaktadır. Hegel'de devlet, evrensel akıl olarak alınan "Geist" in zaman ve mekân içerisinde kendini geliştirip yetkinleştirdiği en son erek ve ortaya çıkış biçimi şeklinde ortaya konurken, sivil toplum, kimi zaman bu süreci kesintiye uğratan, kimi zaman da bu süreçle kısmi bir uyum içinde işleyen "ara alan"dır (Aksoy 1997: 124). Hegel'in

devleti, Hobbes ve Rousseau'nun doğa durumunu tamamen dışarıda bırakan yapıdan çok farklı bir şekilde, tam olarak doğa durumunda mevcut olan insanlar arası eşitsizliğin üzerine kurulmuş bulunan sivil toplumu da içine almakta (Savran 1987: 107) ve bu yanı sıra -Locke'da doğal toplum olarak gösterilen- sivil topluma hakim olarak değil, fakat onun varlığını ve ereklerini yasallaştırarak içeren Locke'un devletinden de ayrılmaktadır (Bobbio 1982: 11-12). Hegel'in öne sürdüğü ideal devlet, doğa durumunun radikal bir şekilde yadsınması (Hobbes) olmadığı gibi, doğal toplumun koruyucusu ve tamamlayıcısı olan bir araç (Locke) da değildir. Devlet, "objektif ahlâk İdesi'nin fiil halindeki realitesi" (Hegel 1991: 199), sivil toplumun çatışan unsurlarını içine alan, muhafaza eden ve bunlardan daha yüksek düzeyde bir ahlâki varlığı sentezleyen yeni bir uğrak alanı (Keane 1993: 71), özgürlüğün içinde kendini gerçekleştirdiği etkin bir yapı ve merkezi hükümet ya da en üst düzeydeki kamusal otorite aracılığıyla evrensel ya da ulusal hedefler peşinde koşan "siyasal bir topluluk"tur. Doğası gereği eksik ve sınırlı bir varlık olan birey, aklın evrensel gelişimine kendini uyarlayabilmek için, akıllarını, evrensel aklın farklı bir anlatımı olan, devletin yapısal ve işlevsel biçimlenmesini olanaklı kılan genel yasalara uydurmalıdır. Ancak o zaman -aklına devlete ve devleti yapılandıran yasalara uyarladığı oranda- daha tam ve yetkin bir varlığa dönüşerek kendini özgür kalmaktadır.

Hegel'e göre, sivil toplumun temel ögesi/ilk ilkesi aklını genel yasalara uyarlayan birey değil, kişisel çıkarlarının peşinde koşan, devletin "kendiliğinde" ve "kendisi-için" evrenselliğinin dışında yer alan bencil ve ben merkezci birey (Hegel 1991: 236); bir ihtiyaç bütünü ve tarihsel zorunlulukla keyfi iradenin bir karışımı ve bizzat kendi özel gayesinin objesi olan "somut şahıs"tır (Hegel 1991: 159). Buradaki tarihsel zorunlulukla keyfi irade arasındaki çatışma, bir bakıma devlet ile sivil toplum arasındaki çatışma biçiminde kendini göstermektedir. Devlet aklın tarihsel gelişmesinin en son aşaması, en yetkin ürünü olduğuna göre zorunluluğu temsil ederken, sivil toplum, bu süreçte gelişme geçici bir uğrak alanı olarak, öznel iradeyi ve kişisel çıkarları temsil etmektedir. Ancak, her birey, sadece öznel iradesi ve kişisel çıkarlarıyla bağlantılı olarak hareket etmez; aynı zamanda tarihsel zorunluluğun bir parçası olarak da hareket etmektedir. Bireyin tarihsel zorunluluk içerisindeki hareketi, onun toplum içinde ve devlet aracılığıyla kendisini bir başka bireyle ilişkisi yoluyla gerçekleştirebildiği anlamın gelmektedir. Bu da sivil toplumun ikinci ilkesi olan "evrensel formu" vermektedir (Aksoy 1997: 125-126). Sivil toplum, bu evrensel form çerçevesinde, öznel (bireysel ve kısmi) hedeflerin gözetilmesiyle ilgili "ihtiyaçlar sistemi"ni, Hegel'in "korporasyonlar" adını verdiği sınıflar ve özel kuruluşları, toplumsal alan ve mahkemelerle, çeşitli örgütleri, özellikle refah örgütlerini içeren, modern insanın meşru olarak kendi çıkarlarını güttüğü ve bireyselliğini geliştirdiği, ancak, grup eylemi, toplumsal dayanışma ve refahın diğerlerine bağımlı oluşu gibi bireyi yurttaşlık için eğiten ve devletin siyasal arenasına katılmaya hazırlayan şeyleri de öğrendiği bir alandır (Pelczynski 1993: 388-389). İçinde pek çok çelişkiyi barındırdığı için devlet karşısında ikincil konumda yer alan sivil toplum -ki burada amaç, devleti sivil toplumun çıkarları karşısında korumaktır (Bkz. Yenişehirlioğlu 1985: 160)- devlet ile ekonomik alan arasında da bir aracı gibi işler; çünkü içinde sadece bireyi, tekili değil; geneli ve evrenseli de barındırmaktadır. Kamu yönetiminin ilk gayesi

de sivil toplumun içinde evrensel olarak bulunan şeyi gerçekleştirmek ve korumaktır (Hegel 1991: 199). Çünkü bireyin toplum içinde özgürleşmesi ya da evrensel ide katına yükselmesi, sivil toplumdaki devlet düzeyine yükselmesini gerektirmekte ve bu da ancak sivil toplumdaki parçalayıcı öğelerin, evrensel ideye uygun biçimde işleyen devlet yönetimi ve denetimi aracılığıyla mümkündür. Yani sivil toplumun adaletsizliklerinin giderilmesi ve tikel çıkarların evrensel bir siyasal topluluk içerisinde sentezlenmesi, ancak yüksek bir kamu otoritesi sayesinde gerçekleşmektedir. Yüksek kamu otoritesinin temsilcileri ise, Hegel'de evrensel sınıftır.

İnsanlar arası eşitsizliğin sivil toplum içerisinde ortadan kalkmadığını, tersine, doğal eşitsizlik unsurunun yetenek, servet ve hattâ entelektüel ve ahlâki kültür alanı seviyesine çıktığını iddia ederek, ilk kez toplumsal tarihte resmi bir biçimde, bir toplumun bünyesindeki birbirinin tersi olan toplumsal sınıflardan söz eden kişi olma sıfatını taşıyan Hegel için evrensel sınıf özel bir öneme sahiptir. Toplamların sırasıyla: a) Dolaysız sınıf (çiftçi sınıfı), b) Kendine dönük sınıf (endüstri/sanayi sınıfı) ve c) Evrensel sınıf (devletin görevlileri-sivil hizmet sınıfı) olmak üzere üç farklı sınıftan oluştuğunu belirten Hegel, devletle sivil toplum arasında devlet görevliliklerini/evrensel sınıfı koyarak onlara işlevlerinde bir evrensellik atfetmiş (1991: 168-173) ve böylelikle modern toplumda önemli bir yere sahip olan burjuvaziyi hiç de yadsımadığını göstermiştir. Bu durum aynı zamanda “Hegel'de sivil toplum, liberal devlet ilkelerine göre dışsal düzenlemeleri ile birlikte bir ilişkiler alanıdır” (Bobbio 1982: 15) şeklindeki belirlemeyi de haklı çıkarmaktadır.

Sivil toplumu, “bütün bireysel menfaatlerin birbiriyle çatıştığı bir savaş alanı” (Hegel 1991: 237) şeklinde tanımlayan Hegel (1991: 163), sivil toplumun temelde şu üç momenti içerdiğini öne sürmektedir:

- a) İhtiyacın medyasyonu ve bireyin hem kendi emeği, hem de bütün başka bireylerin emeği ve ihtiyaçlarının tatmini sayesinde tatmin bulması: “ihtiyaçlar sistemi”,
- b) Bu sistemin içerdiği evrensel özgürlük unsurunun realitesi: mülkiyetin “yargı gücü” vasıtasıyla korunması,
- c) İlk iki sistemdeki olağanlık kalıntılarına karşı alınan tedbirler ve özel menfaatlerin “kamu yönetimi ve korporasyon” vasıtasıyla, ortak menfaatler olarak korunması.

Buradan da anlaşıldığı gibi, Hegel sivil toplumu siyasal olarak örgütlenen daha geniş, daha karmaşık ve daha yüksek bir topluluğun bir taraftan zorunlu bir sonucu olarak görürken, aynı zamanda onun hem “korunması”, hem de aşılması” gerektiğini belirtmektedir. Ona göre devlet sivil toplumdaki sadece kendisi için zorunlu şeyleri isterse ve kendisini bu zorunlu asgarinin garanti edilmesiyle sınırlarsa, o zaman devlet, bu sınırın ötesinde, sivil toplumun içerisinde yaşayan erkek bireylerin ve grupların özgürlüğü için önemli bir alan bırakmak zorundadır (Keane 1994: 77).

Görüldüğü gibi Hegel'de, aralarındaki ilişkiler medeni hukuk tarafından düzenlenmiş bulunan ve bu halleriyle doğrudan doğruya siyasal devlete bağımlı olmayan özel bireylerin, sınıfların ve kurumların oluşturduğu bir mozaik şeklinde biçimlenen sivil toplum, sürekli devlet denetimine ve gözetimine ihtiyaç duyulan sakatlatıcı bir alan olarak görülmekte ve kavram daha az olumlu bir anlam taşımaktadır. Ona göre devlet ve toplum arasındaki ilişkide, sivil toplum alanına yapılacak kısıtlamalar, sadece evrensel aklın bakış açısından hesaplanabilir. Bu müdahalelerin iki türlü gerekçesi meşruluk taşımaktadır. İlk olarak devlet, sivil toplumdaki adaletsizlik ve eşitsizlikleri düzeltmek için müdahale edebilir. Örneğin bir sınıfın diğer bir sınıfa egemen olması, bütün sınıfların yoksullaşması ya da oligarşilerin kurulması gibi. İkinci olarak da devlet, halkın evrensel çıkarlarını korumak ve geliştirmek için müdahale edebilir.

Bu iki durum göz önüne alındığında aslında Hegel'in devlete toplum yaşamını düzenleme ve denetleme konusunda geniş yetkiler vermiş olduğu açıkça görülmektedir. Böyle bir ortamda evrensellik iddiasındaki devlet, rahatlıkla sorgulanmaya meydan vermeden sivil toplumun özerkliğini ortadan kaldıracaktır. Bu da Hegel'in sivil toplum adına öne sürdüğü iddiaları zayıflatmakta, hatta onlarla çelişmektedir. Öyle ki modern sivil toplum, keyfi bir biçimde kendiliğinden açığa çıkmış gibi bir görünüm arz etmekte ve Hegel'in, modern sivil toplumu, kendi özgüllüklerinin üstesinden gelemeyecek ve kendi çoğulculuğunu yok etme eğilimini beraberinde taşıyan bir yapı şeklinde gösterme çabası içinde olduğu zannını uyandırmaktadır (Keane 1993: 67-68).

Sonuç olarak Hegel'de sivil toplum ile devletin belirli bir karşıtlık içinde olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu karşıtlık, devlete sivil toplum karşısında öncelik verilmesi ve sivil toplumun ikincil bir konuma düşürülmesi ile aşılmaya çalışılmıştır. Hegel, bir taraftan sivil toplumu önceki Aydınlanmacı düşünürlerin yaptığından farklı olarak, süreç içinde farklılaşıp başkalaşan bir olgu olarak ele alırken, öte yandan yine Aydınlanmacı filozofların tersine sivil topluma devlet karşısında olumsuz bir anlam yükleyerek sivil toplumun düzenlenmesi ve denetlenmesini devlete bırakmış, böylece, özgürlüğün ortaya çıktığı alan olarak devlete, sivil toplumu kendine uyarılama olanağı sağlamıştır.

Hegel'deki bu sivil toplum-devlet karşıtlığı daha sonra Karl Marx'da çok daha keskin bir biçimde kendini göstermektedir.

Devletsiz, sınıfsız, komünist bir toplum tasarlayan Marx (Bkz. Marx 1993a; Marx ve Engels 1978; Marx ve Engels 1997), Hobbes ve Locke'dan farklı olarak sivil toplumu verili bir şey olarak değil, olumsal bir tarihsel fenomen olarak tanımlamaktadır. Modern, devlet garantisindeki toplumlar doğa yasalarına uymadıkları gibi, toplumda varolan doğal bir eğilim sonucu da ortaya çıkmamaktadırlar (Keane 1994: 91). Bunun yanında Marx'ın öne sürdüğü sivil toplum-devlet karşıtlığı, Hegel'in bu konudaki temellendirmesinden de son derece farklıdır. Hegel, bu karşıtlıkta sivil topluma devlet karşısında bir ikincilik atfederken, Marx bunun tam tersini öne sürmekte ve sivil

topluma devlet karşısında öncelik vermektedir. Marx'a göre sivil toplum, sivil toplumda olup da sivil toplumdan olmayan bir sınıfın, tüm sınıfın yok oluşunun işaretini veren bir sınıfın (proleteryanın) doğuşunu sağlayan bir alandır (Marx ve Engels 1978: 12). Sivil toplumu altyapı-üstyapı ayrımında altyapıya tekabül eden ekonomi politiğe dayandıran Marx, üstyapı kurumlarından biri olarak gördüğü devleti, sadece sivil toplumun bir çeşit dışavurumu olarak ele almakta; böylelikle Hegel'in kurduğu özel ilişkiyi tersine çevirerek, devleti, maddi bir temel üzerine oturtmaktadır. Marx, özü itibariyle devlet-sivil toplum bağıntısı bağlamında Hegel'den farklı bir kavrayışa sahiptir. Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda bunu oldukça net bir şekilde görebilmekteyiz:

“... Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde aşılış bir kişi *hukuku* sağtörelliğe (moralité), aşılış sağtörellik *aileye*, aşılış aile *sivil topluma*, aşılış sivil toplum *devlete*, aşılış devlet *evrensel tarihe* eşittir. *Gerçeklikte* kişi hukuku, sağtöre, aile, sivil toplum, devlet vb., oldukları gibi kalırlar; ama onlar insanın, kendi başlarına değer taşımayan, eriyen ve birbirlerini doğuran *uğrakları*, varoluşları ve varlık biçimleri durumuna gelmişlerdir” (Marx 1993a: 230).

Marx, Marksist düşüncenin temelinde yer alacak olan devlet teorisini, Hegel'in hukuk ve devlet hakkındaki görüşlerine yönelttiği eleştiriler çerçevesinde geliştirmeye başlamıştır. Bu konuda Marx, Hegel'i açıkça devlete ödün vermekle suçlamakta ve devlete Hegel'in tersi bir anlam ve işlevler yüklemektedir (Bkz. Marx 1993a: 211-240; Marx ve Engels 1978: 9-14). Marx devleti, Hegel gibi, insan bilincinin en yetkin ve gelişmiş biçimi, içinde özgürlüğün gerçekleştiği yüce bir alan olarak kabul etmediği gibi, insani/toplumsal gerçekliğin bir akılsızlığından, soyut ve tek yanlı işleyişinden, bir çeşit olgunluk eksikliğinden doğan, en yüksek düzeyde baskıcı, sömürücü ve yabancılaştırıcı bir güç olarak görmektedir (Bkz. Lefebvre 1976; Marx 1993a; Marx ve Engels 1978). Marx'a göre insan siyasal bir hayvan değildir. Bu yüzden de insanın özü siyasal değil, toplumsaldır. Devleti açıklayan toplumsal ilişkilerdir, yoksa Hegel'de olduğu gibi devlet toplumsal ilişkileri açıklamaz (Lefebvre 1976: 141). Ona göre devlet, toplumsal işbölümünün ortaya çıkması ve üretici güçlerin gelişmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan artı-ürüne el koyup, bunu, üretim araçlarının mülkiyeti şeklinde kendi tasarrufuna geçiren egemen sınıfların, sınıfsal egemenliklerini toplumsal egemenlik biçimine dönüştürüp, bu durumu toplumun tamamına kabul ettirmelerinin tarihsel biçiminden başka bir şey değildir. Bu nedenle devlet, Hegel'in savunduğu gibi ne insan bilincinin en yetkin ve gelişmiş biçimi, ne de içinde özgürlüğün gerçekleştiği yüce bir alandır; tam tersine devlet, bireylerin içinde edilgin birer varlığa dönüştükleri ve yabancılaştıkları, yöneten ve yönetilen ayrımını kalıcılaştıran, hiyerarşik ve bürokratik bir yapılamış içeren, sömürünün ve bağımlılığın yasallaştırılmasının tarihsel bir biçiminden başka bir şey değildir (Aksoy 1997: 129).

Buradan da anlaşılacağı gibi; Marx, temelde tamamen devlete karşı olumsuz bir tutum sergilemekte ve onu sürekli eleştirmektedir. Ancak Marx'ın eserlerinde karşımıza çıkan “proleterya diktatörlüğü” tezi, bu anlayışla nasıl çelişmeden kalabilmektedir? Ona göre insanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşam koşullarını da üretmektedirler. Toplumsal yapı ve devlet, sürekli olarak, belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu olarak meydana

gelmektedir. Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi her şeyden önce doğrudan insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (gerçek yaşam diline) bağlıdır. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır. Devlet içindeki bütün savaşımın demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki savaşım, oy hakkı vb. savaşımın, çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımın büründükleri aldatıcı biçimlerden başka bir şey değildir. Egemen olmak isteyen her sınıf -proleteryanın durumunda da söz konusu olduğu gibi- kendi egemenliği bütün eski toplum biçimlerinin ve hatta egemenliğin kendisinin ortadan kalkmasına yol açacak olsa bile, kendi çıkarlarını herkesin çıkarlarını gibi gösterebilmek için siyasal iktidarı ele geçirmelidir (Marx 1992: 37-55).

“Özgür insan ve köle, patrisyen ve pleb, senyör ve serf, lonca ustası ve lonca emekçisi, tek sözcükle, ezen ve ezilen, sürekli bir çatışma halinde, bazen gizli, bazen açıkça, her kezinde ya toplumun devrimci bir biçim değiştirmesiyle ya da çatışan sınıfların birlikte çöküşüyle sonuçlanan, kesintisiz bir savaşım yürütmüşlerdir” (Marx ve Engels 1997: 42).

Buradan da anlaşılacağı gibi; Marx ve Engels bütün toplumların tarihinin, sınıf savaşımının tarihi olduğu tezini öne çıkartmaktadırlar. Bu bağlamda feodal toplumun çözülmesinden kaynaklı modern burjuva toplumu da sınıf savaşımını ortadan kaldırmamış, yalnızca eski sınıfların yerine yeni sınıflar, yeni sömürü koşulları ve savaş biçimleri yaratmıştır. “Modern devletin hükümetleri, tümüyle burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir” (Marx ve Engels 1997: 44-45). Onlara göre burjuvazinin bugün yaptığı, sadece kendisine tıpatıp benzeyen bir dünya kurmaya çalışmaktır. Ancak, gelişen burjuvazi, kendisiyle birlikte proleteryanın gelişmesine de neden olmaktadır.

Marx’a göre çeşitli gelişme aşamalarından geçecek olan proleteryanın, daha doğuşuyla birlikte burjuvaziyle olan savaşımı başlayacaktır. Sanayinin gelişmesiyle birlikte, büyük kapitalistlerle girdiği rekabette yutularak alt tabakaya düşen küçük burjuvazinin de kendilerine katılmasıyla giderek sayıları artan ve yoğunlaşan işçiler, burjuvalara karşı dernekler ve sendikalar, kurmaya başlayacak, birbirlerine kenetlenecek, ve zaman içinde çıkacak isyanlar için sürekliliği olan örgütler kuracaklardır. Yer yer ayaklanmaya kadar varan çatışmalarda işçiler ara sıra zafer kazanacaklardır. Ancak onların asıl zaferi, durmadan genişleyen birliklerindedir. İleri kitle iletişim araçları sayesinde, aynı nitelikteki sayısız yöresel savaşımın, ulus ölçüsünde tek bir sınıf savaşımında merkezileşecektir. Her sınıf savaşımı aynı zamanda politik bir savaşımdır. Proleterlerin önceleri kurdukları partiler, rekabet yüzünden durmadan altüst olacak, ama her defasında daha güçlü olarak yeniden doğacaktır. Başkalarıyla (aristokrasi, çıkarlarının çatıştığı diğer burjuva kesimleri, yabancı ülkelerin burjuvazisi vb.) savaşlarında daima proleteryanın yardım isteyen burjuvazi, böylelikle onların ihtiyacı olan politik ve genel eğitimi kendisi verecek, kendi mezar kazıcılarını yetiştirecektir.

İşçi sınıfının devrimdeki ilk adımı, proleteryanı egemen sınıf haline getirmek ve demokrasi savaşımını kazanmaktır. Proleterya politik üstünlüğünü tüm sermayeyi burjuvazinin elinden almak,

üretim araçlarını devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş sınıfın elinde toplamak ve olabildiğince hızlı bir biçimde üretici güçlerin artırılması için kullanmak durumundadır. Gelişmelerin seyri içinde, sınıf ayrımları ortadan kalkıp üretim ulusun tümünü içine alan geniş bir kuruluşun elinde toplanınca, zamanla kamu gücü siyasal niteliğini yitirecek, sınıfların ve sınıf karşıtılarıyla burjuva toplumunun yerini, her bireyin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişim koşulu olduğu bir birlik alacaktır ve böylelikle ileri bir aşamada devlet ortadan kalkacaktır (Bkz. Marx ve Engels 1997: 41-81).

Devlet konusunda bu türden görüşlere sahip olan Marx'da sivil topluma ilişkin olarak birbirinden görece farklı iki anlayış göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, Marx'ın sivil toplum anlayışının altyapı-üstyapı ilişkilerinde altyapıya tekabül eden ekonomi politiğe dayandığı görüşü (Bkz. Çaha 1994; Karaman 1990; Keane 1994; Kukathas 1993; Usul 1997); ikincisi, hukukla girdiği özsel ilişki sonucunda, ekonomi alanı ile siyasal alan arasında bir köprü olduğu görüşüdür (Bkz. Aksoy 1997; Savran 1987).

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtının “Önsöz”ünde, sivil topluma ilişkin şu şekilde bir belirlemede bulunmaktadır:

“Araştırmaların, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılacağı, tam tersine, bu ilişkilerin kökenlerinin, Hegel’in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak “sivil toplum” adı altında topladığı maddi varlık koşullarında buldukları ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı” (1993b: 22-23).

