FELSEFİ VE SİYASİ YAZILAR
CİLT | 5

LOUIS ALTHUSSER

İKİ FİLOZOF

Machiavelli - Feuerbach

ithaki

Louis Althusser

Louis Althusser, Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. Jean Guitton'un, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1939 Temmuzunda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*École Normale Supérieure* (Ulm Sokağı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın eylül ayında askere alındı, bozgunda esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı ve doçentlik sınavından geçti. Althusser 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. Aynı yıl, ENS'ye felsefe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, başasistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yapacaktır. 1950'den itibaren, ayrıca Lettres de l'École bölümünde sekreterlik yapacaktır.

1959 yılında, ilk kitabı olan *Montesquieu. La politique et l'histoire* (Montesquieu: Siyaset ve Tarih) PUF Yayınları'nın Jean Lacroix yönetimindeki dizisinden çıkar. 1960 yılında, PUF Yayınları'nda Jean Hyppolite'in yönettiği dizide, Althusser'in Ludwig Feuerbach çeviri ve sunumu yayımlanır: *Manifestes philosophiques*. 1965: *Marx İçin*, (1961-1965 tarihli makaleler derlemesi) ile *"Kapital"i Okumak* [*Lire "Le Capital"*] (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar ve Roger Establet ile birlikte) yayımlanır.

Élisabeth Roudinesco'ya göre, Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. Diatkine 1987 yılına kadar onunla ilgilenecektir. 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Louis Althusser
İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach
Özgün Adı: *Deux philosophes: Machiavel - Feuerbach*

İthaki Yayınları - 705
Tarih Toplum Kuram - 126
ISBN 978-605-375-097-0

1. Baskı, İstanbul / Aralık 2010

© Türkçe Çeviri: Alp Tümertekin, 2010
© İthaki, 2010
© 1995, 1997 Editions STOCK/IMEC

Yayına Hazırlayanlar: Ahmet Öz • Emine Sarıkartal
Redaksiyon: Emine Sarıkartal
Sanat Yönetmeni: Murat Özgül
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: Özge Kılıç
Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No: 123 Kat: 1
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 482 36 01
Sertifika No: 11410

İthaki[TM] Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Mühürdar Cad. İlter Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Louis Althusser

İKİ FİLOZOF:
Machiavelli – Feuerbach

Çeviren
ALP TÜMERTEKİN

itheki

İÇİNDEKİLER

I. MACHIAVELLI

Machiavelli ve Biz (1972-1986) 9
I. Teori ve Politika Pratiği 15
II. Machiavelli'de Teori ve Teorik Düzenek 55
III. "Yeni Prens" Teorisi 82
IV. Yeni Prensin Politika Pratiği 121
"Machiavelli ve Biz" İçin Fransızca Yayına Hazırlayanın Notları 153

II. FEUERBACH

Feuerbach Üstüne (1967) 165
I. Mutlak Ufuk Teorisi ya da Öznenin Özü Olarak Nesne Teorisi 173
II. Cins (Tür Teorisi) 232
"Feuerbach Üstüne" İçin Fransızca Yayına Hazırlayanın Notları 251

I.
MACHIAVELLI

Machiavelli ve Biz
(1972-1986)

Althusser arşivlerinde, kaynağında Althusser'in Machiavelli konulu dersleri bulunan iki ayrı metin öbeği vardır. Bunlardan en eskisi 1962 tarihlidir: daha ileri tarihli yazılar kadar başarılı olmadığı gibi, ancak bir bölümü kaleme alınmıştır, dolayısıyla elinizdeki basımda yer alamayacak durumdadır. İkinci öbek ise Machiavelli ve Biz *başlığıyla yayınladığımız metnin iki değişik versiyonundan oluşur; bunların her ikisi de sayfa 1 ile sayfa 107 arasında bulunmaktadır.*

Bu yazının ilk versiyonu (başlık verilmemiş, yalnız "Ders" olarak adlandırılmıştır) daktiloyla yazılmış özgün bir belgedir; el yazısıyla sayısız düzeltme ve ekler yapılmıştır, ancak bunların kesin olarak hangi tarihte yapıldığını saptamak zordur. Althusser'in 1975 tarihini attığı bir önsöz tasarısında şu sözler okunabiliyor: "1965 yılında gerçekleştirilen ve 1972'de yeniden ele alınan bir dersten çıkarılan bu notların, bunca farklı yorumdan sonra, Machiavelli'nin yapıtına getirilen bir 'yorum' olduğu ileri sürülemez." Ama Althusser'in 1965 yılında Machiavelli konusunda ders verdiğini gösteren başka hiçbir kanıt olmadığı için, burada bir hata olduğu ve Althusser'in 1962 yılında verdiği dersi kastettiği varsayılabilir: öyleyse ders notlarından metin "çıkarmak" bir yana, yepyeni bir metin kaleme al-

dığı, bunun da büyük olasılıkla 1968 sonrasına ait olduğu düşünülebilir. Gerçekten de, *Maurice Merleau-Ponty'nin "Note sur Machiavel"* ["Machiavelli Üstüne Not"] *adlı çalışmasından söz eden Althusser, bu yazının 1965 yılında yayınlanan* Eloge de la philosophie et autres Essais [Felsefeye Övgü ve Başka Denemeler] *adlı derlemede yer alan yeniden basımına gönderme yapar. Ne var ki, bu yapıtın Althusser'in kitaplığında bulunan ve yazısının ilk versiyonundan beri alıntılarını yaptığı nüshasında, "20 Aralık 1968 tarihinde basımı tamamlandı" notu görülmektedir. Öte yandan, Machiavelli ve Gramsci konusunda düzenli olarak mektuplaştığı Henri Crétella'ya yazdığı 7 Mart 1972 tarihli mektubunda Althusser, bir süredir toparlayamadığı 1962 tarihli derslerinden söz edip şöyle der: "Bu amaçla toplamam gereken tüm belge ve notlar yok olup gitti: birisine vermiştim, o da geri getirmedi... Ama bu yıl, yani tam on yıl sonra, her şeye sıfırdan başlayıp Machiavelli konusunda birkaç ders hazırladım: hastalık nüks etti." Bu koşullarda, söz konusu metnin ilk versiyonunun 1971-1972 yıllarında kaleme alındığı pekâlâ varsayılabilir.*

Metnin ikinci versiyonu ise (Althusser'in Machiavelli ve Biz *başlığını verdiği tek yazı da budur) iki ayrı bütünden oluşur. Bunun ilk on üç sayfası birinci versiyonun başındaki bölümün düzeltilmiş halidir, el yazısıyla yapılmış bazı eklemelere de yer verir (ilk altı sayfa çift karbon kopyadır, geri kalan yedi sayfa ise özgün olarak kaleme alınmıştır). Metnin geri kalanı ise (s.14-107) ilk versiyonun, el yazısıyla yapılmış düzeltmelerini de içeren bir kopyasıdır, ayrıca bunda da el yazısıyla çok sayıda ek ve düzeltme yapılmıştır. El yazısıyla yapılan düzeltmeler iki türlüdür: kullanılan üsluba yönelik olanlar siyah keçeli kalemle yapılmış, daha önemli olanlar ise mavi mürekkepli dolma ka-*

lemle yapılmıştır. Bu ikinci versiyona kesin bir tarih vermek son derece güç olsa da, el yazısıyla yapılan değişikliklerin büyük bölümünün, Althusser'in birçok önsöz tasarısı üstünde çalıştığı 1975-1976 yıllarına ait olduğu söylenebilir. Ne var ki bazı eklemelerin daha ileri tarihte yapıldığı açıktır: gerek içerikleri gerekse el yazısı açısından bakıldığında bunların, Althusser'in 11 Temmuz 1986 günü kaleme aldığı on dokuz sayfalık "Machiavel philosophe" ["Filozof Machiavelli"] adlı metinle aynı döneme ait oldukları varsayılabilir.

El yazısıyla yapılan değişikliklerin hepsini hazırladığımız bu basımda belirtmek, hem imkânsız hem de itiraf edelim ki pek istenmeyen bir şeydi. Biz şöyle bir yol izledik: metnin ilk versiyonunda Althusser'in yaptığı değişikliklerin hepsini belirtmeden metne kattık, daha ileri tarihlerde yaptığı düzeltmeleri ise belirttik. Bütününe bakıldığında, ileri tarihteki bir düzeltme olarak düşünebileceğimiz ilk on üç sayfayı yayına hazırlarken de yine aynı yöntemi benimsedik. Buna karşılık, metnin fotokopisinde yapılmış düzeltmelerin çoğunu belirttik; bunlar oldukça homojen ve çoğu da Louis Althusser'in ömrünün son yıllarında teorileştirdiği "rastlantı materyalizmi" yönünde ilerleyen düzeltmelerdir. Hangi tarihte yapıldıkları belirlenemeyen bu düzeltmeleri basım notlarında sadece, "ileri tarihte el yazısıyla yapılmış düzeltme" (ya da "ileri tarihte el yazısıyla yapılmış ekleme") diye belirttik. Daha kesin bir tarih verebileceğimiz her defasında tarihi belirttik.

Machiavelli'den yapılan tüm alıntılar Machiavel, Oeuvres complètes *(Bibliothèque de la Pléiade) adlı yapıttandır.*

Kitabın hazırlanması sırasında orijinal metnin imlasına sadık kalınmıştır. [Türkçe Yayına Hazırlayanların Notu (*yhn*)]

Bu denemeyi kaleme almak gibi bir tehlikeye atılmadan önce,[a] Claude Lefort'un üç-dört yıl önce[b] yayınlanan Machiavelli konusundaki tezini, layık olduğu saygıyla anmak isterim: *Le Travail de l'Œuvre*. Zira kalemi eline aldığı andan itibaren tüm okurlarını şaşırtan bir yazarın yaptığı bu keskin ve zekice analizden daha iyisini bilmiyorum. Her ne kadar Lefort bir "yorum" getirmek istemese de, *Prens*'i ve *Söylevler*'i konu alan ve de Machiavelli'nin düşünme ve yazma üslûbunu bu kadar iyi anlatan başka hiçbir yorum bilmediğimi söyleyeceğim. Bu yorumun keyfi olarak üstüne çektiği Merleau-Ponty tarzı aşkın [*transcendantale*] felsefenin de pek önemi yok bu noktada. Şaşılacak kesinlikte bir soruşturmanın sonunda, Machiavelli'nin nihayet kimin için yazdığı ortaya çıktıysa, bunu ilk olarak Lefort'a borçluyuz.

Dolayısıyla, gayet iyi yapılmış olan bir şeyi yeniden yapmayı veya özetlemeyi asla istemiyorum. Machiavelli konusuna başka bir yerden bakmak istiyorum: bütün doğrudan okurlarının (onlar için de yazıyordu) paylaştıkları bir görüştü bu; hepsi de Machiavelli'nin gizine ulaşamadıklarını düşünüyorlardı. Kim olduğunu bilmediğimiz ilk okurlarıyla aynı çağda yaşıyormuşuz gibi (bunu nasıl bir mucizeye borçlu ol-

duğumuzu da aydınlatmamız gerekir), biz de paylaşıyoruz bu düşünceyi.

Şöyle oluyor: Okuyoruz Machiavelli'yi, ne onun için ne de ona karşı kimse uyarmamış bizi ve de De Sanctis'in[8] gayet güzel söylediği gibi, en beklenmedik anda "indiriyor darbesini ve düşlere salıyor bizi". Düşlere salıyor. Okunup da ele geçirilmiş bir ilk düşünce, öngörülmedik düşüncelerle bizde uzayıp gidiyormuş gibi; belleğimizde toparlanan cümleler, duyulmadık anlamlar yaratan yeni bütünlerde birleşiyormuş gibi; bir bölümden ötekine geçerken, manzaraların şu usta gezginin karşısında değişmesini andırırcasına, önümüzde yeni perspektifler açılıyormuş gibi: daha önce hiç algılanmadıkları için, bizi avuçlarına alarak.

Baklayı çıkarttık işte ağzımızdan: avuca alan. Machiavelli avucunun içine alır bizi. Yok ama, maceraya atılalım, biz onu avucumuza alalım dersek, avucumuzdan kaçar: ele avuca sığmaz.

Bu bilmece üstüne, bu tuhaflık üstüne, Freud'un bir gün, tam da sanat yapıtları konusunda sözünü ettiği o "tekinsiz aşinalık" üstüne kafa yormak istedim. Bu çelişki üstüne. Machiavelli'nin, insanlarla hayvanların yaşadığı kırlarından aramıza inmiş de, hep yanı başımızdaymış, bizimle konuşuyormuş gibi, geçen yüzyıllara rağmen hep böyle güncel kalabilmesi üstüne, kafa yormak istedim.

Bu çağrışımların yol açabileceği tehlikeyi göze alıyorum. Bunların çok kişisel olduğu söylenirse söylensin, hiç önemi yok, nasılsa bizi Machiavelli'ye doğru götürüyorlar. Bu çağrışımların talihi yaver gider de, rakiplerin sayısının çoğaldığı noktalarda, sürdürdükleri mücadelenin hakiki yanını Machiavelli'nin sözcüklerinde görüp tanıyacak olan birçok kişinin

ilgisini çekerlerse, eğrisi doğrusuna gelmiş olur, ama gene Machiavelli'ye borçlu oluruz bunu da. Ve de, olmayacak şey değil, hattâ keyfi bir iş de, onun düşüncelerinin kapsamı dışına çıkıyorsam, daha başka pek çok alanın yanında bu alanı da bizlere Machiavelli'nin açtığını söyleyelim.

L. A.
Eylül 1976

1. TEORİ VE POLİTİKA PRATİĞİ

L'Art de la guerre [Savaş Sanatı] adlı yapıtın (bir söyleşidir bu) III. Kitabının VII. Bölümünde, Machiavelli'nin bakış açısını temsil eden Fabrizio, yeni bir silah olan topla ilgili konuşmaktadır Luigi ile. Yürüyüş halindeki bir birlikte top bataryalarının kullanılıp kullanılamayacağını tartışmaktadırlar. Fabrizio şöyle cevaplar: "...birliğin saflarında top bataryasının, hele ki arabalarda taşınan topların bulundurulmasına imkân yoktur, çünkü *bunlar ateş ettikleri yönün tam tersi yönde ilerlerler*."

Bu söze aşırı bir anlam yüklemek istemem ama, kendi tarzında, üstelik alegorik anlamda, filozof bir okurun Machiavelli karşısında kapıldığı izlenimi oldukça iyi özetleyebiliyor bu söz: biraz daha kesin bir dille söylemek istersek, Machiavelli'yi *kendi saflarına* katmak isteyen bir filozof okur, demek gerekir. Bu okur Machiavelli'nin "*ateş ettiği yönün tam tersi yönde ilerlediği*"ni ya da ilerlemesi istenen tarafın tam ters yönünde ateş ettiğini anlar kısa sürede; daha da kötüsü, anlar ki, yürüyüş yönünde ateş etmediği kesin olsa da, nereye ateş ettiği bilinmez: hep başka tarafa ateş eder.

Bu uyarıyı yapmamın nedeni, Machiavelli'yi felsefe açısın-

dan düşünmenin son derece güç olduğunu belirtmektir. Bir tek politika ve tarih konularını ele aldığını, filozof olmadığını, çünkü söyleminin kendi belirgin nesnesini, filozofu peşinden koşturan tekil bir anlam ile aştığını söylemek çok kolay olur. Machiavelli'nin felsefe-karşıtı olduğunu, felsefenin ötekisi olduğunu ileri sürmek de dargörüşlülük olur. Çünkü tam olarak hangi öteki? Felsefe bu soruya cevap verirse, başı iyice belaya girecektir. Machiavelli "bilmecesini" kayda geçirmiş on tanıktan bir tek Merleau-Ponty'nin sözlerini ele alacağım; daha ilk sözcüğünde belirtiyor zaten nasıl sıkıntıda olduğunu: "Nasıl anlaşılır ki?.." daha ileride şöyle cevaplıyor: "Machiavelli'yi anlamamaya yol açan şey...[1]" Merleau-Ponty'nin cevabını (Machiavelli dünyadaki olumsallık ile insandaki vicdanı bir araya getirir) burada bir kenara bırakıyorum. Yalnızca soruyu tutuyorum elimde. Bu sorunun 1949 yılında Floransa'da toplanan Hümanizma ve politika bilimi konulu bir kongrede yeniden sorulabilmiş olması, sorunun hâlâ cevaplanamadığı, dolayısıyla geçmişte olduğu gibi şimdi de kaçınılmaz olduğu anlamına gelir; bir yandan da, Machiavelli'nin felsefede eşi benzeri olmayan güçlükte bir sorun, özel bir sorun çıkardığı anlamına gelir: Machiavelli'yi anlama sorunudur bu.

Gelin bu güçlüğün niteliklerini saptamaya çalışalım. Machiavelli'yi her okuyanın hemen dikkatini çeken şey, bu metinlerin üçlü kimliğidir: okuyanı avucunun içine alan, ama ele geçirilemez, dolayısıyla alışılmadık.

Avucunun içine alır. Bütün büyük klasikler, *Tractatus Politi-*

1) "Note sur Machiavel" ["Machiavelli Üstüne Not"], *Eloge de la philosophie et autres Essais* [*"Felsefeye Övgü ve Başka Denemeler"*], Paris, Gallimard, 1965, s. 349 ve s. 363 (Merleau-Ponty'den yapılan bu alıntıların Althusser'in metninin tarihlenmesi açısından nasıl bir önem taşıdığı konunda Bkz. s. 10'daki kısa açıklamamız.) (Fransızca Yayına Hazırlayanın Notu [*FYHN*])

cus'un 2. paragrafında konuya üstü örtülü değinen Spinoza'yla başlayıp, Montesquieu, Hegel, Marx ve daha başka pek çok kişiden geçerek Gramsci'ye kadar, Machiavelli'nin şaşırtıcı, afallatıcı kimliğinden, *Prens*'in, bir hançer gibi parlak ve keskin olan bu kitapçığın üslubundan, övgüyle söz ettiler. Ne var ki düşüncenin ta kendisidir kesip atan, yoldan çıkartan ve de avuca alan.

Ömrünün sonunda Croce, Machiavelli'nin o insanı kıvrandıran "sorusu"nun "asla cevabı olmayacağını"[•] bizzat söylemişti.

Bizi avucuna alması nereden kaynaklanıyor? Neye yormalı bu avuca düşmeyi? Machiavelli'nin kendisi bir cevap veriyor buna. *Prens*'in ve *Söylevler*'in birçok yerinde, Machiavelli insanı en çok şaşırtan şeyin yenilik olduğunu, hiç görülmedik şey olduğunu yazar. Pekâlâ, "psikolojik" diye nitelenebilecek olan ve de görünüşe bakılırsa, klasik felsefenin şaşırma konusunda söylediklerini yinelemekten başka bir şey yapmayan bu açıklamanın ötesine geçelim. Aslında Machiavelli başlangıçların, *başlangıcın* teorisini yaptığı için (bunun neden ve nasıl olduğunu ileride göreceğiz), yeniliğin de teorisini yapar. Yenilik şeylerin ancak yüzeyinde kalabilir, şeylerin tek bir yanını etkileyebilir ve de kendini üreten uğrakla [moment] birlikte geçip gidebilir. Oysa başlangıç, *bu* şeyin başlangıcı olduğu için, tam tersine, deyim yerindeyse, şeyin özüne kök salmıştır: söz konusu şeyin tüm belirlenimlerini etkiler, anla birlikte geçmez, şeyin kendisiyle birlikte *sürüp gider*. Başlayan ve başladığı için de yeni olan şeye bakarsak, ondan önce başka bir şeyin var olduğunu, ama ondan hiç olmadığını görürüz. Başlangıcın yeniliği de böylece iki kez avucuna alır insanları: önce ile sonra arasındaki, yeni ile eski arasındaki zıtlıkla, onların karşıtlığıyla ve keskin taraflarıyla, kopuşlarıyla.

Machiavelli'yi Machiavelli'ye uygularsak göreceğiz ki, eğer Machiavelli bizi avucunun içine alıyorsa, bunun nedeni sadece yeni olması değil, *başlangıç* olmasıdır da. *Söylevler*'in ilk sayfasında kendisi de söyler bunu: "Bilinmeyen suları ve toprakları araştırmak denizci için ne kadar tehlikeliyse, her keşif de sahibi için o kadar tehlikelidir: yine de yeni bir yol açmaya karar verdim, ilerlemekte epey zorlanacağım kesin..."[1] *Prens*'te "yeni ve ağır bir malzeme"[2] üstünde çalışacağını açıklar. Keşif, yeni yol, yeni sular, yeni topraklar: öncesi olmadığı, bilinmediği için yeni. Machiavelli işte böyle açıklıyor kendini. Onunla birlikte ne başlıyor? "Hakiki bir tarih bilgisi... Prenslerin bilgisi", yönetme sanatının ve savaşmanın bilgisi, kısacası pozitif bir bilimin, politika biliminin temeli olarak belirtmenin klasikleştiği her şeyin bilgisi. Bu terimlerin (politikanın pozitif bilimi) doğru olup olmadığı sorusunu askıya alıyorum. Her şekilde, bir başlangıcı kayda geçiriyorlar ve de bu başlangıç bir temelin ta kendisi; bize kadar sürüp giden bir "şey"in (bu bilimin) başlangıcı ve buna bağlı olarak bir karşıtlık ve bir kopuş.

Bu başlangıç ile bu kopuşu geçerli kılan formülü Machiavelli'nin kendisi sunar bize. Bu formül çok ünlüdür: "*mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che all'immaginazione di essa*"[3] ("şeyin imgelemi yerine fiili hakikatine yönelmek daha doğru göründü bana"). Bu formül, fiili hakikat ile, yani şeyin nesnel bilgisi ile öznel, imgesel temsilini karşı karşıya koyar. Ele aldığı "şeyin", politikanın, yani politika pratiğinin nesnel bilgisi; işte Machiavelli'nin getirdiği ve zihinlerde kendisinden önce egemenlik kurmuş olan şeylerden, yani politikanın imgesel temsilinden,

1) *Söylevler*, I, Önsöz, s. 377.
2) *Prens*'in ithaf bölümü s. 289.
3) *Prens*, XV, s. 335.

bir politika ideolojisinden ayrılan yenilik de budur. Aynı biçimde, "hakiki tarih bilgisi"nden söz ettiğinde de, tarihe ilişkin imgesel temsilden ayrılır. Machiavelli'nin hangi söylemleri mahkûm ettiğini, söylediklerinden çok söylemediklerinden çıkartıyoruz: yalnız saray erkânı Hümanistlerin, hattâ radikal Hümanistlerin din, ahlak ya da estetik alanındaki *yapıcı* söylemlerini değil, yalnızca bir Savonarole'nin devrimci vaazlarını değil, Antikçağ'ın tüm politika teorileri ile tüm Hıristiyan ideoloji geleneğini de mahkûm eder. Machiavelli'nin Cicero'nun, Stoacıların, Epikürosçuların, Aristoteles'in, Eflatun'un önemli politik metinlerini, yalnızca bir kere alıntıladığı Aristoteles dışında*, bir kez olsun anmadığı dikkatimizi çekmiş olmalı; Antikçağ'a bu kadar hayran olan, düşüncesini Atina, Sparta ve Roma tarihinden aldığı örneklerle besleyen Machiavelli, bu konuda bir tek susarak açıklamada bulunmuştur: ne var ki herkesin politikayı Aristoteles'in, Ciceron'un ve Hıristiyanlığın diliyle konuştuğu bir zamanda bu suskunluk, bir şeylerden koptuğunu ilan etmek demekti. Politika alanında egemen olan ideolojinin imgeselliğini açığa vurmak için başka türlü konuşmak yetiyordu Machiavelli'ye.

Machiavelli'nin kendini, benzeri görülmedik bir teorinin kurucusu saydığı, politika ve tarihe ilişkin egemen imgesel temsiller ile "şeyin fiili hakikatine" ilişkin bilgisi arasında bir uçurum olduğu, araya mesafe konulmuş olmasından kaynaklanan bir boşluk olduğu, bunun da bizleri şaşırtıp avucuna aldığı açıktır. Kendi bakış açısından, yani şeyin fiili hakikati açısından, hem şeyin fiili hakikatini *hem de* Antikçağ ve Hıristiyanlıktan miras kalan temsillerin imgesel kimliğini (Spinoza'nın daha sonraları söyleyeceği gibi: *verum index sui et falsi*") keşfeder. "Kötülüğe kötülük dememek kötülüktür",

diye yazar. İmgesel temsiller, halklara ve Prenslere zarar veren kötülüktür. Machiavelli buna imgelem deyip geçer. Yanlışı mahkûm etmek ve doğruya yol açmak için, yanlışı gösteren doğruyu dile getirir. Yeni olması, kurucu olması, tarihimizde bir başlangıç olması, tüm egemen ideolojilere karşı çıkarak kendi düşüncesini fethetmiş olması, bu kadarı bile yeter Machiavelli'yi çekici bulmamıza.

Ama Machiavelli bundan çok daha fazla şaşırtacak bizi. Bize kadar uzanmakla kalmayıp günümüzde de süren bu başlangıcı nasıl anlamalı? Machiavelli'nin yaptığı şey, bize sunduğu haliyle kalmadı ki. Tarih tarafından dönüşüme uğratıldı. Machiavelli'ye övgüler düzen Spinoza, Montesquieu ve Marx (bir tek bunları anmakla yetinirsek), ya onun yapıtını eğip büktüler, ya izinden gittiler ya da tümüyle dönüştürdüler. Machiavelli'nin yazıları bizim için artık yeni olmadığı gibi, pek çok açıdan aşılmış, hattâ miadı dolmuştur bile. Politika alanında, *Prens* ve *Söylevler*'den daha başka yenilikler de başlangıçlar da yaşadık. Ama çekiciliklerinden hiçbir şey yitirmemiş hâlâ bu metinler. Teorik bir keşfin şaşırtmasından başka bir nedeni olmalı bunun: çekicilikleri, politikadan, politika *pratiğ*inden kaynaklanıyor olmalı.

Söz konusu etkiyi hissettirmek için çok tanınmış iki örnek vereceğim: Hegel örneği ile Gramsci örneği.

Hegel, 1802 tarihli *Sur la Constitution de l'Allemagne* • (*Almaya'nın Kurtuluşu Üstüne)* [*Die Verfassung Deutschlands*] adlı çalışmasında, Machiavelli'yi göklere çıkartır; ahlakçıların indirdiği tüm darbelere karşı onun dehâsını över. Şeyin imgelenmesini bırakıp fiili hakikatini seçtiği için değil, başka bir nedenle de kutlar Machiavelli'yi. Hegel felsefesinin bundaki payını gözardı etmemek gerekir kuşkusuz; Hegel Machiavel-

li'yi, nesnel Zihin'in [Esprit]* kendi bilincine varması sırasında kavramın gelişmesi açısından düşünebilirdi ancak. Bu bakımdan Machiavelli de devletin adamı, devlet kavramının adamı ya da daha kesin biçimde söylenirse, "devlet içgüdüsü"ne sahip adam, dolayısıyla devletin adamından çok, tam anlamıyla devlet adamı, *Staatsmann* olarak sunulmuştur. Tuhaf bir devlet adamı, ne hüküm sürmüş ne de yönetmiş! Bu vesileyle Hegel felsefesi, Machiavelli'yi yine de politika ve tarihle ilintilendirir. Machiavelli işte bu yüzden ilgilendirir Hegel'i, çünkü onunla tarih ve politikanın dilinden "konuşur".