Onun bu belirlemesinden sivil toplumu, tarihsel olarak belirlenmiş, somut ve bütünsel bir toplumsal formasyonun temeli olarak ele aldığı sonucu çıkmaktadır. Bu anlamda sivil toplum, üstünde hukuksal ve kurumsal ilişkilerin ve onlarla birlikte giden bütün ahlâksal ve dinsel düşüncelerin yükseldiği ekonomik yapıya karşılık gelmektedir. Sivil topluma ilişkin olarak bir başka çalışmasında “içinde bulunduğumuz aşamadan önceki bütün tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçlerin koşullandırdığı ve buna karşılık kendisi de bu ilişkileri koşullandıran karşılıklı ilişki biçimi *sivil toplumdur*” (Marx ve Engels 1992: 58) vurgusunu yapan Marx, sivil toplumu üretici güçlerle üretim ilişkilerinin tümünü kapsayan ekonomi alanı olarak görmektedir. Aynı eserde, tam da sivil toplum-devlet ikiliğini anlattığı yerde sivil toplum kategorisini “... sivil toplumun öncülü ve temeli... basit aile ve klan da denilen, bileşik ailedir. Bu sivil toplum, bütün tarihin gerçek ocağı, gerçek sahnesidir” (Marx ve Engels 1992: 59) görüşünü ortaya çıkarmaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi, sivil toplum kategorisi Marx'da genel bir kategori statüsüne yükselmekte; bu biçimiyle de kavram, insan faaliyetlerinin her tarihsel döneminde geçerli olan bir alan şekline dönüşmektedir. Yine aynı eserin bir başka yerinde Marx (Bkz. Marx ve Engels 1992: 106), sivil toplum teriminin, 18. yüzyıl mülkiyet ilişkilerinin, ilkçağ ve ortaçağ ortaklaşalığından kurtulur kurtulmaz ortaya çıktığını, sivil toplumun sivil toplum olarak ancak mülkiyet ilişkileriyle birlikte gelişeceğini; böyle olmakla beraber, her zaman

devletin ve ayrıca idealist üstyapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenmede aynı adı taşıdığını belirtmekte ve böylelikle, ortaya çıkabilecek olan çelişkiyi bertaraf etmeye çalışmaktadır.

Konuya ilişkin olarak, *Yahudi Sorunu* (1997) adlı eserinde sivil toplumun belirleyicisi olan siyasal olmayış niteliğini, Fransız Devrimi'nin sivil toplumun siyasal niteliğini ortadan kaldırmasıyla açıklayan Marx, eserin ilerleyen sayfalarında siyasal toplumun kurulması aşamasında sivil toplumun bağımsız bireylere ayrışmasından söz etmektedir. Buradan da, sanki devrim öncesi siyasal olan sivil toplumun, devrimden sonra siyasal olmayan bir sivil topluma dönüştüğü şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Yine aynı metinde, eski sivil toplumun doğrudan siyasal bir karakter taşıdığı; mülkiyet, aile ya da çalışma tarzı gibi sivil toplum öğelerinin senyörlük, katman, korporasyonlar biçiminde, siyasal yaşam düzeyine yükseldiği ifade edilmektedir.

Bütün bunlardan Marx'ın, sivil topluma materyalist tarih anlayışı içinde birincil bir rol atfettiğini söylemek mümkün görülmektedir. Marx'ın sivil toplumu, bireylerin siyasal faaliyetlerinin dışında kalan, maddi ilişkiler alanına tekabül etmektedir. Onun, sivil toplumu, hem tarihsel bir sürecin sonunda yer alan belirli bir aşamayı; hem de bu süreçte belirli bir dönüşüm geçiren toplumsal tabanı ifade etmek için kullanması kuşkusuz bir çelişkidir. Ama o, bu çelişkiyi yaptığı çeşitli açıklamalarla - yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- ortadan kaldırmayı ihmal etmemekte ve sivil toplumu, tarihsel süreçte çeşitli değişikliklere uğramakla birlikte, çeşitli aşamalarda belirli bir sürekliliği beraberinde taşıyan, bu yönüyle de kapitalist ilişkiler düzeyini aşan "tarih aşırı" bir düzeye yerleştirmektedir.

Marx'ın bu, sivil toplumu ekonomik faaliyet alanlarıyla sınırlandıran söylemlerinin yanı sıra, onu, çok daha özgül bir konuma yerleştiren, bireylerin birbirleriyle belirli ilişkiler içinde olduğu bir toplum biçimi şeklinde ele alan açıklamaları da bulunmaktadır. Onun bu açıklamaları, genel felsefi ve temellendirmeleri de göz önüne alındığında -kapitalist özel mülkiyet ve emek-sermaye ilişkilerine yönelik çalışmaları bağlamında-, sivil toplum görüşüne ilişkin birincisinden oldukça farklı bir anlayışın belirmesine yol açmaktadır.

Bu ikinci bakış açısına göre Marx, sivil toplumu sadece ekonomik yapıyla sınırlandırmayıp, dolaşım alanında ortaya çıkan, giderek hukuksal ve siyasal bir nitelik kazanan otonom bireyler topluluğu ile, soyut eşitlik ve özgürlük koşulları içerisinde biçimlenmiş, sermaye ile emeğin birlikteliği üzerinde yükselen soyut insan hakları düzeylerini de içermektedir. Marx'ın, yukarıda da belirttiğimiz gibi, egemenlik ilişkilerine dayalı her toplumda, sivil toplumla devlet arasında genel bir ayrımı varsaydığı, karşı konulamaz bir gerçektir. Ancak, onun, tarihsel formasyonda kapitalizm öncesi dönemde var olan sivil toplum ile kapitalist dönemdeki sivil toplum arasında ayrım yapması, sivil toplumun asıl anlamını kapitalist özel mülkiyet alanı içinde kazandığını belirtmesi, bu konudaki görüşlerinin, kapitalizmin toplumsal ilişkileri bağlamında açıklanmasını gerektirmektedir.

Marx (1979: 135-187)'a göre kapitalist üretim ilişkilerini, kapitalizm öncesi üretim ilişkilerinden ayıran en önemli özellik, doğrudan üretici ile üretim araçları arasında yapılan köklü ayırım sonucunda, emek gücünün bir metaya dönüşmesidir. Bu dönüşme sonucunda emek gücü, devredilebilen bir özel mülk haline gelmekte ve eşdeğerlik ilişkisi içine girerek değeri üzerinden satılmaktadır. Emek gücü, sözleşme temelli satılır ki, bu da her iki tarafın özgür iradesi varsayımına dayanmaktadır.

Kapitalist üretim, meta üretimi temelinde yükseldiğinden, üreticiler arasındaki toplumsal bağ, mübadele sürecinde kurulmaktadır. Bu, bireyin emeğinin, toplumun emeğine katılması anlamına gelmekte ve bireyin toplumsallaşmasının özünü oluşturmaktadır. Emeğin mübadeleye katılması, soyut olarak eşit olmasına bağlıdır. Ürünlerin mübadele sürecindeki eşitliği, bunların sahipleri olan bireyler arasında, bir eşitlik ilkesinin doğmasına yol açmaktadır. Sonuçta böyle bir toplum biçimindeki en genel kabul, eşitliktir. Bununla birlikte üreticinin ürününü toplumsallaştırması, bu ürünün kendisine yararlı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda toplumsallık, karşılıklılık biçiminde gerçekleşmektedir. Mübadele sürecinde toplumsallık ve karşıtlıktan sonra gerekli olan bir üçüncü şey, özgürlüktür. Çünkü ürünlerin alınıp satılması, her iki tarafın da özgür iradesine bağlıdır. Bu doğrultuda, üretim alanının dolaşım alanındaki görünüş biçimleri, aracılığıyla dolayımlandığını söylemek mümkündür (Savran 1987: 185-198).

Üretim ve dolaşım alanları arasındaki içsel ilişkiyi sağlayan, hukuktur. Bu durum, hukuku kapitalizmin en ayrıcalıklı ideolojisi haline getirmekte ve altyapı içerisinde sivil toplumu kullanmayı gerekli ve anlamlı kılmaktadır.

Marx (1997: 40-41)'ın siyasal devletin kurulması ve sivil toplumun, ilişkili yasalarca düzenlenmiş bağımsız bireylere ayırmasının tek bir edimde gerçekleştiği, feodal toplumda lonca ayrılıklarına dayanan insanlar arası ilişkilerin, şimdi hukuka dayandığı, sivil toplumun üyesi olan insanın zorunlu olarak doğal insan şeklinde algılandığı ve insan haklarının da doğal haklar olarak algılandığı yolundaki görüşleri, toplumsal ilişkilerin gerçekleşiminde hukukun önemli rolü olduğunu ortaya koymaktadır. "İnsanların özel mülkiyet hakkı... dilediği gibi (a son gré) servetinden yararlanma ve onu tasarruf hakkıdır. Bu bireysel özgürlük ve onun uygulanımı sivil toplumun temelini oluşturur" (Marx 1997: 33-34) diyen Marx, böylelikle, bireyler arasındaki eşitlik dolayısıyla onlara hem birtakım soyut nitelikler atfetmekte, hem de bu soyut nitelikleri herkese genelleştirerek, onları, bütün insanların doğal özellikleri gibi göstermektedir. Eşitliğin bir taraftan ekonomik bir biçim olarak ele alınması, diğer taraftan hukuk öznelinin/kişilerin doğal özellikleri biçiminde sunulması, hukuk alanında, dolaşım alanı ile ideoloji birliği arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Dolaşım alanı-ideoloji birliği arasındaki bu ilişki, tam da sivil toplumda gerçekleşmektedir. Sivil topluma özgü toplumsal ilişki biçimleri, hukuk aracılığıyla, hem doğal ve sonsuz ilişkiler olarak mutlaklaştırılmakta, hem de burjuva toplumundaki ilişki biçimini tüketiyormuş gibi sunmaktadır. Bu durumda sivil toplum artık, tam olarak ekonomi politiğe karşılık gelen yapıdan uzaklaşmakta, ekonomik görünüş biçimleriyle

ideolojik biçimlerin birliğinin alanı, altyapıyla üstyapının kesişme noktası ve hatta, dolaşım, hukuk ve ideolojinin çok özgül bir biçimde eklemlenmesinin belirlediği çok özel bir alan niteliğine bürünmektedir (Bkz. Savran:199-206).

Bu durumda, sonuç olarak karşımıza Marx'ın sivil toplum anlayışının iki farklı yorumu çıkmaktadır. Birincisi, Marx'ın sivil toplum anlayışının altyapı-üstyapı ilişkilerinde altyapıya tekabül eden ekonomi politiğe dayandığı görüşü, ikincisi, hukukla girdiği özsel ilişki sonucunda, ekonomi alanı ile siyasal alan arasında bir köprü olduğu görüşüdür. Marx'ın anlatımlarının her iki yoruma da olanak tanınması, onun araştırma konumuz olan Gramsci'nin sivil toplum anlayışıyla olan bağlantılarını da bir ölçüde çıkmaza sokmakta; benzer bir ikiliğin Gramscigil sivil toplum anlayışında da yaşanmasına yol açmaktadır.



II. BÖLÜM

GRAMSCI VE SİVİL TOPLUM

Olumsuz koşullar altında geçirdiği kısa yaşamı boyunca, gelişen kapitalizm karşısında, komünizmin nasıl hayata geçirilebileceğine ilişkin olarak, Marksizmin içinde barındırdığı genel sorunları çözmeye çalışan Antonio Gramsci, Marksizme yaptığı özgün katkılardan, özellikle sivil topluma ilişkin belirlemelerinden dolayı, 20. yüzyılın ilk yarısının en büyük Marksist teorisyenlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Bkz. Bobbio 1982; Eagleton 1996; Hughes 1985; Merrington 1999; Saybaşıllı 199; Swingewood 1998; Texier 1982).

Ölümünden ancak 40 yıl sonra, Avrupa Marksizminin bunalıma girdiği, soyut ideolojik tartışmalarla yıprandığı bir dönemde güncellik kazanan ve adeta yeniden keşfedilen Gramsci, ölümünün 50. yılı dolayısıyla İtalyan Komünist Partisi'nin 1987 yılını "Gramsci Yılı" ilan etmesiyle birlikte, birbirinden farklı pek çok çevrenin dikkatini çekmeye başlamıştır. Ona duyulan bu büyük ilginin en önemli nedeni, hiç kuşkusuz, çağdaş sorunlarla etkili bir biçimde mücadele edebilmek için, sadece İtalyan Komünist Partisi'nin değil, bütün Avrupa solunun artık yeni bir yapıya, yeni bir yaklaşıma kavuşması gerektiği düşüncesi (Günyol 1985: 5) ve bu çerçevede onun sivil toplum anlayışından nasıl yararlanılabileceğini ortaya koyma sorununa ilişkindir. Yaptığımız çalışmanın temel odak noktasını da bu konu; yani "Gramsci'nin sivil toplum anlayışı" oluşturmaktadır. Ancak, Gramsci'nin sivil topluma ilişkin belirlemelerini genel/felsefi görüşlerinden ya da temel eseri olan *Hapishane Defterleri* 'ni yazdığı koşullardan bağımsız olarak incelemek, kanımızca eksik/yanlış bir irdelemeye neden olur. Dolayısıyla biz Gramsci'nin sivil toplum anlayışını ancak onun genel felsefi düşün sistemi içinde ilerleyerek ortaya koyabiliriz.

Bugün, Marksizme yaptığı özgün katkılar ve İtalyan devrimci hareketi içindeki etkin rolü nedeniyle hem bir teorisyen, hem de eylemci kabul edilen Gramsci, 22 Ocak 1891'de Sardunya'nın küçük bir kasabasında, Ales'te, dar gelirli küçük burjuva bir ailenin yedi çocuğundan altıncısı olarak dünyaya gelmiştir. Kambur, hastalıklı ve içine kapalı bir çocuk olmasına rağmen, ailesinin içinde bulunduğu olumsuz koşullar nedeniyle 11 yaşında okulu bırakarak çalışmak zorunda kalmış, ancak 13 yaşında okula yeniden dönebilmiş ve bu arada özel ders vererek ya da yazmanlık yaparak aile bütçesine katkıda bulunmaya devam etmiştir. Bu yıllar boyunca, adadaki çobanların ve köylülerin içinde yaşadıkları korkunç yoksulluğa tanıklık eden Gramsci'nin düşünmesinin gelişmesinde bu izlenimlerinin büyük etkisi olduğu gözlenmektedir.

Liseyi Cagliari'de bitiren Gramsci öğrenimine, 1911'de Palmiro Togliatti ile birlikte kazandığı bursla Torino Üniversitesi'nde devam etmiş; orada İtalyan edebiyatı, dilbilimi, tarih ve felsefe okumuştur. Öğrenim hayatı boyunca zayıf bünyesi nedeniyle sürekli hastalıklarla cebelleşen ve

bursu yetmediği için yoksulluk çeken Gramsci, yine de içinde yaşadığı son derece kötü koşullara rağmen, okuma, öğrenme ve öğrendiklerini uygulama isteminden hiçbir şey kaybetmemiştir.

Gramsci, filoloji öğrenimi gördüğü sırada, dönemin pek çok zeki genci gibi, idealist filozof Benedetto Croce'den etkilenmiştir. Onun özellikle *Hapishane Defterleri*'nde bu etki kolayca farkedilebilmektedir.

Bir işçi kenti olan Torino'daki toplumsal sorunlar, çelişkiler ve bunlara tavır alışlar çok geçmeden Gramsci'yi de kendi içine almakta gecikmemiş; 1913'te girdiği "İtalyan Sosyalist Partisi"¹'nde, çalışmaları ve tavırlarıyla, sol kanadın çok sevilen yöneticilerinden biri haline gelmiştir. 1915'e kadar çeşitli sosyalist yayın organlarında yazan Gramsci'nin, bundan sonra, ulusal nitelikli bir gazete olan "Avanti"de de makaleleri yayınlanmaya başlamıştır. Birinci Dünya Savaşının devam ettiği bu yıllarda, İtalya'da sosyalist bir devrimin gerçekleştirilebilmesi için, mutlaka ulusal-halkçı bir yönelimin benimsenmesi, işçi-köylü ittifakının sağlanması ve alternatif bir "tarihsel blok" oluşturulması gerektiği; bunun da yalnızca işçi sınıfının kişisel çıkarlarının ötesine geçebilmesiyle mümkün olabileceği yönündeki tezleri, onun yazdığı makalelerin en dikkat çekici yönünü oluşturmaktadır.

Gramsci'nin ulusal gazetecilikteki ilk çıkışı, daha önce yayınlanan pek çok önemli yazısı bulunmasına rağmen, 1917 Ekim Devrimi'nin ardından kaleme aldığı, Avanti'de yayınlanan "Kapital'e Karşı Devrim" adlı makalesiyle olmuştur. Bu ünlü yazısında o, Ekim Devrimi'nin, Marx'ın *Kapital*'ine karşı yapılmış olduğunu öne sürmekte, bu savunusunu, Rusya'daki proleteryanın daha kendi sınıfının bile bilincine varmadan, kitlelerin katıldığı bir devrimi gerçekleştirmiş olmasına dayandırmakta ve tarihsel yazgıcılık fikrine karşı çıkararak, tarihin doğa yasalarına benzer yasalara sahip olmadığını savunmaktadır.

Savaşın ardından PSI'de kendisine bir görev verilmeyen Gramsci, 1919'da Angelo Tasca, Umberto Teraccini ve Togliatti ile birlikte, İtalya'da sendikalardan farklı bir görüntü sergileyen ve devrimin gerçekleştirilebilmesi için gerekli gördükleri yeni toplum yapısını, halka benimsetmede kullanabileceklerini düşündükleri "fabrika konseyleri"nin yanında yer alacak olan "L'Ordine Nuova" (Yeni Düzen) dergisinin kurulması için çalışmıştır. Amaçları, Ekim Devrimi'nden çıkabilecek dersleri İtalya gerçeği çerçevesinde yorumlayarak bunu halka ulaştırmak olan bu grup, başlangıçta amaçlarından epeyce uzaklaşmalarının yanı sıra, kısa sürede etkin bir biçimde çalışmaya koyulmuş ve karşılığında işçilerden bekledikleri ilgiyi görmüştür. O dönemde, yeni bir düzen için üretim alanının temele alınabileceğini öne süren Sorel'den etkilenen Gramsci, yazılarında; fabrika konseylerinin işçi sınıfına hizmet ettiğini ve işçilerde bir sınıf bilincinin oluşmasına son derece büyük katkılarda bulduklarını belirtmektedir. Yine, onun en özgün yorumlamalarından olan "hegemonya" tasarımına ilişkin ilk nüvelere de aynı dönemdeki yazılarında rastlamak mümkündür.

¹ Bundan sonra PSI olarak geçecektir.

İlk hapisane deneyimini, aynı yılın Temmuz ayında yaşayan Gramsci, işçilerle olan diyaloguna süreklilik sağlayarak, fabrika konseyleri ve PSI içinde, komünist grupların güçlenmesi için mücadele etmiştir. Ancak, 1920'nin Nisan ayında, Torino'lu işçi ve devrimcilerin fabrika konseyleri aracılığıyla üretim sürecinin yönetimini ellerine geçirmek amacıyla giriştikleri grev, PSI'nin çekimser tavırları ve Sendika Konfederasyonunun kendilerinden beklenen desteği vermemeleri nedeniyle, on gün sonra işçilerin büyük bir yıkımla yeniden işbaşı yapmalarıyla sonuçlanınca, Gramsci'nin grubu, PSI önderleri ve sendikalar arasındaki çatışmalar artmış, PSI içinde varolan bunalım tırmanmış ve PSI'yi oluşturan gruplar (reformistler, maksimalistler ve komünistler) arasındaki uçurum derinleşmiş ve bir uzlaşma sağlanamaz hale gelmiştir. Diğer bir komünist grubun lideri olan Amadeo Bordiga ile de anlaşamayan Gramsci, önce Tosca, zamanla da Togliatti ve Teraccini'den uzaklaşmıştır.

1920-21 yıllarındaki faşist saldırıları önceden tahmin eden ve faşist kitlelerin tabanını analiz etmeye çalışan Gramsci, yazılarında; büyük toprak sahipleri tarafından kullanılan küçük burjuvaziye, büyük sanayi burjuvazisinin bazı kesimlerine ve devlet içindeki bazı unsurlara dikkat çekmiş, faşizmin güçlenerek iktidarı ele geçirebileceğini, bir hükümet darbesinin olabileceğini belirtmiş, fakat yeni rejimin zayıflığı konusundaki düşüncelerinde yanılmıştır.

Gramsci, sosyalistlerin Torino'daki grev hareketlerinde takındığı çekimser tavra kızarak, 21 Ocak 1921'de kendisiyle anlaşamadığı halde, Bordiga'nın liderliğinde "İtalyan Komünist Partisi"¹'nin kurulmasına yardım etmiştir. Faşistler iktidarı ele geçirdiklerinde, Komintern'in dördüncü toplantısına katılmak için Moskova'da bulunan Gramsci, daha sonra evleneceği ve iki çocuğunun annesi olacak olan Julia Schucht'la orada tanışmıştır. O, 1922-24 yılları arasında faşist rejimden dolayı ülkesine geri dönemediğinden, Moskova ve Viyana'da Komintern için çalışmış ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde sosyalizmin kurulmasına yönelik olarak ne gibi bir yolun izlenmesi gerektiği ile sosyalistlerle Batı'daki yeni komünist partiler arasındaki ilişkiler üzerine sürüp giden tartışmalarda yer almıştır. 6 Nisanda yapılan seçimlerde, Veneto bölgesinden meclis üyeliğine seçilmesinin ardından 1924 yılında ülkesine geri döndüğünde, uzaktan duyduğu korkunç olayları (öldürmeleri, cinayetleri, yakıp yıkmaları), kendi gözleriyle görmüş, bu durum karşısında dağılan PCdI'yı yeniden toparlayarak başına geçmiştir. Partide yaptığı ilk iş, onu önceki yıllardaki sekterliğinden uzaklaştırarak, kitle hareketine dayandırmaya çalışmak olmuştur. Acıdır ki, Bordiga'nın sekreterliği döneminde faşizm, parlamento demokrasisinden pek farklı görülmemiş, hatta, toplumdaki çelişkileri yoğunlaştırarak sosyalizme dolaylı olarak hizmet edeceği düşünülmüştür. Oysa durum bunun tam tersi olmuş; faşist iktidar hiçbir sözünde durmadığı gibi, yaptığı baskı ve zulümleri giderek artırmış, üstüne üstlük gücünden de bir şey kaybetmemiştir.

Bu arada Gramsci, kısa bir süre için karısı Julia'yı ziyaret etme fırsatı bulmuş ve oğlu Delio'yu da o zaman görebilmiştir. Dönüşünde meclise çıkarak, toplumun içinde bulunduğu ve

¹ Bundan sonra PCdI olarak geçecektir.

giderek daha derinlerine sürüklendiği korkunç durumu gözler önüne seren bir konuşma yapmış ve bu konuşma sırasında faşist rejimin başında bulunan Benito Mussolini¹ ile karşı karşıya gelmiştir. Bu onun mecliste yaptığı ilk ve son konuşma olacaktır.

Julia'nın bir süreliğine İtalya'ya gelmesi ile, birlikte olma şansı bulan çift, faşistlerin 1925'teki darbesini izleyen süreçte, yaşanmakta olan olumsuzluklar nedeniyle, yeniden ayrılmak zorunda kalmış, bu ayrılıktan kısa süre sonra ikinci çocukları Giuliano doğmuştur. O sırada oğlu Delio'yu son defa gören Gramsci, bir daha çocuklarını görememiştir.

Gramsci, 1926'da Güney sorunuyla ilgili bir makale yazmaya başladığı sırada, meclis üyesi olduğu halde, uydurma bir gerekçeyle tutuklanarak 20 yıl hapse mahkum edilmiştir. Kötü hapisane koşulları altında, son derece ağır hastalıklarla mücadele ederken bile, hiç yılmadan çalışmış, 1937'de -sağlık durumu nedeniyle hapisliğinin sona ermesinden üç gün sonra- hayata veda ettiğinde ardında hapishanede yazdığı 32 defter bırakmıştır. Bu defterleri, Gramsci'nin son bulunduğu yer olan (o zaman da gözetim altındadır) hastaneden çıkararak Rusya'ya gönderen, hapiste olduğu sürece onu yalnız bırakmayan eşinin kız kardeşi Tatiana olmuştur (Fiori 1989; Ayrıca bkz. Cogniot 1997; Gramsci 1998a; Günersel 1988; Günyol 1985).

Gramsci'nin 1929'dan artık yazamaz olduğu 1935'e kadar doldurduğu bu defterlerde, birbirinden oldukça farklı konuları ele aldığı görülmektedir. Ancak bu yazdıkları, kaynak yokluğu ve hapishanedeki sansür nedeniyle kullanmak zorunda kaldığı imalı dil nedeniyle son derece karmaşık olduğundan, çok farklı biçimlerde yorumlanabilmektedir. Öyle ki bazen tek notta pek çok kavrama yer verdiği ya da belirli bir tartışmaya veya tarihe muğlak atıflar yaptığı çoğu konuyu birkaç değişik versiyonda işlediği genel olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, daha sonra *Hapishane Defterleri* (Quaderni Del Carcere) adıyla yayınlanan bu yazılarındaki düşüncelerini, ne kronolojik, ne de çizgisel olarak betimlemek mümkün değildir. Fakat ne olursa olsun, savaşın bitmesinden ve İtalyan faşizminin çökmesinden sonra basılmaya başlanan yaklaşık 3000 sayfalık *Hapishane Defterleri*, onun, eski kategorileri yeniden oluşturmak ve yeni kavramlar geliştirmek bakımından, güncel toplumsal ve kültürel gelişmeleri göğüslemek çerçevesinde, ne denli derin ve eşsiz bir birikime sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

Gramsci'nin çalışmaları, her şeyden önce, Marksizmin körü körüne ele alınmasının tersine, teoriyi, değişen toplumsal koşullar altında uygulamaya koyan, kapitalist düzenin çelişkilerini saptayarak bunlara uygun yeni stratejiler geliştiren bir yaklaşımı temsil etmektedir. Onun kavrayışları, ileriye görmeksizin, eldeki özgün belirlenimin saflığını korumak adına, mevcut tüm gerçekleri yadsınmak yerine, geniş bir bakış açısıyla, gerçeklerle yüz yüze gelmenin, çelişkileri ortaya çıkarmanın

¹Konuşmasının sonunda Mussolini'nin Gramsci'nin yanına giderek elini sıkmak istediği, fakat onun elini uzatmadığı söylenmektedir (Bkz. Fiori 1989).

ve eylem için devrimci sosyalist amaçlara yönelik olarak, yeni teoriler üretmenin ne kadar gerekli olduğuna işaret etmektedir (Merrington 1999: 355-356).

Gramsci, her şeyden önce, “Ortodoks Marksist” değildir. Gramsci, daha çok, “deterministik, fatalistik ve mekanist” Marksistlerin eleştiricisidir (Ritzer 1983: 259-260). Gramsci, bir Marksist olmakla beraber, diğer pek çok Marksist teorisyenin aksine, Marksizmin “diyalektik materyalizm” olarak adlandırılmasına karşı çıkmaktadır. O, Marksist felsefeyi “teorik düzeyde... başka hiçbir felsefeyle karışmaz, hiçbirine indirgenemez: yalnız daha önceki felsefeleri aştığı için değil, özellikle yepyeni bir yol açtığı için özgündür” (Gramsci 1986: 297) şeklinde nitelendirmektedir. Gramsci Marksist felsefenin, maddi yönüne değil, tarihsel yönüne ağırlık verilmesi gerektiğini belirtmekte; felsefeyle tarihi özdeşleştirmekte, eşdeyişle, tarihle felsefenin birbirinden ayrılamayacağını vurgulamaktadır (Gramsci 1986: 21; Gramsci 1997: 43). Kısacası o, Marksist felsefeyi bir çeşit “tarihselcilik”, “tarih yazım yöntemi” (Gramsci 1985a: 86, 128, 131) ve “praksis felsefesi”¹ (Bkz. Gramsci 1985a; 1986; 1997; Texier 1985: 1) olarak adlandırmaktadır.

Gramsci’ye göre felsefe, her şeyden önce, bir dünya görüşü demektir. “Dünya görüşü olarak felsefe ise çok çeşitlidir ve hemen daima bunlar arasında bir tercihte bulunmak zarureti vardır” (Gramsci 1999: 82). Yani herkesin bir felsefesi vardır. Herkese özgü felsefeye: 1) Belirli kavramların ve kavrayışların bütünlüğü olan dilde, 2) Ortak duyu ve sağduyuda, 3) Halkın dinsel inanışlarında ve bunun gibi “folklor” adı altında toplanan bütün inanış sistemlerinde rastlanmaktadır. Ancak, özgün bir dünya görüşüne sahip olmak için öncelikle, eleştirel bir düşünce tarzının benimsenmiş olması gerekmektedir. Aksi halde, bir toplum içinde yaşamaya alışmış olan komünal insanın/yığın adamının kişiliği de yamalı bir bohçadan farksız olacaktır (Gramsci 1986: 191-192).

Gramsci’de bir kimsenin “bir felsefesinin olması”, sadece dünyayı belirli bir şekilde kavraması anlamına da gelmemektedir. Bir dünya görüşü, kendine karşılık gelen davranış kurallarından ayrılamayacağından, o, “fikir hayatıyla ilgili bir bilgi düzeni” (Gramsci 1997: 16) olduğu sürece, aynı zamanda ahlâk ve siyasettir de (Gramsci 1986: 250). Bu nedenle teorik olarak felsefe ile pratik olarak felsefe arasında tam bir birlik bulunmaktadır. Teori, pratiğin temel elemanlarıyla örtüşerek onlarla özdeşleşmekte; pratiğin bütün elemanlarını daha türdeş, daha tutarlı, daha etkili duruma getirerek onlara ivme kazandırmakta ve tarihsel süreci hızlandırmaktadır (Gramsci 1986: 244-247).

Gramsci’nin teori ile pratik arasında kurduğu bu birlik, Gramscigil Marksizm yorumunun odak noktasını oluşturmaktadır. Teorik olarak felsefenin, pratik olarak felsefeden ayrılmaması, bir dünya görüşünün, ona karşılık düşen davranış kurallarından ayrılmamasını da beraberinde

¹ Bu kavramın, daha çok hapisanedeki sansürçülerin gözüne çarpmaması için “Marksizm” kavramı yerine kullanıldığı düşünülmekle birlikte, Gramsci’nin kavramı, dünyayı değiştirmeye yönelik bir irade ile pratiğe diyalektik olarak bağlı bulunan teorisinin geliştirilmesinin bütün olanaklarını ifade etmede kullandığı ileri sürülmektedir (Bkz. Günersel 1988:10; Merrington 199: 359; Texier 1985).

getirmektedir. Dolayısıyla teori, bireysel ve kollektif bir eyleme yol açan, sonuçta yeni bir gerçekliğe ulaştıran bir şey olarak anlaşılmalıdır. Teorinin bu şekilde çevrilmesinin, rasyonel olanın gerçekliğe dönüşümünün Marx tarafından bir gereklilik olarak daha önce ortaya koyulduğu bilinmektedir (Marx ve Engels 1975: 67). Bu dönüşme, Gramsci tarafından, tarihsel diyalektiğin kavranmasını sağlayan temel uğrak olarak, belirli koşullar içinde insan tarafından yeni bir tarihsel gerçekliğe yol açılması biçiminde düşünülmektedir. Bu haliyle de felsefe, -pratik bakımdan- siyaset olarak, yaşayan tarih olarak anlaşılmalı, somut olarak tarihselleştirilmekte, tarihle özdeşleştirilmekte ve tarihsel bir metodoloji olarak ele alınmaktadır (Gramsci 1997: 154-155).

Ancak Gramsci, pratik davranış kuralları ve ortaya çıkacak gerçeklik bir kenara bırakıldığında, felsefenin bir bilgi olarak da tanımlanabileceğini öne sürmektedir. Bu durumda bilgi, olanın bilgisi; eylem ise olmayanın yaratılmasıdır (Gramsci 1986: 289).

Gramsci'nin bu yaklaşımı, bugünkü, felsefenin sorgulamak/varlık üzerine bıkıp usanmadan soru sormak olduğu, bunu yapmadığı zamanlarda da bilimsel bilgi üzerine, onun gelişim sürecini irdelemeye yönelik bir çalışma alanını kapsadığı yolundaki görüşlerden farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Kuşkusuz "varlık", felsefe için her zaman temel bir konu olmuştur. Ama Gramsci için, felsefe bakımından olanı bilmenin ve onu dönüştürmenin söz konusu olması ve dolayısıyla, felsefenin, dünya görüşü olmakla birlikte, bir başka dünyanın pratik tasarısını da içinde barındırması büyük önem taşımaktadır.

Bunun yanında onun, felsefe etkinliğinin düşünümsel olduğu yolundaki görüşü de yadsımadığı görülmektedir. Felsefenin bir bilgi olduğunu kabul eden Gramsci'nin, fizik ve matematik gibi bilimleri, bu bilgiye dahil etmediği açıktır (1997: 154-158). Böyle olunca, bu disiplinlerin felsefeden ayrılan yönünün, düşünümsel nitelikte olmamalarından kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bu disiplinler kuşkusuz, belirli bir dizgeliği ve tutarlılığı içlerinde barındırmaktadırlar; fakat onların inceleme nesnelere/konuları insan değildir. Düşünüm, insanın aşama aşama kendi üzerine edindiği bilgi demektir. Dolayısıyla felsefe, aynı zamanda, insanın kendi neliğinin bilinci olmak durumundadır. İnsanın kendi neliğinin bilinci -Descartes'ten farklı olarak- evrensel ama soyut bir "düşünüyorum" değil, Hegel'in derece derece gelişmesini dile getirdiği, tarihsel olarak ve çalışmakla kendini üreten somut bir bilgidir. Hegel, insan bilincinin gelişimini bu şekilde betimledikten sonra onu, kurgul bir saptırmaya uğratmakta; Marx (1993a: 220) ise bu saptırmayı ortadan kaldırarak, gerçek olduğu için doğru olan nesnel insanın, kendi öz emeğinin sonucu olarak tasarlanması gerektiğini ifade etmektedir. Gramsci'de tam olarak, Hegel'in ortaya çıkardığı ama Marx'ın geliştirdiği bu tavrı benimsemekte; felsefenin, kendini üreten insanın bu süreci kavramasından başka bir şey olamayacağını düşünmektedir. Böylelikle, onun bir kez daha Marksist felsefeyi "tarihselcilik" olarak yorumladığı görülmektedir (Gramsci 1997: 124). Ancak bu defa felsefe, "praksis" değil de teori söz konusu olduğundan, oluş halindeki tarihi değil, olmuş olan tarihi adlandırmada kullanıldığından, "tarih

yazımı”yla özdeşleşmekte¹; felsefe, insanın kendi üzerine edindiği bilinç olduğundan; insan da kendi öz tarihinden başka bir şey olmadığından, tarih yazımıyla bir tutulmaktadır.

Bütün bunlardan Gramsci'nin felsefi bilgiyi/Marksist felsefeyi, -somut tarih bilimi ve tarih yazımı olarak tanımladığı için- tam bir felsefe olarak değil, basit bir tarih ve siyaset teorisi olarak ele aldığı sonucu çıkarılabilmektedir. Kaldı ki, bazı felsefe tarihçilerinin Marksizmi tarihsel belirlemecilik² ya da bir tarih felsefesi olarak betimlediği görülmektedir (Gramsci 1997: 156). Oysa Gramsci'nin yapmak istediği, tam da bu türden yanlış anlamaları ortadan kaldırmaktır (Texier 1985: 6-17). Bu bağlamda Gramsci, Marksizm olarak kavradığı “praksis felsefesi”nin revizyona tabi tutuluşu gerçekliğine dikkat çekmektedir.

“Praksis felsefesi iki revizyona birden uğradı... Bir yandan bazı idealist akımlar bu felsefenin öğelerinin bir bölümünü, üstü kapalı ya da açık olarak benimsediler, kendilerine mal ettiler (Croce'yi, Gentile'yi, Sorel'i, Bergson'u ve pragmatizmi anmak yeter); öte yandan 'Ortodokslar' dar görüşlerine göre 'tarihin basit bir yorumundan' daha geniş anlatımlı bir felsefe aradıkları için kendilerini Ortodoks sanıp praksis felsefesini temelden geleneksel materyalizmle bir tutarak revizyona uğrattılar. Bir başka akım da Kant'çılığa döndü (Viyanalı Max Adler'den başka iki İtalyan profesörü Alfredo Poggi ve Aldechi Baratona bu akımın başlıca temsilcileriydi)” (Gramsci 1997: 88-89).

Görüldüğü üzere; Gramsci, Marksizm/praksis felsefesinin iki farklı revizyondan geçirildiğini iddia etmektedir. Birbirine karşıt olan her iki eğilim de, tarih ve siyaset teorisi olarak Marksizmin genel bir felsefeye ihtiyaç duyduğunu düşünmekte; Marksizmin kendi kendine yeten, başka hiçbir felsefeye dayanmayan, özgün bir felsefe olmadığını ileri sürmektedirler. Oysa Gramsci, Benedetto Croce, Georges Plehanov ve Nikolay Buharin'e yönelttiği eleştirileriyle (Bkz. 1985a; 1986; 1997), bunun tam tersini savunmakta ve -Antonio Labriola'nın katkıları bir yana bırakılırsa- bu konuda ilk özgün belirlemeyi yapmaktadır (Texier 1985: 26).

Gramsci'ye göre Marksizm, “Buharin'in argümanının tersine”, pozitivist bir sosyoloji ya da basit bir tarih ve siyaset teorisi değil, tam bir dünya görüşü, tam bir felsefedir (1997: 188). Marksist felsefe, “aforizmalar ve pratik göstergeler halinde, tamamıyla bir tesadüf eseri olarak” (Gramsci 1997: 141) doğmuştur. Çünkü Marx, bütün düşünme gücünü başka sorunlara, özellikle sistematik bir şekilde ekonomi sorunlarına vermiştir. Fakat bu aforizma ve göstergelerde üstü kapalı olarak bütün bir dünya görüşü, bir felsefe bulunmaktadır. Sosyoloji, daha önceden oluşturulmuş bir felsefe sistemine, evrimci pozitivistliğe bağlı olarak tarih ve siyaset bilimlerine bir yöntem kazandırmak amacıyla kurulmuştur. “Praksis felsefesinin bir sosyolojiye indirgenmesi yersiz bir eğilimin belirgin bir şekil almasından başka bir şey değildir” (Gramsci 1997: 143). Felsefe, siyaset ve ekonominin “biri öbüründe örtükçe içkindir ve hep birlikte türdeş bir alan oluştururlar” (Gramsci 1986: 262).

¹ Bu noktada felsefeyi tarih yazımıyla özdeşleştiren Gramscigil anlayışın, Hegel'den olduğu denli Vico'dan da esinlenen idealist filozof Benedetto Croce'nin yaklaşımının eleştirilmesine dayandığı gözardı edilmemelidir (Bkz. Moget 1986: 76-79).

² Doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerinin tarihe uygulanması.

Gramsci bu şekilde, çeşitli parçalardan oluştuğunu düşündüğü felsefenin, birleştirici ögesinin, insanla madde (doğa-maddi üretim güçleri) arasındaki çelişkilerin diyalektik gelişmesi içinde aranması gerektiğini belirtmektedir (1997: 106). Gramscigil düşüncede gerçekliğin ne olduğunu anlamak, insanla madde ilişkisini diyalektik bir süreç olarak; karşıtların savaşımı ve özdeşliği olarak kavramak demektir. Savaşım, çünkü etkinliğin edilgenliğe karşı çıkması gibi, insan da maddeye karşı çıkmaktadır; özdeşlik, çünkü zorunluluk olmaksızın özgürlük, madde olmaksızın yaratma gerçekleştirememektedir (Gramsci 1997: 67). O halde, karşıtların bu birliği, bir tarihten bir oluştan başka bir şey değildir ve insan, gerçekliği ancak madde ile bu savaşımı esnasında tanıyabilmektedir. Gramsci'nin insanla diyalektik bir ilişkide olduğunu belirttiği madde, Marksist dünya görüşünün temelinde bulunan felsefi bir kavramı adlandırmaktadır (Texier 1985: 36). Bu kavram, ne doğa bilimlerinin uğraştıkları madde anlayışına, ne de çeşitli metafizik materyalist eğilimlerin benimsedikleri, insandan bağımsız saltık olarak konmuş bulunan madde anlayışına dayanmaktadır. Madde, insanın dışında yüksek bir gerçeklik olarak değil, tersine, insanla insan etkinliğinin pratik koşulları arasındaki diyalektik sonucu ortaya çıkan bir gerçeklik olarak ele alınmaktadır. O, öncelikle emek tarafından “insanlaştırılmış”, insanın üretici güçleri tarafından tarihsel olarak dönüştürülmüş bulunan doğa olmakla beraber, insanın yeni tarihini yapması için dayanması gereken toplumsal ilişkiler bütünüdür de (Gramsci 1997: 191-197). Tarihsel süreç, yalnızca üretici güçlerin gelişmesi için, insanın doğayla olan savaşımı değil, üretici güçlerin korunması ve dönüştürülmesi için, insanın insanla olan savaşımını da kapsamakta; dolayısıyla devlet egemenliği için siyasal bir savaşımı da içine almaktadır. Öyleyse kendini, ideoloji ve örgüt alanında da göstermektedir. Her tarihsel devrimin aşamalı bir biçimde, önceden varolan düzenin altüst olmasına, zorunlu duruma gelmiş yeni alt yapının kurulmasına ve yeni devlet tarafından toplumsal gelişme gerekliliklerine uygun, yeni bir sivil toplumun kurulmasına yol açacaktır (Bkz. Gramsci 1985a: 143-150; 1997:106). Bu durumda madde, “devlet olarak örgütlenmiş yönetici sınıfın, olaylara verdiği yeni gidişe upuygun duruma getirmek için tepeden turnağa yeniden biçimlendirmesi gereken sivil toplumdur da” (Texier: 1985: 37). Böyle alındığında maddenin, üretim alanında çalışan sınıfın, gerçekliğin bütün güçlerini siyasal eylemleriyle kendi yararına dönüştürmesi gereken güçler ilişkisi olduğu açığa çıkmaktadır (Gramsci 1986: 133-140). Sonuçta var olan her şey, gerçekten de insanın dönüştürücü etkinliğinden doğmakta; her gerçeklik (nesne, eylem ya da düşünce) tarihsel bir eylem olarak kavranmakta ve gerçeklik insan üretiminin bir tarihi olduğundan Marksist felsefe mutlak bir “tarihsel hümanizma¹” olarak açığa çıkmaktadır (Bkz. Gramsci 1997: 190; Hughes 1985: 86-92).

Gramsci tarafından bu şekilde “özgün bir dünya görüşü” olarak ortaya konmaya çalışılan Marksist felsefe:

¹ Marksist felsefenin bu biçimde “tarihselcilik” ve “mutlak tarih hümanizması” olarak ele alınması, hümanizma kavramı kendileri için teorik bir anlam taşımayan kimi Fransız materyalistleri tarafından reddedilmektedir. Onlara göre teorik hümanizm, Marx'ın gençlik dönemlerinde benimsediği, ancak daha sonra terk ettiği bir düşüncedir ve Marksizm, Gramsci'nin iddia ettiğinin tersine bir “teorik anti-hümanizm”dir (Althusser 1995: 192-194).

“Rönesans’ın, Reform’un, Alman felsefesinin ve Fransız Devrimi’nin, klasik İngiliz ekonomisinin, tüm çağdaş dünya görüşünün temelinde bulunan liberalizmin ve tarihselciliğin açtığı yolda bir aşama... halk kültürü ile yüksek kültürün arasındaki karşıtlıkta diyalektikleşen bütün bu fikir ve ahlak reformunun en yüce doruğu[dur]” (1997: 96).

Böylece Gramsci, Marksist felsefenin birbirine “organik bir bağla bağlanmış bulunan” Avrupa kültürünün üç etkinliğinin (felsefe, siyaset ve ekonomi) bir bileşiminden türemiş olduğunu ileri sürmektedir (1997: 107).

Buradan anlaşılacağı gibi; Gramsci, Marksist felsefenin alışlagelenin tersine gerçekçi varlık ve bilgi anlayışından değil, öznelci ve idealist klasik Alman felsefesinden türemiş olduğunu düşünmektedir. Materyalizm, her şeyden önce dış dünyanın insandan bağımsız olarak nesnel varoluşuna inanmayı gerektirmektedir. Oysa bu, gerçekliğin bilgisini basit bir alıcı etkinlik durumuna indirgediğinden; gerçekliği insanın dönüştürücü etkinliğinin sonucu olarak kavrayamadığından, bilgiyi pratik etkinlikten ayırmakta ve insanın yaratıcılığını ortadan kaldırmaktadır (Gramsci 1986: 287). Materyalizme karşıt olarak idealizm, insanın etkin yanını, tek taraflı teorik bir etkinliğe indirgemekte ve gerçeklik “Tin” tarafından mutlak olarak yaratılmaktadır. Marksist felsefe, işte tam da bu idealist bakış açısının kurgul sapmasını eleştirerek, ondan türemektedir (Gramsci 1997: 111). Marksist felsefeyi bu şekilde materyalist eğilimlere değil de idealist eğilimlere dayandıran Gramsci, bu tavrıyla bağlantılı olarak, “varlık” sorununa ilişkin belirgin saptamalarda bulunmamakta ve Sokrates’in “kendini bil” kavrayışının tarihselci bir yorumunu yapmaktan öteye geçememektedir (1985a: 86). Kuşkusuz, gerçek olanın nesnelliği ve maddeselliği Gramsci tarafından kabul edilmektedir. Ancak, nesnel gerçekliği kanıtlamak için, tarihe ve insana başvurmak gerekmektedir. Nesnellik daima “insan bakımından” nesnelliği; bir başka deyişle “evrensel öznelliği” ifade etmektedir (Gramsci 1997: 167). Sonuçta da ortaya, gerçekçi, ama “varlık”ın ne olduğunu söyleme konusunda kendisine, varlık içine yerleşme hakkı tanımayan bir felsefe ortaya çıkmaktadır (Bkz. Texier 1985: 48-49).

Buraya kadar olan incelemelerimizden, Gramsci’nin henüz tamamlanmamış, gelişmekte olan bir felsefe olarak ele aldığı Marksist felsefenin temelini, materyalist felsefeleri değil, idealist felsefeleri koyduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tavrı, hiçbir zaman Marksizmden bir uzaklaşma olarak algılanmamalıdır; onun asıl yapmak istediği şey, Marksizmi günün değişen koşullarına uydurmak ve onu Batı toplumlarının içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde yenileştirmek, belki de bir anlamda Marx’ın gözardı edilen kimi belirlemelerine dikkat çekmek, teori ile pratik arasındaki -kurgulanmış- ayrılığı ortadan kaldırmak ve kendisinin bilincinde olan insanın etkinliğinin tarihin oluşumundaki vazgeçilmez önemini kavratmaktır. Bunun yanında o, dinsel nitelikteki idealist felsefeleri eleştirerek tüselliği silmek ve en son çözümlemede, Marksist felsefenin tarihselliğini gözler önüne sermek amacındadır. Kuşkusuz onun Labriola ve Croce’dan devraldığı ve özellikle Crocegil yaklaşıma yönelik eleştirileriyle desteklediği bu belirlemelerinde, her zaman çok başarılı olduğunu söylemek, aşırı iyimser bir tavır olacaktır. Ancak onun -temele alınan- *Hapishane Defterleri*’ni yazdığı koşullar

göz önünde bulundurulduğunda, Marksist felsefeyi yorumlama ve Batı toplumlarının değişen koşulları çerçevesinde yeniden değerlendirme hususunda büyük bir aşama kaydettiği, yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Marksist felsefeyi, tarihsel değişimin şekillenmesinde bilincin ve insan öznesinin rolünü vurgulayarak açıklayan Gramsci'nin Marksist teoriye getirdiği ilk yenilik, Vladimir İlliç (İlyiç) Lenin ve György (Georg) Lukács'ta olduğu gibi ekonomizmin her çeşidinin reddedilmesidir.