Machiavelli Hegel'le, bir politika teorisinin yaşını başını almış kurucusu gibi, geçmiş zamanda konuşmaz. Şimdiki zamanda "konuşur": tam tamına söylemek gerekirse, Almanya'nın içinde bulunduğu politik durumdan söz eder. Ünlü *"Deutschland ist kein Staat mehr"* ("Almanya artık bir devlet değil") cümlesiyle başlayan yazısında Hegel, Machiavelli'nin İtalya'dan söz ederken kullandığı üslübu benimser. Aynı parçalanma, aynı dağılma, aynı kimlik duygusu, aynı güçsüzlük, aynı karışıklık, aynı politik "sefalet". Tek bir çözüm: devletsiz olmanın acısını çeken bu ülkede, bir Devletin kurulması. Hegel için Machiavelli'nin güncelliği, parçalanmış, bölünmüş ve yabancı devletlerin saldırılarına hedef olmuş bir ülkede, Devletin kuruluşuna ilişkin, politik (ve Hegel'in gözünde felsefi) sorunu ortaya koymak ve işlemek cesaretini göstermiş olmasıydı. Elbette Hegel'in aklında, kendi İdea felsefesinin tüm desteğini alan Devlet İdeası vardı; Machiavelli'nin ise Devlet "içgüdüsü" vardı yalnız. Ama Hegel felsefesinin kendine özgü yanı, her nesne ve her filozofta (Machiavelli kadar tuhaf bir filozof da olsa) kendini kendi evinde *–bei sich–* bulmaksa eğer, Hegel sadece spekülatif

* *Esprit* sözcüğü dilimize daha çok "Tin" şeklinde çevrilmektedir. *–yhn*

felsefe alanında politik olabiliyorsa, yalnızca Hegel felsefesinden değil, politikayı düşünme, tartışma ve politikadan söz etme biçiminden de kaynaklanan başka bir şey olmalı bu karşılaşmada. Hegel'i Machiavelli konusunda etkileyen de buydu zaten. Şöyle diyelim: burada "söz konusu" olan, Machiavelli'nin 16. Yüzyıl İtalya'sını tanımlarken kullandığı terimlerin tıpatıp aynılarıyla, Almanya'nın 19. Yüzyılın hemen başında karşı karşıya geldiği politik *bir sorunun ortaya konulması*. Biraz daha kesinleştirebilir miyiz? Politikayı kendisi için değil de, bir sorunun ortaya konulması ve tarihsel bir görevin tanımlanması olarak düşünme biçimi: Hegel'i avucuna alan da bu işte, hem de Hegel'in felsefi vicdanının egemenliğini zorlayarak.

Gramsci'de de durum aynı ama yine de başka bir şey var.• Başka bir şey var, çünkü Gramsci, gayet doğaldır ki, Devlet İdeasıyla da, Devleti olmayan bir halkı Devletin tarihsel ve felsefi onuruna yükseltmenin akılcı bir gereklilik olmasıyla da, dalga geçmektedir. Gramsci "*dritto alla verità effettuale della cosa*"* ve de şeylere adıyla seslenir. Machiavelli'nin Prens'ten beklediği ve İtalya'yı tek bir mutlak monarkın egemenliğinde birleştirecek olan Devlet, genel olarak Devlet ("kendi kavramına" karşılık gelen Devlet) değildir; henüz işin başındaki kapitalizmin koşul ve gereklerine uygun olarak tarihsel anlamda belirlenmiş bir Devlet örneğidir: *ulusal* bir Devlettir bu. Ama Gramsci Machiavelli'ye beslediği tutkuya tanıklık eden sayfaları hapiste kaleme aldığında, İtalya altmış yıl önce birliğini sağlamıştı zaten. Zamanda biraz gerilere giderek, İtalyan ulusal devletinin uzun ve sancılı doğumu sırasında, Machiavelli'nin olanca gücüyle desteklediği politik tasarının ne olduğunu anlar Gramsci. İtalya'nın birliği gerçek

* Dosdoğru şeyin fiili hakikatine yönelir. –ç*n*

anlamda, yani toplumsal anlamda henüz gerçekleşmediği için (bir tek güney sorununun varlığından söz etmek bile yeter), Machiavelli'nin Gramsci'yle, Hegel'le "konuşmasını" sağlayan nedenlerle, büyük ölçüde tarihsel ve geriye dönük anlamda "konuştuğu" düşünülebilir: bu neden, Machiavelli'nin *"verità effettuale della cosa"*yı dile getirme ve İtalyan birliğinin (tamamlanması gereken) kuruluşuna ilişkin *politik* sorunu ortaya koyma cesaretini göstermiş olmasıdır.

Ama Gramsci ile Machiavelli arasında olup biten başka bir şey daha vardır. Machiavelli Gramsci ile konuştuğunda, geçmiş değil, şimdiki zamanda konuşur; hattâ gelecek zamanda konuşur.

İşi kolaylaştırmak için şöyle diyebiliriz: "teorik" çekicilik, geçmişin çekiciliğidir. Hegel'in "politik" çekiciliği, şimdiki zamanın çekiciliğidir. Gramsci'nin politik çekiciliği, geleceğin çekiciliğidir.

Gramsci'nin asıl izleği (Lefort tam olarak göremedi belki de bunu) şudur: Machiavelli politik bir sorun olan İtalya'nın birliği sorununu, yani ulusal bir Devlet yoluyla İtalyan ulusunun birliğinin sağlanması sorununu hakimane terimlerle koydu ortaya. Daha kesin olarak söylersek, ticari ve kapitalist burjuvazinin ilk gelişmelerinin tarihi, ulusların, belirli coğrafya, dil ve kültür alanlarında kurulması ve tanımlanması sorununu ortaya koyar koymaz, bu sorunun çözümünü de zorunlu kılıyordu. Machiavelli bunu gayet iyi gördü: hiçbir ulus, Devlet'in aracılığı olmaksızın oluşamaz ve bu ulusal bir Devlet olmalıdır.

Ulusların varoluşu, yani kuruluşu, neyi karşılar? Her şeyden önce, doğmakta olan burjuvazinin sanayi ve ticaret etkinliğinin genişletilmiş bir yeniden-üretim sürecinde kendini gerçekleştirip geliştireceği maddi, dolayısıyla toplumsal pazar

alanlarının yaratılması gereğini karşılar. Bu ulusların kuruluşu doğaldır ki, egemen feodal üretim biçimlerinin karşısına yeni üretim biçiminin gelişmekte olan unsurlarını çıkartan belirli sınıf mücadelesi biçimlerinde ve bu biçimlerle gerçekleşir (Machiavelli gayet iyi bilir bunu). Ulusların oluşumunun tam kalbinde sınıf mücadelesi vardır: ulus, kapitalist üretim biçiminin, feodal üretim biçimlerine karşı verdiği tutunma mücadelesinde vazgeçilmez olan varoluş biçimini dile getirir.

Ne var ki, ulusun var olma ve kurulma gerekliliği ile bunun gerçekleşmesinin olgusal ve de görece rastlantısal koşulları, birbirinden farklı şeylerdir. Ulusun kurulması gerekliliği, son kertede, doğmakta olan burjuvazi için yeterince geniş bir pazarın yaratılması ihtiyacını karşılıyorsa da, ulus çıkartılan kararnamelerle oluşamaz. Bir sınıf mücadelesi sonunda kazanılır ulus; ama zaten var olan bir biçimin ele geçirilmesini değil de, henüz var olmayan bir biçimin gerçekliğini amaçlayan bu mücadelenin sonucu, demek ki var olan unsurların durumuna bağlıdır. Başka deyişle, ulusun gerçekleşmesinin imkân ve sınırları, yalnız ekonomik olmakla kalmayıp, önceden var olan bir dizi coğrafya, tarih, dil ve kültür etkenine bağlıdır. Bu etkenler, ulusun ruha ve bedene kavuşacağı rastgele alanı bir bakıma önceden çizerler zaten. Machiavelli'nin başka halkları değil de, aynı görenekler ile aynı dile sahip halkları ilhak etmenin, yani tek ve aynı politik yetke altında birleştirmenin kolay olduğunu söylemesi de[1] bundandır. Elbette bir ulusun kuruluşu, kurulmakta olan farklı uluslar arasındaki güç ilişkilerine de (kimi zaman belirleyici şekilde) bağlıdır. İspanyol ve Fransız askerleri tarafından durmadan işgal edilen Machiavelli İtalyası, bunun olumsuz bir kanıtıdır.

1) *Prens*, III, s. 292.

Ne var ki kendiliğinden oluşmaz bir ulus. Önceden var olan unsurlar kendi kendilerine bir ulus olarak bir araya gelmezler. Bir ulusun birliğini demir döver gibi şekillendirmek için, gerçek ya da potansiyel [potentiels] unsurlarını bir araya toplamak için, gerçekleşen birliği savunmak ve de yeri geldiğinde sınırlarını genişletmek için bir gereç lazımdır. Bu gereç biricik ulusal Devlettir. Dikkat edelim ama: bu Devlet üstlendiği askeri işlevleri, yani birleştirme, savunma ve fetih işlevlerini, aynı zamanda başka işlevleri de yerine getirmek koşuluyla yerine getirir ki bunlar politik, hukuki, ekonomik ve de ideolojik işlevlerdir. Başka deyişle, ulusun birliği ve bir pazar olarak işleyişi açısından vazgeçilmez olan işlevlerin tümü. Modern bir Devleti, yani ulusal ve de Gramsci'nin benimsediği anlamda burjuva bir devleti, Kutsal-İmparatorluk'tan veya Machiavelli zamanındaki İtalya'nın sayısız küçük devletinden ayıran şey, üstlendiği tarihsel görevdir: bölgesel kimlik duygularıyla mücadele etmek; ekonomik, politik ve ideolojik açıdan son derece ilerlemiş, ama aralarındaki çekişmeler ve pazarlarının darlığı yüzünden ortadan silinmeye mahkûm kentlerdeki bölgesel kimlik duygusuyla bile mücadele etmek. Başka deyişle, keskin sınıf çatışmaları ve hatırı sayılır çelişkilerden geçerek, ulusun ekonomik, politik, hukuki ve ideolojik birliğinin ilk biçimlerini hayata geçirmek. Bu tarihsel görev, 14. Yüzyıl ile 18. Yüzyıl arasında, belli sayıda ülkede özel bir Devlet biçimiyle, yani, mutlakiyetçi monarşiyle tanıtılmıştı. Mutlak iktidar (Parlamentolar, "temel yasalar", vb. ile şu ya da bu ölçüde desteklenip kısıtlanmıştı), sınanmış ve ulusal birliğin tarihsel gerçekleşmesine uygun biçim olarak kendini kanıtlamıştı. Mutlak demek, biricik, merkezileşmiş demektir, ama keyfi demek değildir. Ulusal birlik kendiliğinden kurula-

maz, ama yapay olarak da kurulamaz, çünkü yapay olarak kurulursa, bu birlikten başka amaçların peşinde koşan tiranca, keyfi bir iktidarın eline geçmiş olur. Böylece Gramsci'nin mutlakiyetçi monarşide iktidarın iki yanlılığı dediği şey çıkar ortaya: iktidarın bu ikili yüzü hem şiddet ve zorlamaya, hem de rızaya yani "hegemonya"ya yol açar.

Bu durumda, ulus ancak bir Devlet aracılığıyla kurulabildiğine göre, modern Devletin (yani kapitalizmin gelişmesiyle kendini kabul ettiren Devletin) ulusal olmaktan başka çaresi yoktur. Bundan çıkan sonuçsa, ulusal birliğin ancak ulusal-olmayan bir Devlet, yabancı bir Devlet tarafından gerçekleştirilebileceğidir (19. Yüzyıla varıncaya kadar tarih bu türden girişimlerle doludur; üstelik bu, günümüzde de sürüyordur belki).

Geçmiş, hattâ yakın şimdiki zaman (İtalya'nın ulusal birliği henüz tam anlamıyla sağlanmamıştı) konusunda Gramsci'nin Machiavelli'den devraldıkları bunlardır işte. Ama bu nedenleri sunmaya özen gösterdimse, aradaki bir farkı iyice vurgulamaktı amacım. Çünkü Gramsci'nin kabul edilmiş bu geçmişi boylu boyunca kat etmesinin nedeni, yalnız (bir aşama olarak) şimdiki zamanda değil, gelecek zamanda da her şeyi açık-seçik görmektir. Machiavelli'nin son kertede Gramsci'yi avucuna almasını sağlayan şey, geçmiş ile şimdiki zamanın bağrında yatan gelecek zamandır.

Machiavelli bir Yeni Prens'ten söz etmişti, Gramsci ise Modern Prens'ten söz eder. Machiavelli'nin Prensi, tarihin belirleyici bir "görev emanet ettiği" mutlak bir hükümdardır; söz konusu görev ise, var olan ve kendi biçimine, ulusa, kavuşmaya can atan bir "madde"ye "biçim vermek"tir. Machiavelli'nin Yeni Prensi, "gündemdeki" tarihsel gerekleri, yani bir ulusun kuruluşunu gerçekleştirmekle yükümlü, tanımlanmış bir politik bi-

çimdir öyleyse. Gramsci'nin Modern Prensi de tanımlanmış bir politik biçimdir, modern tarihin en önemli "görevi"ni, yani devrimi ve sınıfsız topluma geçişi gerçekleştirmeyi sağlayacak özel bir araçtır. Gramsci'nin Modern Prensi, proletaryanın Marksist-Leninist politik partisidir. Basit bir birey değildir artık, tarih de bu bireyin "*virtù*"sunun* eline bakmamaktadır. Machiavelli'nin zamanında Prensin bireyliği, ulusal birliği gerçekleştirmeye elverişli bir Devletin kuruluşu için gereken tarihsel biçimdi. Machiavelli'den bu yana gerek biçim gerekse hedefler değişikliğe uğradı. Lenin'in sözleriyle söylersek, "gündemde" ulusal birlik değil, proletarya devrimi ve sosyalizmin kuruluşu var artık. Bu amacı artık üstün bir birey değil, işçi sınıfının ve sömürülen sınıfların öncülerini bir araya getiren parti gibi bir silaha sahip halk kitleleri gerçekleştirebilecektir. Bu öncüye Gramsci Modern Prens adını verir. Faşizmin zulmetinde Machiavelli Gramsci'yle işte böyle, gelecek zamanda, konuşur. Modern Prens de Yeni Prense tutar ışığını: Gramsci *Prens*'in bir "manifesto" ve bir "devrimci ütopya" olduğunu yazar sakince. Birleştirmek için şöyle diyelim biz de: "ütopik devrimci bir manifesto".

---

* *Virtù* sözcüğü Latince virtus'tan türetilmiştir. Virtus ise, "erkeklik", "erkeksilik" anlamına gelen "viril", "virilité" gibi sözcükleri doğuran yine Latince "vir" kökünden gelmektedir. O halde genel anlamda virtus, erkeksi bir güce işaret etmektedir. Fakat bu güç, "barbarlık" belirtisi sayılan içgüdüsel bir cesaretin tam da zıttıdır ve bu anlamda başlı başına bir değer, bir disiplindir. Bu yüzden virtus sözcüğü, yalnızca başıboş erkeksi bir güce değil, felsefede kullanılan anlamıyla erdem kavramına karşılık gelir.
Machiavelli tarafından geliştirilen virtù kavramı ise, bir halkın veya bir liderin savaşçı özelliğini belirtmekle birlikte, Devlet'in devamlılığını sağlamak için gereken başka birçok özelliği de kendinde barındırır. Kısaca tanımlamak gerekirse, prensin başlıca niteliği olması gereken virtù, insanın bir olay karşısında tepki verme veya vermeme yetisidir. Machiavelli için virtù, ahlaki erdemden [vertu] farklıdır ve hikmet-i hükümet (devlet aklı, raison d'etat) kavramına daha yakındır. Gerçekten de Machiavelli'ye göre devlet ya da prens için iyi olan bir şey, ahlaki açıdan iyi olmayabilir. *–yhn*

Bu terimleri tartmamız gerek. Bu manifestonun "ütopik" olmasını ileride yeniden ele alacağız. Ama devrimci bir manifesto olması dikkatimizden kaçmamalı, çünkü Gramsci, o zamanlar yüzyılı aşkın bir süredir devrimci militanların yaşamına çöktüğü ve bu yaşamları yönettiği bilinen, Gramsci'nin de tüm yaşamına çöken ve onu yöneten *Manifesto*'yu, yani *Komünist Manifesto*'yu aklına getirmeden bu terimi kullanmış olamaz. Çünkü bir başlangıcın yeniden-başladığı yer olan bu benzetme, Machiavelli'nin bugün bile bizi etkilemesinin ve şaşırtıcı bir güçle avucuna almasının nedenini biraz daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Ama bir metni, *Manifesto*'yu anmamız, bu kez de Machiavelli'nin kaleme aldığı metinlere doğru savuracak bizi.

Prens'in ütopik devrimci bir manifesto olduğunu yazan Gramsci'nin sözünü ettiği, Machiavelli'nin söylemindeki bu tekil özellik nedir? Rahat rahat şöyle diyeceğim: bu özellik, Machiavelli düşüncesini takiben, söylem ile "nesnesi", söylem ile "öznesi" arasında özel ilişkiler kuran tümüyle kendine has bir düzenektir.

Bu özel farkı anlamak için, onun hangi durumdan farklı olduğunu açıklamak gerekir; bunun için de önceden üzerine kafa yorduğumuz üç uğrağı yeniden ele almak gerekir.

Machiavelli yeni bir yola girdiğini, bir bilimin temellerini attığını, tarih, Prensler ve de halkların hakiki bilgisinin, alışıldık bir terimle söylersek "politika" biliminin temellerini attığını açık seçik yazdığında, söylediklerine itibar etme ve bunları evrensel [*universel*] kategoriler çerçevesinde düşünme eğilimine gireriz; bunlar bildiğimiz bilimlerin kategorileri ya da bilimleri gölge gibi izleyen "felsefe"nin kategorileridir. Öyleyse, Machiavelli "tarihin yasalarını" değilse bile en azından "politikanın yasalarını", vb. ele alan evrensel ve nesnel bir söylem

üretmiş olmalıydı. Doğrusu, hükümetlerin döngüsünden, ebedi geri dönüşlerinden ve yozlaşmalarından, yasalarla görenekler arasındaki, yasalarla kurumlar arasındaki diyalektikten, insan doğasının kalıcı yanından ve duyduğu arzuların sonuçlarından, vb. söz ettiğinde, bazı bakımlardan, bize tam da bunu veriyor. Bu durumda, soyut ve evrensel kavramların, denetimli bir sıra uyarınca sergilenmesiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Söz konusu kavramlar arasındaki bağıntı, politika denen somut bir nesnenin özel çeşitlenmelerini altında toplayan değişmezlere (yasalara denebilir mi acaba?) yol açar. Burada Montesquieu ve onun tasarısını düşünmeden edemeyiz: "İlkeleri koydum ve de tikel *durumların* kendiliklerinden bu ilkelere boyun eğdiğini gördüm, tüm ulusların tarihinin bu durumların *devamı* olduğunu, her tikel yasanın da başka bir yasaya bağlı olduğunu gördüm..."• Montesquieu kadar Machiavelli için de, bilimsel söylemin bu evrenselliği ve nesnelliği imgesel dünyaya değil de fiili gerçekliğe dayandığı için, daha da çok düşünüyoruz bunları. Montesquieu de şöyle dememiş miydi: "İlkelerimi önyargılarımdan değil, şeylerin doğasından çıkardım." Öyleyse, Machiavelli'nin söylemi Montesquieu'nün söylemine benzer: nesneldir *çünkü* evrenseldir, kendi nesnesinin yasalarını bildirir, somut nesne ise bu evrenselin tikel bir durumundan ibarettir. Geçici olarak şöyle diyelim: tüm bilimsel söylemler gibi "öznesiz" bir söylem, öznesiz, yani kimseyi hedeflemeyen bir söylem. Başkaları da var ama Croce yanılmadı bu noktada: tıpkı birilerinin eskrim için yaptığı gibi, Machiavelli de politikanın nesnel kural ve yasalarını bildirdi. Kim isterse alıp kullansın!

Ne var ki bu görüş bir güçlükle karşılaşıyor; Machiavelli'nin özelliği de buradan geliyor zaten. Çünkü Machiavelli'de

bir teori varsa, bu teoriyi sistemli bir biçimde, kavramın evrenselliği biçiminde bildirmek (bu biçime bürünmek zorunda oysa) son derece zor, hattâ imkânsızdır. Çelişik şekilde, kesinlik derecesi çok yüksek olan teorik bir düşünceyle mütemadiyen karşı karşıya bulunduğumuz açık olsa da, teorik açıdan her şeyin birbirine düğümlendiği o merkez noktasına, yapılan araştırmalarla ulaşmak imkânsızdır. "Tamamlanmamış" denilen (Croce), ama daha çok yokmuş gibi gelen bir bütünün parçaları halinde, tuhaf şekilde biçimi bozulmuş, kendilerini tamamlanmış bir birlik içinde kuşatmaya veya tutmaya imkân vermeyen bir mekâna yerleştirilmiş parçalar halinde, kendini sunan bir teorinin, çelişkili ve eksik olmayan, sistemli bir serimlemesini yapmak imkânsızdır. Machiavelli'nin düşünce biçiminde, uzlaşımın doğru kurallarına uymayan bir şey var sanki. Metinlere dayanarak herkesin yaşayabileceği bu deneyim, ilk baştaki düşüncemizi yeniden sorgulamamızı ve de bu metinlerin, "tarihin yasaları"nı bildirmekten çok farklı bir varoluş kipine sahip olup olmadıklarını sormamızı gerektiriyor.

İlk tanık olarak işimize yarayabilecek Hegel'in tepkisine bakalım örneğin. Hegel'in hayran olduğu nokta, Machiavelli'nin kendisine hitap eden bir politik sorunu ortaya koymuş olmasıydı. Bu sorun, bir Devletin kuruluşu sorunuydu, ya da Hegel'in spekülasyonuna düşmemek için şöyle diyelim; ulusal bir Devlet aracılığıyla ulusal birliğin oluşturulması sorunuydu. Bu *karşılaşma*, üstelik bu son derece kendine özgü "nesne"de gerçekleşirse, Hegel'i bu noktada avucuna alan Machiavelli'nin bahsettiği şeyin özünde evrensel tarih olmadığı, hattâ genel olarak politika bile olmadığı, buna karşılık tanımlanmış somut bir nesne, hem de son derece kendine özgü bir "nesne" (hâlâ bir nesne mi ki bu?) olduğu söylenebilir: politik bir sorunun *ortaya konulma-*

s ı. Söz konusu politik sorun şudur: ulusal bir Devlet aracılığıyla ulusal birliğin kurulmasının somut pratiğiyle ilgili politik sorun. 16. Yüzyıl İtalya'sı ile 19. Yüzyılın hemen başındaki Almanya arasında "gidip gelen" tarihsel bağlam benzerlikleri, Machiavelli'nin Hegel tarafından yeniden ele alınıp benimsenmesini mümkün kılmıştır. Bu durumda Machiavelli'nin Montesquieu'den farklı bir düşünür olması da anlaşılıyor. Machiavelli'yi ilgilendiren nokta, genelde "şeylerin doğası" (Montesquieu)* değil, tekilliği içindeki şeyin fiili hakikatidir, şeyin kendi "durumu"nun tekilliğidir; sözcüğün tüm gücünü ortaya çıkartmak için şöyle diyelim isterseniz, "*la verità effettuale* della *cosa*"dır* Ve de "şey", hem *neden*dir hem *görev*dir, hem de ortaya konulması ve çözüme kavuşturulması gereken tikel sorundur. Bu ufacık farka dikkat ettiğimizde, değişip söylemin tümünü bölen şeyi de ayırt edebiliriz. Evet, Machiavelli'nin nesnesi, tarihin ya da politikanın yasalarının bilgisidir; ama bu söylenen, aynı zamanda yanlıştır da: çünkü Machiavelli'nin nesnesi somut politik bir sorunun ortaya konulmasıdır ve bu anlamda bir nesne değildir. Pratik politika sorununun ortaya konulması, bütün her şeyin tam yüreğidir aslında: tüm teorik unsurlar (gönlümüzden geçen "yasaların" tümü), merkezde bulunan bu politik soruna göre yerleştirilir. Machiavelli'nin genel ve sistemli bir gelişmeyi veya "yasaların" tümünü söz konusu etmeyip, bu tekil somut durumun ortaya konulmasını ve anlaşılmasını aydınlatabilecek teorik parçaları devreye sokmakla yetinmesi, böylece anlaşılmış olur. Parçalar (ve de çelişkiler) için diyeceklerimiz bu kadar. Evrenselin tekil üstünde egemenlik kurduğu klasik retoriğin alışkanlıklarıyla bağlarını kopartan *teorik bir düzeneğin* ortaya konulmuş olması çok daha önemlidir.

* "Şeyin fiili hakikati". –*çn*

Bu yeniden ele alma işlemi yine de fazla "teorik" kalıyor. Şeylerin düzeni "yerinden oynadı" kuşkusuz, bir nesnenin genel bilgisi yerine tikel politik bir sorun ve bu sorunun düşüncesi konuldu. Ama şimdi de bu tikel sorunu genel bir yasanın uygulandığı bir durum saymayı kim engelleyebilir ki? Bu tikel soruna odaklanan teorik parçaların yerleşimini, teorik bir gerekliliğin sonucu saymayı kim engelleyebilir ki? Machiavelli'nin elinde bilimsel tarihe ilişkin (temellerini atamayacağı) genel bir teori olsa, elinden geldiği kadar, boşlukta yerleştirip düzenlediği teorik parçaları, gerek Devlet gerekse politikaya ilişkin genel bir teoriyle ilişkilendirebileceğini söylemeyi (bazı Marksistler rahatça kalkışabilir buna) kim engelleyebilir ki? Ama böyle bir akıl yürütme yapılırsa ya da ideolojinin bizim yerimize akıl yürütmesine izin verilirse, Machiavelli'nin en değerli yanını ıskalama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Bu düzeneğin (politik bir sorunun konumlandırılmasına odaklanan teorik parçalar) gerçek doğasını ve etkilerini kavramak için bir adım daha atmak ve bir tek teoriyi işe katan bir anlayışı terk edip pratiği, burada politika söz konusu olduğu için de politika pratiğini işe katan bir anlayışı benimsemek gerekir. Gramsci'nin *Prens*'in doğası konusunda söyledikleri, yani bu yapıtın bir Manifesto olması, işte bizi bu noktada aydınlatacak.

Gerçekten de Machiavelli bize, politik bir sorunu ele alan teorik bir inceleme yoluyla, teorik bir sorunun incelenmesinden bambaşka bir şey önermektedir. Başka bir deyişle, [söz konusu politik *sorun*[3] ile ilişkisinin, teorik değil *politik* bir ilişki olduğunu söylemek istiyorum. Politik bir ilişkiden anladığım da, bunun politik bir teori ilişkisi değil bir politika *pratiği* ilişkisi olduğudur. Bu politika pratiği ilişkisinin politi-

ka teorisine ait unsurları kullanması ise Machiavelli için politika pratiğinin kendi gerekliliklerinden biridir. Ne var ki, politika teorisinin unsurlarıyla kurulan ilişkinin kipliğini ve politika teorisinin kendi unsurlarının düzeneğini ve kipliğini belirleyen şey de, yalnızca *politika pratiğinin* bakış açısıdır.]