Ekonomizme ilişkin olarak, serbest mübadeleyi amaçlayan teorik hareketle (liberalizm) teorik sendikalizmi¹ eleştiri konusu yapan Gramsci, birincisi egemen ve yöneten; ikincisi daha kendi gücünün, kendi olanak ve gelişme biçimlerinin bile farkına varamamış, bağımlı bir gruba ait olan bu iki görüşün birbirleriyle olan bağlantılarını ortaya çıkarmaya çalışmakta ve bunun özellikle, sendikacıların seçkinlerin dolaşımı teorisiyle ünlü sosyolog, serbest mübadele teorisyeni, Mussolini'nin akıl hocası Vilfredo Pareto'ya duydukları ilginin açıkça görüldüğü İtalya'da aşikar olduğunu belirtmektedir.

Serbest mübadele hareketinin düşüncelerinin temelinde, teorik bir yanlıgı bulunmaktadır. Aslında yöntemsel olduğu halde, organik biçime sokulan sivil toplum-siyasal toplum ayrımı, dolayısıyla, ekonomik faaliyetin sivil topluma özgü olduğu ve devletin bu alana müdahale etmemesi gerektiği iddia edilmektedir. Oysa gerçekte, bu, ekonomik olayların kendiliğinden bir ifadesi değil; kendi amaçlarının bilincinde olan iradenin, kasıtlı bir siyasetidir. Dolayısıyla, "bırakınız yapsınlar"cı liberalizm sadece, başarıya ulaştığı takdirde, bir devletin yönetici personelini ve ekonomik programı değiştirmeye yönelmek durumunda olan siyasal bir programı temsil etmektedir.

Teorik sendikalizme gelince, söz konusu olan bağımlı grubun ekonomik-korporatif evreden kurtularak hegemonya aracılığıyla erkliği ele geçirmesi, bizzat bu teori tarafından, engellenmektedir. Bu hareketle, bağımlı grubun dile getirmeye devam ettiği bağımsızlık ve özerkliği aslında egemen grubun hegemonyasına feda ettiği inkâr edilemez bir gerçekliktir. Teorik sendikalizm, Marksist felsefenin bazı eksik sunulmuş/bayağulaştırılmış savlarıyla meşrulaştıran "bırakınız yapsınlar" cılığın bir görünümünden başka bir şey değildir.

Ekonomizm, bu iki görünümünden başka, daha pek çok biçimde ortaya çıkmaktadır (seçimlerde oy kullanmama, "işler ne kadar kötüleşirse o kadar iyidir" tavrı vb.). Ancak hepsinin ortak yönü, etkin insan müdahalesini dışarıda bırakan evrimsel-determinist/ekonomiye dayalı bir tarih teoremini benimsemiş olmalarıdır.

Bu yaklaşımın bazı karakteristik özelliklerini şu şekilde belirlemek olanaklıdır (Gramsci 1984a: 60-61):

¹ Sendikalizmi işçi hareketinin tek teorisi olarak kabul eden anarşist akım.

- a) Tarihsel gruplar üstünde yapılan araştırmalarda nispeten kalıcı olanla, rasgele meydana gelmiş bazı olaylar, birbirinden ayrılmamaktadır (örneğin, ekonomik olaylardan kişilerin ya da küçük grupların “pis yahudice” çıkarları anlaşılmaktadır).
- b) Ekonomik gelişmeyi, çalışma aralarında art arda çıkan teknik gelişmelere indirgemektedir.
- c) Ekonomi ile tarihsel gelişmeyi, şu ya da bu ögelerin değişmelerine bağlamaktadır.

Karakteristik özellikleri bu şekilde beliren tarihsel ekonomizmi benimsemenin Marksistler açısından pratik sonucu, olaylar karşısında tarihin güçlerinin ve kapitalizmin kendi iç çelişkileri dolayısıyla kaçınılmaz olarak çözüleceğine ve bağımlı grubun egemen grup haline-dönüőeğine dair kör bir inancın desteklediği, tarihsel bir yazgıcılığı kabullenmektir. Gramsci'nin tarihsel evrelerin bu evrimsel-determinist tasarımıni hiçe sayarak Ekim Devrimini gerçekleştirdikleri için Bolşevikleri selamladığı Kasım 1917 tarihli makalesini “Kapital'e Karşı Devrim” olarak adlandırması (Fiori 1989: 99), onun bu düşüncesini simgeleyen en iyi göstergelerden birini oluşturmaktadır.

Ekonomizmden kaynaklanan bu yazgıcılık anlayışı, -din gibi- taşıdığı gizem nedeniyle, Marksizmin dolaysız, ideolojik çekici yönünü oluşturmaktadır. Öyle ki, bu anlayış nedeniyle, insanlığın içinde yaşayacağı elverişli koşulların zorunlu olarak gerçekleşeceğine, insanlığı yetkinliğe götüreceğ olayların gizemli bir biçimde, bu koşullar tarafından geliştirileceklerine inanılmakta; dolayısıyla da bu koşulları, sistemli bir biçimde önceden düzenleme amacı güden her girişimin yararsızlığı; hatta tehlikeliliği sonucuna varılmaktadır. Bu nedenle, tarihsel materyalizmin temel postulatı olarak ileri sürülen, siyasal ve ideolojik her değişimin, yapının kesin bir ifadesi olarak açıklanabileceği iddiasına karşı çıkmak, ekonomizmle yalnız teori alanında değil, özellikle siyasal alanda ve pratikte de mücadele etmek gerekmektedir (Bkz. Gramsci 1984a: 52-68; 1985a: 99-112).

Gramsci, ekonomizmle birlikte, Sorel, Labriola ve Croce'den aldığı etkilerle (Bkz. Swingewood 1998: 245) gerçekliğe ilişkin dağınık bilgileri nesnelleştirerek, toplumsal süreçlerin bütünlüğünü parça parça olgular biçiminde ayrıştıran ve bu kategorilerin evrensel olduklarını ileri süren pozitivist eğilimleri de reddetmektedir. Gramsci'nin Buharin'in *Tarihsel Materyalizm Teorisi* (1921)'ni ele alan yazılarında, Buharin'in Marksizmi, geleceğe dair olaylara ilişkin doğa bilimlerinin kesinliğine benzer belirlenimlerde bulunabilmenin aracı olarak görmesi nedeniyle, kaba bir materyalizme ve yanlış nesneliliğe düştüğü yolundaki eleştirilerine rastlamak mümkündür.

Bu konuda Lukács'a bir anıştırmada bulunan Gramsci (1997: 170-171), yönetilenlerin, yönetici erk'i ele geçirmesinde dikkati, etkin siyasi müdahale olanaklarından başka bir yöne çeken pozitivist nitelikteki materyalist kestirimin olanaksızlığı üzerinde ısrarla durmakta; Marksizmin toplumsal değişim yasalarının, yalnızca birer eğilim yasaları olduğunu belirtmektedir. Oysa vulgar materyalizm, sadece burjuva bilimlerinin kategorilerini üretmekte ve Marksizmin diyalektik niteliğini gözardı etmekte; Marksist felsefeyi, sosyoloji ve sistematik felsefe olarak ikiye bölme iddiasıyla bir çeişit metafiziğe düşmektedir (Gramsci 1997: 140-147).

Bununla birlikte, Gramsci'nin anti-pozitivist yaklaşımının üç biçimde dışavurulduğu gözlemlenmektedir (Löwy 1999: 146-147):

- a) Gramsci'nin Marksizmin tarihselliği üzerinde durarak tarihselci bir yaklaşımı benimsemesi ve bütün toplumsal fenomenlerin zorunlu tarihselliklerini onaylaması, onu, bütün pozitivist yaklaşımlardan ayırmaktadır. Ona göre Marx, fikirleriyle -belki yüzyıllarca- devletin ortadan kalkacağı ve "sınıfsız" toplumun kurulacağı zamana kadar sürecek olan yeni bir çağı başlatmıştır. Ancak böyle bir toplum kurulduktan sonra, Marx'ın ortaya attığı dünya görüşü aşılmış olacaktır (Bkz. Gramsci 1997: 80-81).
- b) Gramsci, Marksizmi, önceki felsefelerden farklı, yeni ve özgün bir dünya görüşü olarak ele alması; bu tutarlı dünya görüşünün bir taraftan pozitif bir bilime, diğer taraftan bir etiğe bölünemeyeceğini; olan ile olması gerekenin, bilinç ile eylemin, olgular ile değerler arasındaki diyalektik bir sentez ve geleneksel bir zıtlık içinde aşılabileceğini savunması, onun anti-pozitivist tavrının bir diğer göstergesidir.
- c) Bütün teorik düşüncelerin temeline, ortaya atılan felsefi, tarihsel, kültürel ya da ekonomik sorunlar bütünlüğünün birleştirici unsuru olarak proleterya devrimini koyması, onun anti-pozitivist yaklaşımının üçüncü yönünü oluşturmaktadır.

Gramsci'nin bütün çabası, diyalektiği yeniden eski yerine yerleştirmek; böylelikle bir çeşit idealist "öz" olarak kavranan ekonomi anlayışından kaynaklanan konumuna indirgenemeyecek olan, tarihsel süreçte görece özerklikleri bulunan kültürel, siyasal ve ideolojik belirgin üst yapı kurumları içinde, "bilinçli praksis"i kurmak; eşdeyişle, nesnelle öznelin karşılıklı etkileşimini ortaya çıkarmaktır. O, Plehanov'dan Buharin'e kadar uzanan resmi teoriyi temsil eden evrimci-determinist anlayışı benimseyerek Marksizmi sakatlayan yaklaşımlara karşı çıkarak, ekonominin ancak son kertede belirleyici olduğunu benimsemekle ve Marksizmin tüm öğelerini kapsayacak bütüncül bir yaklaşıma duyulan gereksinime işaret eden tutumuyla, Stalin sonrası dönemin daha yeni teorik gelişmelerin habercisi olarak ortaya çıkmaktadır (Merrington 1999: 359).

Gramsci'nin Marksizm anlayışının ayırdedici özelliği, teorisinin her şeyi kapsayıcı nitelikte olmasında yatmaktadır. Ekonomizm, bütün toplumsal gerçekliği, Katolikliğin rolünü ya da Mussolini'nin İtalya'da iktidara gelmesini açıklayamamakla kalmamış; sosyalist geleceği de ekonomik yapının değişmesiyle sınırlandırmıştır. Kuşkusuz özel mülkiyet, burjuva toplumunu oluşturan öğelerden biridir, ama o, tek başına kapitalist sistemin egemenliğini sağlamaktan uzak bulunmaktadır. Aynı şekilde, sosyalist bir toplum modeline ulaşmak için de üstyapısal unsurların bir kenara bırakılarak ekonomik alanda özel mülkiyetin gelişmesini beklemek anlamına da gelmemektedir. Sosyalist devrimin, kapitalizmin iç çelişkilerine bağlı olarak kendiliğinden gerçekleşeceği düşüncesi, büyük bir yanlıktan başka bir şeyi temsil etmemektedir. Bu doğrultuda, devrimin farklı tarihsel koşullara uygun olarak, bilinçli ve amaçlı bir mücadeleyle gerçekleşebileceğine inanan Gramsci, Marksizmi sadece varoluşun maddi koşulları çerçevesinde değil, insan etkinliğinin yaratıcı ve dönüştürücü etkinliği çerçevesinde değerlendirerek, Marksist

anlayışa yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Onun anti-pozitivist eğilimleri, kendisini diğer Ortodokslardan ayrı ve özgün bir konuma yerleştirmektedir (Bkz. Gramsci 1997: 80-90).

Gramsci'nin bu türden farklı Marksizm anlayışlarına yönelik eleştirileri, Marksist teorinin, varoluşun toplumsal koşulları, ulusal ve uluslar arası deneyimler ve kültürlerle bağlantılı olarak ele alınmasının ne derece önemli olduğunu açığa çıkarmaktadır. Gramsci, bunalım dönemlerinde, devrimci hareketin izleyeceği yolun, önceden belirlenmiş “çizgisel” niteliklerden uzak, bunalımların kendi koşullarına uygun, “özgün” çözümleri içermesinin gerekliliğini vurgulamakta ve teorik bütünlüğünün dışsal yapısıyla değil, iç tutarlılıkları ve özgün koşullara uygulanabilirlikleriyle ölçülebileceğine inanmaktadır. Çünkü her ulusal/toplumsal durum, kendi içinde özgün bir birlik oluşturmakta ve bu temel üzerinde uluslar arası bir boyuta taşınmaktadır. Bu yüzden de, bütün toplumlar için aynı türden bir çözüm yolu üretilmesi başarısızlıkla sonuçlanmakta; her bunalımın kendi koşulları içerisinde aşılmaya çalışılması gerekli kalmaktadır (Gramsci 1997: 208-245, 317-319). Gramsci için, teoriyle varolan koşullar (praksis) arasındaki yakın bağın vurgulanması, çok büyük önem taşımaktadır. Onun, bunalımları çözmek adına, teoriyle praksis arasında kurduğu bu bağ, aynı zamanda hem materyalizme; hem de idealizme bir karşı çıkışı temsil etmektedir.

İtalya'da sosyalizmin yenilgiye uğradığı, faşizmin iktidarı ele geçirdiği bir dönemde yaşayan Gramsci'nin hem siyasal hem teorik alandaki kalıcı başarısını, Batı toplumlarında siyasal gücün niteliklerini sorgulayarak kitlelerin siyasallaştırılmasının, onları devrimci harekete hazırlamanın, etkin eylemi vurgulayarak devrimci bloğu oluşturan “aydınlar” ile kitleler arasındaki ideolojik ve siyasal birliğe dayalı, bilinçli bir kurum aracılığıyla devrimci girişim olanağını yenileyerek daha önce PSI ve PCdI'de görülen kısır katılma ve çekilme seçeneklerinin üstesinden gelinmesinin vazgeçilmez önemini vurgulaması sağlamaktadır (Merrington 1999: 365).

Gramsci, sosyalist bir toplum kurulmasına ilişkin olarak izlenen yolun, sistem içinde bir yer edinmekten öteye gitmediğini belirtmekte ve devlet sorununun bir bütün olarak ele alınması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu doğrultuda, yapılması gereken, sınırlı muhalefet rolünü bir kenara bırakarak, devrimci eylemi gerçekleştirecek bilinçli bir “ortak irade”nin nasıl oluşturulabileceğini ortaya koymaktır. Bu çerçevede Gramsci'nin saptaması ilgi çekicidir:

“Bir insan yığını, (geniş anlamda) örgütlenmedikçe, ‘kendiliğinden’ kendini ayrılaştırmış olarak ‘göstermez’, ve bağımsız duruma gelmez, ve aydınlar olmadıkça, yani örgütçüler ve yöneticiler olmadıkça, teori-pratik grubunun teorik görünümü, entelektüel ve felsefi çalışmada ‘uzmanlaşmış’ bir kişiler katmanı içinde kendini somut olarak göstermedikçe de, örgüt olmaz” (Gramsci 1986: 207-208).

Gramsci'nin bu belirlemesinden de anlaşılacağı üzere; devrimi örgütleme ve bir ortakduyu oluşturma sürecinde, aydınlara büyük görev düşmektedir. Eşdeyişle Gramsci, “devrimsel ideoloji yaratımında aydınların rolünü” (Ritzer 1983:260) oldukça önemsemektedir. O, sınıf kavramından

bağımsız bir aydınlar kategorisi bulunduğunu düşünmektedir. Gramsci'ye göre bağımsız bir aydın sınıfı bulunmamaktadır, ama her sınıf kendi aydın tabakasına sahiptir ya da oluşturma eğilimindedir.

Gramsci (1985b: 20-23), bu doğrultuda, aydınların yetişmesinin iki biçimde gerçekleştiğini belirtmektedir:

- a) Ekonomik üretim dünyasında her toplumsal sınıf, kendisiyle birlikte, organik olarak bir ya da birkaç aydın tabakası yaratmaktadır. Bu aydın tabakası, toplumsal sınıfa yalnız ekonomik alanda değil, siyaset ve toplum alanlarında da türdeşliğini ve görev bilincini vermektedir. Her yeni sınıfın kendisiyle birlikte yarattığı ve gelişimi boyunca yetiştirdiği “organik” aydınlar, çoğu zaman birer “uzman” olmak durumundadırlar, yeni sınıfın yarattığı toplumsal tiplerin ilk çabalarını bazı yönleriyle temsil eden bir uzman.
- b) Bir önceki ekonomik yapıdan gelen, onun gelişmesinin bir yönünü temsil eden her toplumsal temel sınıf tarih yüzüne çıktığı zaman, kendisinden önce var olan bir tabaka, bir aydın tabakası bulmaktadır. Bunlar, toplum ve siyaset alanında, en karmaşık ve en köklü değişimlerin bile durduramadığı tarihsel sürekliliğin temsilcisi olan “geleneksel” aydınlardır.

Gramsci, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, aydınlar katmanının da değiştiğini vurgulamaktadır. Geleneksel aydınların en tipiği, ona göre kiliseye bağlı aydınlardır. Bunlar, her ne kadar bağımsız olduklarını iddia etseler de -aslında bu sadece bir ütopyadır-, toprak aristokrasisine organik olarak bağlıdırlar. Ancak gelişen kapitalizm, kendisiyle birlikte, endüstri teknisyenlerini, ekonomi bilginlerini, yeni bir hukukun ve yeni bir kültürün örgütleyicilerini vb. yaratmak durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Böyle bir durumda, yeni temel sınıfın geleneksel aydınlar karşısında izleyeceği strateji, ya onları ortadan kaldırmak, ya da dönüştürmektir. Eski siyasal toplumun yönetici aydınlarını zor kullanarak ya da yasalar aracılığıyla ortadan kaldırmak kolaydır; ancak, yöneticiler dışında kalan aydınlar için durum daha karmaşık bulunmaktadır. Örgütlenmemiş, kırsal tipteki aydınların dönüştürülmesi, bunların kapitalist sistem tarafından henüz yenileştirilememiş ve harekete geçirilememiş köylü topluluklara ve özellikle küçük şehirlerde yaşayan küçük burjuvaziye bağlı olmalarından dolayı rahatça gerçekleştirilebilmektedir. Ancak, eski temel sınıfın sivil toplumu yöneten ve kastlar biçiminde örgütlenmiş türdeş toplumsal katmanlardan oluşan geleneksel aydınların dönüştürülmesi, oldukça güç olmaktadır. Kaldı ki, burjuvazinin organik aydınlarıyla, kilisenin aydın takımı arasında çıkan savaşımın özünde de işte bu dönüştürmemeye ve her iki grubun da “tarihsel blok” üzerinde kendi “hegemonya”larını kurmak istemeleri yatmaktadır.

Gramsci'nin bu bağlamda dikkat çektiği diğer bir durum, üretim alanında önemli bir görevi yerine getiren köylü yığının, kendine özgü organik bir aydın yetiştirmediği gibi, başka herhangi bir aydın katını da benimsememiş olmasıdır. Oysa başka toplumsal katmanlara bağlı aydınların büyük bölümü ve geleneksel aydınların çoğunluğu, bu köylü yığının içinden çıkmaktadır. Köylü yığını ile merkez ya da bölge yönetimi arasında ilişki kurmak ve alt sınıfları etkisizleştirerek egemen sınıfın

hegemonyasını sürdürmekle görevli kırsal aydınlar, gerçekte, egemen sınıfın organik aydını olma niteliğini taşımaktadırlar. Kırsal aydınların egemen sınıfla olan bağı ise, bütün aydınları bir araya getiren “entelektüel blok” aracılığıyla sağlanmaktadır.

Aydınların, egemen sınıfların elçileri olduklarını vurgulayan Gramsci (1985b: 30), onların iki türlü görevleri bulunduğunu dile getirmektedir:

- 1) Toplumsal hegemonya; yani halkın büyük çoğunluğunun egemen temel sınıfın çizdiği yöne “kendiliğinden” onay vermesini sağlamak,
- 2) Siyasal yönetim; gerek etken, gerek edilgen hiçbir onaya yanaşmayan grupların yasalar aracılığıyla disiplinini sağlayan devletin “zorlama” aygıtını kullanmak.

Gramsci, aydınlara bu kadar önemli görevler biçmekle ve onların toplumsal değişimde oynadıkları rolü vurgulamakla, proleteryanın düşlediği egemenliği kurması için, kendi organik aydınlarını yaratması ve geleneksel aydınların bir bölümünü kendi tarafına çekerek dönüştürmesi gerektiğine işaret etmektedir. “Düşüncelerin karışmadığı hiçbir insan çabası yoktur ve *homo faber*'i *homo sapiens*'ten¹ ayıramayız” (Gramsci 1985b: 26) diyen Gramsci, bütün insanların bir ölçüde aydın olduklarını belirtmekle birlikte, herkesin aydınların gördüğü işi göremeyeceğini de düşünmektedir. Ona göre yeni bir aydın katmanının yaratma sorunu, özellikle proleterya açısından sadece herkeste belli bir gelişim düzeyinde varolan kafa çabasını, eleştirel yoldan geçirmekten ve bu çabanın kol ve sinir çabasıyla olan ilişkisini değiştirmekten; fizik ve toplumsal dünyayı durmadan yenileyen pratik, genel bir çaba olan kol ve sinir çabasını yepyeni ve tüm bir dünya görüşüne temel yapmaktan geçmektedir (Bkz. Gramsci 1985b: 20-49).

Gramsci'nin aydınlar üzerine yaptığı bu belirlemeler, onun altyapı² ile üstyapı arasındaki ilişkileri ortaya çıkarması bakımından büyük önem taşıyan “tarihsel blok” konusuna ilişkin çalışmalarını ve hegemonya konusuna ilişkin görüşleriyle birlikte, sivil toplum anlayışının ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.

Gramsci'de tarihsel bloğu oluşturan iki uğrak bulunmaktadır: altyapı ve üstyapı (1997: 67). Ancak o, çalışmalarında altyapı üzerinde çok fazla durmamakta ve bir kaç belirlemeyle yetinmektedir³. Bu belirlemelerinde altyapı, toplumsal güçler ve üretim dünyasının bütünlüğü olarak çok basit bir biçimde tanımlanmakta (Gramsci 1986: 127, 248), bu iki düzey arasındaki katı bağ vurgulanmakta (Portelli 1982: 46) ve tarihsel bloğun üstyapısına oranla bu ögenin çok daha statik

¹ Latince deyimler: kol çalışması ve kafa çalışması anlamında; işleyen adam ve bilen adam.