Öyleyse şimdiye kadar sessizce geçiştirilmiş yeni bir belirlenimi, yani politika pratiğini ortaya çıkartmamız gerekiyor. Şöyle dememiz gerekiyor o halde: teorik unsurların Machiavelli'nin somut politik sorununa odaklanmalarının tek nedeni, *söz konusu politik sorunun kendisinin politika pratiğine odaklanmış olmasıdır*. Böylece, politika pratiği, önce genel anlamda politika biliminin, sonra da tikel bir politik sorunun söz konusu olduğu teori evreninde kendini gösterir. Bunun bir *metinde* kendini gösterdiğine kuşku yok. Daha kesin bir dille söylersek, politika pratiği teorik bir metnin kiplik ve düzeneğini etkilemiştir. Somut olarak ne anlama gelir bu?

Öncelikle şu anlama gelir: Machiavelli ulusal birliğe ilişkin politik sorunu genel bir sorun olarak koymaz, hattâ tikel bir teori sorunu olarak (genelin içindekilerden biri olarak) da koymaz; bu sorunu durum yani *tekil bağlam*[a] terimleriyle koyar. Machiavelli'nin ilk bağlam teorisyeni olduğunu, bağlam kavramını bilinçli olarak ilk defa düşünen ve bu kavramı soyut ve sistemli bir düşünüm nesnesi kılan ilk düşünür değilse bile, en azından, ısrarla ve son derece derinlemesine, ara vermeksizin *bağlam* içinde, yani rastgele tekil durum[b] kavramı içinde düşünen ilk düşünür olduğunu söylemek, macera-perestlik sayılmamalıdır.

Bağlam içinde düşünmek ne anlama gelir? Politik bir sorunu bağlam kategorisi içinde düşünmek ne anlama gelir? Bu öncelikle şu anlama gelir: önce tüm belirlenimleri, var olan

tüm somut *koşulları* hesaba katmak, bunların dökümünü yapmak, bazılarını hesaptan düşmek ve tümünü birbiriyle karşılaştırmak. Örneğin, *Prens*'te ve *Söylevler*'de olduğu gibi, İtalya'nın bölünmüşlüğü, parçalanmışlığı, cumhuriyetler ve prensler arasındaki savaşlar nedeniyle İtalya'nın içine düştüğü aşırı yoksulluk, Papa'nın müdahalede bulunması, yabancı ülke Krallarına başvurulması konularına ısrarla geri dönmek anlamına gelir. Ama bir yandan da, bu koşulların karşısına, aynı dönemdeki büyük ulusal monarşilerin, Fransa ve İspanya monarşilerinin varlığını ve ani gelişimini koymak ve de onlarla bunu karşılaştırmak anlamına gelir.

Ne var ki, koşulların ve unsurların sayımını yapmak yetmez. Bağlam kategorisi *içinde* düşünmek demek, somut verilerin oluşturduğu bir küme üstüne düşünmek gibi bağlam *üstüne* düşünmek demek değildir. Bağlam içinde düşünmek, bağlamın yol açtığı durumun ürettiği ve dayattığı soruna, sözcüğün tam anlamıyla boyun eğmek[a] demektir: ulusal birliğin yol açtığı politik sorun, İtalya'nın ulusal Devlet olarak kurulması. Bu noktada terimleri altüst etmek gerekiyor: Machiavelli ulusal birlik sorununu bağlam terimleriyle düşünmez; İtalya'nın ulusal birlik sorununu olumsuz ama nesnel olarak koyan, bağlamın ta kendisidir. Machiavelli'nin yaptığı, bağlamın durumu tarafından[b] (basit entelektüel karşılaştırmalarla değil, var olan sınıfsal güçlerin karşı karşıya gelmesiyle ve bunların eşitsiz gelişme oranlarıyla, yani sonuçta bunların rastgele gelecekleri[c] tarafından) nesnel olarak, tarihsel olarak konulmuş bir sorunu, kendi teorik konumuna kaydetmekten başka bir şey değildir.

Bu sorun neden İtalya'da ortaya çıktı? Sadece son derece bölünmüş ve yoksul olduğu için değil, yani İtalya bu duruma çözüm getiremediği için değil, ama bu sorun daha önce başka yer-

de, çözümün çoktan var olduğu Fransa ve İspanya'da, zaten ortaya konulmuş ve zaten çözüme kavuşmuş olduğu için İtalya'da ortaya çıktı. Machiavelli'nin pek çok kez yaptığı Fransa ve İtalya'nın durumu arasındaki karşılaştırmalar, bizi basit betimlemelerden bambaşka bir şeyle karşı karşıya bırakır: eşitsiz bir gelişme,[a] sorunu ortaya koyan ve İtalya'nın tarihsel görevini saptayan gerçek bir fark.[b] O halde bağlam, unsurlarının basit bir dökümü değildir, çeşitli koşulların birer birer sayılması değil, ama, politik sorunu ortaya koyan, bu sorunun tarihsel çözümünü belirten ve de bunu *ipso facto** politik bir hedef, pratik bir görev haline getiren söz konusu koşulların *çelişkili sistem*idir.

Bağlamın tüm unsurları, bu noktadan itibaren, aynı anda ve aynı devinimle anlam değiştirirler: tarihsel hedefe yönelik mücadelenin gerçek ya da sanal güçleri olup çıkarlar, aralarındaki ilişkiler de birer *güç ilişkisi* olup çıkar. Ulaşılması gereken politik hedefe bağlılıklarına göre birer güç ilişkisi olarak değerlendirilirler. Bu durumda soru da değişir: politik hedefi, yani ulusal birliği gerçekleştirmek için, şu an elde bulunan tüm olumlu güçleri hangi *biçim*de toplamak gerekir? Machiavelli bu *biçime* bir ad verir: Prens. İşe sıfırdan ya da azıcık bir şeyle başlayan, *virtù* sahibi kural dışı bir birey, İtalyan ulusunu kendi yönetimi altında birleştirecek güçleri seferber edebilecektir. Bu biçimin yiğit *bireysellik* olmasına şaşmamak gerekir: sorunu ortaya koyan tarih bir kez daha çözümünü de önermektedir; Fransa ve İspanya'da başarılı olmuş mutlak monarklar veya bir Papa'nın oğludur bu çözüm, bir ay boyunca bataklıklarda at sürerek yaşamla ölüm arasında dolaştığı için, hem kendi hem de İtalya'nın yazgısını ıskalamış olan Cesare Borgia.[c]

* [Lat.] Durum gereği, şu gerçek nedeniyle, şu olgu gereğince. –çn

Sorun bir kez ortaya konuldu, çözüm biçimi de yani çözümün gerçekleşmesine ilişkin hedef ve politik biçim (yani Prens) de bir kez saptandı mı, geriye artık bir tek Prens'in başarılı olmasını sağlayacak politika pratiğini, yani bu pratiğin biçimlerini, araç ve yordamlarını tanımlamak kalır. İşte *Prens*'in ve *Söylevler*'in nesnesi de budur.

Burada bir an duralım. Nesnenin kipliğinin hangi noktada değiştiğini gayet iyi görüyoruz. Tarih veya politikanın *yasaları*nın saf ve mitik nesnelliğiyle işimiz yok artık. Bu yasaların Machiavelli'nin söyleminde yok olması değil bunun nedeni. Tam tersine: Machiavelli hep anar bu yasaları, sonsuz çeşitlemelere bürünseler bile peşlerine takılır, ne olduklarını kendi ağızlarından işitmek ister; ve sürülen bu "av" sonuçta beklenmedik yerlere gider. Ne var ki, bu şekilde üretilen teorik hakikatler bağlamın itelemesiyle üretilmiştir ancak ve üretilir üretilmez, bu hakikatlerin kipliği de bir bağlama yaptıkları müdahaleden etkilenir. Söz konusu bağlam hem ortaya koyduğu politik soruna hem de kendine koyduğu hedefe ulaşmak için gerek duyduğu politika pratiğine tümüyle boyun eğmektedir. Sonuçta, bu teorik önermelerin, geleneksel felsefe açısından sahip oldukları konumda tuhaf bir *kararsızlık* yaşadıkları gözlemlenir: kendilerini üretenden başka bir kerte tarafından, politika pratiği tarafından, bu önermelerin temelleri mayınlanıyor gibidir.

Bunun Machiavelli'de teori düzeyinde bile kolayca okunabilir hangi sonuçlara yol açtığını göreceğiz. Metaforik bir dille konuşmak istersek, (bir yer değiştirmeyi dile getirmesi beklenen bir dilde metaforik olmayan ne var ki?) bu sonuçların *alan değiştirmek* zorunda oldukları için "kıpırdamak" zorunda olduklarını söylememiz gerekir. Saf teorinin (bunun var olduğunu kabul edersek kuşkusuz) alanı, politika pratiğinin alanıyla

tezat oluşturur. Aradaki farkı özetlemek için, çok kabataslak biçimde ve ileride dönüştürülmesi gereken terimlerle söylersek, ilk alanın, teorik alanın, öznesi yoktur (hakikat her mümkün özne için geçerlidir), oysa ikinci alanın yalnızca (mümkün ya da gerekli olabilen) öznesiyle bir anlamı vardır, bu özne Machiavelli'nin Prensi olabileceği gibi, Gramsci'nin Modern Prensi de olabilir. Ikircikli *özne* terimini (bu terimin yerine etmen terimini koymak yararımıza olacaktır zaten) bir kenara bırakmak için şöyle diyelim:, kendi dokusunda bile, karşıt ve birbirine karışmış güçlerden oluşan bir politik bağlam çözümlemesinin mevcut alanı, ancak belirli bir yer, belirli bir *boş* yer açıverdiğinde ya da içerdiğinde anlam taşıyacaktır: doldurulması gerektiği için boş, konumlanıp destek almak amacıyla oraya gelecek bireyin ya da insan topluluğunun eyleminin yerleşmesi için boş, tarihin yüklediği politik görevi yerine getirebilecek güçleri oluşturmak ve bir araya toplamak için boş, gelecek için boş. Bu noktada teorinin *kararsızlığını* iyice vurgulamak için boş diyorum: çünkü bu yerin *doldurulması* gerekir, başka deyişle, bireyin ya da Parti'nin güçlerden biri sayılabilecek kadar güçlenmesi, müttefik güçleri bir araya getirmek için yeterince güçlü olması, ana güç haline gelip öteki güçleri alaşağı etmesi gerekir. İşte bu noktada, kavrayışı teorik alandan, hattâ teknik kavrayışı politikadan ayıran mesafeyi tam olarak ölçmek için, Arkimedes'i takiben, dünyayı kaldırmak için *sabit* bir noktadan başka bir şey istemeyen Descartes'ı düşünmek yeterlidir.[8] Bu noktanın sabit olması gerekirdi. Ne var ki, Prensin de Modern Prensin de istedikleri nokta sabit bir nokta olamaz: en başta söylenmesi gereken şey, bunun bir alanda yeri belirlenebilecek bir *nokta* olmadığıdır, çünkü politikanın alanında noktalar yoktur, politika alanı ancak me-

cazi anlamda bir alandır: olsa olsa insanların ilişkilere göre toplaştığı *yerler*den söz edilebilir. Yerin bir nokta olduğu varsayılsa bile, bu nokta sabit değil hareketli olacaktır, hattâ kendi varlığı gereği istikrarsız olacaktır, çünkü olanca gayretiyle *kendine bir varoluş sağlamaya* yönelecektir: gelip geçici bir varoluş, bir kişi ya da mezhebin varoluşu değil, tarihsel bir varoluş, mutlak bir monarkın ya da devrimci bir partinin varoluşu. Bundan çıkardığım sonuç şudur: politika pratiğinin alanını teorik alandan bu kadar farklı kılan şey, pratik alanın, Lenin'in söylediği gibi "gündemdeki" politik sorunu ortaya koyan bağlam tarafından çözümlenmeye başlandığında, gerek kipliğinin gerekse düzeneğinin bu boş yerin varoluşu tarafından *elden geçirilmiş olmasıdır*. Bu yer doldurulması gerektiği için boştur ve politika pratiğinin "öznesinin" (etmeninin) yani Prens'in veya partinin onu doldurması gerekir.

Anlıyoruz ki bu düzenek Machiavelli'nin söylemini derinden etkileyebilir ve belki de bize, yazılarında teoriyi koyduğu tuhaf statünün ve buna bağlı tüm garipliklerin açıklamasını verebilir.

Bu alışılmadık alanla işimiz bitmedi henüz. Gerçek şu ki, bu alanda bir değil *iki* tane boş yer vardır. İşte Gramsci'nin *Manifesto* konusunda söyledikleri burada karşımıza çıkar.

Aslında söylenen herşey bir belirsizliğe dayanıyor. Bağlamdan, bağlamı belirleyen güç ilişkilerinden, bağlamın ortaya koyduğu politik sorundan, bu sorunu çözüme kavuşturmak için birer güç halini alması gereken Prens'ten veya Parti'den söz ettik (Machiavelli'nin İtalya'sını bir an olsun gözardı etmedik). İleri sürdüğümüz tezlerin Machiavelli'nin imzasını taşıyan, Machiavelli tarafından 1513 yılında *kaleme alınmış* bir metinde zaten yer aldığını belirtmeyi ise basitçe gözardı ettik.

Machiavelli'nin sözünü ettiği politika pratiğinin, kendi pratiği değil de *başka birinin* pratiği olduğunu basitçe gözardı ettik. Söz konusu *başka biri*, Machiavelli'nin hep boşa çıkan dileklerinin Prensiydi; 19. Yüzyıl ortalarında Cavour, tarihin sahnesine silik bir kişiliği çıkartıncaya kadar da yoktu böyle biri. Tarihin bu gecikmişliğini bir kenara bırakalım, hiçbir şeyi değiştirmiyor nasılsa. Ama dikkat çektiğimiz herşey bir *metin*de olup bitiyor ve geriye, bu metin ile onun açtığı pratik politika alanı arasında nasıl bir ilişki olduğunu belirlemek kalıyor. Başka bir deyişle: Machiavelli'nin metni, ya da dilerseniz Machiavelli'nin yazılı müdahalesi, bu metnin açtığı pratik politika alanında nasıl bir yer kaplıyor? Böylece, tek bir yerin, politika pratiğinin "özne"sinin yerinin değil, ikinci bir yerin de söz konusu olduğunu keşfederiz: bu politika pratiğini açan veya politika sahnesine getiren metnin yeri.

Gördüğümüz şu: ikili bir yer veya ikili bir alan, ya da ikili bir sarıp sarmalama söz konusu. Machiavelli'nin metninin politika açısından etkili olabilmesi için, yani kendi tarzında, ortaya koyduğu politika pratiğinin etmeni olması için, *bu politika pratiği alanının bir yerlerine kaydının düşülmüş olması gerekir.*

Öyleyse son derece özenle kesinleştiriyorum sorunu: 16. Yüzyıl başında İtalya'nın içinde bulunduğu bağlamı çözümleyen bir metin var önümüzde. Bu bağlam, İtalya'nın ulusal birliği sorununu açık bir tarihsel görev olarak ortaya koyar ve de Prenste ve prensin politika pratiğinde bu ana hedefe ulaşmanın yolunu gösterir. Daha önce de belirttiğim gibi, sorunu bu şekilde ortaya koymanın, yani bu politik sorunsalın [problématique] yol açtığı temel sonuç, söz konusu sorunsalda kullanılan teorinin klasik kiplik ve düzeneğini derinlemesine elden geçirmeyi kaçınılmaz kılacaktır. Bu biliniyor. Ek bir soru yö-

neltiyorum şimdi: bu politika sorunsalını ve bu yeni düzeneği yerleştirip kullanan yazılı metin, *kendisi tarafından açılan bu politika pratiği sorunsalının alanında nasıl yer alır?*

Bu konuda yeltenilecek ilk şey, söz konusu metnin alan dışı olduğunu söylemek olacaktır. Aufklärung'un tezidir bu: ışık gibi hakikatin de yeri yoktur; hakikat, hakiki olanın etkililiği ile yer edinir ve eylemde bulunur; hakiki olanın özünde ise aydınlatarak eylemek vardır. "Yeni bir yol" açtığını söylediğinde Machiavelli'yi baştan çıkartan da bu olmalıydı... Ama yine de amaç, "hakikat"in etkililiği teorisine kapılıp gitmek değildir. Machiavelli hakikatin ancak *fiili* olabileceğini, yani etkileri tarafından taşınan, etkileri dışında var olmayan bir hakikat olduğunu ve de hakikatin etkililiğinin her zaman insanların etkinliğiyle karıştırıldığını bilir: politika açısından baktığımızdaysa, hakikatin ancak güçlerin karşı karşıya gelişinde, partilerin mücadelesinde[1] var olduğunu bilir.

İşte bunun içindir ki *Manifesto*'ya "şeyin fiili hakikati" kuralını uygulamak ve de *Manifesto*'nun her şeyden önce basit *bir metin* olduğunu kabul etmek gerekir. Bir metindir ama başka metinler gibi de değildir: politika ve ideoloji literatürüne ait, bu dünyada konumlanan ve taraf seçen bir metindir. Dahası, haber verdiği politik çözümü tutkuyla çağıran bir metindir. İşte bu yüzden, söylevlerin yalnız klasik düzeneğini değil, *kaleme alınışını* da yeniden elden geçirmek gerekir. Bir "Manifesto" yeni edebi biçimlerde kaleme alınmayı gerek-

1) Ünlü (yanlış anlaşılırsa çok da tehlikeli olabilecek) bir söze göre, "hakikat devrimci" ise, bu ancak Lenin'in hakikati tanımlarken kullandığı anlamda doğrudur: "hakikat somuttur hep", somut güçler çerçevesinde gerçekleşir, *fiilidir*, fiili olduğu için de etkilidir. Ne var ki hakikat ideolojik bir terimdir ve Spinoza'nın yaptığı gibi *hakikiden* söz etmek gerekir. [Son cümle kendisi de el yazısıyla düşülmüş olan notun devamına yine el yazısıyla eklenmiştir. (*FYHN*)]

tirir. İşte Gramsci'nin *Prens*'in gerek biçim gerekse üslûbuna hayran olması da bundandır. Yeni Prens'e çağrıda bulunulacaksa, yeni bir biçim gerekir: olsa olsa 80 sayfa. Yeni bir üslûp: duru, yoğun, canlı ve tutku dolu.

Neden tutku dolu: bir çözüm önerdiği politik sorunun tüm politik-teorik düzeneğinin kurulmasında her an taraf olan Machiavelli, bağlamı her zaman güç çatışması terimleriyle düşünen Machiavelli, taraftar olduğunu yazılarında açıkça bildirmelidir ve bunu, *benimsediği davaya taraftar kazanmasını sağlayacak* tüm tutku ve belagat imkânlarıyla yapmalıdır. İşte yazıları da bu ilk anlamda bir *Manifesto*'dur. Yazar olarak tüm gücünü benimsediği davanın hizmetine verir. İdeolojik mücadelede, desteklediği politik partiden yana açıkça taraf olmaktan çekinmez. Başka deyişle, yazılarında, İtalya'yı kurtaracak Prens'in elinde bulunan araçların teorisini yapan Machiavelli, *bu kez kendi metnini, hem de aynı anda, bir araç olarak ele alır* ve haber verip başlattığı mücadelede onu bir araç olarak kullanmaya başlar. Yazısında yeni bir Prens'in haberini vermek için, bildirdiği habere özgü bir biçimde, yeni bir biçimde yazar. Yenidir yazısı, *politik bir edim*dir.

İşin özü yine de söylenmiş değil. En önemli nokta, edebi ya da ideolojik yerin, politik yerden zorunlu olarak ayrı bir yer olduğunu saptamak değildir; bu yerleri karşılaştırmanın neyi ortaya çıkardığını keşfetmektir önemli olan. Gramsci'nin sözü de işte tam bu noktada olanca anlamıyla ortaya çıkar: *Prens, ütopik* devrimci bir Manifestodur.

Çünkü az önce söylenenlerin mantığına bağlı kalırsak, metnin edebiyattaki (ya da ideolojideki) yerinin basitçe, politika pratiğinin yer değiştirmesini, başka bir unsura (yani ideolojiye) aktarılmasını temsil ettiği sonucuna varmak gere-

kir. Aynı şeyi daha doğrudan dile getirmek istersek, Machiavelli *kendi metnini tarihsel bağlamda devrim yaratacak kişi açısından, yani Prens açısından kaleme almak* zorunda kalmış gibidir. Oysa vardığımız bu sonucun Machiavelli'nin kendisi tarafından yalanlandığını şaşkınlıkla görüyoruz. *Prens*'in İthaf bölümünde söylediklerine kulak verelim:

> "Önemsiz ve alt konumda olduğum halde, Prenslerin yönetimini inceleyip tartışmaya ve bu yönetimin kurallarını bildirmeye cüret etmemin, ukalalık olarak değerlendirilmesini de... istemiyorum; çünkü tıpkı manzara resmi yapanların *dağları ve yüksek yerleri seyretmek için ovada kalırken,* alçak yerleri seyretmek için dağların tepesine çıkması gibi, *halkların doğasını iyice anlamak için prens olmak, prenslerin doğasını iyice anlamak için de halktan olmak uygun düşer."*

Machiavelli, metninde dile getirdiği pratik politika *alanını* bundan daha iyi örnekleyemeyeceği gibi, kendi metninin bu alanda kaplayacağı yeri belirleme zorunluluğunu da bundan daha iyi kabul edemezdi. Machiavelli'nin metni topolojik bir alan çizer, sonra da bu alanda etkin olmak için, kendi metninin politik bir edim, söz konusu alanın pratik dönüşümünün bir unsuru olması için bulunması gereken yeri (τόπος)* belirler.

Ancak, son derece önemli olan nokta, Machiavelli'nin kendi metni için belirlediği yerin, kendi *bakış açısının* yerinin, belirleyici politika pratiğinin "öznesi" olarak tanımlanan *Prens değil, halk* olmasıdır. Machiavelli'nin Prens'ten söz edecek bir kitabın eşiğinde bir prens için, Lorenzo de Medici için, kaleme

* (Yun.) Topos. –ç*n*

aldığı ithafta "*prenslerin doğasını iyice anlamak için halktan olmak uygun düşer*", yani Prens olmamak uygun düşer demekten çekinmemesi, başlı başına bir çelişkidir. Machiavelli'nin bu sözü, Prenslerin kendi kendilerini bilemeyeceklerini söylemekle kalmayıp, *Prenslerin ancak halkın bakış açısından bilinebileceği anlamına da gelir* (halkların da ancak Prenslerin bakış açısından bilinebileceği iddiası ise, başka bir iddiayı dengeleyebilecek katıksız bir ustalık iddiası olarak belki de kabul edilebilir, ama bundan da emin değilim: çünkü Machiavelli halktan söz ettiğini iddia etmiyor, başlığı *Halk* olan bir *Manifesto* da kaleme almış değil.) Ama burada durmayıp daha ileri gitmek gerekiyor: Machiavelli *Prens'in* değil, *Prenslerin* doğasını öğrenmek için halktan biri olmak uygun düşer diyor. Bu da çeşitli Prensler olduğunu, dolayısıyla bunların arasında *halkın bakış açısıyla* yapılması gereken bir tercih olduğunu ifade eder.

Machiavelli hangi tarafı seçtiğini, kendi sınıf konumunu bundan daha iyi dile getiremezdi. Sözlerine "önemsiz ve alt bir konumdan" geldiğini, yani halktan biri olduğunu anımsatarak başlaması rastlantı değildir: *bir sınıftan olmakla* ("sınıfsal varlık", Mao) yetinmez; buna bir de kendi sınıfsal konumunun, kendi sınıfsal bakış açısının bildirilmesini ekler. Girişimi de yazıları da bu sınıfsal konum dışında açıklanamaz: Prens'ten onun gibi söz edebilmek için halktan biri olmak gerekir, halkın sınıf konumunda bulunmak gerekir. Gramsci de bunu demişti zaten: kaleme aldığı Manifesto'da Machiavelli "*halk oluyor*."

Bu durum iki ayrı sonuca yol açıyor. Sonuçların *ilki*, Machiavelli'nin Prens ve Devletle ilgili tüm söyleminin anlamını kavramamızı sağlamaktır. Machiavelli'nin istediği herhangi bir Prens değildir: tek bir kişiye ait egemen iktidarın teorisini

yapan Machiavelli, her tür tiranlığın en radikal düşmanıdır. Bu devlet teorisyeni, Hegel'in sandığı gibi, bir *genel devlet* teorisi yapmıyordu: Machiavelli *ulusal* devletin ya da Gramsci'nin dediği gibi, *halk Devleti yoluyla ulusal birliğin* teorisini yapıyordu. Sonuçların *ikincisi* ise, umutsuzca Prens'e seslenen Machiavelli'nin, Prens'e *halkın bakış açısından* seslenmesidir. Görünürde Prens'e seslense de, gerçekte halka seslenmektedir. Tek muhatabı var olmayan bir birey, gelecek bir birey gibi duran bu Manifesto, gerçekte halktan insanların oluşturduğu kitleye seslenmektedir. Bir birey için, hele ki var olmayan bir birey için kaleme alınmaz bir Manifesto: devrimci bir güç halinde bir araya toplamak üzere kitlelere seslenir hep.[1]

1) "Machiavelli'nin *Prens*'i Sorel'in 'mitinin' tarihsel bir örneklendirilmesi sayılabilir. Başka deyişle, bir öğretinin kanıtlanması ya da soğuk bir ütopya olarak değil de, dağılmış ve unufak olmuş bir halkta toplu bir irade uyandırmak ve onu örgütlemek amacıyla somut bir imgelemin yaratılması olarak kendini sunan politik bir ideoloji sayılabilir. *Prens*'in ütopik kimliği, onun tarihsel gerçeklikte var olmamasından, İtalyan halkına nesnel dolayımsızlık özellikleriyle kendini sunmamasından, bir öğretiden türeyen katıksız bir soyutlama, bir şef simgesi, ideal bir *condottiere* olmasından kaynaklanır. Bu küçük kitapta yer alan tüm tutkulu ve mitik unsurlar, son derece etkili dramatik bir hareketle, sonuç bölümünde 'gerçekten var olan' bir prense seslenilirken, derlenip canlanırlar. Kaleme aldığı bu kitapta Machiavelli, bir halka yeni bir Devletin temellerini atma yolunu gösterirken Prens'in nasıl olması gerektiğini açıklar; bunu da mantıksal bir kesinlik ve bilimsel bir özenle yapar. Sonuç bölümünde Machiavelli kendini halkın yerine koyar, halkla kaynaşır, ama 'genel' anlamda halkla değil, az önce ikna ettiği halkla, kendisinin de bir parçası olduğu, vicdanını ve tepkilerini hissettiği, kimliğine büründüğü halkla kaynaşır: yapılan 'mantıksal' çalışmanın tümü halkın kendi kendini düşünmesi gibidir, halkın vicdanında yapılır sanki bu akıl yürütme ve de tutkulu, dosdoğru bir çığlıkla sonuçlanır. Kendi kendine yönelen akıl yürütmenin tutkusu da, 'duygulu bir devinim', eylem ateşi, eylem taraftarı olup çıkar. *Prens*'in Sonsöz'ünün dışarıdan gelen bir şey, dıştan yapıştırılmış, tumturaklı bir şey olmaması bundandır; bu Sonsöz yapıtın gerekli unsuru, hattâ yapıtın tümünü gerçeğin ışığıyla aydınlatan ve bu yapıtı bir tür 'politik bildirge' haline getiren unsurdur." Gramsci, *Seçme Metinler*, Editions sociales, s. 182-183.

Ancak şurası kesin ki, Machiavelli *Komünist Manifesto*'yla karşılaştırılabilecek bir metin kaleme almamıştır.

Komünist Manifesto da özel olarak kaleme alınmış bir metindir, ekonomik, politik ve ideolojik sınıf mücadelesi alanında toplumsal sınıfları yerine oturtan bir metindir; *Komünist Manifesto,* bağlamın toplumsal ve politik açıdan ortaya koyduğu sorunu, yani toplumsal devrim sorununu, teorik olarak ortaya koyan ve bu sorunu çözmek için, yani devrim yapmak için kendini kurması gereken gücün yerini saptayan bir metindir. Söz konusu yer, proletaryadır, söz konusu güç ise, proletaryanın partisidir.

Doğal olarak, *Komünist Manifesto* da özel olarak kaleme alınmış bir metindir. Bu nedenle o da, kendi zamanının ideolojik edebiyatında bir *yere* sahiptir; bu durum, Marx ile Engels'in kendilerini kararlı biçimde ayırmak amacıyla var olan sosyalist edebiyatın dökümünü yaptıkları bölümde açıkça görülmektedir.[1] Öyleyse bu yazılı metnin kendisi de, politik ideoloji içinde yer alır; söz konusu politik ideoloji ise, *Manifesto*'nun gözler önüne serdiği politik topoloji alanında tanımlanmış bir yere sahiptir, hem de *Manifesto*'nun edebi biçimini, formatını ve teorik düzeneğini yakından ilgilendiren tüm sonuçlarıyla birlikte.

Öyleyse, *bir yandan*, *Manifesto*'nun bilinçli olarak yer aldığı politik ideolojinin yeri ile yazılı bir metnin, ideolojinin yerine müdahalede bulunmasının yol açabileceği etki türü arasında, *öte yandan da*, proletaryanın politik ve ekonomik sınıf mücadelesinin *yeri* ile bu sınıf mücadelesinin etkileri

1) III. Başlık: "Komünist ve sosyalist edebiyat". Önce, gerici sosyalizm (a. feodal sosyalizm, b. küçük-burjuva sosyalizmi, c. hakiki sosyalizm); sonra muhafazakâr ya da burjuva sosyalizmi, daha sonra eleştirel-ütopyacı sosyalizm ve komünizm; son olarak da: komünistlerin çeşitli muhalefet partileri karşısındaki konumu.

arasında bir *ayrım* bulunmaktadır. Manifesto bir bildiri değildir; bir bildiri ya da bir manifesto ise, bir grev, bir gösteri, bir ayaklanma değildir. Tüm bu yerler *ayrı olmakla birlikte*, *Komünist Manifesto* örneğinde birbirlerinden *farklı* değillerdir. Gerçekten de *Manifesto*, proletaryanın konumlarını benimsemiş olsa da, bunun amacı aynı proletaryayı ve diğer sömürülmüş sınıfları proletaryanın partisinde örgütlenmeye çağırmaktır. *Manifesto*'nun tasarlanıp kaleme alındığı sınıfsal bakış açısı, ideoloji alanında, proletaryanın bakış açısıdır. Sınıfsal bakış açısı ve sınıf partisi tek ve aynı sınıfa, proletaryaya aittir.

Oysa *Prens*'te işler böyle değil. Machiavelli halkın bakış açısını benimsiyor kuşkusuz, ama İtalyan ulusunu birleştirme görevini yüklediği bu Prens, *halkın Prensi* olsa da, *halkın* kendisi değildir. Aynı biçimde halk da Prens olmaya çağrılmıyor zaten. O halde politik *bakış açısının yeri* ile politik pratiğin ve gücün yeri arasında, politik bakış açısının "öznesi" ile, yani halk ile politik pratiğin "öznesi", yani Prens arasında indirgenemez bir ikilik vardır. Bu ikilik, bu indirgenemezlik *hem* Prens'i *hem de* halkı etkiler. Prens yalnızca ve kesin olarak, yerine getirmesi gereken işlevle, yani doldurması gereken tarihsel boşlukla tanımlandığı için, boş bir biçimdir, rastgele• ve katıksız bir mümkün-imkânsızdır: hiçbir sınıfsal aidiyet onu üstlendiği tarihsel görevi yerine getirmeye hazırlamaz; ulus olarak bir araya getirmesi gereken bu halkla hiçbir toplumsal bağı da yoktur. Herşey Prens'in *virtü*suna, yani başarısının öznel koşullarına bağlıdır. Bu imkânsız Prens'in, kendisini ulusa dönüştürmesini bekleyen halka gelince, Machiavelli'nin Prens'in tüm politikasını tanımlarken dayandığı bu halkı, kendisini halk biçiminde oluşturmaya, halka dö-

nüştürmeye, hele ki *politik bir güç* olmaya değil zorlayan, ona bunu telkin eden dahi herhangi bir şey yoktur. Machiavelli çalışmayıp ezen ve zenginliğin keyfini çıkartan feodaller ile toprağı ya da yünü ve demiri işleyen halkı, ticarette bulunan ve spekülasyon yapanları birbirinden ayırır kuşkusuz. Ancak bu tüccar ve emekçi halk da bölünmüştür: Machiavelli *bu bölünmüşlüğün üstesinden gelmek* için kılını bile kıpırdatmamıştır. Tarih, halkın bakış açısına yerleşen Prens tarafından yapılmalıdır, ama halk henüz tarihin "özne"si olmamıştır.

Gramsci'nin sözünü de işte bu ayrım doğrular. *Prens* bir tür devrimci manifestodur, ama *ütopiktir*. Machiavelli "gündemdeki" devrimci görevi, yani ulusal Devletin kuruluşunu iyi tasarladığı ve de bu sorunu *halkın bakış açısından* ortaya koyduğu için devrimcidir. Ama iki anlamda ütopiktir. Öncelikle Machiavelli'nin, "durumun devrimci olduğunu" ve de İtalya'nın halka dayalı ulusal bir Devlet olabilecek olgunluğa ulaştığını sanması var (bu ayrımı Lenin'den devralıyorum: somut durum devrimci olmadan da, devrim ya da tarihsel bir görev gündemde olabilir). Sonra da Machiavelli'nin, ayrıntılı biçimde incelenmesi gereken çeşitli nedenlerden dolayı, üçüncü bir kişi, yani halk adına ulusal birliği gerçekleştirme görevini *başka birine*, peş peşe birçok kişide gördüğüne inandığı bilinmeyen bir bireye, önceden tanımlanamaz bir kişiye emanet etmesi var. Böylece "özneler"in ikiliği, yerlerin ikiliği, halkın ulusal birliğini gerçekleştirme görevini mitik bir kişiye, Prens'e emanet eden ütopyanın başkalığına ulaşmış olur. Gramsci Machiavelli'nin halk olup çıktığını, halkla konuştuğunu, "*bilmeyenler*"le konuştuğunu söylediğinde, *Prens*'in "*altında yatan tüm mantık çalışmasının, halkın kendi üstüne düşünümü olduğunu, bu akıl yürütmenin de*

halkın vicdanında gerçekleştiğini" yazdığında bu düşünüm de ütopik kalmaktadır, zira halkın politik bilincini değiştirmeye katkıda bulunsa da, bu basit bilinci gerçekleşmesi istenen ve mümkün bir olayla, Prensin yükselişiyle ilişkiye sokmaktan öteye gitmemektedir. Yoksa bu bilinci, *söz konusu olayı üretebilecek veya ona katkıda bulunabilecek bir politik güce* dönüştürmez.

Bilindiği gibi *Komünist Manifesto* ve Birinci Enternasyonal bambaşka bir dilde konuşurlar. Kurtuluş proleterlerin kendi eseri olacaktır. Bütün ülkelerin proleterleri birleşin. Ne Tanrı ne Sezar...

Konunun başında girdiğim bu sapağı özetlemek amacıyla şu kadarını söyleyeyim ki, Machiavelli'nin metni bizi avucuna alıyor, ama kendisi ele avuca gelmiyorsa, bu kadar güçlü ve de kendini bu kadar hissettirerek bizimle "konuşuyorsa", felsefi açıdan onu anlamak ve teorik olarak sergilemek bu kadar zorsa, bunun iki nedeni var.

Bu metnin görülmedik kimliği öncelikle, teoriyle yüklü bu metnin ötekiler gibi teorik bir metin olmayıp, yalnız politikayla değil, yalnız teorik bağlam ve bu bağlamın görevleriyle değil, daha da önemlisi ve her şeyin üstünde, *politika pratiğiyle* ve onun yol açtığı *sınıfsal bakış açısıyla* ilgili bir düzenek ve bir yerleşim düzeni tarafından, klasik (teorik bir metnin ne olduğuna ilişkin belirli bir ideolojik temsili belirtir klasik sözcüğü) teori alanının eğilip büküldüğü, tanınmaz hale sokulduğu bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Yapılan bu gönderme, teorinin klasik kipliğini derinden etkiler, düzeneğini altüst eder, onu parçalarına ayırıp, felsefenin klasik kategorileri tarafından kavranılamaz kılan özel bir biçimde yeniden bileştirir.

Bu metnin görülmedik kimliği, daha sonra da, Machiavel-

li'de sınıfsal bakış açısının yeri ile politika pratiğinin yerinin birbirinden ayrı olmasından kaynaklanır: bu aralık, ütopyanın boşluğunu açar ve bu boşluk da önceki etkileri üst-belirler. Daha ileride bunun gerçekte nasıl olduğunu görme fırsatımız olacak zaten.

Ancak ayrıntılara girmeden önce, Machiavelli'nin kaleme aldığı bu metnin daha önce hiç görülmedik olmasından kaynaklanan şaşırtıcı sonuçların anlamlı bir örneğini ele almak istiyorum. Rousseau olacak bu örnek. Rouseau Machiavelli'nin bu metinle okurlarının önüne getirdiği sorunu, kendine özgü biçimde özetleyebilmişti.

Bilindiği gibi, *Prens,* daha adı duyulur duyulmaz, Marx'ın "ideoloji profesyonelleri" dediği kişiler, yani din ve ahlakla ilgili kişiler tarafından son derece şiddetle suçlanmıştı. Söz konusu suçlamanın dayandığı nedenler dolayısıyla Machiavelli, Tarih'te çok ender bir ayrıcalığa sahip oldu ve makyavelce sıfatının doğmasına yol açtı: bu bir iyelik sıfatı değildi (Machiavelli'nin yapıtına ya da düşüncesine ait demek değildi, Kant'ın der gibi Machiavelli'nin demek değildi), bir niteliği belirtiyordu, üstelik "aşağılayıcıydı" da (tıpkı Platoncu ya da Danteci demek gibiydi); dini politikaya alet ediyordu, ahlakı politika pratiğine bağımlı kılıyordu, daha da uç noktaya gidersek, bazı koşullarda, Prens'in zalimce, kurnazca, kötü niyetle, vb.[1] davranma hakkı olduğunu savunuyordu. *Prens*'in "*şeytanın eliyle*" kaleme alındığını, yazarının da "*şeytanın dü-*

1) *Ansiklopedi*, "Makyavelcilik" maddesi: "*Prens* adlı inceleme kadar gürültü koparmış pek az yapıt vardır: bunun nedeni, hükümdarlara, çıkarları gerektirdiğinde, dini, adalet kurallarını, sözleşmelerin kutsallığını ve de kutsal diye bilinen ne varsa hepsini ayaklar altına almayı tavsiye etmesidir. Bu kitabın onbeşinci ve yirmibeşinci bölümlerine 'Prens'in vicdansızın teki olmasının uygun düşeceği koşullar' adı verilebilir."

şüncelerinin en yüce zanaatkârı" olduğunu bildiren Cizvitler, bir anda meşhur olmuşlardı. Ama bu tepkilerin• pek de önemi yoktur. Machiavelli'nin ele aldığı nesneyle, yani politikayla ve politik mücadelede yer aldığı tarafla ilgili tepkiler daha önemlidir. *Prens* kimi zaman bazı devlet adamları tarafından övülmüş (örneğin Richelieu ve Napoléon; oysa Napoléon, Machiavelli'nin savaştan söz edişini, kör birinin renklerden söz etmesine benzetir), [*kimi zaman da*] dindaşları Saint-Barthélemy gecesinde katledilen Huguenot'lar gibi bazıları tarafından veya *Anti-Machiavelli* adlı bir kitabın yazarı da olan Prusya hükümdarı II. Friedrich tarafından (II. Friedrich'in bunu aslında kendi uygulamalarını örtbas etmek için kaleme aldığından kuşkulanılıyordu) mahkûm edilmişti.

Ne olursa olsun, Machiavelli çevresinde kopan tüm bu tartışma, politik olarak benimsenmesi kadar mahkûm edilmesi de, Machiavelli'nin yapıtının politik anlamı nedir *sorusunun*, doğrudan doğruya paradoksal terimlerle ortaya çıkmasına yol açmıştı. Üstelik rastlantı da değildi bu.

Söz konusu soru ancak şöyle dile getirilebilirdi: kamuya mal olmuş *Prens* adlı bu metin, tüm Prenslere değil de Prens'e (tekil olarak) ithaf edildiğine göre, Prens'in (her Prensin), egemen dine ve bireysel ahlaka uygun olsa da olmasa da, eldeki tüm araçları kullanıp kendi Devletini kurmak ve genişletmek için nasıl davranması ve neler yapması gerektiğini bildirdiğine göre, bu yapıt *kime* yarayacaktı? Akla gelen ilk düşünce *Prens* adlı incelemenin Prens'in, hattâ tüm Prenslerin işine yaradığıdır. Ama bu yapıtın Prens'in veya tüm Prenslerin işine yaradığı söylenirse, bu kez de onun yayınlanmış olduğu, yani *kamuya mal olduğu*, tek bir kişiyi ilgilendiren şeyleri herkese anlattığı, dolayısıyla Prens'i yöntemlerle silahlandırırken, bir

yandan da söz konusu yöntemleri kamuya açarak, verdiği silahları geri aldığı gerçeği çıkar karşımıza. Daha kesin olarak söylersek, Machiavelli, *Prens*'te ve *Söylevler*'de, kişilerin kanılarını hedef alarak, her şeyden önce aldatma sanatından kaynaklanan etkileri yaratmak için uyulması gereken kuralları da verir. Yönetme sanatının tümü, hesaplanmış bir yalan, tezgâhlanmış bir görünüşe dayanan denetlenmiş kanılar yaratmaktan ibaretse, oyunun kuralını, sahtekârlık ve aldatma kuralını, kurnazlığın yolunu yordamını kamuya açmak da tuhaf bir çelişkidir. Ama buna bakarak Machiavelli'nin kendi metninin de bir aldatmaca olduğunu söylemek, fazla acele etmek olur. Gerçekten de, Machiavelli Prensleri eğitiyor gibidir. Ama sadece olanı söylediğini, onlara Prenslerin kendi uygulamalarının hesabını verdiğini iddia ediyorsa, zaten her şeyi bildikleri bu alanda onlara yeni ne öğretebilir ki? Prensler zaten hep kendi başlarının çaresine bakmış olduklarına göre, Machiavelli'nin onlara ne yararı olabilir ki? Tam tersine, başvurdukları ama kimseye itiraf edilmemesi gereken yolu yordamı itiraf eden, gerçekleştirdikleri gizli uygulamaları orta malı yapan bu çapanoğlundan son derece rahatsızlık duymuş olmaları gerekir. Eşi görülmedik bu metni biraz daha dikkatlice ele aldığımızda, insanları yönetme konusunda Prenslere, herkesin önünde, kurnazlık ve yalan dersi veren bu kişinin, tıpkı Pascal'in delilik taklidi gibi, kendisine dünyanın en masumuymuş havası veren başka bir kurnazlığa başvurup, Prensleri yönetmeye kalkıştığından kuşkulanabiliriz.

Prens'in hakikati de olduğu gibi görülür artık: müthiş bir kurnazlıktır bu, *kurnaz-olmama* kurnazlığıdır, müthiş bir gizlenmedir, gizlenmeme gizlenmesidir: "fiili hakikatin" koskoca ağı gerilmiştir gökyüzüne, Prensler de kendi ayaklarıyla

birer birer gelip takılacaklardır kurulan bu ağa. Politika konusundaki "hakikat", politik bir kurnazlıktır. Peki ama, Machiavelli Prensleri, işlerine yarayacak olan hakikati söyleyerek aldatmak gibi zor bir işi başardıysa, bu kurnazlığın kurnazlığı, bu yalanın yalanı *kime* yarayabilir ki? Alt konumdan birinin uyanık bilincine mi yarıyor basitçe, böylece sırf hizmet etmesi gerekenler konusunda yazmakla, bir tek kendisinin keyfine varacağı bir öç mü alıyor?

Rousseau'nun cevabı* şöyle: "*Krallara ders verir gibi yaparken, halklara çok önemli dersler verdi. Machiavelli'nin Prens'i Cumhuriyetçilerin kitabıdır.*" Daha sonraki bir notta ise Rousseau, Machiavelli'nin yurdundaki baskı nedeniyle, "*içindeki özgürlük aşkını gizlemek zorunda kaldığını*", "*gizli bir niyeti*" olduğunu, (görünüşte monarşist olan) *Prens* ile (açıkça cumhuriyetçi olan) *Titus-Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler* karşılaştırıldığında, bu niyetin keşfedileceğini ekler. Rousseau şöyle bitirir sözünü: "*bu derin politikacının şimdiye kadar hep yüzeysel ya da kokuşmuş okurları oldu*".

Prens adlı yapıtın halka ne yararı var? Ansiklopedi'nin (kuşkusuz Diderot tarafından yazılmış olan) "Makyavelcilik" maddesi şöyle diyor: "*Machiavelli Prens konusundaki incelemesini kaleme aldığında, yurttaşlarına 'bu yapıtı iyi okuyun' der gibiydi. Olur da birini kendinize efendi diye kabul ederseniz, tam da resmettiğim gibi olacaktır o kişi: kendinizi teslim edeceğiniz yırtıcı hayvan budur işte. Machiavelli'nin amacını bilmemeleri, çağdaşlarının kendi hatasıydı öyleyse: hicviyeyi methiye sanmışlardı.*"

Yanlış bir yorum bu kuşkusuz, bunun doğrudan koşulu ise, çağların, tarihsel bağlamların kayması ve üst üste binmesi; bu da, hem okurken hem de yargıda bulunurken rollerin

yer değiştirip yeniden dağıtılmasına yol açıyor. Ne var ki, bu kayma ve üst üste binme her şeyi açıklamaya yetmiyor. Machiavelli'ye neden böyle bir tutku besleniyor? Bu kadar "derin" olan bu politika adamı, *kokuşmuşlar* bir yana, neden sadece *yüzeysel* okurlara sahip oldu hep? Bir hicviye neden bir methiye sayıldı? Söz konusu okurlar yüzeysel olsaydı, nasıl olur da Machiavelli onları bu kadar avucuna alabilirdi, nasıl olur da Machiavelli kendini son derece *burada* hissettirirdi? Üstelik bu, çok özel bir buradalıktı, çünkü okurları ne kadar yüzeysel olursa olsun, metninin öyle eşsiz bir özelliği vardı ki, nasıl yorumlanacağı konusunda okurların kendi arasında tutkuyla bölünmesine yol açmıştı.

Machiavelli'de teorik ve politik alanın kendine özgü yerleşme düzenini hesaba katmadan bu soruyu cevaplamak imkânsızdır. Gerçekten de, Machiavelli'nin metni öyle düzenlenmiştir ki, şu ya da bu biçimde, bilinçli veya bilinçsiz olarak, bu metnin *kimin için* kaleme alındığı ve *hangi bakış açısından* düşünüldüğü sorusunun avucuna düşmemek imkânsızdır. Machiavelli'nin devrimci ütopik Manifestosunun düzeneği, sunum, kanıtlama ve teorik düşünüm biçimlerini yöneten iki almaşık "yer"in varlığıyla, yani Prens ve Halk ile, bu soruyu sesini bile çıkartmadan zorunlu kılar.

Halkın bakış açısından düşünüldüğünü görmeden bir tek Prens'i elde tutarsak, Makyavelciliğe, yani tiranlık ve alçaklık reçetelerine düşeriz. Ancak, halkın işin içinde bulunmasından ötürü, aldatmanın aldatması gibi bir çelişkiye de düşmüş oluruz: *Prens*'in incelemesi Prens'in aleyhine döner; alıcı da alıcının bulunduğu yerle birlikte ortadan yok olur. Öte yandan, "demokratik" olduğu söylenen yorumdaki gibi, bir tek halkı elde tutarsak, Prensin maskesi düşer ama bu kez

de, kendisine İtalya'nın birliği gibi büyük bir yapıtı gerçekleştirme çağrısı yapılan Prensi suçlama çelişkisine düşülür. Bu da Prensin işin içinde bulunmasının etkisidir.

Şöyle toparlıyorum: bu almaşık etkiler, metnin dışındaki bir bakış açısından getirilmiş yorumların katıksız ürünü olmayıp, metnin içindeki *çifte bakış açısının*, dıştan yorumlarla, düşünülmesidir. Bu düşünüm, teorik bir bildiriler dizisi gibi değil, bir çözümün sergilenmesi gibi değil de, *politika pratiğinin* koşullarının tasarlanması konusunda ilgili kişileri bölen politik bir sorunun matrisi, *gündeme getirilmesi*, politik bir sorunun ortaya konulması gibi işlemektedir.

Tüm bu uyarılar nedensiz yapılmadıysa, Machiavelli'nin neden ele avuca gelmediğini de, bizleri nasıl avucuna aldığını da anlayabiliriz. Machiavelli tam da bizi avucuna almasına yol açan nedenden ötürü, klasik felsefi düşüncenin avucuna düşmez. Machiavelli bizi avucuna alır, çünkü bir metnin elinden geldiği kadar, politik anlamda, pratikte bizi sorgular ve oyuna sürer. Mümkün bir politika pratiğinin mümkün "özneleri" (etmenleri) olarak bulunmamızı istediği bir yerden seslenir bize. Bu ele avuca alma ve seslenme etkisi, klasik teorik metnin altüst edilmesiyle, politik sorunun sorun olarak, politika pratiğinin de bu sorunun içinde pratik olarak ortaya çıkışıyla yaratılmıştır; politika pratiğinin Machiavelli'nin metninde, metnin de politika pratiğinde çift yönlü olarak yansımasıyla yaratılmıştır. Bunu ilk anlayan Gramsci'dir. Machiavelli'nin ele avuca gelmezliğini anlayan Gramsci'nin Machiavelli'yi de anlayabilmesi ve Merleau-Ponty'nin "Nasıl anlayabilirdik ki?" diyebileceği bir metinde Machiavelli'den söz etmesi rastlantı değildir. Doğrusu, Gramsci de ele avuca gelmez, hem de Machiavelli'nin ele avuca gelmemesine yol açan nedenlerle, aynı nedenlerden ötürü.

II. MACHIAVELLI'DE TEORİ VE TEORİK DÜZENEK

Şimdi metinleri ele alıp, Machiavelli'de teorinin nasıl sunulduğuna kanıtlar üstünden bakalım: Machiavelli'nin *teorik düzeneğini* çözümleyelim.

Buraya kadar ileri sürülen herşey, Machiavelli düşüncesinde bir tarih teorisinin mevcut olmasıyla çürütülüyor gibidir: tarih teorisi dediğimizde, *tarih yasalarının genel teorisi* demek istiyoruz.

Machiavelli'nin *Söylevler*'in önsözünde "*Yeni* bir yol açmaya karar verdim..." diye yazarak haber verdiği yeni bir teori bu kuşkusuz. Bu yolun nesi yeni? "Fiili şeyin imgelemine değil de dosdoğru kendisine" gitmesi: her tür dinsel, ahlaki ya da estetik temsilden arınmış öyleyse, olumlu demek ki.

Ne var ki, şeyi etkililiği içinde görmek yeterli olmuyor: şeylerin bilgisine, şeylerin "yasaları"na ulaşmak gerekiyor. Machiavelli bu yeni tarih teorisini nasıl üretiyor? Yeni bir yöntem kullanarak, *deneysel* yöntemle üretiyor. *Prens*'te dediğine bakılırsa, Machiavelli kitabını ancak "çağdaş şeylere ilişkin *uzun süreli deneyimler* ve geçmişi durmadan okumakla edindiği bilgiler" sayesinde yazabilmiştir. Söz konusu deneyleme ise, Machiavelli'nin eskinin ve modern zamanın[1] "olayları ve bağlamları"[2] dediği şeylerin *karşılaştırılmasıyla* gerçekleşir. Bu karşılaştırmayı yaparak, "tarihe ilişkin hakiki bir bilgiye"[3] ulaşır. Bu deneysel karşılaştırmanın ne anlama geldiğini birazdan göreceğiz.

İşin asıl önemli yanı, "olaylar ve bağlamlar" arasında yapılan bu deneysel karşılaştırmanın, tarihin "*yasaları*"na ilişkin genel bir teoriye gönderme yapmasıdır. Bu göndermeden ne anlam

1) *Söylevler*, I, s. 378, 467, vb...
2) *Söylevler*, I, 47, s. 482.
3) *(A)dı (g)eçen (y)erde*, "Önsöz", s. 377.

çıkarmak gerekir? Tarihe ilişkin genel teori, deneysel karşılaştırmaların sonucu mudur yoksa deneysel karşılaştırmaların mümkün olmasının koşulu, "tarihin yasaları" mıdır? Belirleyici soru budur. Bunun ne denli önemli olduğunu ortaya çıkartmak için, tarihin *yasaları* yerine evrensel tarihe ilişkin *tezler*den söz edeceğiz. Peki ama bu genel teorinin tezleri nelerdir?

İlk tez. Doğanın şeyleri ile insanların şeyleri değişmez: "*...gökyüzü, güneş, elementler ve insanların düzeni değişmedi ve bunlar eskiden olduklarından farklı değiller*[1]". *Söylevler*'in 39. Bölümünde[2] ise şöyle yazar Machiavelli: "*Şimdiyle geçmişi kim karşılaştırırsa karşılaştırsın, tüm kentlerin, tüm halkların geçmişte de şimdi de hep aynı isteklerle, hep aynı tutkularla harekete geçtiğini görür... Her zaman aynı kötülüklerin ve aynı devrimlerin geri geldiği görülür.*" Dünya değişmez. *Söylevler*'in II. Kitabının önsözünde kesin konuşur Machiavelli: "*İnsani şeylerin nasıl yürüdüğü üstüne düşündüğümde, dünyanın hep aynı durumda kaldığı sonucuna varıyorum: hep aynı toplam kötülük ve de hep aynı toplam iyilik var.*"

Bu ilk tez ne anlam taşıyor? Bu tez harfiyen kabul edildiğinde her tür devrimci tasarıya karşı duruyormuş gibi gelebilir. Dünya zaten değişmezse, nasıl değiştirilebilir ki? Bu soruyu Machiavelli'nin nasıl cevapladığını ileride göreceğiz. Şimdilik basit bir uyarıyla yetinip söz konusu tezin son derece genel olduğunu belirtelim: Machiavelli'den farklı bir dil kullanmış olmak için, bu tezin son derece genel olmakla kalmayıp, teorik statüsü nedeniyle önemli olduğunu söyleyeceğim.* Aslında bu tez, tarihe ilişkin bilimsel-teorik bir önerme olarak değil, daha çok *felsefi bir tez* olarak iş görmektedir. Bir yandan gelecekteki bilimsel önermelerin evrensellik ve nesnellik tezi, bir yandan

1) *Agy*, "Önsöz", s. 378.
2) *Agy*, s. 467.

da Machiavelli'nin kendi teorik önermelerini üretmek için girişeceği deneysel "durum"[a] karşılaştırmalarının imkânını temellendiren tez olarak iş görmektedir. İnsanların dünyası *aynı* olmasa, şimdiyle Antikçağ arasında karşılaştırma yapmak mümkün olmayacaktı; bir yandan Antikçağ'daki çeşitli olaylar ve bağlamlar arasında, diğer yandan şimdiki zamanın çeşitli olayları ve bağlamları arasında, örneğin İtalya ile Fransa arasında karşılaştırma yapılamayacaktı; son olarak da bu iki bağlam dizisi arasında karşılaştırmalara girişme imkânı bulunmayacaktı. İnsanların dünyası aynı, sabit olmasaydı, bu dünyanın sabitlerini, "yasaları"nı ya da daha doğrusu "değişmezleri"ni[b] çekip çıkarma imkânı bulunmayacak, bu dünyayı tanıma imkânı olmayacaktı.