² Gramsci'nin eserlerinde Marksist literatürde görmeye alışkın olduğumuz “altyapı” kavramı yerine “yapı” kavramını kullandığı görülmektedir. Ancak biz, çalışmamızın terminolojik birliliğini bozmamak açısından, “yapı” kavramı yerine “altyapı” kavramını kullanmayı tercih ettik.

³ Onun bu tavrı, çoğu yorumcusu tarafından “üstyapılar teorisyeni” olarak nitelendirilmesine yol açmaktadır (Bkz. Anderson 1988; Bobbio 1982; Portelli 1982; Texier 1982).

olduğu üzerinde durulmaktadır (Gramsci 1997: 267). Bu çerçevede Gramsci'nin altyapıya ilişkin, çok özgün bir belirlemede bulunmadığını söylemek mümkündür.

Gramsci, altyapıyı en az değişen öge olarak ele almakla birlikte, dolayimsız altyapı çözümlerinin tehlikelerinden bahsederek, altyapının “enstantane fotoğrafik imge” gibi saptanamayacağını belirtmektedir. Hatta, altyapının gelişmesindeki her evre, ancak gelişme sona erdiği zaman somut olarak incelenebilmekte ve çözümlenebilmektedir; yoksa süreç devam ederken değil. Ayrıca, geçmişe ilişkin olarak üstyapının yan tutan bir doğrulamasını aramak şeklinde de altyapı çözümleri yapılabilmektedir. Fakat bu, bir takım yanlışlıkları beraberinde getirebilmektedir (Gramsci 1997: 115-116). Son olarak, üretim ilişkilerinin bütünlüğünün bir yansıması olarak ele alınan üstyapının (Bkz. Gramsci 1986: 248) çözümlenmesi dolayısıyla, altyapının irdelenmesi söz konusu olabilmektedir. Bu sonuncu çözümlenme, sadece altyapının statik biçiminin tanımlanmasını değil; dinamik olarak ele alınmasını da sağlamakta; bunun yanında, üstyapının, yapının evrimi üzerindeki etkisini açığa çıkarmaya da olanak tanımaktadır. Böyle bir altyapı çözümlenmesi, sorunu, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiler ve tarihsel blok içerisinde onları birleştirecek organik bağ üzerinde koymaya yol açmaktadır (Portelli 1982: 48).

Gramsci, bir tarihsel bloğun oluşması için, altyapıyla üstyapının organik olarak birbirine bağlanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu organiklik, Gramsci tarafından, soyut olarak üstyapı uğrağının gelişme sınırları çerçevesinde evrimlenme zorunluluğu biçiminde; daha somut olarak ise, üstyapı etkinliklerini çevirme ve altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi sağlamakla görevli toplumsal grupların işlevi biçiminde tanımlanmaktadır (1997: 134).

Gramsci'nin altyapı ile üstyapı arasındaki organik bağın nasıl oluştuğuna dair ilk belirlemesine, Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı eserinin Önsöz'ündeki bir olumlamasına bulunduğu göndermede rastlanmaktadır. Bu göndermede, her tarihsel blok çözümlenmesinin iki ilke sınırları içerisinde gelişmesi gerektiği dile getirilmektedir:

- a) İnsanlar, her zaman çözebilecekleri, başarabilecekleri işleri ele alırlar. Bu işler, çözümlenmesi için gerekli maddi koşulların bulunduğu ya da oluşumunun sürecine girdiği koşullarda ortaya çıkar.
- b) Hiçbir toplum, içinde taşıyabileceği bütün üretim güçlerini geliştirmeden ya da daha yeni üretim ilişkileri bunların yerini almadan ortadan kalkmaz ve yerini başka bir topluma bırakmaz (Gramsci 1997: 149).

- Bu iki koşul, tarihsel blok içerisinde, her türlü ekonomik, siyasal ve ideolojik dönüşümlerin içeriğini ve nesnel zeminini oluşturan üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkileriyle birlikte varolmaktadır. Bu çelişki derinleşip keskinleştikçe, bu iki koşul da gelişip olgunlaşmaktadır. Bu çelişki ve ona bağlı bir dizi yan çelişkiler gelişip derinleşerek, ekonomik yapıyı aşır, üstyapının değişik düzeylerinde kendini gösterip, çözümleri için son noktaya götürüldükleri zaman, toplumsal

dönüşümler için gerekli olan ortam hazırlanmış olmaktadır. İşte bu aşamadan sonra, “insanlık kendi önüne ancak aşabileceği sorunlar koymaktadır” (Aksoy 1994: 145).

Üstyapının evriminin altyapısal koşullarını bu şekilde saptayan Gramsci, her eylem ya da ideolojinin altyapı için zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu aynı zamanda, ideolojilerin toplumsal yığınları örgütleyerek, onları sosyo-ekonomik koşullara uygun bir biçimde yönetmeleri anlamını da taşımaktadır. Gramsci, bu çerçevede ideolojiye aşağıdaki biçimiyle bir işlev yüklemektedir:

“Tarihsel bakımdan zorunlu olmaları nedeniyle [ideolojilerin] bir gerçekliği vardır; bu da ‘psikolojik’ bir gerçekliktir; bu ideolojiler insan yığınlarını ‘örgütler’, insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri, savaşacakları vb. zemini hazırlar” (Gramsci 1997: 79).

Bundan dolayı da, organik üstyapısal devinimlerin bir süreklilikleri bulunmaktadır. Onlar, çeşitli toplumsal grupların ideolojilerini ve siyasetlerini simgelemekte, toplumsal yapıdaki organik koşullara yanıt sağlayabildikleri ölçüde altyapının birer “yansıması” olmakta ve onunla birleşerek tarihsel bir blok oluşturmaktadırlar (Gramsci 1986: 248).

Gramsci tarafından bu şekilde ortaya konan organik bağ, kendisini somut olarak, tarihsel bloğun altyapısıyla üstyapısı arasındaki ilişkiyi sağlamakla görevli aydınlar tabakasında göstermektedir. Sıradan halkla aydınlar arasında, teoriyle praksisin birleşmesindeki gibi bir birliğin varılması; yani aydınların bu yığınların “organik” aydınları olmaları, bu yığınları, kendi pratik etkinlikleriyle koydukları ilkeleri ve sorunları işleyip tutarlı hale getirmeleri ve bunu da kültürel ve toplumsal bir bloğun kurulması yoluyla yapmaları gerekmektedir. Kaldı ki genel olarak Croce ve Gentile’nin görüşleri bağlamında en büyük sıkıntısı, sıradan halkla aydınlar arasında ideolojik bir birlik kuramamış olmalarıdır (Gramsci 1986: 199-201).

Böyle bir belirleme sonucunda altyapıyla bağları kurulduğu için, ideolojik ve siyasal etkinlikler, insanların altyapı düzeyinde gelişen çatışmaların bilincine vardıkları alan durumuna gelmekte; tarihsel blok, belli bir toplumsal uğrakta maddi toplumsal pratikler (altyapı) ile çok sayıda olası ideolojik formlar arasında siyasal/ideolojik mücadelenin (sınıf mücadelesi) belirlediği bilinçliliğin oluşturduğu somut ve sadece bu tarihsel uğrağa özgü bütünlük olarak algılanmaktadır (Sancar Üşür 1997: 33).

Bununla birlikte Gramsci, bütün üstyapısal devinimleri organik olarak nitelenebilmekte, organik olmayan bir takım devinimlerden de bahsetmektedir. Bunları genel olarak aşağıdaki gibi sınıflandırmak mümkündür:

- a) Organik devinimlerle özsel ayırım sürecinde olan, ama yine de Gramsci’nin “konjonktürel” olarak nitelendirdiği devinimler,
- b) Altyapıyla doğrudan bağı bulunmaksızın, yönetici sınıf temsilcilerinin siyasal tavırlarına dayanan eylemler,

- c) Altyapıyla organik bağları bulunmayan, ama bununla beraber irrasyonel olmayan eylemler.
- d) Keyfe bağlı; yani altyapıyla dolaylı bile olsa bir organik bağı bulunmayan ideolojilerin durumu (Bkz. Gramsci 1986: 125-156).

Üstyapı devinimlerinin ancak bir bölümünün organik niteliğine işaret eden bu ayrım, altyapıyla üstyapının karşılıklı rollerine ilişkin bazı sonuçlara yol açmaktadır. Altyapının kesin önemi, üstyapısal ögenin organik niteliğinin zorunluluğunu ortaya çıkarmakta; ama bu organik nitelik, organik olmayan üstyapısal olayların kendilerine özgü hiçbir önemleri olmadığı anlamına da gelmemektedir (Portelli 1982: 51-54). Tarihsel blok içerisinde altyapı-üstyapı ilişkilerinin bu şekildeki çözümlenmesi, Gramsci yorumcularının, bu iki ögenin taşıdığı önem konusunda birbirlerine ters düşmelerine de yol açmaktadır.

Konuya ilişkin ilk yorum, tarihsel blok kavramının üstyapısal yorumudur. Özellikle Norberto Bobbio tarafından savunulan bu yorum, Gramsci'nin tarihsel bloğun iki ögesi arasında yaptığı ayrımı ve üstyapısal uğrağı, kendi içinde iki bölüme ayırmasına dayanmaktadır. Gramsci'de bir taraftan üstyapının tarihsel bloğun devinim ögesi olması, diğer taraftan üstyapı içerisinde ötsel rolün sivil topluma atfedilmesi, onu diğer Marksistlerden, hatta Marx'ın kendisinden bile ayırmaktadır. Fakat yine de Bobbio, asıl amacının Gramsci'yi bir anti-Marksist olarak göstermek olmadığını belirtmekte ve Gramsci'yi altyapı ile üstyapı arasındaki diyalektik ilişkiyi kabul etmesinden dolayı, Marksist sistemin içine yerleştirmenin doğru olacağını ifade etmekten çekinmemektedir.

Bu yoruma göre Marx, her ne kadar altyapıyla üstyapı arasındaki ilişkiyi kabul etse de, altyapıya üstyapı karşısında daima öncelik tanımakta ve birincisini asıl ve bağımsız, ikincisini ardal ve bağımlı olarak ele almaktadır. Oysa Gramsci, altyapıyla üstyapı arasındaki ilişkilerin karmaşıklığının farkına varmasından dolayı bu tutumu benimsememekte ve basit-determinist yorumlara karşı çıkmaktadır. Ona göre siyasal eylemi belirleyen ekonomik yapı değil, bu yapının ve onun gelişimini düzenleyen kuralların yorumlanmasıdır. Gramsci'de Marx'ın tersine, asıl ve bağlayıcı olan altyapı değil, üstyapının kendisidir. Bunun yanında üstyapı içindeki iki uğraktan ideolojik olanı da kurumsal olanına daima egemen bir görünüm sergilemekte ve üstyapının olumlu yönünü temsil etmektedir.

Marx ile Gramsci arasındaki asıl ayrılığın kendini dışa vurduğu yer, hiç kuşkusuz sivil toplum-devlet arasında öngörülen ilişki düzeyinde yatmaktadır. Marx, sivil toplum-devlet arasındaki ilişkiyi basit bir karşıtlık olarak görüp, sivil toplumu ekonomi alanına dayandırırken, Gramsci daha karmaşık bir anlayış benimsemektedir. Gramsci'de birbiriyle kısmen çakışan iki ikili yapı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, altyapı ile üstyapı arasındaki ikili yapıya karşılık gelen "zorunluluklar" ile "özgürlükler" arasında; diğeri ise ideolojiler ile kurumlar arasındaki ikili yapıya karşılık gelen "zor" ile "rıza" arasındadır. Bu oldukça karmaşık şema içerisinde sivil toplum hem ilk ikili yapının etkin uğrağını (pasife karşı); hem de ikinci ikili yapının olumlu uğrağını (olumsuza karşı) temsil etmektedir (Bobbio 1982: 23-42).

Görüldüğü gibi; Gramsci'nin üstyapıya tanıdığı öncelik, Bobbio tarafından, tarihsel bloğun etkin uğrağına, kendisi olmaksızın bu bloğun varolamayacağı yapıcı uğrağı/üstyapıya tanınmış bir öncelik olarak anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin ikinci yorum, Bobbio'nun çözümlemesine yanıt olarak geliştirilmiş olan, tarihsel blok kavramının Ortodoks yorumudur. Özellikle Jacques Texier tarafından savunulan bu yorum, daha çok Marx'ın *Alman İdeolojisi* ile *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ün determinist olmayan bir çözümlemesine dayanmaktadır. İlk yapıtında Marx (1992: 42), ideolojilerin her zaman kurumlardan sonra geldiğini ileri sürerek determinist görünen bir anlayışı dile getirmekte; ikinci yapıtında ise, insanların üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çatışmaların bilincine "ideolojik biçimler" alanı üzerinde vardıklarını ve bu çalışmayı sonuna kadar götürdüklerini bildirmektedir (1993b: 24).

Bu çerçevede yapılması gereken ilk şey, her ikisi de Marx'a ait olan bu olumlamaların uzlaşması adına, üstyapının, altyapının "yansıması" olduğu teorisinin determinist yorumunun çürütülmesidir. Texier'de tam buna girilerek, toplumsal üretim ilişkilerinin, Marx'da devindirici ilke olarak değil, tarihsel devinimin temeli, tüm tarihin gerçek ocağı ve gerçek sahnesi olarak ele alındığını bildirmektedir.

Gramsci tarafından *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ün irdelendiği birçok notta altyapısal düzeyin özsel rolünün vurgulandığını belirten Texier, bütün bu çözümlemelerden Gramsci için altyapının "birincil", "koşullandıran" olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Her ne kadar tarihsel bloğun organik bunalımları döneminde bu durum tersine dönse ve rasyonellikten uzaklaşsa da, bu sadece bir istisna olarak kalmakta ve altyapının genel belirleyiciliğini tartışma konusu yapmamaktadır. Ancak bu durum, Gramsci'nin altyapı ya da üstyapıdan herhangi birine öncelik attığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü ona göre altyapıdan üstyapıya geçiş, tarihsel bir diyalektik içinde gerçekleşmekte ve bu da ancak etkin, yaratıcı insanal faaliyetlerle gerçekleşmektedir (Texier 1982: 45-69).

Sonuçta Ortodoks yorum, Gramsci bakımından tarihsel bloğunun ekonomik uğrağının, son aşamada da olsa kendisine başvurulması gereken temel belirleyici uğrak olduğunu ileri sürmekle birlikte altyapı ya da üstyapı uğraklarından herhangi birinin önceliğine karşı çıkmaktadır.

Gramsci'nin tarihsel blok anlayışına ilişkin her iki yorumun da birbirine karşı oldukları ve bunun asıl nedeninin de, Gramsci'nin yorumundan öte, Marx'ın yorumlanmasında yattığı görülmektedir. Ancak, ne olursa olsun, Gramsci'de tarihsel bloğun bu iki uğrağı arasındaki ilişki, eşit derecede belirleyici olan iki uğrak arasındaki diyalektik bir ilişki olarak kendini göstermektedir (1997: 223). Her ne kadar tarih bakımından organik, belirli bir yapı için zorunlu ideolojilerle, keyfi, rasyonalist, kasıtlı ideolojilerle bir ayırım yapmak gerekse de, bu hükümlerin çözümlenmesi tarihsel

blok anlayışını güçlendirmektedir; maddi güçler tarihsel bloğun içeriğini, ideolojiler ise onun biçimini oluşturmaktadır.

“İçerik ile biçim arasında yapılan bu ayrım, tamamıyla öğretici bir amaç taşır, çünkü maddi güçler, tarih bakımından şekil olmaksızın tasarlanamayacağı gibi, maddi güçler olmaksızın da ideolojiler ham hayallerden başka bir şey değildir” (Gramsci 1997: 79).

Sonuçta Gramscigil anlamda altyapıyla üstyapı arasındaki ilişkinin diyalektik ve organik birliği hem somut tarihsel bloğun sınırlandırılmasına, hem de yeterince değerlendirilmediğinde, çok önemli siyasal sonuçlara yol açmaktadır. -Bunun en iyi örneğine, Gramsci'nin Risergimento¹ çözümlemesinde rastlamak mümkündür (Bkz. 1984c: 85-87; 1997: 297-305; Moget 1986: 13-56).- Altyapı-üstyapı ilişkisinin çözümlenmesi, pratik olarak bu ilişkinin mekanik biçimde görülmemesini gerektirmektedir. Gramsci tarafından tarihsel bloğun eklemlenmesi, iki karmaşık alanın; sosyo-ekonomik yapıyla, organik olarak ayrılaşmış bir tabaka tarafından, aydınlar tarafından güvence altına alınan ideolojik ve siyasal üstyapının ayrılmasını sağlamaktadır. Söz konusu tabakanın özsel rolü, tarihsel bloğun devingen çözümlenmesinde ve hegemonyanın kullanılması alanında ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel bloğun Gramsci tarafından altyapı-üstyapı ile sivil toplum-siyasal toplum arasındaki ilişki olarak çözümlenmesi, sivil toplumun ve bu kavramın bir çeşit tarihsel ve siyasal çevirisi olan hegemonya kavramının (Portelli 1982: 66-67) tarihsel blok içindeki önemini göstermektedir.

Gramsci'nin yapıtlarında görece olarak sıklıkla kullandığı ve Lenin'e dayandırdığı (1997: 66) “hegemonya”² kavramı 1890'lardan 1917'ye kadar Rus Sosyal-Demokrat hareketinin en gözde kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Taşındığı düşün açısından ilk defa Plehanov'un 1883-1884 yazılarında beliren kavramı, büyük ölçüde geliştiren Lenin olmuştur ama onun asıl tamamlayıcı kuşkusuz Gramsci'nin kendisidir (Bkz. Anderson 1988: 29-34; Portelli 1982: 68-72).

Hegemonya kavramını Gramsci ilk olarak, proleteryanın, yönetimi ele geçirmek için, diğer sömürülen gruplarla bir ittifak sağlamada nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine ilişkin olarak, bir çeşit uzlaşma sağlama ve kendini kabul ettirme biçimi anlamında kullanmaktadır. Proleterya diktatörlüğü, ancak, işçi-köylü ittifakının sağlanması yoluyla kurulabileceğinden, bunun gerçekleştirilmesinde hegemonya aygıtının kullanılması büyük önem arz etmektedir (Gramsci 1989: 12, 38). Bu doğrultuda Gramsci'ye göre;

“Hegemonya olgusu, üzerinde hegemonya uygulanacak grupların çıkar ve eğilimlerinin göz önünde bulundurulmasını, belli bir uzlaşma dengesinin kurulmasını, yani yönetici grubun ekonomik-korporatif nitelikte özverilerde

¹ İtalya'da 18. yüzyılın ikinci yarısındaki kültür rönesansına verilen ad. Terim daha sonra 1850-1860 yılları arasında gerçekleşen İtalya'nın özgürlüğünü ve birliğini amaç edinen siyasal ve ideolojik hareket için de kullanılmıştır.

² Rusça'sı “gegemonia”dır.

bulunmasını kuşkusuz gerektirir, ama bu türlü özverilerin ve böyle bir uzlaşmanın işin özüyle ilgili olamayacağı da kesindir, çünkü hegemonya her ne denli etik-politikse de, aynı zamanda ekonomik de olmadan edemez, temelini yönetici grubun ekonominin kilit kesimlerinde yerine getirdiği kararlaştırıcı işleve dayandırmadan edemez” (Gramsci 1986: 104).

Bunun yanında Gramsci'nin bu kavramı, Batı'daki burjuva iktidarlarının yapısını irdelemek amacıyla da kullandığı ve zaman zaman farklı biçimlerde ele aldığı görülmektedir. Bu anlamda, siyasi eylemdeki ve devlet yaşamındaki “çifte perspektifi”¹vurguladığı yazısında (Gramsci 1984a: 69-70), bu çifte perspektifin Machiavelli'nin Centaur'unun ikili karakterine karşılık geldiğini ifade etmekte ve bunları, “zor” ile “rıza”, “otorite/egemenlik” ile “hegemonya” ve “şiddet” ile “uygarlık” düzeylerine yerleştirmektedir. Bu kullanımıyla hegemonya, egemenlik kavramının antitezini oluşturmaktadır. Ancak burada kastedilen, proleterya diktatörlüğü değil, burjuvazi egemenliğidir (Gramsci 1986: 136-137).

Beri yandan, hegemonya düşüncesinin kazandığı bir diğer içerik, yönetici sınıfların aydınlar aracılığıyla, rızayı da içine alan bir hegemonya kurmalarında yatmaktadır (Gramsci 1985b: 30-31). Gramsci'nin bu belirlemesinde, hegemonya sivil topluma, egemenlik siyasal topluma özgü bulunmaktadır. Dolayısıyla, üstyapıda iki düzey bulunmaktadır: Halk dilinde “özel” denilen örgütlerin oluşturduğu sivil toplum düzeyi ile siyasal toplum/devlet düzeyi. Bu iki düzeyden birincisi, egemen grubun bütün toplumlardaki hegemonya işlevine, ikincisi ise devlet ve yasal hükümet tarafından yürütülen doğrudan egemenlik ya da buyurma işlevine karşılık gelmektedir (Gramsci 1986: 318). Gramsci'nin sivil toplum ile siyasal toplumu ayırması, onun okul ve kiliseler gibi örgütleri sivil toplumun hegemonya aygıtları¹ saydığı ifadelerinde de kendini açık bir şekilde göstermektedir (1985b: 53-77; 1986: 219-220).

Gramsci'nin hegemonya kavramını, Batıdaki gelişmiş kapitalist ülkeler ile burjuva iktidar yapıları açısından kullanması, konuyla ilgili bir başka yorumu da beraberinde getirmektedir. Onun liberal devletin yasama, yürütme ve yargı organlarını “siyasal hegemonya” olarak adlandırması ve bunun karşısına da “sivil hegemonya”yı koyması; hegemonyayı hem devletin, hem de sivil toplumun içine yerleştirmesi (Gramsci 1986: 176-178), -konuya ilişkin diğer belirlemeler de göz önünde bulundurulduğunda- kavramın anlamında sürekli bir kaymaya yol açmaktadır. Ancak, bu kaymanın temelinde birtakım geçerli nedenler bulunduğunu da yadsımamak gerekmektedir.

Bununla beraber, bir sonraki bölümde daha detaylı üzerinde duracağımız gibi, Gramsci her ne kadar hegemonya kavramını farklı anlamlarda kullanmış olsa da, Batı tipi toplum yapısıyla Doğu tipi toplum yapısı arasındaki ayrımı göz önünde bulundurması; kapitalist toplumlarda sınıf egemenliğinin, devletin tekelinde bulunan fiziki güç kullanma olanağının dışında, çoğunluğun rızasını

¹ Gramsci için çifte perspektif, siyasal eylemdeki güç/zor ve onama/rıza uğraklarının diyalektik birliği anlamına gelmektedir.

sağlamaya yardımcı olan eğitim, basın, hukuk, kültür vb. ideolojik üstyapı kurumları tarafından desteklendiğini belirlemesi; proleterya diktatorasının kurulmasına yönelik devrimci mücadelenin başarılı olabilmesi için, devrimcilerin de bir karşı-toplumsal iktidar ideolojisi ya da yeni bir bütüncül kültürel yapı geliştirmesi gerektiğini düşünmesi dolayısıyla onun bu tavrı çok da haksız görünmemektedir (Bkz. Saybaşılı 1999: 80).

Gramsci'nin buraya genel bir çerçevede ele aldığımız bütün görüşleri, Onun Marksizme yaptığı en büyük katkı olarak nitelendirilen sivil toplum anlayışının temel öğelerini oluşturmaktadır.