İkinci tez. Bu tez ilk teze kesin biçimde ters düşer. "*Yeryüzündeki herşey süregiden bir devinim içindedir ve sabit kalamaz: bu istikrarsızlık onların ya yükselmesine ya da alçalmasına yol açar. Zorunluluk çoğu zaman aklın sürükleyeceğinden çok uzak bir hedefe sürükler onları. Siz, büyümeden kendini koruma özelliğine sahip olması amacıyla bir cumhuriyet kurdunuz ama kuruluş amacına rağmen, zorunluluk, büyümeye itiyor onu...*[1]"

Öyleyse her şey, öngörülemez bir zorunluluğa boyun eğen, istikrarsız, süregiden bir devinim içinde bulunmaktadır. Bu zorunluluk, mitik ve kavramsal bir kişi olan Fortuna'da [Talih]*

1) *Söylevler*, I, 7, s. 398.

* Adını Roma mitolojisindeki talih tanrıçası Fortuna'dan alan bu kavram, insani olmayan ama insanın işlerine iyi veya kötü şans olarak müdahale eden bir güce işaret eder. Talih tanrıçası Fortuna, Yunan mitolojisinde genellikle kör olarak temsil edilir ve böylece rastlantısallığının mutlak olduğuna dikkat çeken tanrıça Tike'ye karşılık gelir. Prensin başlıca niteliği olan virtü, Machiavelli düşüncesinde ancak Fortuna'nın içinde ve onun vesilesiyle uygulanabilir. Fortuna, acilen cevap verilmesi gereken bir dış zorunluluktur. Böylece, politika sahnesinde yer alan bireylerin öngörülemez durumlarla karşı karşıya olduğunu anlatır. ➡

beden bulur. Machiavelli *Prens*'te[1] Romalıların adına bir tapınak kurdukları Fortuna'nın "*bugüne kadar görmüş olduğumuz ve hâlâ görmeye devam ettiğimiz, insanların her tür beklentisini aşan büyük devrimler sayesinde günümüzde*" yeniden revaçta olduğunu yazmaktadır. Gerek *Prens* gerekse *Söylevler*'in pek çok yerinde Fortuna'nın öngörülemez değişikliklere konu olduğu, "*rüzgâra ve değişikliklere göre dönmeye hazır bulunduğu*" söylenir. Değişmek, Fortuna'nın yasasıdır. Bu yasa tarihsel zamanın yasasını, yani tarihin yasasını özetler: "*zaman değişiyor*", bağlamlar değişiyor, insanlar değişiyor. O halde "*yerküredeki herşey süregiden bir devinim içindedir*". Bu ikinci yasanın aynı zamanda felsefi bir tez olduğunu söyleyeceğiz; bu tez, tarihin nesnel bilgisinin ve karşılaştırmalı deneysel yöntemin imkânını değil de, bir yandan devrim imkânını, öte yandan da karşılaştırmalı değişikliklerin imkânını temellendirir. Buysa, terimler konusunda yine önceden konuşmak gerekirse, materyalist bir tezden sonra "diyalektik", daha doğrusu "*rastgele*"[a] bir teze denk düşer.

Üçüncü tez. İlk iki tezin, (felsefi tez olarak taşıdıkları anlamın değil de) tarihe ilişkin *olumlu* önerme olarak anlamlarını unutmadan, harfiyen söylediklerini karşı karşıya getirirsek, çelişkili olduklarını da görürüz: şeylerin değişmez akışının karşısına, devinimsizliğinin karşısına, süregiden değişimleri

---

Dayatılan bir irade, politik eylemin başarısı için tek başına yeterli değildir. Fortuna'ya gerektiğinde karşı gelmek ve onun önünde diz çökmemek gerekir. Aksi takdirde Fortuna kendi yasasını dayatır. Bu anlamda Machiavelli düşüncesindeki virtù, insanın Fortuna'ya kendi iradesini dayatma yetisi olarak da anlaşılabilir. Ama buradaki dayatma, bir zorlama olarak anlaşılmamalıdır. Machiavelli burada zorlamadan ziyade esnekliği öne çıkartır ve virtù'yu, politikacıların koşullara uyum sağlama becerisi, yani kendi yasasını Fortuna'ya dayatma yetisi olarak tanımlar. *–yhn*

1) *Prens*, XXV, s. 364-365.

çıkar. Bu çelişkiye bir çözüm bulmak gerekir. Machiavelli bu çözümü, şeylerin değişmez akışı ve süregiden değişimi arasında bir sentez yaratarak sunar: *döngüsel* bir tarih teorisidir bu ve *Söylevler*'in[1] başında anlatılmıştır. Bu teori doğrudan doğruya Polybius'tan devralınmıştır. İnsanlık tarihinin sonu gelmeyecek biçimde bir yönetimden diğerine geçerken katettiği zorunlu bir *döngü* teorisidir bu, yönetimleri iyiler ve kötüler olarak ikiye ayıran, yönetimlerin tipolojisini oluşturan bir teori değil, bir döngü teorisidir.

Bu döngüye bakalım şimdi de. Ana hatlarıyla özetliyorum.

Toplumun ilk başlarında "*rastlantı, insanlar arasında her tür yönetimin doğmasına yol açtı.*"[2] Önceleri insanların sayısı azdı, tıpkı hayvanlar gibi, dağılmışlardı. "*İnsan soyu sayıca arttığı için, birleşme, savunma ihtiyacı duyuldu; bu ilk amaca ulaşmak için de, en güçlü, en cesur olan seçildi.*" "*Toplum [société] biçiminde birleşme çağı*" idi bu. Ne var ki insanlar arasında hemen çatışmalar çıktı: "*Böylesi kötülüklerin önünü almak için, insanlar yasalar yapmaya karar verdiler.*" Başkan seçimini işte buydu etkileyen, adaletin kökeni de buydu. "*Artık en güçlüye ya da en cesur olana değil de, en bilge ve en adil olana yönelindi.*" İlk yönetim de buydu işte: *monarşi*. (1)

Bu noktada araya girip iki uyarıda bulunacağım. İlk uyarım, Talih [Fortuna] ile arasında belirli bir ilişki kurmamız gereken *rastlantının*, tüm yönetimlerin (onlardan önce de tüm toplumların) kökeninde bulunduğuna ilişkin, hiç önemli değilmiş gibi gözüken, yeri geldiği için söylenmiş gibi duran şu tezi açığa çıkartmak için olacak. Toplumların ve de yönetimlerin kökeninde rastlantının yattığını söylemek, bununla birlikte en başta insanların dağılmış olduklarını söylemek (dağılmış-

1) *Söylevler*, I, 2, s. 383-388.
2) *Söylevler*, I, 2, s. 384.

lık ile rastlantı aynı soydan gelir, Demokritos ile Epiküros'tan *İkinci Söylev*'in Rousseau'suna varıncaya kadar böyledir bu), toplum ve politikaya ilişkin tüm antropolojik ontolojiyi[a] bir kenara atmaktır kuşkusuz. Özellikle de Aristoteles'in (Machiavelli'nin düşüncesinde yer almayan bu büyük kişinin) "*doğası gereği*" politik hayvan olan insan teorisini reddetmektir. Ama bu aynı anda (ikinci uyarım da bu olacak), tüm yönetimlerin ve tüm toplumların kökeninde *sözleşme yattığı* teorisini de (Epiküros'tan farklı olarak) reddetmektir. Machiavelli, toplum sözleşmesini benimsemeyen politika teorisyenlerinden biridir. İnsanların en güçlü kişiyi seçtiklerini ve de onun buyruklarına uymaya söz verdiklerini söylemekle birlikte, karşılıklı bir sözleşmeden hiç söz etmemektedir. Dahası, yasalar toplumun başlangıcından sonradır, en güçlünün yönetiminden de sonradır ama monarşinin kurulmasından öncedir. Machiavelli'nin politika ve hukuk yasalarını en üste yerleştirmesi rastlantı değildir.[b] Zamanı geldiğinde bunun nedenini anlayacağız.

Böylece monarşinin doğuşunu izlemiş bulunuyoruz. Monarşi daha sonra *tiranlık* biçiminde yozlaşacaktır. Prensin mirasçıları prensin erdemini yitirir; lükse ve rehavete dalıp çökerler: uyrukların öfkesi de bundan kaynaklanır. Bu öfke karşısında ise kral korkuya kapılır ve korkuya özgü araçlarla, yani keyfi davranış ve şiddetle karşılık verir.

Bu durumun peşinden gelen karışıklıkların ise halktan değil, büyüklerden kaynaklandığını belirtir Machiavelli.

Büyükler Kral'a başkaldırır, halk onların peşinden gider ve Kral'ı alaşağı eder. Büyükler iktidarı ele geçirir: buna *aristokrasi* (II) denir. Daha sonra aristokrasi de yozlaşır ve *oligarşi* biçimini alır ki o da tirancadır. İktidarı ellerinde bulunduran ilk aristok-

ratların halefleri ise, yine aynı süreci yaşayarak, yönetimin yozlaşmasına yol açarlar: babalarının erdemlerini unuturlar, halkın öfkesine yol açar ve halkın karşısına tiran olarak dikilirler.

Halk da yeni efendilerine karşı ayaklanır yeniden. Tüm çözümler tükendiği için, elde bir tek "*halk yönetimi*"[1] kalmıştır zaten (III). Ama yine aynı süreç ortaya çıkar: ilk yönetimin halefleri, atalarının erdemini yitirirler. Aşırılıkları ya da boşvermişlikleriyle halkın öfkesini üzerlerine çekerler. Halk yönetimi "*icazet*" biçimine bürünüp yozlaşır. Halk isyan ederek kendine yeni bir efendi arar ki bu da Kral olacaktır. Çember böylece tamamlanmış olur.

Ama aynı döngü yine başlayacaktır: monarşi yozlaşıp tiranlığa yol açacak, aristokrasi yozlaşıp tiranca bir oligarşiye dönüşecek, halk yönetimi de yozlaşıp icazete yol açacaktır.

"*Tüm Devletlerin* [yani Devlet olarak örgütlenmiş tüm halkların] *dolanmaya yazgılı oldukları çember de budur işte. Doğrusu, devletlerin aynı yönetim biçimlerine geri döndüğü çok ender görülür; ama bunun nedeni,* [Devletlerin] *yıkılmadan bu değişiklikleri yaşayacak kadar uzun süreli olmamasıdır. İçten içe çalışıp duran çeşitli kötülükler Devletleri yorar, giderek bilgelik ve güçlerini tüketir ve de anayasası daha sağlıklı olan komşu Devletlerden birine hızla boyun eğmelerine yol açar. Yok ama bu tehlikelerden kaçınabilirlerse, aynı devrimler çemberinde sonsuza dek dönüp duracaklardır.*"[2]

Machiavelli'nin bir ölçüde Polybius'tan devraldığı döngüsel tarih teorisi ve yönetim tipolojisi, en basit biçimiyle, budur işte. Tarihin döngüsel doğasına ilişkin bu üçüncü tezle Machiavelli, ilk tez (değişmez akış) ve ikinci tez (evrensel devingenlik) arasında, kelimenin sıradan ve Hegelci anlamıyla, bir "sen-

1) *Söylevler*, I, 2, s. 386.
2) *Söylevler*, I, 2, s. 386.

tez" gerçekleştirmiş, bunda başarılı olmuş gözüküyor. Gerçekten de tarihin döngüsü, devinimsiz bir devinim, yani aynı değişikliklerin değişmeden tekrar ettiği bir hareket değilse nedir ki?

Son noktaya ulaşıldı sanki, olduğu gibi kayda geçirilmesi yeterli olacak, arkası da gelmeyecek genel bir tarih teorisine varıldı. Söylenmedik hiçbir şey kalmadı sanki. Herşey: bu teorinin Machiavelli'nin metnindeki *kipliği* dışında herşey, bu döngüsel genel teoriyi Machiavelli'nin nasıl kullandığı ve ona hangi teorik işleyişi yüklediği dışında herşey söylendi sanki. Bu üç tezden sonra Machiavelli'nin konumunu, konumlanışını tanımlamamız gerekiyor öyleyse.

Az önce, yönetimlerin ve toplumların başlangıcında rastlantının bulunduğunu, ardından da monarşiden önce de yasalar olduğunu belirtmiştik; şimdi ise monarşinin ilk yönetim olduğunu belirtiyoruz. Bir yandan da, yönetimlerin yozlaşıp *tiranlık* haline geldiğini, tiranlığın da burada *hem* Machiavelli *hem de* halkların gözünde kara bela sayıldığını belirtiyoruz. Öte yandan, yönetimlerin devrilmesine yol açan başkaldırıların hep, başındakilerden nefret edip kendine yenilerini bulan halkın işi olduğunu da belirtiyoruz. Birer göstergeden başka bir şey değil bunlar.

Bunlardan çok daha önemlisi, Machiavelli'nin "devrimlerin aynı sonsuz çemberinden" söz ettikten hemen sonra şöyle demesidir: "*Bu yönetim türlerinin* tümünün de kusurlu *olduğunu söylemekteyim.* İyi *diye niteliklerimiz kısa sürüyor. Ötekilerin doğasıysa* kötü *olmak. İşte bu nedenle, ayrı ayrı her bir kipin kusurlarını kabul eden temkinli yasa koyucular, tüm ötekilerde ortaklaşa yer alan bir kip seçerek, onun daha sağlam ve daha istikrarlı olduğu yargısına vardılar. Gerçekten de, halkın gücünü, bir prensi ve de büyükleri aynı anayasada bir araya getirirseniz, bu üç güçten her*

biri ötekilere göz kulak olur." Bundan sonra da Spartalı Likurgus örneğini ("*Sparta'nın anayasasını o kadar güzel düzenlemişti ki, yetke ile işlevleri taraflar, yani kral, büyükler ve halk arasında paylaştırarak sekiz yüz yıldan uzun bir süre kusursuz bir dinginlik içinde ayakta kalan bir yönetim yaratmıştı*") Atinalı Solon'un ("*halk yönetimini kurdu yalnızca ve de bu yönetim o kadar kısa ömürlü oldu ki, Peisistratos tiranlığı bu yasa koyucu daha yaşarken ortaya çıkmıştı bile... Halkın gücünü prensin ve büyüklerin gücüyle birleştirmeme hatasına düştüğü için Atina'nın ömrü, Sparta'nınkiyle karşılaştırıldığında, son derece kısa oldu*[1]) karşısına çıkartır.

Doğrusu soluklanacak fırsat vermiyor Machiavelli! Yönetimlerin döngüsüyle ilgili kendi teorisini işletmenin çok tuhaf bir yolu bu! Polybius (ve gerek kendisinden önce gerekse sonra, Aristoteles'ten kaynaklanan geleneğin tümü de) *iyi* yönetimleri, bu yönetimlerin yozlaşmış biçimleri olan *kötü* yönetimlerden özenle ayırmıştı, ama Machiavelli yönetimlerin "*tümünün de kusurlu*" olduğunu söyler; kötü yönetimler kötü oldukları için, iyilerse "kısa ömürlü" oldukları için kusurludur! Başka deyişle, Machiavelli klasik bir sorunsal olan yönetimlerin *tipolojisi* sorunsalına başvurma zahmetine bile katlanmamış, hem sorunu hem de alanı değiştirmiş ve de bizi bambaşka bir dünyaya taşıyan bir örnek ve sorun önerisinde bulunmuştur. Solon olayı ile Likurgus olayını (deneysel açıdan) karşılaştırırmış gibi yapıp Polybius'ta bulunmayan, döngüdışı, tablodışı bir yönetim biçimi, "*halkın gücüyle prensin ve büyüklerin gücünü birleştiren*" bir biçim sunar. Bu yönetim biçiminin bir "*Yasa koyucu*" tarafından kurulduğunu söyler ve bunun "daha sağlam ve daha istikrarlı" olduğu, kısacası Sparta'da sekiz yüz yıl "*sürebildiği*" için, biricik iyi yönetim biçimi olduğunu bildirir!

1) *Söylevler*, I, 2, s. 386-387.

Şimdilik Yasa koyucuyu bir kenara bırakalım, ama şu "süre" düşüncesini akılda tutalım. Machiavelli Polybius'un tipolojisindeki *iyi* yönetimlerin "kısa ömürlü" olduğuna dikkat çekmişti. Öte yandan, devrimlerin sonsuz döngüsünden söz edilen, benim de alıntıladığım o eşsiz paragrafta Machiavelli, *ömürleri yetse* devletlerin yönetim biçimleri döngüsünün tamamını sonsuza dek dolanıp duracaklarına da dikkat çeker (bu da Polybius'ta yer almaz). Ne var ki, "*devrilmeden önce bu değişiklikleri birkaç kez yaşayabilecek kadar uzun ömürlü değildirler.*"[1] Bu metinde yönetimlerin değil, *Devletler*in devrilmesi, yani Devletlerin daha güçlü Devletler tarafından fethedilerek kalkması söz konusudur. Yer aldıkları bağlamlar açısından epey şaşırtıcı olan bütün bu iddiaları karşı karşıya koyarsak, Machiavelli'nin yönetimlerle katıksız ve basit yönetimler, yani tipoloji açısından işlenebilecek basit *biçimler* olarak değil de, *Devlet* yönetimi olarak yönetimlerle ilgilendiği de keşfedilir. Başka deyişle, Machiavelli yönetim biçimleriyle, *Devlete*, yani, basit yönetimlerden *başka bir gerçekliğe* ilişkin bir sorunu çözüme kavuşturdukları ölçüde ve yalnızca bu ölçüde ilgilenmektedir.

Böylece, klasik tipolojiyi yeniden elden geçirirken Machiavelli'ye kâbus gibi çöken temel Devlet sorununun, Devletin *ömrüyle* ilgili bir sorun olduğu da keşfedilir: Machiavelli tek bir yönetim biçimiyle ilgilenir: Devletin uzun ömürlü olmasını sağlayan yönetim biçimi.

Bu koşullarda, üçüncü teze, yani döngüsel tarih teorisi tezine dönersek, Machiavelli'nin sadece kendini ayrı tutmak için bu teze dayandığını da keşfetmiş oluruz. Sürekli değişiklik tezinin değişmez akış tezini çürütmesi gibi, *Machiavelli'nin Devletin süresine ilişkin konumu da sonsuz bir çember boyunca*

1) *Söylevler*, I, 2, s. 386.

yönetimlerin devrilmesi tezini çürütür. Gerçek şu ki Machiavelli geçip giden bir yönetim değil, ömürlü bir Devlet istemektedir. Devletin sürmesini sağlamak ve bunu güvence altına almak için, durmaksızın devrilen yönetimler tipolojisinde yer almayan, yani tümüyle *görülmedik* bir yönetim biçimi olan "bileşik" bir yönetim biçimi yükler Devlete. Söz konusu yönetim biçimi, *kalıcı* olması nedeniyle tipolojide kaydı bulunan tüm biçimlere ters düşer ve tahmin edebildiğimiz gibi, Machiavelli'nin düşündüğü Devleti uzun ömürlü kılar; oysa bilinen tüm Devletler o kadar az ömürlüdür ki, yönetimlerin uzun ömürlü olmadığını söyleyen tarihsel döngü yasası bile bu yönetimler üstünden sınanamaz... Görüldüğü gibi Machiavelli önceden ileri sürdüğü şeyi bir kez daha yadsıyor.

Bu yeni yadsıma ne anlam taşır? Ve de daha genel biçimde, *bu yadsımalar ne anlam taşır?* Benim birinci tez dediğim şeyin ikinci tez tarafından yadsındığını gözlemlemiş bulunuyoruz. Bu yadsımanın *in terminis** katıksız bir çelişki olmadığını da gördük: daha çok bir eklemlenme, bir oyun, yadsımanın, Spinozacı anlamda *olumlu bir belirlenimidir* bu. Harfi harfine ele alındığında, sürekli değişiklik tezi, şeylerin değişmez akışı teziyle çelişir. Yazılanları karşılaştırmakla yetinelim dersek, çelişkileri saptamak ve de Machiavelli'nin (öznel veya nesnel açıdan) *tutarsız olduğu* sonucuna varmak için, yazman ya da noter olmak yetecektir. Bilindiği gibi, söz konusu tutarsızlık kavramı, genç Hegelcilerden ve Aufklärung'dan gelen eleştirilerin rağbet kazanmasına yol açmıştı. Yok ama olup biteni harfi harfine ele almaz da, *müdahale ettikleri* metnin ciddiyeti içinde ele alırsak, biçimsel olarak metne bağlı kalmalarına değil de işleyişlerine bakarsak, bu iki tezden oluşan çiftin, daha doğrusu bunların eş-

* (Lat.) Terimleri açısından. –çn

leşmesinin, çiftleşmesinin, her ikisinin de teorik işleyişini kurup yürüttüğünü, devinimi ve eklemlenmeyi başlattığını, dolayısıyla bu teorik işleyişin belirlenmiş alanını açtığını keşfederiz. Buna göre, Machiavelli'nin söyleminde ilk tezin dile getirilişi, nesnelliğe ilişkin materyalist bir tez gibi iş görmektedir: ikinci tezin dile getirilişi ise, işte ancak bu temelde, söz konusu nesnelliğin rastgele* *diyalektik* belirlenimi olarak iş görebilir. İlk tez (nesnellik) olmadan, ikinci tez ancak öznel göreliliğin kuşkucu kipinde iş görecektir.[1] Birincinin yadsıması olan ikinci tez, ilk tez sayesinde yine ilk tezin, yani nesnelliğin belirlenimi olur: *evrensel değişikliğin* nesnelliğini yani anlaşılırlığını ortaya koyar.

Yine aynı biçimde, ikinci tezin yadsınması olarak üçüncü tezin ikinci teze yeni bir *belirlenim* eklediği söylenebilir; bu belirlenim, evrensel nesnel değişikliğin *biçimler* uyarınca, yani devrimlerin sonsuz döngüsünün değişmezliği çerçevesinde düşünülen yönetim biçimleri uyarınca gerçekleşmesine ilişkindir. Bu tez ilk iki tezin (döngü) sentezini oluşturuyor öyleyse, ama (istikrarlı/istikrarsız olabilen) *bu biçimlerin* düşüncesini, yani yönetimleri eklemek pahasına gerçekleştiriyor bu sentezi.

Machiavelli'nin dördüncü tezi denilebilecek olan, benimse Machiavelli'nin konumu dediğim şey ne durumda peki? Bu da üçüncü tezin yadsınmasıdır, ama son derece kendine has bir yadsıma bu, çünkü söz konusu tezi yadsımakla kalmayıp, tümüyle *yerini de değiştiriyor*. Bu tez, Machiavelli'nin neyle ilgilendiği konusundaki düşüncemizi doğruluyor: 1. Döngünün yönetimleriyle değil, bambaşka bir yönetimle ilgileniyor; 2. Yönetimlerle değil, Devletin ömrüyle ilgileniyor; 3. Belirsiz yinelenme döngüsüyle değil, *bu döngüden kendini kurtarabilmek için* yine bu döngüye dayanma iradesiyle ilgileniyor; bir sonrakine

1) Oysa Machiavelli için rastgelme, rastlantı her zaman nesneldir. [Bu not daha sonra el yazısıyla eklenmiştir (*FYHN*)].

götürecek yolları açmak amacıyla yozlaşacak bir yönetim yaratmak için değil de, *kalıcı bir Devlet* yaratmak için, yine aynı devrimlerin sonsuz çemberinin değişmez zorunluluğundan *kendini kurtarma* iradesiyle ilgileniyor. Bu kez yadsıma, bir terimin diğerini yadsıması değildir, A karşısındaki A-olmayan değildir, bir aralık barındırmaktadır: *olumlu bir karşı-konumdur* bu, yeni terim basit bir biçimsel yadsıma tarafından değil, yadsıma biçiminde araya sokulan farklı bir içerik tarafından belirlenmiştir.

Somut açıdan işlem şöyle ayrıştırılabilir: 1. Yönetimlerin sonsuz döngüsü, kalıcı bir Devlet getirilerek yadsınır; 2. Ne var ki, bu kalıcı Devlet, *bir Devlet olduğuna göre*, söz konusu döngüde yer alan yönetimlerin yadsınmasından başka bir şey olacaktır; 3. Başka bir yönetim olduğuna göre de, döngüde yer alan biçimlerden başka bir biçime (üçlü düzenlemeye) sahip olacaktır. Dolayısıyla bu yeni yadsıma son derece özeldir ve işte bunun içindir ki ben de buna dördüncü bir tez halini vermeyip Machiavelli'nin *konumu* dedim. Bu konumda anlamlı bir aralık, bir boşluk var, teorik boşluğa atlayış var, bir önceleme var. Öyle bir an gelir ki Machiavelli kendine ait bir alan açmak için artık klasik bir teoriyi diğer bir klasik teori üstünde veya ona karşı "kullanamaz": boşluğa[a] atlamak zorunda kalır. Machiavelli, tarih ve politika, nesnellik, rastgele[b] "diyalektik" oluş içindeki biçimler konulu söylemini düşünme imkânını sağlayan teorik koşulları edinmekle artık yetinmez; söylemek istediği şeyin önüne geçer: *belirlenmiş bir hedefi "nesne" kılmıştır kendine*. Daha önce üç tezinde ileri sürdüklerinden olabildiğince destek alır, bu tezlerin kendisine sağladığı şeyleri birer koşul olarak benimser, bunları elinden geldiğince bir araya toplar, ama bundaki tek amacı açtığı "yeni yol"a yalnız başına girmesini sağlayacak zorunlu mesafeyi koymaktır. Zira

söylemek istediklerini daha önce tek bir kişi bile söylememiştir. Fazla modern bir imgeye başvurup şöyle diyebiliriz: Machiavelli devrimlerin sonsuz döngüsü teorisine varan genel teoriden, bu teorinin çekiminden kurtulmak ve bilinmeyen bir mekâna atılmak için gerekenleri kendisine vermesini ister.

Ama bu yeni alanda Machiavelli'nin peşine takılmadan önce, çözümlediğim teorik düzeneğin işleyişinden Machiavelli'nin hangi sonuçları çıkardığını göstermek için üç örnek vereceğim.

İlk örnek. Yeni Devletin yeni süresiyle ilgilidir bu örnek, kendisi de ilk yadsımanın, yani evrensel değişikliğin yadsınması olan ikinci yadsımanın, yani döngünün yadsınmasıyla ilgilidir. İlk tezle, yani evrensel akıştan, insanların ve şeylerin kalıcılığından söz eden tezle bu süre arasında belirli bir eşbiçimlilik olduğu söylenebilir. Açık değildir, Machiavelli bunu hiçbir yerde dile getirmez, ama her şey, uzun ömürlü bir Devletin varoluşu temel bir kalıcılıkla buluşur ve bu kalıcılığı onarır gibi "olup biter", yadsımanın yadsınması, Hegel'in diliyle söylersek, ilk olumlamayı onarır gibi "olup biter"; aradaki tek fark ise burada yadsımanın yadsınmasının değil de yadsımanın yadsınmasının yadsınmasının söz konusu olmasıdır; bir de şu temel fark var ki, şeylerin doğal akışı değil de, var olan bir kalıcılık değil de, kurulması gereken bir akış, şekillendirilmesi gereken bir süre, *yerleştirilmesi gereken* bir kalıcılık, kısacası politik bir yapıt, politik bir yenilik getirmek söz konusudur. Ne olursa olsun, şurası kesin ki, ima yollu da olsa, uzun ömürlü Devlete ilişkin bu teori, eğer ilk tezi onarmıyorsa, zaten ona dayanmaktadır. O halde bu ilk tezin nasıl "işlediği" de görülmektedir: yalnızca nesnelliği ortaya koymaz, katıksızca "felsefi" olmakla kalmaz, zaman konusunda da belirli bir fikir verir, zaten *politiktir*.

Ikinci örnek. Bu örnek daha önce alıntıladığım, şimdi de tekrar edeceğim bir cümleyle ilgili: "*Insani şeylerin nasıl yürüdüğü üstüne düşündüğümde, dünyanın hep aynı durumda kaldığı sonucuna varıyorum: hep aynı toplam kötülük ve de hep aynı toplam iyilik var; ama bu kötülük ve bu iyilik çeşitli yerleri, çeşitli ülkeleri dolaşmaktan başka bir şey yapmıyor* [1]..." Ilk alıntıladığımda bu cümlenin böyle tuhaf biçimde bittiğini fark etmemiştim. Devrimlerin sonsuz döngüsünden söz ettiği cümlede de aynı böyle olmuştu: Machiavelli cümlenin sonuna geldiğinde cümleyi beklenmedik bir yöne çeviriyor ve Devletlerin "yasa"nın sağlamasını yapamayacak kadar kısa ömürlü olduklarını belirtiyordu. Burada da, yine cümle sonunda, ortaya yeni bir şey çıkıyor. Ilk tezde, yani şeylerin değişmez akışıyla ilgili tezde olduğumuzu anımsatmalıyım. "*Dünya hep aynı durumda kalır*" izleğinin özelliği şöyle belirtilmiştir: bu aynı durum, hep aynı toplam kötülük ve de hep aynı toplam iyilik, demektir. Ne var ki bu toplam nicel kalıcılık, içsel bir değişiklik tarafından da yadsınmaktadır: iyilikle kötülüğün dağılımı değişiklik gösterdiği gibi, tarih içinde bir bölgeden başka bir bölgeye, bir ülkeden başka bir ülkeye doğru da yer değiştirir. Böylece, son derece ilginç bir fikir önerilmektedir. Bu fikrin nasıl doğrulandığını gördüğümüzde, daha da şaşırmaktayız. Toplamı değişmeyen şu *iyilik* de neyin nesi? Daha ileride ayrıntılı biçimde ele almamız gereken *virtù* kavramıdır bu.

"*...bu iyilik ve bu kötülük çeşitli yerleri ve çeşitli ülkeleri dolaşmaktan başka bir şey yapmıyor. Eski imparatorluklar konusunda bildiklerimize bakarsak, bunların tümünün de, töreleri değiştikçe peş peşe yıkıldığını görürüz. Ama dünya hep aynı kaldı. Değişen tek şey şuydu: Asurlularda çiçek açmaya başlayan* virtù, *önce*

1) *Söylevler*, II, "Önsöz", s. 42.

Medlere, sonra Perslere geçti, en sonunda da İtalya'ya gelip Roma'ya *yerleşti; Roma'dan sonra bu kadar iyiliği koruyup sürdürecek başka hiçbir imparatorluk görülmediyse de, bu servetin iyi* virtù *sahibi uluslar arasında paylaşıldığı görüldü en azından...*" Machiavelli bundan sonra da Frenklerden, Türklerden, Mısır'daki Sudanlılardan, Araplardan ve Fransa'dan söz eder.

Görüldüğü gibi bu cümlede, ilk tezden (dünya hep aynıdır) üçüncü tezin bir çeşitlemesine, üçüncü tezin (genel döngü teorisi) görülmedik yeni bir biçimine, daha doğrusu bu üçüncü tezin yadsınmasına geçilmektedir. Aynı iyilik ve kötülük toplamının korunumu yasası, iyi ile kötünün tarih boyunca coğrafya temelinde yer değiştirmesinin, işe karıştığı noktanın değişmesinin de yasasıdır.

Doğrusu, *artık döngü değil, yer değiştirme ve dağılım vardır.* Artık çeşitli yönetim *biçimleri* değil, *virtù* ve onun tersi söz konusudur. Görüldüğü gibi bu yasa, döngüyü de, kurallara bağlı yönetim biçimlerini de, bu yönetim biçimlerinin karşılıklı niteliklerini de (iyiler, kötüler) dışarıda bırakmaktadır. Bambaşka bir nitelikle, *virtù* ile ilgilidir bu yasa. Nedir *virtù*? İleride bundan söz etme fırsatımız olacak yine, ancak şimdilik bir öncelemeye kalkışıp şöyle diyelim: Machiavelli'de *virtù*, uzun ömürlü bir Devletin oluşumunu sağlayan *öznel* koşullara özgü niteliğin ta kendisidir. Tarihin yasasına ilişkin genel tezlere dayanılarak üretilen bu yeni kavram, üçüncü tez üstünden, bu tezin gecikmiş yadsıması ile elde edilen yeni kavramlara, yani ömürlü Devlet ve güçlerin birleşimi kavramlarına eklenir.

Böylece Machiavelli'nin kendi genel tezleriyle, kendi tarih teorisi denilebilecek olan şeyle nasıl bir ilişki sürdürdüğünü de görmüş oluyoruz. Machiavelli bu tezler üstünde çalışır ve bunları tüm mümkün nesnelerin genel hakikatini herhangi bir

somut nesneye uygulayacak biçimde değil de, her birini birbiriyle yadsıyarak *belirleyecek* biçimde yerleştirir, öyle ki bu tezlerin, hem felsefi ilke hem de kavramları şekillendiren doğal bir kalıp işi gören kendi teorik temellerinde, bu tezlerden çıkarsanması kesinlikle imkânsız kavramları üretmesini sağlar.

Harfi harfine ele alındıklarında, bu tezler birbiriyle çelişir ve bu durumda yaratabilecekleri tek etki de tüm söylemi yasaklamaktır. Ancak bu tezleri *yerleşimleri* açısından, düzenekleri ve işleyişleri açısından ele alırsak, çelişkileri de tanımlanmış kavramsal etkiler ve yeni bir teorik alan üretirler.

Örneğin Machiavelli'nin *virtù*nun tarih boyunca değişmeden kaldığı, sadece uygulanma noktasını değiştirdiği yolundaki iddiası: ilk üç teze sırtını dayayıp son tezi kendine has biçimde yadsıyan bu iddia, iki önemli etkiye *hem de aynı anda* yol açar. Bu iddia *bir yandan* Machiavelli'ye, en yoğun halini Roma'da bulduktan sonra Batı'da dolaşıp duran bu *virtù*nun, İtalya'da tutunabileceğini ve de tutunması gerektiğini düşünme imkânı veren teorik bir kanıt sunmaktadır, zira burada "tutması" için gereken tüm nesnel koşullar bir araya toplanmıştır. *Ama öte yandan*, İtalya'nın şimdiki yazgısını yönetse de tarihteki en şanlı çağını Roma'da yaşamış olan bu *virtù* teorisi, Machiavelli'ye, İtalya'nın birliğini sağlamak için yürürlüğe koyulması gereken politika pratiğinin yasalarının, tarih boyunca örnek olacak biçimde *yinelenmesini* Roma'da, Roma tarihinde arama imkânı verir.

Böylece *üçüncü örneğe* geliyorum: Roma ve de daha genel biçimde Antikçağ, Eskiler. *Titus-Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler*'in I. Kitabının Önsöz'ünde, Machiavelli apaçık bir çelişkiye isyan eder: Roma'ya her alanda hayranlık duyuluyor, evlerimizi süslediğimiz en ufak bir heykel parçasına paha biçilmez bir değer veriliyor; Roma, sanatçılara örnek diye gösterili-

yor; edebiyat alanında, sanat alanında, hukuk bilimi alanında, hattâ "izinden gidenlerce rehber kabul edilen eski hekimlerin deneyiminden başka bir şey olmayan" hekimlikte bile, Roma'ya hayranlık duyuluyor. Roma taklit ediliyor. Politika dışında her alanda. "*Oysa bir cumhuriyetin temellerini atmak, Devletleri ayakta tutmak, bir krallığı yönetmek, bir orduyu örgütlemek, bir savaşı sürdürmek, adalet dağıtmak, imparatorluğunu büyütmek için Antikçağ'ın* örneklerine *başvuran tek bir prens, tek bir cumhuriyet, tek bir kumandan, tek bir yurttaş bile bulamayız.*"

Bu cümle bize, Machiavelli'nin Antikçağ ve Roma ile kurduğu özel ilişkinin boyutlarını gösterir. Machiavelli Hümanizma'nın Eskiler ve Roma konusunda sürdürdüğü din, ahlak, felsefe ya da estetik mitine, Antikçağ'ın *evrensel çapta* ideolojik övgüsüne katılmak bir yana, rahip ve resmi ozanlarının Antikçağ'a dayattığı *ayrımcılığı* şiddetle reddeder: kendi Antikçağ'ının tam da kurban edilen, unutulan, bastırılan Antikçağ olduğunu, politikanın Antikçağ'ı olduğunu bildirir. Politikaya ilişkin felsefi teorilerin Antikçağ'ı değil de, politikanın somut tarihinin, somut pratiğinin Antikçağ'ıdır bu. Machiavelli kendi çağının ideolojik çelişkisini ifşa ederek işte bu Antikçağ'ı, unutulduğu yerden, tutkuyla çekip çıkartır: Antikçağ güzel sanatlar ve edebiyat biçimlerinde göklere çıkartılır, hekimlik ve hukuk bilimi alanlarında uygulanır, ama sıra politikaya geldi mi nefret edilir bu çağdan. Ne var ki Machiavelli bu çelişkinin bir tutarsızlık olmadığı kanısındadır: tam tersine bunun bir *sonuç* olduğunu düşünür. Prenslerin, cumhuriyetlerin, komutanların ve de yurttaşların, *virtü*nun gerçekleştiğini gördüğümüz Antikçağ'a besledikleri nefret ile kendi pratikleri ve töreleri arasında dolayımsız, doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Antikçağ'dan nefret ediyorlarsa, bunun nedeni kendi pratikleri-

nin de *nefret edilesi* olmasıdır. Görüldüğü gibi, Machiavelli'nin Antikçağ'a gönderme yapması, tümüyle olumlu ve olumlayıcı bir politika pratiği açısındandır ve Machiavelli doğrudan, acınası prenslere yaranmak için Antikçağ'ın ahlaki ve estetik açıdan yüceltilmesinin feda ettiği o parçaya yönelir: politikaya.

Burada da yine aynı destek alma ve mesafe koyma etkisinin, yani belirleyici "yadsıma" etkisinin oluştuğunu görüyoruz. Machiavelli tarih ve politika konusundaki deneysel teorisini tesis etmek için, şimdiki ve geçmişteki "olaylar ve bağlamlar" arasında karşılaştırma yapma hakkını kendinde gördü. Bu hakkı, insanların ve şeylerin değişmez akışa sahip olduğu yolundaki kendi tezinden aldı. Bundan ötürü de Eskiler'den söz etmeye yetkili saydı kendini. Evrensel bir haktır bu. Ne var ki, sözünü ettiği Antikçağ, evrensel Antikçağ değil, *sözü edilmeyen* Antikçağ'dır: işte bu Antikçağ'a gönderme yapabilmek için önce evrensel Antikçağ'ı tek harekette ele alır ve reddeder. Bu yadsımadan bir belirlenim çıkar: yani politik Antikçağ, politika pratiğinin Antikçağ'ı, şimdinin anlaşılması, politik hedefin ve politik eylem yollarının tanımlanması için, politik şimdiki zamanla teorik bir karşılaştırma ilişkisine sokulabilecek biricik Antikçağ. Böylece geçmişle şimdi arasında aralıksız bir gel-git, sonu gelmez bir karşılaştırma başlar (bir analizin sonunun gelmemesi anlamında sonu gelmez: sürmesi isteniyorsa hep yeniden başlanılan, asla tamamlanmayan, politik eylem gibi). Geçmişin merkezlerinin merkezi, *bir Devletin ömürlü olmasının en yüce örneği* Roma başta olmak üzere Antikçağ ile, en başta politik *sefalet* merkezlerinin merkezi İtalya (daha sonraları Genç Marx'ın 1842 Almanya'sı hakkında söylediği gibi "olup biten hiçbir şey olmadığı için" tarihin ne olduğunu unuttu, diyebileceğimiz İtalya) ve ulusal Devlet ol-

dukları için ömürlü de olan Devletler kurmayı başaran Fransa ve İspanya olmak üzere, şimdiki zaman arasında sonu gelmez bir karşılaştırma başlar. Genel bir tarih teorisini somut durumlara uygulamayan Machiavelli, Antikçağ'ı da şimdiye uygulamaz. Genel tarih teorisinin, ancak esas politik soruna göre anlam taşıyabilen bir dizi "yadsımayla" [négations] belirlenmek koşuluyla işe karışması gibi, Antikçağ da ancak Roma tarafından belirlenmek koşuluyla, her şeyin merkezini, yani İtalya'daki politik *boşluğu* ve bu boşluğu doldurma görevini aydınlatmak amacıyla işe karışabilir.

Prens ve *Söylevler* arasındaki şu sözde farka da bir açıklama getirmek gerekir burada. Bu karşıtlıktan Rousseau'nun ne sonuç çıkardığını anımsayalım: Machiavelli gizli bir cumhuriyetçidir, *Prens* adlı yapıtında prense tiranlık dersleri verir gibi yapsa da halka cumhuriyet dersi vermektedir. Yani, *Prens*'te söyledikleri harfi harfine kabul edilirse, Machiavelli tiran yanlısı ya da monarşisttir, ama asıl amacı prensleri aldatıp halkı eğitmektir. Açıkça halkın yanında yeraldığı *Titus-Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler* adlı yapıtında ise Machiavelli gerçek duygularının farkına varır: cumhuriyetçidir. Kuşkusuz yanlıştır bu tez. Ancak, *Prens*'in II. Bölümünün daha ilk cümlesinde, farklı prenslik türlerini incelemeye başlarken şöyle yazar Machiavelli: "*Başka bir yerde geniş biçimde ele aldığım Cumhuriyetleri bir kenara bırakacağım...*" Neredeyse tek bir söz bile etmediği iki tür Prenslik vardır: cumhuriyetler ve Papalık Devletleri. Bunun nedeni kendi politik tasarısı konusunda her ikisinden de hiçbir şey beklememesidir. Bu konuda suskun kalıyorsa, bu iki Prenslik türünün tarih alanında söyleyecek bir şeyleri olmadığındandır. Bu suskunluğun taşıdığı anlama tek bir kişi bile ciddi olarak itiraz etmedi: nedenini

daha sonra göreceğiz ama, İtalya'nın ulusal devletini kurabilecek olan şey bir cumhuriyet değildir. Ama bu sessizlikle Machiavelli, cumhuriyetten bolca söz ettiği *Söylevler*'e göndermede bulunur. Peki ama hangi anlamda? Ayrıntılı bir tartışmaya girişmek çok uzun olur burada. Bir ipucu olarak, Machiavelli'nin metinlerini La Pléiade dizisi için yayına hazırlayan Barincou'nun yargılarını aktarmakla yetineceğim. Barincou "Machiavelli'nin bir cumhuriyet tarafından kullanılsın diye yazmaya başladığı, ancak daha sonra bu amacından vazgeçerek metnin tözünü değiştirip, monarşilere yarayacak bir tür başucu dua kitabına indirgediği *Titus-Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Söylevler*"den söz eder[1]. Barincou'nun yargısını deşelim biraz. Roma, tüm Antikçağ'ın merkezidir, Cumhuriyetlerin Cumhuriyetidir. Ama Roma benzersiz bir özelliğe sahiptir: *temelleri Krallar tarafından atılmış bir cumhuriyettir*[2], Krallar olmadan Roma, asla olduğu gibi olamazdı.

Böylece biz de yola çıkmış olduk. Buraya kadar ömürlü

---

1) Edmond Barincou, yayına hazırlayanın notu, La Pléiade, s. 1497.

2) Döngü teorisinden hemen sonra, Sparta (800 yıl!) ve Atina'dan (çok daha az) hemen sonra, Roma örnek verilir.
Temelleri Krallar tarafından atıldı: Romulus ve de "tüm öteki krallar" Roma'ya "özgür bir halka bile uygun düşebilecek bazı kurumlar" kazandırdılar, bunların "kusursuz olmadığına kuşku yok, ama yine de onları kusursuzluğa götürecek doğru yola ters düşen kurumlar değildi bunlar." Krallar kovulup da yerlerine konsüller getirildiğinde, *"Roma'da kralın yetkelerinin değil de, bir tek adının yasaklandığı görüldü."* (La Pléiade, s. 388). Bkz. : "*Eski düzende hiçbir değişiklik* yapılmadı: kalıcı bir kralın yerine her yıl değişecek iki konsül getirildi."
Roma tarihinin bundan sonraki görevi, bu yönetimi tamamlayıp *üç gücün birleşimi* haline getirmekti. "Konsüller ve Senato'dan oluşan yönetimin elinde üç unsurdan yalnızca ikisi, Prens ve Büyükler vardı; tek eksik halkın gücüydü. Ne var ki daha sonra soylular küstahça davranınca... halk da soylulara başkaldırdı." Soylular kendi güçlerinin bir bölümünden vazgeçmek zorunda kaldılar; böylece tribünler ortaya çıktı. "Tribünler işte böyle kuruldu; onlarla birlikte de daha önce sözünü ettiğimiz üç unsurdan oluşan cumhuriyet pekişmiş oldu."

Devlet, güçlerin (monarşik) birleşimi ve *virtù* arasında belirli bir bağıntı kurabilmiştik. Şimdiyse yeni bir terimin, *başlangıç, temel atma* teriminin ortaya çıktığını görüyoruz. *Prens* ve *Söylevler* arasındaki karşıtlığın sözde-örneklediği monarşi-cumhuriyet karşıtlığı ortadan kalkıyor: Machiavelli bu basitleşmiş tipolojiyle ve bunun karşıtlığıyla ilgilenmez. Machiavelli'yi ilgilendiren, ömürlü bir Devletin temelinin atılması, başlamasıdır; Prens bu Devletin temellerini bir kez attı mı, bu devlet artık "bileşik" bir yönetim sayesinde uzun ömürlü olacaktır. Böylece Machiavelli karşı konulamaz şekilde Antikçağ'la ilgilenmeye başlar; bundan böyle Antikçağ onun yaptığı tüm analizleri düzenlemeye, yani kendi kendine yönelttiği tüm soruları yönetmeye başlar. *Söz konusu merkez Roma'dır, uzun ömürlü olmuş bir Devlet. Roma'nın merkezi ise başlangıcıdır. Bu cumhuriyetin başlangıcı, geçmişte bir monarşi olmasıdır;* bu monarşi ise Roma'ya bu devleti uzun ömürlü kılabilecek bir yönetim verdi: *cumhuriyet biçiminde kendini sürdüren "bileşik" bir yönetimdi bu.* Böylece söz konusu Antikçağ'ın çağdaş Hümanistler'in Antikçağ'ıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı ve de giriştiği karşılaştırmalı deneyimin Machiavelli için ne anlam taşıdığı da görülmüş oluyor. Antikçağ, Devletlerin, politikanın ve de politika pratiğinin Antikçağ'ıdır. Bu Devlet ve

---

Tuhaf bir cumhuriyet! Hem (adı geçmese de) kralın gücü olan konsüllerden, hem Büyükler'in gücü olan Senato'dan hem de halkın gücü olan tribünlerden oluşan bir cumhuriyet; "bu üç gücün birleşimi sayesinde *kusursuz* bir anayasa ortaya çıkmıştı." Bu kusursuzluğun kanıtı ise, Roma'yı döngü yasasından çekip kurtarması, Roma'nın monarşik doğası korunabildiğine göre söz konusu yasayı geçersiz kılmasıdır. "Yetke sırasıyla krallardan Büyükler'e, Büyükler'den de halka (döngüsel yasa uyarınca) geçtiği halde, o kadar talihli bir durum vardı ki, *krallık gücü asla tümüyle ortadan kaldırılmadı*, bu güç Büyükler'e verilmedi; bunların yetkeleri asla tümüyle ellerinden alınıp halka verilmedi; bunun yerine söz konusu *üç güç öyle bir birleştirildi ki ortaya kusursuz bir anayasa çıktı.*"

bu politika, Roma'dır. Ama Roma, şu ya da bu yanları karşılaştırılabilecek diğer Devletlerden biri değildir, monarşilerin veya tiranlıkların yanında bir cumhuriyet değildir. Roma, *kalıcı olmuş bir Devletin temellerinin atılmasının gözlemlenebilen* en iyi *nesnel deneyimidir*; kalıcı olması ise kesin nedenlerden, bir yandan temelinin *Krallar* tarafından atılmış olmasından, bir yandan da söz konusu Prensler'in getirdikleri *yasalar*dan kaynaklanmaktadır. Öyleyse Roma çözüme kavuşturulmuş bir sorunun ortaya konulmasıdır: Machiavelli için İtalya sorununun ta kendisidir bu. Burada da Machiavelli'nin düşünüm ve söyleminin tam kalbinde, geçmişle şimdi arasında, genel teoriyle somut sorun arasında, genel düşünceler, yani politik sorun ve somut politika pratiği arasında aynı gel-git hareketini gözlemliyoruz. Machiavelli'nin Antikçağ'ının şimdiyle kurduğu ilişki, kendi tarih kuramı ile ortaya koyduğu politik sorun, bağlamın şimdisi tarafından ortaya koyulan ve de politika pratiğinin bakış açısına yerleşmemizi zorunlu kılan politik sorun arasındaki ilişkinin aynısıdır.

Bu bakımdan, Machiavelli'nin Antikçağ'ı ele alışı başka bir açıdan da ilginçtir: Machiavelli'nin özgünlüğünü kavramamızı sağlamıştır bu ele alış. Bu bize Machiavelli'nin sınırlarını da gösterecek, ama sınırları bile özgün Machiavelli'nin.

Birkaç sözcükle işin özüne yöneliyorum. Az önce analiz ettiğimiz yeni ilişkiler, yani Antikçağ ve teoriyle kurulan yeni ilişkiler özgün ve biçim açısından bereketliyse de, belirli bir yanılsamaya [illusion] yer vermektedir: *ütopik* bir yanılsamadır bu. Her ütopyanın geleceğin biçimini ve güvencesini geçmişte aradığı doğruysa, İtalya'nın politik sorununa gelecekte getirilecek çözümü Roma'da arayan Machiavelli de ütopyanın yanılsamasından kurtaramaz kendini.

Bu durumda yöneltilmesi gereken soru şudur: bu yanılsama *nedir*? Bu soru başka bir soruyla karışır: Machiavelli bu yanılsamaya neden *gerek* duydu?

Bu iki soruyu, onlara verilen cevapla birleştirmeden olmaz: bu cevap, tam da devrimci politik bir sorunla, Fransız Devrimi'yle ilgili olarak, tam da Roma'ya gönderme yapmak suretiyle *18 Brumaire*'in ilk sayfalarında Marx tarafından verilmiştir. Bu sayfalarda Marx *Manifesto*'nun haber verdiği yeni devrimi Fransız Devrimi'nin karşısına koyar. Yeni devrimin ütopyaya ihtiyacı yoktur artık, geleceğini, Fransız Devrimi gibi, geçmişte aramasına gerek yoktur. Neden?

18 Brumaire'de Marx şöyle yazar: "*19. Yüzyılın toplumsal devrimi şiirini geçmişten değil, gelecekten esinlenerek yazabilir ancak. Geçmişe ilişkin her tür batıl inancın hesabını tümüyle kapatmadan kendisiyle başlayamaz. Geçmişteki devrimlerin, kendi içeriklerini kendilerinden saklamak için, tarihi anımsamaları gerekiyordu.*" Fransız devrimini örnek alalım: "*Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, ilk Fransız devriminin kahramanları, partileri ve kitleleri* Romalı kılığına girip Romalıların sözlerini *kullanarak kendi çağlarının görevini, yani modern burjuva toplumunun ortaya çıkması ve kurulması görevini yerine getirdiler... Fransız Devrimi'nin gladyatörleri, verdikleri mücadelelerin* tartışılmaz burjuva içeriğini *kendilerinden gizlemek ve yaşadıkları coşkuyu, tarihteki o büyük tragedyaya yaraşır düzeyde tutmak için gereken* idealleri, sanat biçimlerini, yanılsamaları *Roma cumhuriyetinin kesinlikle klasik* geleneklerinde *buldular...*[1]"

Görüldüğü gibi Marx bu uyarılarında (Cromwell'den de söz eder) tüm devrimlerin değilse bile en azından burjuva

1) Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* [*Louis-Napoléon Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*], Editions sociales, 1946, s. 7-9.

devriminin gerekli yasası saydığı şeyi dile getirir: burjuva devrimi geri geri giderek ilerler, gözlerini geçmişe çevirip öyle dalar geleceğe. Daha doğrusu, ancak geçmişi önüne katıp ilerler gelecekte. Bir yanılsamadır bu, ama gerekli bir yanılsama. Neden gerekli? Çünkü eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin gerçekleşmesinin Roma'daki efsanevi örnekleri olmaksızın, Roma'nın politik erdemine ilişkin ideoloji olmaksızın, burjuva devriminin yönetici ve oyuncuları, devrimi gerçekleştirmek ve tamamına erdirmek için kitleleri seferber edemezler, *kendileri de seferber olamazlardı.* Geçmişe gerek duymalarının nedeni geçmişin sağladığı yanılsamaya gerek duymalarıydı: burjuva devriminin *fiili içeriğinin darlığını* gizlemek için, geçmişin şimdiye göre sunduğu *fazlalığa* gerek duymaktaydılar. Özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin fethine kalkıştıklarına, bunlar için mücadele edip öldüklerine inanmaları gerekiyordu, oysa burjuva devrimi insanları *sadece* feodal sömürü ilişkilerinden kurtarabilirdi, o da burjuva-kapitalist sömürü ilişkilerine tâbi kılmak için: biçimsel özgürlük ama yeni bir sömürü çerçevesinde gerçek bir eşitsizlik.