Marx ve Engels'in ölümünden sonra Marksist gelenekte ekonomik determinizm dışında herhangi bir rol oynamayan sivil toplum kavramı, Gramsci tarafından yeniden ele alınarak canlandırılmış, düşünce hayatına katılmıştır.

Gramsci'nin sivil topluma ilişkin ilk belirlemesine, Birinci Dünya Savaşı esnasında, Genelkurmayların izledikleri rakip stratejileri irdelediği metinlerinde rastlanmaktadır. Gramsci bu metinlerde, Doğu Cephesi ile Batı Cephesinin farklı özelliklere sahip olmaları nedeniyle, her iki cephede de aynı stratejilerin uygulanmasının başarılı sonuçlar vermeyeceğine işaret etmekte ve bunu da büyük ölçüde toplumsal yapılarının farkına dayandırmaktadır. Doğu'da "manevra savaşları" etkili olabilmektedir; fakat "orduları az zamanda sonsuz nicelikte gereç biriktirebildikleri, toplumsal kadrolarının hâlâ ele geçirilmez siperler durumuna gelmeye yetenekli buldukları" (Gramsci 1986: 158) Batı'da, olanaklı tek savaş biçimi, "mevzi savaşı"dır.

Benzer bir çıkarımın sivil toplumun karmaşık hale geldiği ve dolaysız ekonomik ögenin tahripkâr saldırılarına (durgunluklar, krizler, bunalımlar... vb) karşı dirençli olduğu gelişmiş ülkelerde siyaset bilimi ve sanatına da uygulanması gerektiğini öne süren Gramsci, sivil toplumun üstyapılarını, modern savaştaki siperler sistemine benzetmektedir. Savaş sırasında şiddetli bir topçu hücumunun düşmanın bütün savunma sistemini yıktığı izlenimini vermekle birlikte, gerçekte yalnızca dış yüzeyini tahrip etmesi ve görünüşe aldamp tekrar saldırıya geçenlerin hâlâ etkili bir savunma hattıyla karşı karşıya kalmaları gibi; büyük ekonomik bunalımlar sırasında aynı şey siyasette görülmektedir. Saldırı birlikleri, bunalım dolayısıyla kısa zamanda örgütlenemedikleri ve savaşa ruhunu kazanamadıkları halde, saldırıya uğrayanlar morallerini bozmamakta ve mevzilerini bırakmamakta; yıkıntılar arasında olsalar da, savaşımını sürdürmekte ve ne kendi güçlerine, ne de geleceklerine olan güvenlerini yitirmektedirler. Sonuçta her şey aynı kalmasa da, siyasi Kadornizme² strateji oluşturanlar, umdukları ilerici hamleyle istedikleri hızla ulaşamamaktadırlar.

¹ Marksizmin başka bir versiyonunu (Yapısal Marksizm) icat ettiği iddia edilen –ama kendisinin yadsıdığı- Louis Althusser'in "devletin ideolojik aygıtları" (DİA) bağlamında (Bkz. Althusser 1994).

² Kadornizm deyimi, 1917'ye kadar İtalyan ordusunun başkomutanı olan General Luigi Cadorna'dan gelmektedir. Cadorna, savaş sırasında büyük kayıplara yol açan bir saldırı stratejisi izlemiş olmasıyla tanınmaktadır (Gramsci 1986: 156).

Gramsci'nin sivil topluma ilişkin ikinci belirlemesine, Rusya ile Batı'daki sivil toplum-devlet ilişkilerini karşılaştırarak Rus Devriminde izlenen strateji ile Batı'da izlenmesi gereken stratejiyi karşı uçlara koyduğu metinlerde rastlanmaktadır.

Bu metinlerde Gramsci öncelikle Rosa Luxemburg'un *Genel Grev-Parti Ve Sendikalar* (1919) adlı eserini ele alarak, onun 1905 tarihsel deneyimleri üzerine bir teorisyenlik yapma denemesine giriştiğini; olaylarda kendisinin bir tür "ekonomizmcî" ve determinist önyargısından ötürü iradî ve örgütsel öğeleri gözardı ettiğini vurgulamaktadır. Siyaset sanatına uygulanmış bir manevra savaşının en önemli teorik örneği olarak kabul edilebilecek olan bu eserde, dolaysız ekonomik öge, düşman savunmasında kendi birliklerinin hızla toparlanmasına ve kesin bir başarıya ulaşmasına kavuşmasına ya da en azından önemli bir başarı sağlamasına yetecek derecede bir gedik açacak saha topçusuna benzetilerek ele alınmaktadır. Oysa ekonomik ögenin etkileri, gerçekte, savaşın ağı topçularının etkisinden çok daha karmaşık bir yapı sergilemektedir. Bu kavrayışıyla Luxemburg, ekonomik ögeyi üçlü bir etkiye sahip olarak ele almaktadır:

- 1) Düşmanı bozguna uğratarak, geleceğine güvenini kaybettirerek savunmasında gedik açmak,
- 2) Hızla kendi birliklerini örgütlerini örgütleyerek kadrolar yaratmak ya da anında (o zamana kadar ekonomik süreç tarafından oluşturulmuş bulunan) mevcut kadroları, kendi dağınık kuvvetlerini toparlayacak yerlerine geçirmek,
- 3) Ulaşılabilecek amaca ilişkin gerekli ideolojik yoğunlaşmayı oldukça hızlı oluşturmak.

Bu kavrayış, tam bir ekonomizmcî determinizmi yansıtmakta, hatta bir tür mucizevi aydınlanma bekleyişi haline bürünmektedir (Gramsci 1984a: 115-116).

Aynı şekilde, Troçki'nin devrimin sürekli olduğu yolundaki ünlü teorisinin de bir manevra savaş stratejisi yansımaları mı, yoksa ulusal yaşam kadrolarının gelişmelerinin siper ya da istihkâmları mı olduğunun incelenmesi gerekmektedir. "Batılı" gözüken Troçki aslında bir kozmopolit, yüzeysel bir Batılı'dır. Lenin ise onun tersine, tam bir Batılı'dır. Çünkü o, 1917'de Doğu'da (Rusya) zafere uygulanmış olan manevra savaşının, -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- sayısız savaş gereci biriktirebildikleri, toplumsal yapıların hâlâ ele geçirilemez siperler durumuna gelmeye yetenekli buldukları Batı'da olanaklı tek savaş biçimi olan mevzi savaşına doğru bir değişme gerektiğini anlamıştır. Ne var ki Lenin, formülünü geliştirme zamanı bulamamıştır. Kaldı ki, formülün gereksinim duyduğu şey, Lenin'in yapabileceğinin aksine teorik bir geliştirme değil, sivil toplum unsurlarından oluşan siper ve istihkâm öğelerinin arazide keşfedilmesidir.

Doğu'da devlet her şey olup, sivil toplum ilkel ve peltemsidir. Batı'da ise devletle sivil toplum arasında daha özgün bir ilişki bulunmaktadır ve devlet sarsıldığında sivil toplumun güçlü yapısı hemen ortaya çıkmaktadır. Devlet, arkasında sadece güçlü bir istihkâm ve tabya sisteminin bulunduğu bir dış hendektir. Bu sistemin sağlamlığı, ülkeden ülkeye değişmektedir; ama ihtiyaç

duyulan da tam olarak bu sistemin dikkatli bir şekilde incelenmesidir (Gramsci 1986: 155-159; 1997: 293-296).

Bu son derece grift metinlerde, karşımıza genel olarak Doğu ile Batı'nın bir karşılaştırılması çıkmaktadır:

- 1) Doğu'da sivil toplum başlangıç halinde/ilkel ve peltensiyken, Batı'da gelişmiş ve dirençlidir.
- 2) Doğu'da devlet baskınken, Batı'da dengelidir,
- 3) Doğu'nun savaş stratejisi manevra savaşıyken, Batı'da mevzi savaşıdır,
- 4) Doğu'da tempo süratliyken, Batı'da ölçülüdür.

İlk bakışta tutarlı görünen bu durum, yakından incelendiğinde, Batı'da ekonominin sivil topluma karşı temel bir güç, saldırılar yapan bir unsur biçiminde ele alındığını göstermesi açısından, sivil toplumun tarihsel süreçte taşıdığı anlamla bir karşıtlık sergilemektedir. Çünkü, bildiğimiz gibi, -şimdilik diğer yorumcuları bir kenara bırakırsak- sivil toplum terimi ne Hegel, ne de Marx tarafından ekonominin karşısında, ona saldıracak kadar karşısında bir şey olarak ele alınmamaktadır. Bununla birlikte, Doğu ile, devlet ve sivil toplumun özgün bir ilişkide bulunduğu Batı arasında yaptığı mukayesede, Batı'da devletin sivil toplumla bir çeşit "dengede" olduğunu ima etmesine karşın, diğer karşılaştırmasında Batı'da devleti "sivil toplumun bir dış hendeği" biçiminde betimlemesi: sivil toplumun devletten çok daha güçlü olduğunu belirtmesi, bir çelişki oluşturmaktadır. Bu durumda Doğu ile Batı arasında yaptığı karşılaştırma, bir baskınlığa karşı bir denge değil, bir baskınlığa karşı, bir başka baskınlık şekline dönüşmektedir

Gramsci'nin bu metinlerinde dikkati çeken bir başka nokta, onun sözde Luxemburg ve Troçki'ye yönelttiği eleştirilerin asıl hedefinin, Komintern'in Üçüncü Dönemini hedef aldığıdır. Gramsci, bu belirlemelerinde de görüldüğü gibi, önerdiği mevzi savaşı stratejisiyle, "1929 Dünya Üretim Anarşisi" esnasında Marksistler arasında yaşanan çekişmelere göndermede bulunmakta, ve hizipçiliğe karşı hapisane de olsa kararlı bir mücadele vermektedir¹ (Bkz. Gramsci 1984a; 1986: 1997; Anderson 1988: 23-24).

Gramsci'nin sivil toplumu irdelediği bir başka yer, "sürekli devrim" kavramını ele aldığı metindir. Bu metinde Gramsci, 1789'dan Thermidor'a kadar süren Jakobin deneyimlerinin, bilimsel

¹Aslında Gramsci'nin bu tavrı, hapislikten önceki tavrının tam karşısında yer almaktadır. O, daha önce bütün eylemleri ve yazdıklarıyla, önce PSI önderlerini reformistlik ve maximalistlikle (sözde devrimcilik-özde fırsatçılık), sosyalist geleceği ve işçi sınıfını ihmal etmekle suçlamış ve Bologna Genel Kurulu'nda Üçüncü Enternasyonele aldıkları sözde aldıkları bağlılığa karşı, hiçbir şekilde kitleleri hareketlendirmeyi başaramamalarını tarihsel görevlerini ihmal etmeleri şeklinde yorumlamış; ardından da Bordiga'yla birlikte PSI'dan ayrılarak PCdI'ı kurmuş, ancak, kısa süre sonra, aynı eleştirileri ona da yöneltmiş; bu şekilde kendisi de diğer Marksistlerle birlikte hareket etme düşüncesini yadsımıştır. Fakat hapislik yıllarında bu düşünceleri kısmen değişmiş görünmektedir (Bkz. Gramsci 1989: 94-95; 1998b 52-58; 1986: 232-240).

bir ifadesi olarak 1848'den önce doğmuş bulunan sürekli devrim kavramının, büyük kitle partilerinin ve sendikaların bulunmadıkları döneme ait olduğunu belirtmektedir. Kırsal kesimin çok daha geri olduğu bu dönemde, siyasal iktidar ve devlet gücünün birkaç kentte elinde olması, nispeten az gelişmiş bir devlet aygıtı karşısında, sivil toplumun daha özerk bir yer işgal etmesine yol açmış; aynı şekilde dünya pazarı karşısında ulusal ekonomiler de özerkleşmişlerdir. Ancak, Avrupa'nın sömürgeci yayılmasıyla birlikte (1870'lere tekabül etmektedir), bütün bu öğeler değişmiş, devletin ulusal ve uluslar arası boyutta örgütlenme ilişkileri çok daha karmaşık hale gelmiştir. Bu çerçevede, 1848'in sürekli devrim formülü de değişikliğe uğramış, ve "sivil hegemonya" şekline büründürülerek aşılmaya çalışılmıştır. Askerlik sanatında olan her şey, siyaset sanatında da olmakta: Manevra savaşı giderek mevzi savaşına dönüşmekte; savaşları barış zamanlarında teknik açıdan gerekli hazırlıkları yapan devletler kazanmaktadır. Modern demokrasilerin devlet organları ile sivil toplum örgütleri, siyasette mevzi savaşındaki siperlerin ve istihkâmların görevlerini yerine getirmektedirler. Ancak bu durum, modern devletler dışında, çağın gerisinde kalmış ülkeler ve sömürgeler için geçerli değildir (Gramsci 1986: 172-174).

Burada söz konusu edilen sürekli devrim, burjuva devrimlerinden proleterya devrimlerine geçmenin gerekliliğini vurgulayan Marx'ın metinlerine (Bkz. 1978; 1993a; 1997) göndermedir/işaret etmektedir. Ancak, artık mevzi savaşları sürekli devrim düşüncesinin yerini almış bulunduğundan, sürekli devrim kavramı, sadece geri kalmış ülkeler ve sömürgelerle modern devletler arasında bir sınır çizilmesi hususunda ortaya çıkmaktadır. Bağlamdaki bu değişim, sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkinin boyutunda da bir değişmeye yol açmaktadır. 1848'de devlet ilkel olup, sivil toplum daha özerk iken, sömürge hareketini izleyen süreçte, devlet örgütlenmesi daha karmaşık hale gelmiş, bunun yanında sivil toplum da gelişmiştir. İşte burada "hegemonya" kavramı işin içine girmektedir. Çünkü yeni stratejide "sivil hegemonya" vazgeçilmez bir öneme sahip bulunmaktadır. Burada sivil hegemonya kavramının ne anlama geldiği belirtilmemekle birlikte, mevzi savaşına bağlandığı açıkça kendini göstermektedir.

Gramsci, devletin birden devasa şekilde büyüdüğünü ifade etmekle, bir anlamda Marx'ın benzer anlayışına yaklaşmaktadır. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı eserinde:

"...devletin, en geniş varlık belirtilerinden en ufak devrimlerine kadar, en genel varlık biçimlerinden, bireylerin en özel yaşamlarına kadar sivil toplumu sınıksız sardığı, denetlediği, düzenleştirdiği gözetim ve vesayet altında tuttuğu; bu asalak yapının, en olağanüstü bir merkezleşme yardımıyla, benzerlerini ancak toplumsal gövdenin mutlak bağımlılığında, bağlantısız biçimsizliğinde bulan her yerde bulunma, her şeyi bilme ve daha hızlı bir devrim yeteneği ve esneklik kazandığı..." (Marx 1990: 65)

şeklinde bir belirlemede bulunan Marx karşısında, Gramsci durumu bu kadar ciddi eleştirmemekle birlikte, sivil toplumun aşırı gelişen devlet örgütü karşısında nispeten özerkliğini kaybetmiş bulunduğunu açıkça ifade etmektedir.

Buraya kadar ele aldığımız metinlerden, sivil toplum karşısında devletin üç farklı konumda bulunduğu ayırt edilebilmektedir:

- 1) Sivil toplumla dengeli bir ilişkide bulunan devlet,
- 2) Sivil toplumun dış hendeğini oluşturan devlet,
- 3) Sivil toplumun görece özerkliğini yitirmesine neden olan devasa devlet.

Bu üç bakış açısında da sivil toplum ile devlet bir ayrılık/karşıtlık içerisinde bulunmaktadır. Ancak başka bir yerde “devlet= siyasal toplum + sivil toplum, yani zorlamayla güçlendirilmiş hegemonyadır” (Gramsci 1986: 186) şeklinde bir ifade kullanan Gramsci, bu kez sivil toplum ile siyasal toplumu iki farklı uğrak, devleti de ikisini birlikte kapsayan üçüncü bir uğrak olarak ele almaktadır. Hatta başka pasajlarda liberal ideolojiyi, aslında yöntemsel bir ayrım olan sivil toplum-siyasal toplum ayrımını organik hale sokarak teorik bir yanlıya içine düşmekle suçlamaktadır. Bu anlayışı benimseyen serbest mübadele yanlıları, ekonomik etkinliği sivil topluma özgü bir etkinlik olarak kabul etmekte, bu etkinliğin düzenlenmesine devletin karışmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Oysa, güncel gerçeklikte sivil toplumla devlet özdeşleştikleri için, serbest mübadele sistemi de, devletin derin etkisini taşıyan, yasalar ve zorlamayla benimsetilerek sürdürülen bir düzenlemeden başka bir şey değildir (Gramsci 1986: 101-102). Bu durumda liberalizmin “gece bekçisi devlet” anlayışını hayata geçirmeye çalışanlar, devletin hegemonya işlevini gözardı ederek, “kendisi de ‘devlet’ olan, daha doğrusu devletin ta kendisi olan” (Gramsci 1986: 184) sivil toplumu ihmal etmektedirler. Gramsci’nin bu değerlendirmesinde de, siyasal toplumla devlet açıkça eş anlamda kullanılmış olup, ikisi arasında bir ayırım bulunmamaktadır.

Bu durumda devletin kendisi üç biçimde ele alınmaktadır:

- 1) Sivil toplumu karşısında yer alan devlet,
- 2) Sivil toplumu kapsayan/saran devlet,
- 3) Sivil toplumla aynı şey olan devlet (Bkz. Anderson 1988: 27-28).

Kuşkusuz, Gramsci’nin devlet-sivil toplum arasında kurduğu bu türden bağlantılar, onun daha önce bahsettiğimiz tarihsel blok ve hegemonya anlayışlarıyla koşutluk göstermektedir.

Hatırlayacağımız gibi, Gramsci’nin tarihsel blok konusuna ilişkin yaptığı belirlemeler, yoruma açık olduğundan, farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Aynı durum, sivil toplum anlayışı için de geçerlidir: Onun devlet-sivil toplum arasındaki ilişkilere yönelik yaptığı bu türden karmaşık ve çelişik belirlemeleri, sivil toplum düşüncesinin de farklı çevrelerce birbirinde çok farklı konumlara yerleştirilmesine neden olmuştur.

Gramsci’nin sivil toplum anlayışına ilişkin yapılan ilk belirleme, daha önce de üzerinde durduğumuz Bobbio’ya aittir. Bobbio, Gramsci’nin sivil toplum anlayışını incelemeye Hegel ve

Marx'ın aynı konu üzerindeki düşüncelerinden başlamakta ve öncelikle Gramsci'nin anlayışının her ikisinden de ayrıldığını ifade etmektedir.

Ona göre Hobbes ve Rousseau'nun devleti doğa durumunu tamamen dışıtalarken, Hegelci devlet sivil toplumu kapsamaktadır. Ancak bu kapsama, Locke'da doğal toplum olarak gösterilen sivil topluma egemen olmakla değil, fakat onun varlığını ve ereklerini yasallaştırmakla gerçekleşmektedir. Bu anlamda sivil toplum, Hegel'de bir üstyapı uğrağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat, devlet karşısında önceliği bulunan bir üstyapı uğrağı olarak değil; içeriği, biçimi ve varoluş koşulları onun tarafından belirlenen, ikincil bir uğrak. Dolayısıyla Hegelci düşüncede sivil toplum, liberal devlet ilkelerine göre dışsal düzenlemeleri ile birlikte bir ilişkiler alanını: bir burjuva toplumunu ve burjuva devletini temsil etmektedir. Marx (Bkz. 1993a: 123) ise, Hegel'de bir üstyapı uğrağı olarak karşımıza çıkan sivil toplumu, bir ters çevirme işlemi sayesinde, üstyapı uğrağı olmaktan çıkarıp, ekonomik yapı anlamında kullanarak üstyapının karşıtı durumuna getirmektedir. Marx'da ikinci bir karşıtlık da üstyapının kendi içinde bulunmakta; o, kurumların her zaman ideolojilerden önce geldiğini vurgulayarak üstyapı içinde kurumlara birincil, ideolojilere ise ikincil bir rol atfetmektedir (Bkz. Marx ve Engels 1992: 29-34). Gramsci'nin tutumu ise bunun tam tersi yönde olduğundan onu sivil toplum konusunda Marx'a değil, Hegel'e yaklaştırmaktadır.

İlk olarak, Marx'ın aksine Gramsci'de sivil toplum yapısal değil, üstyapısal bir uğrağı aittir. Onun bu anlayışını, üstyapının iki uğrağının bulunduğu; bunlardan birincisini "sivil toplum" yani, genellikle özel denilen örgütlerin; ikincisini siyasal toplum ya da devletin oluşturduğunu ifade ettiği metinlerinden (Bkz. Gramsci 1986: 312) kolayca çıkarmak mümkündür. "Gramsci için sivil toplum 'karşılıklı maddi ilişkilerin tümü'nü değil, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü; ticari ve sınai yaşamın tümünü değil, tinsel ve düşünsel yaşamın tümünü içermektedir" (Bobbio 1982: 19). Bu anlamda da Marx ve Gramsci'nin her ikisinin de sivil toplum Hegel'de olduğu gibi "devlet" değil, tarihsel gelişimin etkin ve olumlu uğrağını temsil etmektedir. Ancak Marx'da bu etkin ve olumlu uğrak altyapısal iken, Gramsci'de üstyapısaldır. Bir başka ifadeyle, her ikisinin vurguladıkları şey aynı, fakat toplum yapısında bunu yerleştirdikleri yer farklıdır. Ancak önemli olan aralarında var olan bu benzerlik değil, Gramsci'nin Marx'ın kurguladığı altyapı-üstyapı ilişkisini tam tersine çevirmiş olmasıdır.

İkinci olarak Marx'ın üstyapı içinde ideolojiler karşısında kurumlara öncelik vermesi karşısında, Gramsci, ideolojileri birincil, kurumları ise ikincil uğraklar olarak görmektedir. Gramsci'nin "katarsis" kavramını açıkladığı pasajında bu durum kendini dışa vurmaktadır:

" 'Katarsis' terimi tamamıyla ekonomik ya da bencil, tutkulu safhasından ahlâksal-siyasal safhaya geçişi, yani insanların bilincinde, yüksek düzeyde bir işlemle, yapının üst yapı haline gelişini anlatmak üzere kullanılır. Bu, aynı zamanda, 'nesnelden öznel'e ya da 'zorunluluktan, özgürlüğe' geçişi anlatır. Böylece insanı ezen, kendinde öğüten ve edilgin (pasif) durumuna getiren ve bir dış kuvvet olan yapı, bir özgürlük amacına, yeni bir ahlâk-siyaset şekline dönüşür, yeni girişimlerin

doğurucusu olur; arınma (katarsis) süreci, diyalektik gelişmenin çıkardığı sentezler zincirine denk düşer” (1997: 67).

Sivil toplum uğrağı gereklilikten özgürlüğe geçiş uğrağı olarak ele alındığında, sivil toplumda tarihsel kökleri bulunan ideolojiler, maddi koşullar tarafından tarihsel olarak oluşmuş bir erk’in artık yeniden yasallaştırılması değil, yeni bir tarih yaratmaya ve yeni bir erk’in oluşmasında etken olmaya yeterli güçler olarak görülmektedir.