Bu yanılsama ve telafinin, Marx'ın *18 Brumaire*'indeki bilmecemsi mekanizmasını bir kenara bırakıyorum. Ancak şu kadarını söylemekle yetinelim ki, bu mekanizma tümüyle, özelde Fransız Devrimi'nin genelde de burjuva devriminin kendine has çelişkisine dayanmaktadır: *sömürücü iki sınıfın*, feodalite ve burjuvazinin, Devlet iktidarını ele geçirmek için verdikleri bir mücadele olmak. Bu mücadelede, kırsal kesimin ve kentlerin sömürülen sınıfları* (Mathiez "dördüncü katman" der buna),* yeni sömürücü sınıf olan burjuvazinin sınıf mücadelesine hizmet etmek için ütopyacı bir ideoloji ile

* Burada kastedilen, lümpenproletaryadır. *–yhn*

seferber edilmişlerdir. Söz konusu yeni sınıf, kendi sömürüsünün maddi ve toplumsal temeline, içinde büyüdüğü eski toplumda zaten sahip olduğu için, böyle bir seferberlik mümkündür. Öyleyse, Marx'ın belirttiği ütopya, burjuvazinin kendi politik hedefi uğruna, yani Devlet iktidarının ele geçirilmesi uğruna kendi sömürülenlerini seferber ederken (kendisi de seferber olurken) kullandığı biçimden başka bir şey değildir. Sömürülenlerin sınıf mücadelesinin gecikmesinin ve iki sömürücü sınıfı karşı karşıya getiren sınıf mücadelesine tâbi kılınmasının zorunlu sonucundan başka bir şey değildir. Halk devrimcilerinin Roma'ya ilişkin ütopyaları da işte bu gecikmenin yarattığı boşluğu dolduruyor.

O zaman ben de şu soruyu yöneltiyorum: Machiavelli'de bu tür bir ütopyayla mı karşı karşıyayız yoksa? Machiavelli'nin Roma'sı, 1789-93 devrimcilerinin Roma'sıyla aynı ütopik rolü mü oynuyor acaba? Roma'ya dayalı ideoloji, burjuva devriminin ilk biçiminin dar kimliğini gizlemeye yönelik olan aynı zorunlu yanılsamayı mı dile getiriyor?

Gerçek şu ki, kökten farklı bir biçim söz konusu. Roma'nın 1789'un devrimcilerine sunduğu şeyi, yani bir *ahlak* ideolojisinin *"dilini, tutkularını ve örneklerini"* Machiavelli'ye sunmadığına dikkat edersek, kökten farklı bir biçim söz konusu olduğuna da kolayca inanırız. Rousseau'nun peşine takılan devrimciler, Roma'da politik erdemin örneklerini, tiranlığa duyulan nefreti, özgürlük, eşitlik ve vatan sevgisini, dürüstlüğü, ödev duygusunu aramaktaydılar: başka deyişle, ahlaki *erdemlerin*, politika alanında yeni ahlaklı davranış biçimlerinin ve buna bağlı olarak politika ahlakına ilişkin bir ideolojinin peşindeydiler. Oysa bu iki terim konusunda Machiavelli, bu ideolojiyle taban tabana zıt düşer. Machiavelli

Roma'da bir ahlak ideolojisinin unsurlarını değil, tam tersine, daha başka şeylerin yanında bir de, ahlakı politikaya tâbi kılmak gerektiğinin kanıtını aramaktadır. *Erdem*in değil, *virtù*nun peşindedir; *virtù*nun ise ahlakla hiç ilgisi yoktur, Prens'in entelektüel *gücü*nün,[a] politik becerisinin kusursuzluğunu belirtir yalnızca.

Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'nin, Roma'dan söz ederken, 19. Yüzyılın devriminin – toplumsal devrimin – sanal bir Roma'dan artık dem vurmayan Manifestosunu, bir bakıma önceden haber verdiğini söyleyebiliriz; sanal bir Roma'dan dem vurmayan, derken şunu kastediyoruz: Marx'ın söylediği gibi, kendi geleceğini düşünmek için geçmişe başvurması artık gerekmeyen; kesinlik kazandıralım: Marx'ın söylediği gibi, "*içeriğini aşan bir cümleye*" artık gerek duymayan; daha da kesinleştirelim: kendi somut politik hedeflerini, geçmişe ait bir mitten ödünç aldığı bir *ahlak* ideolojisi biçiminde canlandırmaya artık gerek duymayan. Bunun nedeni ise, Machiavelli'nin, kendi açtığı yeni yoldan giderek, ahlak ideolojisinin yanılsamalarıyla, tek seferde tüm bağlarını kopartmış olmasıdır. Machiavelli Roma'yı politikacı olarak ele alır, Roma'yı Fransa ve İspanya ile karşılaştırır ve de Roma "örneğini", yani uzun ömürlü bir devletin var olabileceğinin *güvencesini* ve onun var olma koşullarının teorisini [*yalnızca*], rastgele değişmez olanla ilgili kendi teorisinin *doğruluk* kanıtı olarak sunar.[b]

Machiavelli'nin ütopyacılığı, o gün gerek duyulan bir ahlak ideolojisinin dayanağı olarak Roma'ya başvurmaktan kaynaklanmıyor öyleyse. *Gerekli* olmakla birlikte, somut olabilirlik koşullarını tanımlamanın *imkânsız* olduğu bir görevin *güvencesi* veya *yinelenmesi* olarak Roma'ya başvurmaktan kaynaklanıyor. İşte bu gereklilik ve imkânsızlık arasındaki bağı hem kuran

hem de güvence altına alan Roma'dır. Demek ki ütopyaya yol açan aralık, ahlak ideolojisinin gerek duyduğu evrensel yanılsama ile o günkü toplumsal ve politik içeriğin darlığını birbirinden ayıran aralık değildir. *Zorunlu* politik bir görev ile bu görevin hem düşünülebilir ve mümkün, hem de aynı zamanda rastgele olduğu için* *düşünülemez* ve *imkânsız* olan gerçekleşme koşullarını birbirinden ayıran aralıktır. Böylece önceki iki bakış açısına, halk ve Prens'e geri dönmüş oluyoruz bir biçimde. Ama erken davranmak istemiyorum. Machiavelli'nin son derece kendine has bir ütopyaya sahip olduğunu ve de bu ütopyanın öteki ütopyalardan şu özellikle ayrıldığını söylemekle yetineyim: Machiavelli'nin ütopyası, ideolojik bir ütopya değildir, *özünde* politik bir ütopya da değildir, *teorik* bir ütopyadır; şunu demek istiyoruz: kendini *teori içinde* ürettiği gibi etkilerini de *teori içinde* duyurur. Bu ütopya Machiavelli'nin imkânsız bir görevin olabilirlik koşullarını düşünme çabasıyla, düşünülemez olanı düşünme çabasıyla karıştırılıyor. Dediğim şu: imgeleme, düşleme, ideal çözümler bulma değil, *düşünme* çabası. Daha ileride göreceğimiz gibi, Machiavelli'nin hemen hemen hiç örneği görülmedik düşünce biçimlerine bağlanması, düşünülemez olanı düşünme çabasını göğüslediği içindir.

III. "YENİ PRENS" TEORİSİ

Machiavelli'nin düşünme *kipi* ve bunun yol açtığı etkiler konusunda artık bir ölçüde bilgili olduğumuza göre, "Yeni Prens" teorisi adını verebileceğimiz teorisinin can alıcı noktasına yönelebiliriz.

Machiavelli'nin hangi politik sorunla uğraştığını biliyoruz: İtalya'nın ulusal birliğinin kurulması sorunuyla uğraşı-

yor. Burada bir yorum, Gramsci'nin büyük ölçüde De Sanctis'ten devraldığı yorum değil, Machiavelli'nin açıkça dile getirdiği bir tavır alma söz konusu.

Machiavelli benimsediği tavrı *Prens*'in ve *Söylevler*'in birçok yerinde açığa vurur. Örneğin *Söylevler*'de (I, 12)[1] (Roma kilisesinin politikasının kınanması konusunda) şöyle der:

> "...Roma kilisesi bizi parçalanmış durumda tuttu ve de tutuyor. *Bir ülke, ister monarşi ister cumhuriyet olsun, tümüyle tek bir yönetime itaat etmedikçe gerçekten birlik olamaz, gerçekten refaha eremez.* Fransa ya da İspanya böyledir işte. Tüm İtalya'nın yönetimi cumhuriyet veya monarşi olarak bu şekilde örgütlenmemişse, bunu bir tek Kilise'ye borçluyuz. Kilise İtalya'da bir imparatorluk ve dünyevi güç elde ettiyse de, ülkenin tüm toprağını ve egemenlik hakkını elde edebilecek beceriye de güce de sahip olamadı..."

Machiavelli *Prens*'in XXVI. Bölümünde de Lorenzo'yu (*de Medici*) "*İtalya'yı almaya ve barbarların elinden kurtarmaya*" teşvik eder. "*İtalya'yı almak*", *İtalyan* "ulusunun *kurtarıcısı olmak*"tır, İtalya'yı *yeni bir Prens*'in yönetiminde bir ulus haline getirmektir.[2] Bu sözlerden hemen sonra da *bağlam* işe karışır: İtalya'nın "alınması" gerekir. Neden? Çünkü "İtalya'da öyle bir *malzeme* vardır ki", bu malzeme "*yetenekli ve bilge birine, bu ülkeyi kendisine şeref verecek, ülkenin insanlarına da fayda sağlayacak bir biçime sokma fırsatı sunmaktadır.*" Söz konusu biçim, tiranlıkla değil de yasalarla yöneten bir kralın egemenliği altında ülkeyi birleştiren Yeni bir Prens'in yönete-

1) S. 416.
2) S. 367.

ceği *Yeni bir Prenslik* olacaktır. *Malzeme*, "şu sıralar" İtalya'nın içinde bulunduğu durumdur, yani üç özelliğin egemen olduğu bir bağlamdır.

Bu özelliklerin ilki, tarihte yokluğun, yani *boşluğun* dibine vurmuş olan İtalya'nın içinde bulunduğu aşırı yoksulluktur: "Dolayısıyla şimdi, bir İtalyan zihninin ne denli değerli olduğunun anlaşılabilmesi için, İtalya'nın *bu duruma* düşmüş olması gerekiyordu: Yahudilerden daha köle, Perslerden daha esir, Atinalılardan daha dağınık, başsız, düzensiz, yenilmiş, talan edilmiş, tükenmiş, yabancılar tarafından istila edilmiş, kısacası başına her tür belanın gelmiş olması gerekiyordu." Bütün bu olup bitenler sonunda İtalya, son derece ağır kötülükler yaşadığı için *biçimini* yitirmiş gibidir, yani zaten biçime sahip bir ülkeden çok daha yatkındır yeni bir heykeltıraşın kendi üstünde çalışmasını kabul etmeye. Yaşadığı belalar sonunda İtalya, Prens'in daha kolayca yoğurup şekillendirebileceği biçimsiz ve çıplak bir malzeme olup çıkmıştır; Yeni Prens'in dilediği her şeyi yazabileceği beyaz bir sayfa gibidir.

Söz konusu özelliklerin ikincisi, var olan politik *boşluğun* politik *varlığa* karşı duyulan müthiş bir istekten ibaret olmasıdır; beklenti ve gösterilen genel rıza da bunun kanıtıdır: "*Burada çok büyük rıza gösterilmektedir.*"[1] "İtalya'nın bu kadar uzun süre sonra kendisine bir kurtarıcı çıktığını görebilmesi için, bu *fırsatın* kaçmasına göz yummamak gerekir. Böyle bir kurtarıcının, yabancıların saldırıları altında acı çekmiş bütün eyaletlerde ne büyük bir sevgiyle, ne büyük bir intikam isteğiyle, nasıl sarsılmaz bir inançla, ne çok gözyaşıyla karşılanacağını anlatmama imkân yok. Hangi kapılar ona kapanabilir? Hangi halk ona itaat etmez? Karşısına hangi kıskançlık diki-

1) S. 368

lebilir? Hangi İtalyan ona saygıda kusur edebilir?"[1] Malzeme çırılçıplak ortadaysa, sayfa bembeyaz duruyorsa, halk da Yeni Prens'i peşinen kabul etmiştir zaten; İtalya'yı birleştirecek, yani bölünmüşlüklerini ortadan kaldıracak ve başka yabancı *ulusların* müdahalede bulunmasını yasaklayacaktır Yeni Prens: daha önce kurulmuş yabancı uluslarla silahlı mücadeleye girmeden, yeni bir ulus doğamaz.

Üçüncü özellik, daha da kesin bir biçimde; *"istenen her tür biçimin verilmesini sağlayacak malzemenin zaten hazır bulunuyor"* olmasıdır, yalnızca çıplak, politik malzeme değil, belirlenmiş başka bir malzeme, daha önce biçimlendirilmiş bir hammadde söz konusudur burada: İtalyan *bireyler*in *virtù*su. "Teke tek mücadelede... zihin, ustalık ve güç sayesinde galip gelen" İtalyanların taşıdığı değer, bunun kanıtıdır. "Ama iş düzenli çarpışmaya geldiğinde rezil olurlar." "Komutanların yetersizliğinden kaynaklanır bu da."[2] Başka deyişle, İtalyan erkekleri bireysel anlamda *virtù* sahibidirler, ama komutanlardan gelmesi gereken askeri *virtù*dan ve Prens'ten gelen politik *virtù*dan yoksundurlar.

Bağlamın verilerini özetleyeyim öyleyse. İtalya'nın malzemesi, sadece ulusu birleştirebilecek bir biçimi beklemektedir. İtalya'nın içinde bulunduğu aşırı kötü durum ve politik yoksunluk, burada bulunan halkların tümünün paylaştığı beklenti ve görüş, bireylerinin *virtù*su: malzeme budur işte; politik yokluk, bireysel zenginlik, her şey hazırdır *kurtarıcı* Prens'in devreye girmesi için (Dante'den beri havada dolaşan bir çözümdür bu kurtarıcı, "büyük tazı"[3]).

O halde politik hedef, eksiksizce dile getirilmiş olduğu gibi açık seçiktir de. Bu koşullarda, cevap da aynı ölçüde basit

1) S. 370
2) S. 369

ve açık seçik olacak gibidir. İtalya'yı *var olan* bir Prens'in yönetiminde birleştirmek gerekmektedir, *Prens*'in son satırlarında Lorenzo de Medici'ye seslenen Machiavelli de işte bunu yapmaktadır. Ne var ki bu çözümün karşısına ufak bir zorluk çıkar: gerek *Prens*'te gerekse sahne arkasında kalacak biçimde *Söylevler*'de Machiavelli, Yeni Prens ve Yeni Prenslik'in oluşturduğu çifte izleği ısrarla vurgular, bu terimlerin ayrı ayrı her birinde durmakla yetinmeyip, oluşturdukları *çift* üstünde durur; temel bir şey söylemek ister gibidir, ana bir motif gibi gürleyen temel bir *zorluğu* bildirir gibidir. "*Prens'in de Devletin de yeni olduğu tümüyle yeni Prenslikler'den söz ederken çok önemli örnekler ileri sürersem, kimse şaşırmasın.*"[1] "Hedefe ulaşmak için daha yükseğe nişan almak gerekir". Neden? "*Yeni bir Prenslik'te çok güçlük vardır da ondan*".[2] Bu güçlüğün temeline inelim. Machiavelli'ye göre bu *güçlüğün kendisinden* başka çözümü de yoktur. Gerçekten de, biraz dikkatlice baktığımızda, Machiavelli'nin İtalya'yı politik yokluğun dibine vurmuş olarak betimlemesinin rastlantı olmadığını görürüz: malzeme var olmasına vardır gerçekten, yani halk görüş birliği içindedir, bireyler de *virtü*ya sahiptirler, ama son kertede ulusal birliği kurmaya yönelik politik görev için gerçekten hazırda bekleyen hiçbir *biçim* yoktur. Son kertede bu biçimin kesinlikle yeni olması gerekmektedir: Prens'in yeni, Prenslik'in de yeni olması gerekmektedir. Neden *son kertede* diyoruz?

Biraz sonra karşılaşacaklarımızı aydınlatmak amacıyla, önce davranıp şunu belirteyim ki Machiavelli, kendisini *sınırda, son kertede* akıl yürütmeye zorlayan, gerçeği düşünmek için mümkünün sınırında düşünmek zorunda bırakan bir durumda bulunmaktadır. Machiavelli'nin Yeni Prens ve Yeni Prens-

1) *Prens*, VI, s. 303.
2) *Prens*, III, s. 291.

lik'ten ısrarla söz etmesi, mümkünü imkânsızın sınırında düşünmek zorunda kaldığı işte bu uç konumdan kaynaklanır. Bunun hangi teorik sonuçlara yol açtığını göreceğiz.

Yenilik izleğinin anlam ve önemini kanıtlara dayanarak göstermek için, iki aşamalı bir analize girişeceğim. Ancak ben de işin en güç yanıyla yüzleşmek için, *Prens*'i ele almadan önce *Söylevler*'e dalacağım.

Söylevler'in I. Kitabını bu açıdan okuduğumuzda, *Prens*'le gayet tutarlı olduğunu görürüz. Gerçekten de, Machiavelli'nin *Söylevler*'de tanımlamak istediği şey, kendine Roma'yı merkez alan ve çağdaş tarihle arasında devamlı benzerlik kurulan eski bir tarih çerçevesinde, *Prens*'te sergilenen tezlerin dile getirdiği teorik *iddialar*dır.

Buna göre, *Söylevler*'in I. Bölümü, "*Roma başta olmak üzere genelde kentlerin nasıl başladığı" konusunu ele almaktadır.* O halde Machiavelli daha en baştan esas izleğinden yola çıkmaktadır: bir Devletin başlangıcı, yani kuruluşu. Ne var ki Machiavelli'ye özgü bir akıl yürütme biçimi kendini göstermekte gecikmez: ikilem ve de bunun sonucu: bir terim benimsenirken başka bir terimin dışlanması, bir alan açılırken başka bir alanın kapanması. Machiavelli'nin dolayımsız ikilemi çok açıklayıcıdır. Machiavelli şöyle yazar: "*Bilindiği gibi, insanlar ya ihtiyaçtan ya da tercihen çalışırlar. Tercihen değil de zorunluluktan çalışılan durumlarda erdemin daha köklü bir egemenlik kurduğu da gözlemlenmiştir.*" Bundan da şu sonuç çıkartılır: kentlerle Devletlerin bereketsiz topraklarda (yine boşluk*) kurulması gerekir, böylece erdem (ahlaki erdem, *virtù* değil) buralarda egemenlik kurar, karışıklık da yaşanmaz. Örnek: Raguza.* Ancak bu hipotez de hemen geri çev-

* Dubrovnik. –*çn*

rilir. Böyle bir devlet yoksul ve zayıf olacak, *kendini savunamayacağı gibi büyüyemeyecektir de.* "Tam tersine, bereketli olup da büyüme imkânı olan topraklara yerleşmek gerekir[1]..." Ama bereketli topraklarda insanlar erdemden ayrılır. Önemi yok: yasalara boyun eğmelerini sağlayıp, en başta da birer asker olarak, *virtùya* zorlamak gerekir insanları. O halde *Söylevler*'in en başındaki bu kısa teorik devir teslimde her şey derhal yerli yerine konulmuştur. Katıksız, ahlak açısından erdemli, kaba ve ideal bir kent ütopyası *kesinkes* bir kenara itilmiştir; zira böyle bir ütopya Machiavelli'nin ulaşmak istediği koşulları karşılamaz: *kendini savunmak* ve *büyümek.* Şurası kesin ki, insanları oldukları gibi ele almak gerekir: "insanları yönetmeye kalkışan kişi, onların kötü olduklarını varsaymak zorundadır", erdemlerini, ahlaki niteliklerini politik açıdan bir kenara bırakmalı ve ahlaki erdemden bambaşka bir şeyin, yani politik ve askeri *virtùnun* içlerinde oluşması için insanlara zorla yasalar dayatmalıdır.

Yasalar. Söylevler'in II. Bölümünde yasalar ele alınır: "*Farklı cumhuriyet biçimleri üstüne. Roma cumhuriyetinin biçimleri hangileriydi?*"[2]

Machiavelli, daha en başından, bir hipotezi yine dışarıda bırakır: "Doğdukları andan itibaren *yabancı bir güce* tâbi olan kentler konusunda söylenebilecekleri bir kenara bırakıyorum; bağımsız bir kökene sahip olup cumhuriyet *veya* prenslik olarak önce *kendi yasalarıyla* yönetilmiş olanlardan söz edeceğim yalnızca."[3]

Machiavelli'nin *Söylevler*'de hangi anlamda cumhuriyetlerden söz ettiği görülüyor. Kitabın başlığında yalnızca, ara-

1) *Söylevler*, I, 1, s. 381
2) *Söylevler*, 3, s. 383.
3) *Söylevler*, 3, s. 383.

larında Roma'nın da bulunduğu cumhuriyetler anılıyor. Metindeyse (ve *Söylevler*'de bu hep böyle oluyor) ya cumhuriyetlerden ya da prensliklerden söz ediliyor ve bunlar hep aynı düzlemde ele alınıyor. Demek ki Machiavelli için önemli olan, prensliklerle cumhuriyetleri ayırt etmek değil, bunların tarihlerinde ortak bir şeyler bulmaktır. Bu ortak nokta, ilk başta yapılması gereken, değişmez,* mutlak bir iştir, İtalya'yı bir araya getirebilecek bir Yeni Prenslik açısından bakıldığında da bu ortak nokta, her tür yabancı egemenlik hipotezinin reddedilmesi, kökenin *bağımsızlığı* ve yasaların kimliğidir: yasalar yeni Devlete *has* olmalıdır. Bu analizin dayandığı tez, silik biçimde de olsa, görülebilir: yeni devletin bir tek kendine dayanarak başlaması gerekir, yasalarını bir tek kendinden çıkartmalıdır. Daha açık olmak gerekirse şöyle denilebilir: İtalyan ulusunu bir araya getirecek Devlet, yabancı bir Devlet olamaz, ulusal bir Devlet olmalıdır. Bundan sonra, döngüsel tarih teorisine geçilir ve Sparta ile Atina'nın, sonra da Roma'nın karşılaştırmalı analizlerine girişilir: Devletin *ömrü* izleği ve Devletin "bileşik yönetimi" izleği ele alınır. Bu konuda Krallar tarafından kurulan, daha sonra bir cumhuriyet olurken krallık biçimini de yitirmeyen Roma örnek alınmıştır. Böylece, yeni Devletin temellerinin atılmasını ve ömürlü olmasını sağlayacak koşulların teorisi, son derece modern ve de günümüzde varlığını sürdüren bir Antikçağ vesilesiyle, (sahne arkasında) biçimlenmiş olur.

Söylevler'in III. ve IV. bölümlerinde, söz konusu "bileşik yönetim"in nedenini ve ayırıcı özelliği olan *yasaları* keşfettiğimizde, daha da ilerlemiş oluruz. Machiavelli yoksul ve erdemli bir kent ütopyasını reddetmesini destekleyen tezi, bu izlekle birlikte yeniden ele alır: *"İnsanlar zorlama olmadan iyi-*

lik yapmazlar."[1] *Zorlama,* derken ya *korku*nun pençesine düştükleri için ya da yasaların zorlamasıyla demek istiyoruz. "*Yoksul ve muhtaç olan insanlar çalışkanlaşır, yasalar da ortaya iyi insanların çıkmasını sağlar, dedirten budur işte. İyiliğin yasalara dayanmadan ve de doğallıkla egemenlik kurduğu yerlerde, yasalara gerek duyulmayabilir, ama altın çağın görenekleri miadını doldurur doldurmaz yasa da zorunlu hale gelir.*" Örneğin, Roma'da "*Tarquinius sülalesinin ortadan kalkmasıyla, Büyükler'i engelleyen korku da ortadan kalktığı için, onlar üstünde aynı etkiyi yaratacak yeni bir kurum bulmak gerekti.*"[2] Böylece, "*birincilerin küstahlığına engel olsun diye Senato ile halk arasında tribünler yaratıldı.*" Bununla da yasaların "diyalektiğine"[•] adım atmış oluyoruz. Machiavelli'nin politik hedefi olan bu "bileşik yönetim" biçimi açısından yasaların varoluşunun esas olduğunu unutmazsak, Kral *yasalar* yoluyla yönetiyor diye, böyle bir yönetime sahip diye Machiavelli'nin Fransa'yı neredeyse Roma'yla bir tutup övdüğünü bilirsek, az önce *Tarquinius sülalesi* konusunda söylenenlerden sonra, yasaların politik zorlamanın *genel biçimi* olmamasından da kuşkulanmaya başlarız hemen. Başka bir biçim daha olduğunu, bunun da korku olduğunu keşfederiz, hattâ yasaların korkuyu ortadan kaldırmadığını, yalnızca yerini değiştirmekle yetindiğini de keşfederiz: Tarquinius sülalesinden sonra, Büyükler'i saygılı davranmak zorunda bırakanlar yasalardır. Öyleyse yasalarda korku vardır; bu da katıksızca ahlaka uygun bir kent mitini çürütmektedir. Yasaların hakikati ise, Devletin içindeki karşıt toplumsal grupların yaşadığı çatışmaların *işlevi olarak* kendini gösterir; Machiavelli bu gruplara bazen Büyükler ve Halk, bazen "birbirine karşıt mizaçlar",

1) *Söylevler*, I, 3, s. 389.
2) *Agy.*

bazen de *sınıflar* der. Bu, meşhur iki "mizaç" teorisidir. "*Taşkınlık çıkaran çeşitli mizaçları, deyim yerindeyse,yasa sayesinde, bir tarafa yönlendirmek kadar başka hiçbir şey, cumhuriyeti sağlam ve dayanıklı kılmayacaktır*[1]." *Söylevler*'de (IV. Bölüm) şöyle denilir: "*Her cumhuriyette iki parti vardır: büyüklerin partisi ile halkın partisi, özgürlüğe yarayan tüm yasalar da bunların çatışmasından doğar*[2]." Tüm görüşlere ters düşen şu tez de buradan çıkar: *"İyi yasalar, pek çok kişinin düşüncesizce mahkûm ettiği bu taşkınlığın meyvesidir*[3]." Verilen örneklerdeki taşkınlıklar, Büyükler'e karşı ayaklanan halk tarafından çıkarıldığına göre, Machiavelli'nin yasaları, sınıf mücadelesiyle kurdukları ilişki bakımından, çift yönlü ele aldığına kuşku yoktur: *sonuçları* açısından ele alındıklarında yasalar, sınıflar arasındaki güç ilişkilerini istikrara kavuşturur, böylece, Machiavelli'nin dediği gibi, birer "bariyer" [barrière] görevi üstlenir ve "özgürlüğe" yol açarlar. Ama nedenleri açısından ele alındıklarında, ilk düzleme halkı yerleştirirler; halkın "taşkınlığı" ise yasaların [ethedilmesiyle sonuçlanır. Hiç şüphe yoktur ki Machiavelli, sınıf mücadelesini sınırlayan yasaların kökeninde yine sınıf mücadelesinin yattığını öne süren teorisinde, halkın bakış açısını benimsemektedir.

Prens'in IX. Bölümü ile *Söylevler*'in I. Kitap XVI. Bölümünden çıkan sonuç budur. *Prens*'te Machiavelli şöyle yazar: *"Her kentte iki farklı mizaç çıkar karşımıza. Bunun kaynağı, halkın büyüklerin kendisini yönetmesini ve ezmesini hiç mi hiç istememesidir. Büyükler ise halkı yönetmek ve ezmek ister*[4]." *Söylevler*'de şu sözleri okuruz: "*Bazıları sadece yönetmek için*

1) *Söylevler*, I, 7, s. 399.
2) *Söylevler*, I, 4, s. 390.
3) *Agy.*
4) *Prens*, IX, s. 317.