Bu durumda, Gramsci’nin sivil toplum anlayışını önemli kılan özelliği, Marx’ın düşüncesinin geleneksel yorumunu yapmasında değil, iki türlü ters çevirmesinde yatmaktadır. Birincisi, üstyapının altyapı üzerindeki egemenliği içerisinde gerçekleşirken; ikincisi, üstyapının kendi içinde, ideolojik uğrağın kurumsal uğrak üzerindeki egemenliği içerisinde gerçekleşmektedir. Gramsci’nin şeması daha karmaşık bir görünüm sergilemekte, kısmen çakışan iki ikili yapının kullanılmasını gerektirmektedir. Bunlardan birincisi, altyapı ile üstyapı arasındaki ikili yapıya karşılık gelen, zorunluluklar ile özgürlükler arasında; diğeri, ideolojiler ile kurumlar arasındaki ikili yapıya karşılık gelen “zor” ile “rıza” arasındadır. Bu yapılarda, sivil toplum hem birinci ikili yapının etkili uğrağı, hem de ikinci ikili yapının olumlu uğrağı biçiminde görünmektedir.

Bobbio’ya göre, Gramsci, bu ikili yapıları tarihsel yorumlama/açıklamanın temel taşı olarak kullanmasının yanında, aynı ikili yapıyı pratikte ve siyasal anlamda ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğinin ayırt edici kıstasları olarak da kullandığından bunlar, sıklıkla değişik biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak, genel olarak bakıldığında, Gramsci’nin tarih yazınsal kullanımında, ekonomik uğrak ile ahlâksal-siyasal uğrak arasındaki ilk ikili yapı, tarihsel sürecin temel öğelerini özelleştirmeye; ahlâk uğrağı ile siyasal uğrak arasındaki ikinci ikili yapı ise, olumlu ya da olumsuz uğrakların egemenliğine göre tarihsel süreç boyunca yükseliş ve düşüş dönemlerini ayırt etmeye yaramaktadır. Pratikte ya da siyasal eylem içinde Gramsci’nin ilk ikili yapıyı kullanımı, ekonomizme ilişkin sürekli giriştiği polemiklerin zeminini oluşturmakta; ikinci ikili yapının kullanımı ise, güç erkinin ezilen sınıflarca düzenli şekilde ele geçirilişinin, öncelikle sivil toplumda oluşması gereken dönüşümün bir işlevi olarak varsayılmaktadır.

Bunların yanında, Gramsci’de hegemonya, belirlenmiş nesnel koşullar ile yönetici grubun gerçek üstünlüğünün birbirine bağlanma uğrağı olarak ele alındığından, ki bu bağlanmayı sağlayan sivil toplumdur; sivil toplumun içeriği özerk alanın tamamını işgal edecek kadar genişlemekte ve sivil toplum yeni bir boyut kazanmaktadır (Bobbio 1982: 1-42).

- Bobbio’nun Gramscigil sivil toplum anlayışını bu şekilde değerlendirmesi, görüldüğü gibi, hem Marx’ın; hem de buna bağlı olarak Gramsci’nin altyapı-üst yapı ve sivil toplum anlayışlarının tek yönlü değerlendirilmesine neden olmaktadır. Kaldı ki onun bu yorumu, çok sayıda kişinin de ona dayalı olarak Gramsci’nin sivil toplum anlayışını aynı şekilde ele almalarına yol açmaktadır (Bkz: Azaklı 1996; Çaha 1994; Karaman 1990; Portelli 1982; Usul 1997; Yavuz 1998). Kuşkusuz bunun en

önemli nedeni, Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ünde yer alan sözüntü ettiğimiz metnindeki, ekonominin “son kertede” belirleyici olduğu yönündeki ifadesinin. ekonominin dolayısıyla sivil toplumun, bulunduğu altyapının, üstyapı karşısında bir önceliği bulunduğu şeklinde yorumlanmasında yatmaktadır.

Bobbio'nun bu şekildeki Gramscigil sivil toplum yorumunun tam karşısında, Texier'in yorumu bulunmaktadır. Texier, “Gramsci, Üstyapılar Teorisini” (1982) adlı makalesinde, Bobbio ile girdiği polemikte, Bobbio tarafından iddia edilen Gramsci'nin Marksist toplum anlayışını tersine çevirerek, toplumsal formasyon içinde, üstyapının altyapı karşısında, üstyapı içinde de sivil toplumun siyasal toplum karşısında bir öncelik taşıdığı düşüncesini doğru bulmamaktadır. Texier'e göre Gramsci, Marx'taki altyapı ve üstyapı arasındaki diyalektik ilişkiyi aynen benimsediği gibi; gerek altyapı karşısında üstyapıya öncelik verme, gerekse üstyapı içinde sivil topluma siyasal toplum karşısında öncelik verme konularında Marx'ın karşıtı bir tavır benimsememektedir.

Texier, Bobbio tarafından ileri sürülen iki türlü ters çevirme işleminin Gramsci tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği konusunda, şu üç gereklilikten yola çıkılması gerektiğine dikkat çekmektedir:

Birinci gereklilik, altyapı ile üstyapıların diyalektik birliğini, ekonomik uğraktan siyasal uğrağa geçişi, dolayısıyla tarihsel devinimin meydana gelişi ve praksisin yön değiştirme ve ahlâksal-siyasal uğrağa yayılncaya kadar olan gelişimini anlamak için, “tarihsel blok” kavramından hareket etmeye dayanmaktadır. Bu ilke, üstyapısal etkinliklerin bütün hepsi için geçerli olduğundan, hegemonya ve sivil toplum kavramlarına da uygulanmalıdır. Gramsci'nin deyimleriyle, niteliği nicelikten, özgürlüğü zorunluluktan, ideolojiyi ekonomiden ayırmak teorik bir saçmalaktan başka bir şeyi temsil etmemektedir. Kaldı ki bu türlü bir yaklaşım, Marksizmi teorik alanda idealizm ve ekonomizm gibi iki türlü revizyona uğratmakta; pratik alanda da maksimalizm ve revizyonizme yol açmaktadır (Bkz. Gramsci 1986: 62-67, 137; 1997: 88).

İkinci temel gereklilik, altyapı ile üstyapılar arasındaki diyalektik ilişkilere değil; tarihsel blok içinde üstyapısal etkinlikleri temsil eden zorlama ile rıza, güç ile onaşma, egemenlik ile yönetim, diktatora ile hegemonya, siyasal toplum ile sivil toplum, vb. gibi terimlerle ifade edilebilecek karşıtlıklardan oluşan bir görünümde odaklanmaktadır. Böyle bir ayırım yapmak olanaklıdır, ancak bu, organik değil, yöntemsel bir ayırımdır. Bu çerçevede bakıldığında Gramsci'de sivil toplumun siyasal toplum karşısındaki görece etkin ve özgün konumu rızanın zor karşısındaki özerkliğine dayanmaktadır (Bkz. Gramsci 1984a: 69-70; 1997: 103-120).

Bu ikinci gereklilik çerçevesinde Texier, Gramsci'nin düşüncesinde sivil toplumun siyasal toplum karşısındaki etkin ve özgün konumunun daha iyi kavranması için, Gramsci'nin siyaset ve devlet kavramlarına yüklediği iki değişik anlama dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Gramsci'de devlet ilk olarak, dar anlamda yürütme gücü olarak ele alındığında, siyaset, üstyapı içinde yer alan bu zor uğrağının ele geçirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda üstyapı içinde sivil toplum ile siyasal toplum, birbirleriyle belli bir karşıtlık içinde bulunacakları gibi, sivil toplumun siyasal toplum karşısındaki, dolayısıyla rızanın zor karşısındaki görece özerk ve etkin konumu arka plana düşecek; siyasal toplum sivil topluma, zor da rızaya baskın çıkacaktır. Devlet ikinci olarak geniş anlamda ele alındığında, yani sivil toplumla siyasal toplumun birliği olarak anlaşıldığında, siyaset de hem siyasal toplumda egemenliğin ele geçirilmesi için zor aracının kullanılmasını, hem de sivil toplumda ideolojik hegemonyanın kurulması için rızanın geliştirilmesini gerektirecek ve her ikisini de kapsayacaktır. Böylelikle, üstyapı içinde sivil toplum ile siyasal toplumun birlikteliğinde sivil toplum siyasal toplum karşısında etkin ve özgün düzeye çıkarken, rıza da zor karşısında etkin ve özgün konuma yükselecektir.

Texier'e göre, devlet dar anlamda ele alındığı zaman, üstyapı içinde sadece sivil toplum ile siyasal toplumun karşıtlığından değil, bu karşıtlığa koşut olarak rıza ile zor ve siyasal egemenlik ile ideolojik hegemonya karşıtlığında söz etmek de olanaklı bulunmaktadır. Bu durumun mantıksal sonucu olarak da, siyasal toplum karşısında sivil toplumun, zor karşısında rızanın, siyasal egemenlik karşısında ideolojik hegemonyanın öncelliği ön plana çıkacaktır. Fakat bu bakış açısı, ne tarihsel blok içinde altyapı ile üstyapının birliğine, ne de üstyapı içinde sivil toplum ile siyasal toplumun birliğine uygun düşmektedir.

Üçüncü gerekliliğe gelince, Gramscigil düşüncede, altyapılarla üstyapılar arasındaki birlik, tek etkeni çeşitli biçimler altındaki insanal etkinlik olan bir süreçten başka bir şey olmadığından, altyapıdan üstyapıya geçiş, altyapının üstyapı karşısında ya da üstyapının altyapı karşısında herhangi birine öncelik tanımamaktadır. Gramsci tarafından, "katarsis" kavramıyla tanımlanan nesneden öznele, nicelikten niteliğe, zorunluluktan özgürlüğe geçiş, diyalektik bir birliği gerektirmektedir. Bu diyalektik çerçevesinde, altyapı üstyapının son kertede belirleyicisi olma konumunu korurken -Marx'ın belirlemesine göndermede bulunulmaktadır- üstyapı da ekonomik yapı karşısında görece özerk, dolayısıyla etkin ve özgün konumunu korumakta; böylelikle, altyapıdan üstyapıya geçiş, altyapıyla üstyapı arasında bir karşıtlık ya da birinin diğerine önceselliğini içermemektedir.

Texier'e göre Gramsci'nin bu belirlemeleri onu Marx'dan ayırmamakta, tersine yaklaştırmaktadır. Çünkü her ne kadar Marx, daha çok sosyo-ekonomik koşullar üzerine, Gramsci üstyapılar üzerine yoğunlaşmış olsa da Gramsci, Marksizmin ekonomist yorumlarına -Bobbio da tam olarak bunu yapmaktadır- karşı çıkmakta, idealizmin Marksizm yorumlarını eleştirmekte -bu eleştiriler özellikle Croce'ye yöneliktir- ve bu çıkış noktasından, Marx'ın nispeten üzerinde durmadığı konuları derinleştirmeye çabalamaktadır (Texier 1982: 43-90).

Buradan da anlaşıldığı gibi, Texier, Bobbio'nun yorumuna tamamen karşı çıkmakla birlikte, Gramsci'nin üstyapıya altyapı karşısında, üstyapı içinde de sivil topluma siyasal toplum karşısında bir

öncelik atfetmediğini tanıtlamaya çalışmakta, onun sivil toplum anlayışının Marx'tan ayrı olmadığını ileri sürerek Gramsci'nin Marksist teori çerçevesinde ele alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Bu iki farklı Gramscigil sivil toplum yorumu, Marx'ın sivil toplum görüşünün farklı yorumlanmasından da kaynaklanmakla birlikte, bize Gramsci'nin yapıtlarında yer alan çelişkili ifadelerin ne gibi sonuçlara neden olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak bizim için önemli olan, bu durumun onun sivil toplum anlayışının özgünlüğünden bir şey kaybettirip kaybettirmediğidir. Bunun için, onun daha önce ele aldığımız metinlerine dönecek olursak, ilk yapmamız gereken şey, bu çelişik ifadelerinin kaynağında ne gibi unsurların bulunmuş olabileceğini ortaya çıkarmaktır; kuşkusuz bu da ele aldığımız metinleri Gramsci'nin tarihsel blok ve hegemonya konusundaki görüşleri doğrultusunda irdelemeyi gerektirmektedir.

Gramsci ilk olarak sivil toplum-devlet arasındaki ilişkiyi Doğu ile Batı arasında yaptığı ayrımlar çerçevesinde iki farklı biçimde ele almaktadır. Bu durumda devlet, burjuvazinin sömürülen sınıflarını egemenlik altına almak için silahlı veya silahsız zor kullandığı alan, sivil toplum ise yine burjuvazinin kültürel yönlendirme ve gönüllü hegemonya alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu belirlemede güç ile rıza, egemenlik ile hegemonya, şiddet ile uygarlık, kilise ile devlet, kışkırtma ile propaganda, vb kurduğu zıtlıklar (Bkz. 1984a: 30, 70; 1986: 318) arasında bir bağ göze çarpmaktadır.

Bu durumda karşımıza ikili bir ayrım çıkmaktadır (Anderson 1988: 46):

Doğu	Batı
Devlet	Sivil Toplum
Sivil Toplum	Devlet
Zor	Egemenlik
Egemenlik	Hegemonya
Manevra	Mevzi

Gramsci'nin bu belirlemesi, her şeyden önce Batı'nın gelişmiş kapitalist sisteminde devletin giderek önemini yitirmesi karşısında, sivil toplumun ön plana çıkmasına işaret etmektedir. Bu durumun temel sebebi, hiç kuşkusuz, burjuvazinin iktidarını korumak ve sağlamlaştırmak amacıyla, sivil toplum alanına ait olan hegemonya aracını kullanmasında yatmaktadır. Bu anlamda da Batı ile Doğu arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Dönemin koşulları içinde düşünüldüğünde, Marksist teorisyenler ihmal ettikleri halde, Gramsci'nin Batı'da henüz tam gelişmemiş ve olgunlaşmamış da olsa bir parlamenter demokrasinin varlığından bahsetmesi ve karşısında Doğu'da böyle bir yapının bulunmayışına işaret etmesi, son derece önemli bir ayrıntıyı oluşturmaktadır.

Batı'da var olan koşullar her ne kadar parlamento aracılığıyla iktidarın ele geçirilmesinin olanaklarını sunuyormuş gibi gözükse de, bu hiçbir zaman gerçekleşmemektedir. Çünkü Batı'da devlet Çarlık Rusyası'ndaki polis işlevinden farklı olarak, egemen sınıfların kendi erkliklerini sürekli üretmelerini sağlayacak ideolojileri sivil toplum aracılığıyla yayma işlevine de sahip bulunmaktadır

(Bkz. Özbek 2000: 121-122; Portelli 1982: 14-22). Bunun en iyi ifadesini yine Gramsci'nin kendi yapıtlarında görmek mümkündür. O, ideolojiler arasında bazı ayrımlar yapmakla beraber ideolojinin, sanatta, hukukta, bireysel ve kollektif yaşamın bütün belirtilerinde kendini örtükçe gösteren bir dünya görüşü şeklinde ele alınması gerektiğini ifade etmektedir (Bkz. Gramsci 1986: 251-254; 1997: 65, 137) İdeolojiler her durumda, organik olarak bağlı buldukları temel sınıfın dünya görüşünü temsil etmekte; hegemonyanın gelişmesiyle bütün alanlara yayılmakta; bütün toplumsal tabakaları kapsamaktadırlar. Dolayısıyla bu durum, sivil toplumun özsel görünümünden birini; egemen sınıfın kendi ideolojisini yayma örgütünü kendi iç eklemlenmesinde oluşturduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu doğrultuda da Batı'da iktidarın yerini sivil toplum alanında; üretim araçlarını (özel mülkiyet) kontrole bağlı olarak iletişim araçlarını kontrolde aramak gerekmektedir. Sonuçta:

“Ağırlık tanınan aygıtlar kültürel de olsa, ekonomik de olsa sonuç birdir: Devlet kurumlarının kitleleri doğrudan doğruya baskı altına alıp engellemediği bir siyasi demokraside sermaye hegemonyasını sürdüren sivil toplumdur, onun stratejik bağıdır. Sistem baskıyla değil, rızayla sürmektedir. Bu yüzden sosyalist militanların ana görevi silahlı mücadele değil, sermayenin oyunlarına teslimiyetten kurtarılması için işçi sınıfını ideolojikman dönüştürmektir” (Anderson 1988: 48).

Batı gerçekliğinde, demokrasinin kapitalizmin başlıca ideolojik silahı olduğu düşünülürse (her ne kadar parlamento aracılığıyla iktidarı ele geçirmek olanaklı gibi görülse de, ideolojik denetim aygıtları bunun gerçekleştirilmesine meydan vermeyeceğinden) birinci formülde dile getirdiğimiz gibi burjuva sınıf iktidarını, sivil toplum ile devlet arasında paylaşırma düşüncesinin yanlış bir tespit olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü her ne kadar sivil toplum örgütleri sermaye sınıfı düzeninin istikrarını sağlamaya yardım etse de (sadece bununla kalmakta), Batı parlamento sisteminde, devletin temel biçimi, ideoloji aygıtının tek başına merkezi olmak durumundadır. Bu da sivil toplumun işlevlerinin abartılmaması, ama devletin kültürel-ideolojik rolünün karşısına da konmaması gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

İkinci ele aldığımız versiyonda, Gramsci'nin sivil topluma artık devlet karşısında bir öncelik tanımadığı görülmektedir. Gramsci, hegemonya'yı mevzi savaşı içinde değerlendirerek, (bu doğrultuda hegemonya rıza+zor biçiminde karşımıza çıkmaktadır) sivil toplum ile devlet arasında paylaşırılmakta; böylelikle sivil toplum ile devleti dengede görmektedir (Gramsci 1984a: 143-151). Bu çözüm bize, Gramsci'nin Batı'da devletin temel ideolojik rolünün farkında olduğunu ve birinci anlamda sivil toplum ve devlet arasında öngördüğü türden bir ilişkinin tedirginliğini yaşadığını göstermektedir.

Gramsci, her devletin asıl görevinin, nüfusun büyük çoğunluğunu egemen sınıfların çıkarlarına hizmet eden bir düzeye yükseltmek olduğunu belirtmektedir. Pozitif işlevleri olan okullar ile negatif işlevleri olan mahkemelerin yanında, özel faaliyetler de bu amaca yönelik olabildiklerinden, bunlar da egemen sınıfın siyasal ve kültürel hegemonyasını oluşturmaktadırlar

(Gramsci 1986: 181-184). Bu noktada hegemonyada sivil toplumun yanında, devletin rolü de ortaya konmakta, her ne kadar sıklıkla vurgulanmasa da Gramsci'nin sivil toplumla devlet arasında ideoloji aygıtlarının paylaşılmasının nasıl gerçekleştiğini ortaya çıkarmaya başlamaktadır. Ancak problem bu kez de hegemonyanın içeriğinde bulunmaktadır. Zor kullanma gündelik yaşantıda sadece devlete özgü olduğu halde, burada hegemonyanın uygulama biçimi olarak sivil toplum alanına da girmektedir. İdeoloji sivil toplum ile devlet arasında paylaşılmakta; ancak "zor kullanma hakkı"¹ sadece devlete tanınmaktadır.

Anderson (1988: 56-57) Gramsci'nin bu simetrisizliği fark edemeyişinin temelinde büyük ölçüde 1921-22 yıllarında İtalya'da yaşanan olağan dışı durumun, yani devlet mekanizmasının dışında rahatça hareket edebilen faşist askeri birliklerin rolü olabileceğini vurgulamaktadır. Doğrusu bu vurgu, hiç de haksız görünmemektedir. O dönemde işçi kurumlarına ve komünizm yandaşlarına karşı girişilen devlet destekli faşist grupların hiçbir kaygı taşımadan rahatça ölüm mangalarına dönüşmesi ve pek çok devrimciyi katletmesi (Bkz. Gramsci 1989; 1998b; Fiori 1989) gerçekten sivil toplumun zor kullanma ihtimalinin bulunması gibi bir yoruma neden olabilecek düzeyde bulunduğunu göstermektedir.

Son olarak Gramsci, devlet=siyasal toplum+sivil toplum, yani zorlayıcı bir güce bürünmüş hegemonya ifadesini kullanmaktadır. Bu da onun gerçekte liberalizmin "gece bekçisi devlet" anlayışına dayanarak gerçekleştirdiği bir yorumdur. Onun deyimiyle:

"Elbette ki 'ekonomist' liberaller 'gece bekçisi-devlet'ten yanadırlar ve tarihsel girişimin 'civile' topluma ve bunun içinde üreyen çeşitli güçlere bırakılmasını, devletin de 'oyunda doğruluğu' ve 'oyun kuralları'nı korumasını isterler. Aydınlar liberal hatta müdahaleci oldukları zaman bile çok önemli ayrımlar yaparlar... Katolikler tam anlamıyla kendi ellerinde olan müdahaleci bir devletten yanadırlar; azınlıkta oldukları zaman da devletin, kendi muhaliflerini desteklememesini isterler" (Gramsci 1997: 223).

Bu son kullanımında sivil toplum, devletle daha geniş bir üst birlikte "siyasal toplumda" kaynaşmaktadır ki, bir önceki çözümlemede yer alan hegemonyanın birbirlerine üstünlükleri bulunmamakla beraber ayrı iki uğrağı temsil eden sivil toplum ve devlet arasında zor ve rızanın birleşimi olarak nasıl bulunduğu sorunsalı arkada bırakılmış olmaktadır. Artık hegemonya, zor ile rızanın sentezi olarak hem sivil topluma hem de devlete yayılmış bulunmakta; "sivil toplumla devlet bir ve aynı olduğundan" (Gramsci 1984a: 55); hegemonya her ikisinin de işlevi durumuna gelmektedir. Bu bakış açısı, bir anlamda, Batı'daki devletin ideolojik alanda sahip olduğu üstünlüğün göz önünde bulundurulduğunu düşündürmektedir. Ama bu defa da, sıklıkla karşımıza çıkan sivil toplum-devlet ayrımı ortadan kaldırılmış bulunmaktadır (Bkz. Aksoy 1994; Anderson 1988; Özbek 2000; Portelli 1982).

¹ Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda söz ettiği devletin baskı aygıtları (DBA) anlamında (Bkz. 1994).

Gramsci'nin buraya kadar ele aldığımız sivil topluma ilişkin bütün görüşleri açıkça görüldüğü gibi birbirleriyle tutarlılık göstermemektedir; kaldı ki bu durum. Bobbio ve Texier yorumlarında da kendisini açığa vurmaktadır. Gramsci (1986: 318), üstyapının iki uğrağı olarak ele aldığı sivil toplum ve devleti bir taraftan Doğu-Batı karşılaştırmasında birbirinden ayırıp birinin diğerinden daha ön plana çıkma olanağına sahip bulunduğunu ifade ederken, hemen ardından, hegemonyanın kullanılması dolayısıyla ikisini yine ayrı görmekle beraber, bir çeşit dengede saymakta; en nihayetinde de ikisini aynı potada eritmeye çalışarak özde birbirlerinden ayrılmadıklarını savunmaktadır.

Kuşkusuz onun bu tür bir argüman ileri sürmesinin ardında, daha önce de sık sık vurguladığımız gibi, temel eseri olan *Hapishane Defterleri*'ni yazdığı koşulların, yeterli kaynaklardan yoksun olmasının, dışarıda gerçekleşen olayları takip edememesinin ve büyük ölçüde hapse girmeden önceki teorik ve pratik birikimlerine dayanmak zorunda kalmasının etkisi söz konusudur. Ancak ifadeleri her ne kadar çelişik olursa olsun, bu durum onun teorisinin öneminden bir şey kaybettirmemektedir.

Gramsci, öz itibarıyla Marksist bir teorisyen/eylem adamı olarak daima bütün çalışmalarında Marksizmin içine düşürüldüğü ekonomizm ve pozitivizm tutsaklığından kurtarılmasına hizmet etmektedir. Onun bütün çabası, Marksizme gelişen kapitalizm koşullarında Batı toplumlarına uygun düşecek bir form kazandırmak ve Marx'ın teoride bıraktığı eksiklikleri tamamlamaktır. Bu durum karşısında, onu Hegelgil-Crocegil bir çerçeveye oturtmaya çalışmak (Bkz. Aksoy: 1994, 1997; Anderson: 1988; Bobbio: 1982; Savran 1987; Portelli: 1982; Texier: 1982), boş/haksız ve anlamsız bir çabadan öteye gitmeyecektir.

Gramsci'nin sivil toplum anlayışı her ne kadar farklı içeriklere sahip olsa da, özünde Marx'ın sivil toplum anlayışından çok fazla ayrılmamaktadır. Bunun en büyük göstergesi Marx'ın aslında savunulanların tersine sivil toplum deyince, devlet alanı dışında kalan her şeyi kastetmesinde yatmaktadır (Bkz: Althusser 1989; 1995; Marx; 1979; 1992; 1997). Aralarında görünen en büyük fark, Marx'ın bu alana herhangi bir sınır koymaması, Gramsci'nin ise alanı sınırlandırmasıdır. Her ikisi de ideolojinin iktidarlar için vazgeçilmez önemini üzerinde ısrarla durmakta, ve altyapıdan üstyapıya diyalektik geçiş sürecinde sivil topluma büyük bir görev düştüğünü vurgulamaktadırlar.

Gramsci'nin farklı içeriklere sahip olan sivil toplum anlayışının büyük ölçüde, Rusya'da yaşanan gelişmeler ile Batı toplumlarında yaşanan gelişmelerin o dönemde henüz tarafsız ve nesnel bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin olanaklarının bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Gramsci, toplumdaki bu farklı salınımlardan etkilenerek, konuya ilişkin farklı saptamalar yapmak zorunda kalmıştır. Kaldı ki Batı'daki kapitalist sistemin bilimsel bir çözümlemesinin yapılması bugün bile çok güç bir uğraştır. Özellikle kapitalist sistemin uluslararasılaştığı yani küreselleşme gerçeğinin belirginleştiği günümüzde, bu daha da zor görünmektedir.

III. BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Tarihsel seyri ve serüveni içerisinde filozoflar, sosyologlar ve siyasal bilimciler sivil toplum kavramına farklı anlamlar yüklemişler, onu açık toplum, demokratik toplum, liberal toplumun yerine kullanmışlar, özellikle de devlet ile olan bağıntısı noktasında ona farklı içerikler kazandırmışlardır. Sözgelimi, Aristoteles sivil toplumu, devlet ile bir tutmakta; Hobbes, Locke ve Rousseau doğal hukukla sivil hükümet arasındaki ayrımı vurgulamakta kavramdan yararlanmakta; Hegel ise ekonomi dünyasındaki bireylerin dünyasını ifade etmede onu kullanmaktadır. Ancak, konumuzun asıl odak noktasını oluşturan Gramsci'nin sivil toplum anlayışına kaynaklık eden Marx'da durum biraz daha karmaşık bir görünüm sergilemektedir.

Marx'ın eserlerinden sivil toplumu, hem altyapı-üstyapı ayrımında altyapıya tekabül eden ekonomi politığe dayandırdığı, hem de hukukla girdiği özsel ilişki sonucunda, ekonomi alanı ile siyasal alan arasında bir köprü olarak gördüğü şeklinde iki farklı sonuç çıkarılabilmektedir. Ancak, onun bütün çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda aslında ikinci görüşü daha çok benimsediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Gramsci ise her ne kadar farklı biçimlerde yorumlansa da, özde Marx'ın Hegelgil öne sürümü tersine çevirerek elde ettiği sivil toplum anlayışından çok fazla ayrılmamaktadır. O, temelde, Batı'da gelişen kapitalist koşulların proleterya lehine çevrilmesini istemekte ve bunun da ancak, Marx'ın görüşlerinin maruz kaldığı revizyonlardan kurtarılması ve eksikliklerin giderilmesiyle gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Bu anlamda Marksist teoriyi Batı'nın mevcut koşulları çerçevesinde geliştirmeye yönelik Gramsci, özellikle *Hapishane Defterleri*'nde yoğun bir irdelemeye girişmektedir.

Gramsci'nin sözü edilen çalışmasının incelenmesi, gerçekten güç bir uğraştır. Çünkü aynı kavramları, ayrı yerlerde farklı anlamlarda kullanmakta ve ona değişik içerikler atfetmektedir. Ancak, ne olursa olsun, içinde yaşadığı hapishane koşulları göz önünde tutulduğunda onun bu düşünsel tavrı anlaşılabilir.

Gramsci, öncelikle, döneminde devrimin hemen gerçekleşeceğini düşünen bir aktivisttir. O, devrimin gerçekleştirilebilmesi için, edindiği köylü kültürü ve sanayi kenti deneyimleri ile ulusal/halkçı bir yaklaşımın benimsenerek alternatif bir tarihsel bloğun oluşturulması gerektiğinden yanadır. Bu da ancak, fabrika konseyleri ve alt tabakanın kendi organik aydınlarını yaratması ve proleteryanın toplumun diğer kesimlere hegemonya uygulamasıyla gerçekleşebilecektir.

Bu bağlamda ele alındığında Gramsci'nin sivil toplum anlayışı hem tarihsel bloğun altyapısı ve üstyapısı arasındaki ilişkilerle, hem de hegemonyayla içiçe görünmektedir. Gramsci'nin tarihsel blok içerisinde altyapı karşısında üstyapıya öncelik tanıdığı şeklinde yorumlar bulunsa da, amacının Marx'ın eksik bıraktığı/üzerinde detaylı durmadığı konuları irdelemek olduğunu açıkça belirtmiş olduğundan, onun bu tavrının bir öncelik-sonralık ilişkisi yaratmak amacı taşımadığı anlaşılmaktadır. Altyapı ve üstyapı, Gramsci'de tarihsel blokta birbirleriyle diyalektik ilişkide bulunan iki uğraktan başka bir şey değildir. Bu konuda Gramsci'nin Marx'ı onayladığını söyleyebiliriz.

Altyapı-üstyapı ilişkilerinde söz konusu olan bu durumu, Gramsci'nin sivil toplum anlayışı için de ifade etmek mümkündür.

Gramsci sivil toplumu, hem devletin karşısında yer alan bir şey, hem onun tarafından kapsanan bir şey, hem de onunla aynı olan bir şey olarak ele almaktadır. Onun tutarsız görünce bu türden belirlemeleri, büyük ölçüde Doğu toplum yapısı ile Batı toplum yapısı arasında bir karşılaştırma yapma ve Batı'da proleterya diktatörlüğünün kurulması için burjuva sınıfı iktidarının detaylı bir çözümlenmesini gerçekleştirme amacını gütmektedir. Ancak tam anlamıyla gerçekleştirilemeyen bu çözümlenmede, pek çok belirsizlik ve çelişkiler bulunmakta, dolayısıyla bu, devlet-sivil toplum irdelemelerine de yansımaktadır. Bu durumda da, Gramsci'nin sivil toplum anlayışına ilişkin olarak birbirinden çok farklı düşünceler öne sürülebilmekte ve bunlar kolaylıkla onun kendi ifadeleriyle desteklenebilmektedir.

Bununla birlikte, Gramsci her ne kadar sivil toplumu diğer bazı kavramlarda da olduğu gibi değişik anlamlarda kullanmış olsa da, özde Marx'a bağlı kalmakta ve Onun çok fazla irdelemediği bu konuya özgün katkılarda bulunmakta ve Marksist teoriye yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu özelliğiyle de o, Batı entelektüel çevrelerinin yanında bütün dünyada büyük ilgi görmektedir.

Gramsci'nin sivil toplum anlayışının yansımalarını Türkiye'de de görmek olasıdır. Özellikle onun sivil toplumu devletin dışında sayan yorumu, büyük kabul görmekte ve sivil toplum örgütlerinin siyasal iktidarı elinde bulunduranlara rızaya dayalı bir baskı unsuru şeklinde biçimlenmesi gerektiği yorumlarında, bu durum açıkça kendisini göstermektedir. Bunun yanında Gramsci'nin ezilen sınıfların iktidarı ele geçirmek adına sivil toplum kuruluşlarından yararlanılması gerektiği yönündeki düşünceleri, bazı radikal sol gruplar tarafından hâlâ benimsenmektedir.

Sonuçta Gramsci'nin sivil toplum konusunda çelişkili gözükten argümanlarına karşın, 21. yüzyıla girdiğimiz bu dönemde, hâlâ birbiriyle hiç de uyuşmayan sivil toplum anlayışlarının öne sürülüyor olması ve Batı toplum yapısının sağlıklı bir çözümlenmesinin yapılamaması nedeniyle onun görüşleri yadsınmamakta; tam tersine giderek artan bir ilgiyle karşılanmaktadır. Özellikle onun sivil toplum konusunu ele alıp değerlendirdiği dönemde, kendisinden başka bu konuya fazla kafa yoran entellektüelin olmaması; anlayışının kendisinden sonra pek çok kişi tarafından tekrar tekrar işlenmesi

ve onun kavrayışından esinlenerek yeni argümanların öne sürülmeye çalışılması bu konuda gerçekten bir otorite olduğunun en büyük göstergesidir.



KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, M. Ali

- 1989 *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi.*
Ankara: Verso Yayınları.

AKSOY, Hüsnü

- 1994 *Devlet ve Demokrasi.*
İstanbul: Yön Yayınları.
1997 *Uygurluğun Paradokslar ve Marksizm.*
İstanbul: Doz Yayınları.

ALTHUSSER, Louis

- 1994 *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.*
(Çev. Y. Alp ve M. Özçelik),
İstanbul: İletişim Yayınları.
1995 *Kapital'i Okumak.*
(Çev. Celal A. KANAT),
İstanbul: Belge Yayınları.

ANDERSON, Perry

- 1988 *Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji.*
(Çev. Tank GÜNERSEL),
İstanbul: Alan Yayıncılık.

ARİSTOTALES

- 1993 *Politika.*
(Çev. Mete TUNCAY),
İstanbul: Remzi Kitabevi.

AZAKLI, Sedat

- 1979 "Devlet-Sivil Toplum ve Yerel Yönetimler."
Türkiye Günüğü, Sayı 43: 52-57.

BECKMAN, Björn

- 1998 "Demokratikleşmeyi Anlamak: Sivil Toplum kavramı Üzerine Notlar."
(Çev. Ahmet FETHİ),
E. ÖZDALGA ve S. PERSSON (Ed.), *Sivil Toplum Demokrasi ve Dünyası.*
İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-10.

BELGE, Murat

- 1989 *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek.*
İstanbul: Belge Yayınları.

BLOCH, Marc

- 1983 *Feodal Toplum.*
(Çev. M. Ali KILIÇBAY),
Ankara: Savaş Yayınları.

BOBBIO, Norberto

- 1982 "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı."
(Çev. Arda İPEK),
E. GÖKSEL (Ed.), *Gramsci ve Sivil Toplum.*
Ankara: Savaş Yayınları, 1-42.

CANGIZBAY, Kadir

- 1987 *Siyaset Ötesi Toplum.*
Ankara: Verso Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet

- 1999 *Felsefe Sözlüğü.*
İstanbul: Paradigma Yayınları.

COGNIGOT, Georges

- 1997 "Antonio Gramsci."
(Çev. Adnan CEMGİL),
A. GRAMSCİ, *Hapishane Defterleri.*
İstanbul: Belge Yayınları, 5-12.

ÇAHA, Ömer

- 1994 "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın."
Türkiye Günlüğü, 26: 52-59.

ÇUBUKCU, Aydın

- 1999 "İmkansız Bir Reformculuk Bayrağı: Sivil Toplum."
Evrensel Kültür, 94: 27-30

DAHL, A. Robert

- 1993 *Demokrasi ve Eleştiricileri.*
(Çev. Levent KÖKER),
Ankara: T.S.İ.D.-T.D.V. Yayınları

DAHRENDORF, Ralf

- 1991 "Sivil Toplumla Birleşilebilir mi?"
(Çev. Tahir BALKAN),
New Perspectives Quarterly, C.1.2: 72-79.

DAVRAN, Zeynep

- 1998 "Sivil Toplum Kuruluşları-Kavramlar."
Sivil Toplum Kuruluşları.
İstanbul: T.E. ve T.T.V. Yayınları, 24-31

EAGLETON, Terry

- 1996 *İdeoloji.*
(Çev. Muttalip ÖZCAN),
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ERDOĞAN TOSUN, Gülgün

- 1994 “Sivil Toplum Örgütleri İçinde Katılım ve Örgüt İçi Demokrasi.”
Birikim, 130: 52-60.

ERDOĞAN, Mustafa

- 1993 *Liberal Toplum Liberal Siyaset.*
Ankara: Siyasal Kitabevi.

FIORI, Guiseppe

- 1988 *Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci.*
(Çev. Kudret EMİROĞLU),
Ankara: Verso Yayınları.

GÖZE, Ayferi

- 1993 *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.*
İstanbul: Beta Yayıncılık.

GRAMSCI, Antonio

- 1982 “1926’da Mezzogiorno Tarihsel Bloku.”
(Çev. Kenan SOMER),
H. PORTELLİ, *Gramsci ve Tarihsel Blok.*
Ankara: Savaş Yayınları, 157-162.
- 1984a *Modern Prens.*
(Çev. Esin PARS),
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- 1984b “Bologna’lı Bir Arkadaş.”
(Çev. Ed. Yılmaz ÖNER),
Din-Üretim İlişkileri Üstüne Tarihsel Uzlaşma.
İstanbul: İletişim Yayınları, 83-85.
- 1984c “Popolari.”
(Çev. Ed. Yılmaz ÖNER),
Din-Üretim İlişkileri Üstüne Tarihsel Uzlaşma.
İstanbul: İletişim Yayınları, 83-85
- 1985a “Metinlerden Seçmeler.”
(Çev. Kenan SOMER),
J. TEXIER, *Gramsci ve Felsefe.*
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 85-157.

- 1985b *Aydınlar ve Toplum.*
(Çev. V.GÜNYOL, F. EDGÜ, B. ONARAN).
İstanbul: Alan Yayıncılık.
- 1986 *Hapishane Defterleri.*
(Çev. Kenan SOMER),
İstanbul: Onur Yayınları.
- 1989 *İtalya'da İşçi Konseyleri Deneyimi.*
(Çev. Yusuf ALP),
İstanbul: Belge Yayınları.
- 1997 *Hapishane Defterleri.*
(Çev. Adnan CEMGİL),
İstanbul: Belge Yayınları.
- 1998a *Çocuklarıma Mektuplar.*
(Çev. Meral ve Cemal EREZ),
İstanbul: Belge Yayınları.
- 1998b *Komünist Partiye Doğru.*
(Çev. Celal A. KANAT),
İstanbul: Belge Yayınları.
- 1999 "Kültür ve İdeolojik Hegemonya."
(Çev. S. AYAZ),
J. Alexander (Ed.), *Kültür ve Siyaset.*
İstanbul: Pınar Yayınları.

GÜNERSEL, Tarık

- 1987 "Gramsci Hakkında."
P. Anderson, *Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji.*
İstanbul: Alan Yayıncılık, 5-12.

GÜNYOL, Vedat

- 1985 "Gramsci."
A. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum.*
İstanbul: Alan Yayıncılık, 5-17.

HEGEL, G.W. Friedrich

- 1991 *Hukuk Felsefesinin Prensipleri.*
(Çev. Cenap KARAKAYA),
İstanbul: Sosyal Yayınları.

HOBBS, Thomas

- 1995 *Leviathan .*
(Çev. Semih LİM),
İstanbul: Y.K. Yayınları.

HUBERMAN, Leo

- 1995 *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla.*
(Çev. Murat BELGE),
İstanbul: İletişim Yayınları.

HUGHES, H. Stuart

- 1985 *Toplum ve Bilinç.*
(Çev. Güzin ÖZKAN),
İstanbul: Metis Yayınları.

KARAMAN, Lütfullah

- 1998 "Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış."
Türkiye Günlüğü, 10: 4-22.

KEANE, John

- 1993 *Sivil Toplum ve Devlet.*
(Çev. Levent KÖKER),
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1994 *Demokrasi ve Sivil Toplum.*
(Çev. Necmi ERDOĞAN),
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIZILÇELİK, S. ve Y. ERJEM

- 1996 *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü.*
İzmir: Saray Kitabevi,

KUÇURADI, İonna

- 1998 "Sivil Toplum Kuruluşları-Kavramlar."
Sivil Toplum Kuruluşları.
İstanbul: T.E. ve T.T.V. Yayınları, 24-31.

KUKATHAS, Chandran

- 1999 "İslâm, Demokrasi ve Sivil Toplum."
(Çev. M.B. SEÇİLMİŞOĞLU ve E. KÖKTAN),
Türkiye Günlüğü, 53: 57-67.

LEFEBVRE, Henri

- 1976 *Marx'ın Sosyolojisi.*
(Çev. Selâhattin HİLAV),
İstanbul: Öncü Kitabevi.

LÖWY, Michael

- 1999 *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*
(Çev. Yavuz ALAGON),
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MACPHERSON, C.B

- 1994 *Demokrasinin Gerçek Dünyası.*
(Çev. Levent KÖKER),
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

MARDİN, Şerif

- 1997 "Sivil Toplum."
M.TÜRKÖNE ve T.ÖNDER (Ed.), *Türkiye 'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1.*
İstanbul: İletişim Yayınları.

MARX, Karl

- 1979 *Grundrisse.*
(Çev. Sevan NİŞANYAN),
İstanbul: Birikim Yayınları.
- 1990 *Louis Bonaparte 'ın 18 Brumaire 'i.*
(Çev. Sevim BELLİ),
Ankara: Sol Yayınları.
- 1993a *1844 El Yazmaları.*
(Çev. Kenan SOMER),
Ankara: Sol Yayınları.
- 1993b *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı.*
(Çev. Sevim Belli),
Ankara: Sol Yayınları.
- 1997 *Yahudi Sorunu.*
(Çev. Niyazi BERKEZ),
Ankara: Sol Yayınları.

MARX, K ve F. ENGELS

- 1975 *Felsefe İncelemeleri.*
(Çev. Murat BELGE),
Ankara: Sol Yayınları.
- 1978 *Siyaset ve Felsefe.*
(Çev. Tektaş AĞAOĞLU),
İstanbul: Öncü Kitabevi.
- 1992 *Alman İdeolojisi.*
(Çev. Sevim BELLİ),
Ankara: Sol Yayınları.
- 1997 *Komünist Partisi Manifestosu.*
(Çev. Gaybiköylü),
Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MERRINGTON, John

- 1999 “Gramsci'nin Marksizm Anlayışında Kuram ve Uygulama.”
(Çev.Ed. Kemali SAYBAŞILI),
Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar.
Ankara: Doruk Yayınları, 353-450.

MERT, Nuray

- 1997 “Sivil Toplum Tartışmaları.”
Toplumbilim, 8: 37-41.

MOGET, Gilbert

- 1986 “Tarih Sorunları.”
A. GRAMSCI, *Hapishane Defterleri*.
İstanbul: Onur Yayınları, 11-79.

ÖNCÜ, Ayşe

- 1999 “Sivil Toplum ve Katılım.”
Y. FİNCANCI (Ed.), *Sivil Toplum*.
İstanbul: TÜSES Yayınları, 41-48.

ÖZBEK, Sinan

- 2000 *İdeoloji Kuramları*.
İstanbul: Bulut Yayınları.

PASOLINI

- 2000 *Gramsci'nin Külleri*.
(Çev. Rekin TEKSOY),
İstanbul: Nisan Yayınları.

PELCZYNSKI, Z. A.

- 2001 “Dayanışma, Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu.”
(Çev. Ahmet ÇİĞDEM),
J. KEANE (Ed.), *Sivil Toplum ve Devlet*.
İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 385-404.

POPPER, Karl

- 1988 *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1*.
(Çev. Mete TUNCAY),
İstanbul: Remzi Kitabevi.

PORTELLİ, Hughes

- 1982 *Gramsci ve Tarihsel Blok*.
(Çev. Kenan SOMER),
Ankara: Savaş Yayınları.

RITZER, George

- 1983 *Sociological Theory*.
New York: Alfred A. Kropf.

ROUSSEAU, J. Jacques

- 1996 *Toplum Sözleşmesi*.
(Çev. Alpagut ERENULU),
Ankara: Öteki Yayınevi.
1998 *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*.
(Çev. B. Nuri İLERİ),
İstanbul: Say Yayınları.

SABINE, George

- 1991 *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*.
(Çev. Özer OZANKAYA),
Ankara: Gündoğan Yayınları.

SANCAR ÜŞÜR, Serpil

- 1997 *İdeolojinin Serüveni*.
Ankara: İmge Yayınevi.

SARIBAY A. Yaşar

- 1992 "Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum."
Birikim, 38/39:112-116.
1994 *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*.
İstanbul: İletişim Yayınları.

SAYBAŞILI, Kemâli

- 1999 *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*.
Ankara: Doruk Yayınları.

SAVRAN, Gülnur

- 1987 *Sivil Toplum ve Ötesi*.
İstanbul: Alan Yayınları.

SUNAR, İlkey

- 1999 *Düşün ve Toplum*.
Ankara: Doruk Yayınları

SWINGEWOOD, Alan

- 1998 *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*.
(Çev. Osman AKINHAY),
Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ŞENEL, Alâeddin

- 1982 *Siyasal Düşünceler Tarihi*.
Ankara: A.Ü.S.B.F. Yayınları.

TANILLI, Server

- 1987 *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası C.III.*
İstanbul: Say Yayınları.

TEXIER, Jacques

- 1982 "Gramsci Üstyapılar Teorisyeni."
(Çev. Kenan SOMER),
E. GÖKSEL(Ed.), *Gramsci ve Sivil Toplum.*
Ankara: Savaş Yayınları.
- 1985 *Gramsci ve Felsefe.*
(Çev. Kenan SOMER),
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

TEKİN, Serdar

- 2000 "Sivil Toplumun Devletiyle Bölünmez Bütünlüğü."
Birikim, 30: 43-51.

THERBORN, Göran

- 1998 "Sivil Toplumun Ötesi: Demokratik Deneyimler ve Ortadoğu'ya Uygunlukları."
(Çev. Ahmet FETHİ),
E.ÖZDALGA ve S. PERSSON (Ed.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve Dünyası.*
İstanbul: T.T.Y Yayınları, 61-73.

USUL, Resul

- 1997 "Sivil Toplum, Oryantalizm, Demokrasi ve Osmanlı – Eleştirel Bir Yaklaşım -"
Türkiye Günlüğü, 47: 78-92.

YAVUZ, Hilmi

- 1998 "Sivil Toplum Üzerine."
Osmanlılık, Kültür, Kimlik.
İstanbul: Boyut Yayınları, 81-85.

YENİŞEHİRLİOğLU, Şahin

- 1985 *Hegel Felsefesinde Birey Toplum ve Devlet.*
Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.