özgür olmak ister: bunlar sayıca azdır. Çok daha kalabalık olan ötekiler ise, güvende yaşamak için özgür olmak isterler bir tek... bunlar, prensin gücü ile halkın sükunetini uzlaştıran yasa ve kurumlarla kolayca memnun edilebilir... Fransa krallığı buna örnektir. Krallar sayılamayacak kadar çok yasaya bağlı olduğu için, Fransa halkı da sakin biçimde yaşar[1]*..."* Bu son cümle, Halk ve Büyükler arasındaki sınıf mücadelesinin üstüne üçüncü bir kişiyi, Kral'ı yerleştirir. Machiavelli'nin tezi, Halk ve Büyükler arasındaki çatışmada, Kral'ın yasalar ilan ederek halkın yanında olmasıdır. *Prens*'in IX. Bölümünün izleklerinden biri de budur: *Halkın prensi olmak, Büyüklerin prensi olmaktan iyidir. "Dürüst davranarak ve başkalarına haksızlık etmeden büyükleri memnun etmek imkânsızdır; oysa Halk için elbette bu mümkündür, çünkü halkların dileği büyüklerinkinden daha dürüstçedir, büyükler küçükleri ezmek isteiler, küçükler de ezilmek istemezler*[2]*."* Aynı şekilde, *Söylevler*'in V. Bölümüne geri dönersek, bu bölümde özgürlüğün Büyükler'in ellerine teslim edileceğine halka teslim edilmesinin daha yerinde olduğu söylenir, çünkü birinciler (Büyükler) "büyük bir egemenlik isteğine" sahiptirler, oysa ikincisi (Halk) *"kendi üstünde egemenlik kurulmamasını ister bir tek, dolayısıyla daha çok özgür yaşama iradesi sergiler*[3]*."* Machiavelli'nin hangi tarafı seçtiği açıktır: *"sayılamayacak kadar çok yasayla"*, ya da başka bir yerde söylediği gibi, *"bir yasalar sistemi*[4]*"* ile *"bağlanmış bulunan" bir* Prens'in yönetimi, büyüklerle halk arasındaki mücadelede halkın tarafını tutan bir Prens'in yönetimidir.

Ne var ki, bu tarafı tutmak, Roma'da olduğu gibi, karışık-

1) *Söylevler*, I, 16, s. 425.
2) S. 317.
3) *Söylevler*, I, 5, s. 392.
4) *Söylevler*, I, 6, s. 395.

lığa yol açma tehlikesini de üstlenmek demektir. *Söylevler*'in VI. Bölümünde Machiavelli, karışıklığa yol açmaktan kaçınılıp kaçınılamayacağını sorar. "Roma'da *Senato'yla halk arasında hiçbir düşmanlığa yol açmayacak bir yönetim kurmak" mümkün müydü?* Bu kısa bölüm, bir ikilemle sonuçlanan harika bir karşılaştırmalı ispatlama örneğidir. "*Bu [sorunu] iyice incelemek için, bu karışıklıklar ve bu düşmanlıklar olmaksızın özgür kalmış cumhuriyetlerin resmini yeniden çizmek, yönetim biçimlerini incelemek ve de bu biçimin Roma'da uygulanıp uygulanamayacağını belirlemek gerekir.*" Söz konusu tablo Sparta (bu da bir "cumhuriyet"!) ile Venedik'tir, yani Antikçağ'dan ve modern çağdan birer örnek. Burada öne çıkan, Roma'daki sorundur: halk ile büyükler arasındaki mücadeleden kaçınmak mümkün müydü acaba? Teorik bir indirgeme yapmak, çeşitlilik sunan bir karşılaştırma yapmak için herşey yerli yerinde demek ki. Sonuçlara bakalım şimdi. Machiavelli, Venedik'in çatışma yaşamamasının, tüm yerli yurttaşların, meclislerde yasalara karar veren büyükler haline getirilmesinden ve kente yabancıların gelmesine izin verilmesinden kaynaklandığını saptar. Bundan dolayı büyüklerle diğerleri arasında aşılamayacak bir mesafe hiç olmamıştır. Machiavelli Sparta'nın çatışmalar yaşamama nedeninin ise, yabancıların dışlanmış olması ve kralla halk arasında fiilen hiçbir büyük bulunmaması olduğunu saptar. Vardığı sonuç şudur: "*Bütün bu koşulları incelediğimizde, kendi cumhuriyetlerinde de az önce sözünü ettiğimiz cumhuriyetlerdeki gibi barışın sağlanması için, Romalı yasa koyucuların önünde iki yol olduğu görülür: ya halkı orduda hiç kullanmayacaklar*" (Venedik örneği) "*ya da yabancılara kapılarını kapatacaklar*" (Sparta örneği)[1]. Ama Ro-

1) *Söylevler*, I, 6, s. 395.

malılar *"her şeyde tam tersi bir yol izlediler; böylece halkın gücü arttıkça arttı ve de bu durum sonsuz karışıklığa yol açtı"*. Cumhuriyetin daha sakin olması için, daha *zayıf* olması gerekirdi, ama o zaman da *"bulunduğu o yüksek başarı noktasına ulaşamamış olurdu; öyle ki yaşadığı karışıklıkların kökünü kesmek, kendi gücünün de kökünü kesmek olurdu*[1]*."*

Tuhaf bir karşılaştırma yöntemi! Machiavelli Venedik ile Sparta'dan iki tür koşul çıkartır. Sonra da Roma söz konusu olduğunda bu koşulları reddeder. Neden? Çünkü bu koşullar Roma'nın yazgısıyla uyuşmamaktadır. Venedik ile Sparta'nın koşulları, zayıf Devletlerin, yani *büyüyemeyecek* Devletlerin koşullarıdır. Burada hassas ve belirleyici iki nokta çıkar karşımıza: halkı orduda kullanmak ve yabancıları kendi içinde eritebilmek, başka deyişle halkın gücünü artırabilmek. Herşey halka bağlı demek ki: ya halkın sayısı artırılıp eline silah verilir ve güçlü olunur ya da halk sınırlandırılır, elindeki silahlar alınır ve zayıf kalınır. İşte ikilem budur. Birbirine hiç mi hiç benzemeyen, *uyuşmaz iki tür Devlet* var demek ki. Zayıf biçimde kendilerini sürdürenler ve yeterince güçlü olup *yayılabilecek* olanlar. Burası metnin dönüm noktasıdır, metnin tüm havası işte burada değişir. Machiavelli'nin tam anlamıyla nesnel, nesnelci, huzurlu karşılaştırması, dosdoğru bir çağrıyla son bulur: *"Öyleyse, imparatorluğunuzu uzaklara kadar yayma amacıyla, kalabalık ve savaşçı bir halk oluşturursanız, onu çekip çevirmeniz ve yönlendirmeniz daha güç olur*[2]*..."* Karışıklıklarla uğraşmanız gerekecektir ama *yayılmayı* da başarmış olacaksınız. Yok, eğer böyle yapmazsanız, elinizde karışıklık nedir bilmeyen bir halk olacak, ama yayılamayacaksınız ve karşınıza ilk çıkanın insafına kalmış olacaksınız. Ne is-

1) *Agy*, s. 396.
2) *Agy*.

tediğimizi bilmemiz gerekir: Machiavelli'nin dediği gibi[1] "*en az elverişsizlik barındıran tarafı seçmek gerekir; elverişsiz yanı olmayan taraf yoktur zaten.*" Şuna dikkat edelim: *soyut olarak değil,* peşine düşülen politik hedef açısından "*en az elverişsizlik barındıran*"! Bunları söyledikten hemen sonra Machiavelli şöyle der: "*Biri kalkıp da yeniden bir cumhuriyet kurmak isterse, bu cumhuriyetin gücüne güç katıp fetihler yapmasını mı, yoksa dar sınırların içine kendini kapatmasını mı* istediğini *düşünmesi gerekecektir. İlk dediğimi tercih ederse,* Roma'yı *kendine* örnek alması *gerekecektir...*" başka bir deyişle, burada ulusal Devlet paradigmasını oluşturan Roma'nın büyüklüğüne denk bir noktaya ulaşmak için, "iç bölünmeler" ve karışıklıkların, yani halk ile büyükler arasındaki *sınıf mücadelesi*nin bedelini ödemeyi de kabul etmesi gerekecektir. Machiavelli seçimini yapmıştır ve bu seçim, *orta bir terim olmadığı* için, ikilemin iki terimi arasında yapılmıştır. "Başka cumhuriyetler yerine, Roma'yı örnek almak daha iyi olacaktır. *Bu iki biçim arasında orta bir terim bulmak imkânsız görünüyor bana.* Senato ile halk arasında var olan bölünmeleri, Roma'nın büyüklüğüne ulaşmak için zorunlu bir elverişsizlik olarak görmeliyiz."[2] Machiavelli sınıf mücadelesinin tarihin devindirici gücü olduğunu söylemiyor, onun söylediği, *yayılmak* ve de yayılırken *kendini sürdürmek* isteyen her Devletin gelişmesi için, sınıf mücadelesinin gerekli ve kaçınılmaz olduğudur: yayılmak, yani ulusun Devleti oluncaya kadar büyümek. Machiavelli'nin, bu sınıf mücadelesinde, Prens'in büyüklerin değil de, halkın yanında yer alması gerektiğini söylediğini anımsarsak, bu önermelerin tümü belirli bir tezde birleşir. Bu tez, çok açık bir tavrı ifade eder: yeni Devletin uzun ömürlü bir Dev-

1) *Agy,* s. 397.
2) *Söylevler,* I, 6, s. 398-399.

let olması gerekir; bunun için de, büyüklerle halk arasındaki sınıf mücadelesindeki güç ilişkilerini dile getiren yasalarla donatılmış olması gerekir; bu sınıf mücadelesinde Prens, halka dayanmalıdır; bu sınıf mücadelesi, yalnız Devletin kendini sürdürmesi için değil, yayılabilmesi, yani ulusal bir Devlet olabilmesi için de vazgeçilmezdir.

Söylevler'in I. Kitabının ilk altı bölümünde okunabilenler işte bunlardır. Bundan sonra kalkıp da, tüm bunların cumhuriyete duyulan güvenin kanıtı olduğunu savunmak istiyorsak, sözcüklerin, yani buradaki önermelerin ve bunların düzeninin hiç mi hiç anlamı yok demektir. Geçmişle şimdiyi, farklı örnekleri "karşılaştırırken" Machiavelli şöyle davranır: yaptığı karşılaştırmalardan çıkardığı tüm "yasalar" birer seçenektir, başka deyişle nesnel koşulları ve bunların etkilerini, mümkün tercihlerle ilişkilendirmekten başka bir şey yapmazlar. Machiavelli de yaptığı karşılaştırmalarda, *kendi politik hedefinin gerçekleşmesinin seçenekli koşullarını* araştırmaktan başka bir şey yapmaz.

Bazı suçlamaları konu alan ve halkla ilişkileri içinde yasalar konulu izlek üstüne çeşitlemeler yapmaktan öteye geçmeyen VII. Bölüm ve VIII. Bölümü bir kenara bırakıyorum. X. Bölümle eşleştirildiğinde belirleyici öneme sahip olan IX. Bölümü ele alacağım. IX. Bölüm şu başlığı taşır: "*Bir cumhuriyet kurmak veya onu baştan aşağı yeniden biçimlendirmek için* tek başına *olmak gerektiği üstüne*". X. Bölüm şu başlığı taşır: "*Bir cumhuriyeti ya da bir monarşiyi* (aynen alınmıştır) *kuranlar ne kadar övgüye layıksa, bir tiranlığı kuranlar da o kadar lanetlenmeye layıktır.*" Bu iki bölümde, cumhuriyet sözcüğü kullanılsa da, cumhuriyetten çok monarşiler söz konusudur! Böylece sorun da bir anda kesilip atılmış olur, yani bir kez daha bir hipotez sa-

vuşturulmuş, yapılan bir tercih vurgulanmış olur: tiranlık radikal şekilde mahkûm edilir. Tiranlığın simgesi, Sezar'dır, Cesare Borgia değil, Roma'nın Sezar'ıdır; bu da Roma'nın hep Roma'da olmadığını ve Machiavelli'nin Roma'da, Roma'nın karşısına Roma'yı koyduğunu gayet güzel kanıtlar. "*Sezar da, büyük bir suçu önceden tasarlamakla sınırlı kalmayıp gerçekleştiren birinin hak ettiği sertlikle cezalandırılmalıdır*[1]." Sezar'ın işlediği büyük suç nedir? Anımsanacağı gibi Machiavelli Romulus'un işlediği büyük suçu şöyle mazur göstermişti: "*Bilge biri, kimseyi, bir cumhuriyeti kurmak ya da bir monarşiyi düzene koymak için sıradan kurallar dışında bir yol izledi diye mahkûm etmeyecektir. İstenilmesi gereken, olgu kişiyi suçluyorsa bile, sonucun onu mazur kılmasıdır; sonuç iyiyse, kişi de aklanmış olur. Romulus'un durumu da budur işte. Onaran şiddetin değil, yıkıp geçen şiddetin mahkûm edilmesi gerekir*[2]." Bu durumda, *herhangi bir amacın* "sıradan kurallar dışında kalan" *yolları doğrulamadığı da anlaşılmış olur;* Roma'da tiranlık kurmak gibi affedilmez bir suç işlediği için, Sezar'ın amacının affedilir yanı yoktur. Söz konusu amaç, *sonuçlarına* göre yargılanır; Machiavelli X. Bölümün sonunda bu sonuçların tüyler ürpertici bir dökümünü yapar. Böylece, Romulus'un amacının, "işlediği cinayetle", yani kardeşi ve yardımcısı Remus'u öldürmekle, "ulaşmak istediği amaç hesaba katıldığında" iyi olduğu da anlaşılır. Bu amaç sahnede *tek* olmak, tek başına kalmaktır. Neden? Cumhuriyeti (ya da monarşiyi!) kurmak için.

Machiavelli'nin temel tezidir bu: "*Bir cumhuriyet kurmak veya onu baştan aşağı yeniden biçimlendirmek için* tek başına *olmak gerekir.*" Bir Devletin kuruluşu, bir Devletin başlangıcı ya da tarih boyunca mutlak bir (yeniden) başlama olan baştan

1) *Söylevler*, I, 10, s. 408.
2) *Söylevler*, I, 9, s. 405.

aşağı yeniden biçimlendirme, kısacası *her mutlak başlangıç, kuran ya da yeniden biçimlendiren kişinin mutlak anlamda tek başına olmasını gerektirir.* Prensin yalnızlığı, bağlamdaki *boşluğun* tam karşılığıdır.[a] "Tek bir *birey gerekir: planı tasarlayanın, bu planı gerçekleştirme araçlarını da* tek başına *sağlaması gerekir*".[1] Bundan sonra da aralarında Musa, Likurgos, Solon ve daha başkalarının bulunduğu sayısız örneği sıralamaya başlar Machiavelli: "Bunların tümü de ellerinde *dışlayıcı bir yetke* topladıkları için, *tüm yetkeyi* kendilerinde topladıkları için iyi *yasalar* çıkartabildiler".[2] Kalkıştığı işin olağandışı koşulları, iktidarı tümüyle, paylaşmadan kendi elinde bulundurmasını gerektirdiği için, Devleti kuranın yalnız başına olması zorunludur. "İnsanların oluşturduğu bir birlik kurumlar yaratamaz; barındırdığı kanıların çeşitliliği nedeniyle, yararlı olabilecek hiçbir bütünü kucaklayamaz." Hiçten bir devlet var etmek için, kurucunun yalnız başına olması, yani herşey olması, kadir-i mutlak olması gerekir. Rastlantısal geleceğinin ve bağlamdaki boşluğun karşısında kadir-i mutlak olması gerekir.[b]

Ama bu eksiksiz iktidarı kendi keyfince kullanırsa, tirandan öte bir şey olamaz. Ancak Devlete yasalar getirerek ve getirdiği bu yasalarla kendi dışlayıcı iktidarını elinden bırakarak, böylece yalnızlığından çıkarak Devlet kurucusu sayılabilir (bu ada layık olabilir). "*Tek başına bir insan bir Devlet kurabilir kuşkusuz, ancak yürütme tek bir kişinin ellerine teslim edilirse Devletin de yasalarının da ömrü pek kısa olur. Bunun böyle olmamasını sağlamanın tek yolu, yürütmeyi birçok kişiye teslim etmek ve onun birçok kişi tarafından korunmasına imkân vermektir.*" Machiavelli'nin tezi de kesin biçimde ortaya çıkmış olur böylece. Aklında mutlak anlamda gönderme yaptığı

1) *Agy*, s. 405.
2) *Agy*, s. 406.

bir nesnenin bulunduğunu anımsatmam gerekir: *yeni Devlet*. Bir yandan da *Söylevler* boyunca, tarihten aldığı örnekleri karşılaştırıp yeni Devletin hangi koşullarda ortaya çıkabileceğini tanımlamaya çalışır. Machiavelli'nin belirleyici bir sonuca ulaştığı noktada bulunmaktayız; Machiavelli bu noktada Devletin oluşumunda *iki ayrı uğrak* belirler. 1. Mutlak *başlangıç* uğrağı; bu uğrak tek bir kişinin, "tek başına bir bireyin" işi olabilir ancak. Ancak bu uğrak kendi içinde istikrarsızdır, tiranlığa doğru kayabileceği gibi, hakiki bir Devlete doğru da kayabilir. Buradan da 2.uğrağa, Devletin *ömrü* uğrağına geçilir; bu uğrak ise ancak ikili bir harekâtla gerçekleştirilebilir: yasaların getirilmesi ve yalnızlıktan çıkış, yani tek kişinin mutlak iktidarının son bulması. Oysa biz yasaların, mücadele eden sınıfların varlığına bağlı olduğunu ve her şeyden önce halkın tanınmasını onayladığını biliyoruz. Öyleyse yasalar olmadan devletin ömrü diye bir şey de olamaz, Prens halkın içinde ancak yasalar yoluyla "kök salabilir."

Bu iki uğrağa iki önemli metafor karşılık gelir. İlk uğrağa, kuruluş, kurucu, yapı metaforu denk düşer: başlangıcın biçimsel, soyut uğrağıdır bu; kurucunun yapının planlarını çizip, yasalarını *buyurarak* (bir tek buyurduğunda kuşkusuz) yapının temellerini attığı uğraktır; kurucu da işte ancak bu sıfatla yasa koyucu olabilir. Kök salma metaforu ise ikinci uğrağa denk düşer: organik, somut uğraktır bu; buyurulan yasaların uzlaşmaz toplumsal sınıflara nüfuz ettiği veya halkın büyüklere karşı verdiği mücadeleyle yasaların üretildiği uğraktır. Prensin iktidarının yasalar yoluyla halkın içinde kök salması, Devletin *ömürlü olmasının* ve de *gücünün*, yani *büyüme* yetisinin mutlak koşuludur.

Aralarındaki farkı unutmamak koşuluyla, bu iki uğrak

Prens ve *Söylevler* arasındaki farkı, yani onların farksızlığını, derinlikli birliğini düşünmeye yarayabilir.

Eğer *Prens*'te ilk uğrak, mutlak iktidar, mutlak bir monarşi vurgulanıyorsa, bunun nedeni monarşinin, Devletin başlangıcının mutlak biçimi olmasıdır. *Söylevler*'de, Machiavelli'nin de hep dediği gibi, en başta krallar tarafından kurulan, ismi değişse de krallık biçimini koruyan Roma olmak üzere, birer cumhuriyet kadar birer prenslik de olan cumhuriyetler vurgulanıyorsa, bunun nedeni Machiavelli'nin bu yapıtta daha çok *ikinci uğrağı* incelemesidir. Başka deyişle, bu yapıtta, Devlet iktidarının, yasalar yoluyla, halkın içinde kök salmasını sağlayan ve Devleti hem *kalıcı olabilecek* hem de *yayılabilecek* bir Devlet, yani zamanın ve mekânın sınavından geçebilecek bir Devlet kılacak biçimler incelenmiştir. Başlangıcı atlattıktan sonra, artık mutlak iktidar değil de, bileşik yönetim, yasalar, halk vurgulanır. İşi iyice basitleştirip şöyle diyelim: bir Devlet ancak tek başına bir kişi, yani bir kral tarafından kurulabilir (bu açıdan Machiavelli kesinlikle monarşisttir), ama bu Devletin zamanda kalıcı olabilmesi ve mekânda yayılabilmesi, ancak anayasasını, iktidarın halkın içinde kök salmasını kurumsal hale getirmek üzere değiştirmesiyle mümkündür. Ansiklopedicilerin, Rousseau'nun, Foscolo'nun ve de Risorgimento ideologlarının, Machiavelli'nin cumhuriyetçi olduğuna inanması da bundandır işte. Oysa, Machiavelli için ayrıcalıklı bir örnek teşkil eden Cumhuriyet Roma'dır ve biliyoruz ki Roma, basit bir cumhuriyetten bambaşka bir şeydir. Öyleyse Roma, Devletin başlangıcının mutlak biçiminin, Devletin yasal işleyişinin *kalıcı* biçimine başarıyla dönüşmesidir; yasal yani halka dayalı ve Devlet'in yayılmasını sağlayan Krallar'ın egemenliğinde; bu Kral ister Ro-

ma'daki gibi Konsül adını taşısın, isterse Fransa'daki gibi Kral adını.

Söz konusu iki uğrağın ve bunların kendine has koşullarının ayırt edilmesi çok büyük öneme sahiptir, çünkü *Prens*'i okumamıza ve bu yapıtın kendine özgü nesnesini belirlememize bu ayrım imkân verir.

Söylevler'in I. Kitabını okumayı tam da bu noktada kesip, yeniden *Prens*'i okumaya dönüyorum.

Söylevler'in I. Kitabının bu basit okumasından bir ders çıkartalım. En başta niyetim *Söylevler*'in *Prens*'ten bambaşka bir metin olmadığını, dolayısıyla Machiavelli'nin de iki ayrı yüzü olmadığını, tam tersine tek bir tavrı olduğunu göstermek, ispatlamaktı. Sonraki niyetim ise, *Söylevler*'in *Prens*'ten farklı bir şey söylemediğini göstermek, ispatlamaktı: her ikisi de *aynı şeyden* söz ediyorlar, aynı noktaya ulaşıyorlar ama genel karşılaştırmalar yapıyorlar, bu karşılaştırmalar da *Prens*'in nesnesinin teorik alanını tanımlamaya, söz konusu nesneyi yine bu alana kesin biçimde yerleştirmeye yaramakta. Bu teorik alanı tanımlamak, Antikçağ Devletleri, monarşiler ve klasik cumhuriyetler arasında karşılaştırmalar yaparak, bir devletin tarihsel *varoluşunun*, yani başlangıcının ve ömrünün genel olabilirlik koşullarını tanımlamak demektir. Ancak, metinlere başvurmayıp sadece bu metinlerde oynanan oyunun farkına varırsak, yani ortaya *koydukları* şeyi koyarken neleri *dışladıklarının*, bir alanı açarken hangi alanı kapattıklarının farkına varırsak, bir Devletin tarihsel varoluşuna ilişkin genel koşulların *tanımlanmış* ve *kısıtlanmış* koşullar olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu koşullar Machiavelli'nin ortaya koyduğu politik sorun ve bu sorunun dayattığı politik hedef tarafından tanımlanmıştır.

Dışlamaları özetleyelim. İlk dışlama, tiranlığın dışlanma-

sı. İşte kapalı bir alan. Ama bu alanı kapatmak, başka bir alanı açmak demektir. Hangisini? Beraberinde taşıdığı korkunç mutsuzluklar nedeniyle mahkûm edilir tiranlık. Halkın mutsuzluğu da bunlardan biridir. Ama bu mutsuzluk bir gerçekliği ortaya serer: tiranlık halka yönelir, halkın nefretine ve isyanına yol açar. Tiranlık ömürlü değildir, çünkü halkın içinde kök salamaz, halkın güçlerine dayanamaz: ömürlü değildir, dolayısıyla yayılamaz da.

Ömürlü olan ama bu ömrü, kendilerini organik güçsüzlüğe mahkûm eden ve her tür yayılmayı onlara yasaklayan koşullarda sürdüren yönetimler varsayalım. Machiavelli bu yönetimleri de dışlar: onları yoksul ve erdemli kente ilişkin çileci bir ütopya gibi veya halkın gücünü artırmayan ya da halkı silahlandıramayan yönetimler gibi görür. Bu yönetimler bir süreliğine ömürlü olabilseler de daha güçlü başka bir yönetimin insafına kalmışlardır; *büyüyemeyecek* durumda oldukları için de zayıf kalmışlardır. Bu ikinci dışlama ikinci bir alanı kapatır ama başka bir alanı da açar, böylece tiranlığın dışlanmasıyla açılan alanla kesişir: ömrü olan ve de büyüyebilmek için durmadan gücünü, yani halkın gücünü artıran bir Devletin alanıdır bu. Tiranlığın dışlanması ise bambaşka bir alan açtı önümüzde, yasaların alanını, yasaların sınıf mücadelesiyle olan ilişkisinin alanını ve bir devletin hem güçlü hem de büyümeye yatkın olabilmesi için, bu bereketli mücadeleyi kabul etme zorunluluğu getiren alanı açtı. Bu noktada, teorik alanda yöntemli bir geriye çekilmeyle, şu son soru çıkar ortaya: böyle tanımlanmış bir devletin varoluşunu mümkün kılan koşullarla ilgili soru. Burada da bir dışlama, başka bir alan açar önümüze: bu Devlet birçok kişi değil, tek bir kişi tarafından kurulacaktır. Bu kez de hemen son bir dışlama çıkar ortaya ve ye-

ni alanı daraltır: ömürlü ve de güçlü olacak bir Devlet kurmak isteyen, bu Devleti kurmak için tek başına kalan kişi, başlangıcın yalnızlığına son vermek, "*birçok kişi olmak*" zorundadır. Bunu yapmak zorunda olmasının nedeni, Devletin yasalar yoluyla halkın içinde kök salması ve bunun bir halk gücü, yani Machiavelli'nin son hedefi olan, ulus gücü oluşturmasıdır.

Ne var ki, söz konusu iki uğrağın ayırt edilmesinin keyfi bir yanı yoktur. Gerçek şu ki, iki uğrağın ayırt edilmesi, *Prens*'teki sorunun *yerli yerine oturtulmasın*dan başka bir şey değildir. Zira *Prens*'in sorunu aslında tam da yeni Prens'in sorunudur. Yani başlangıç sorunu. Felsefeye musallat olmuş ve de hep musallat olacak olan "nereden *başlamak* gerekir?" sorusuna Machiavelli, her tür felsefenin dışında kalmakla birlikte, felsefede yankılanan tezlerle cevap verir: başlangıçtan başlamak gerekir. Oysa başlangıç, son kertede, hiçbir şeydir. *Prens*'in metnine yeniden atılmış bulduk işte kendimizi. Yeni bir Prens ve Yeni bir Prenslik'le başlamak gerekir: yani, harfi harfine ve de son kertede, hiçbir şeyle, "yoklukla" değil, boşlukla[a] başlamak gerekir.

Prens'i ele alabiliriz artık. Satır satır yorum önerisinde bulunmayacağım. Esas çizgilerini ve tezlerini ortaya çıkarmaya çalışacağım.

Eğer *Prens*'in sorunu başlangıç sorunuysa, gerektiği gibi terbiyeli davranmak, yani *Prens*'e başından, başlangıcından başlamak ve de bu başlangıcın nasıl bir işleve sahip olduğunu kendi kendimize sormak yerinde olacaktır.

Prens'in tüm gizi planında yatar. Ama bu plan eserin ilk bölümünde mevcuttur. *Prens*'in I. Bölümü "Kaç tür Prenslik vardır ve bunlar hangi yollardan ele geçirilebilir" başlığını taşır. Demek ki tümüyle genel bir sorun, türlerin sayımının ya-

pılması, açıkça bir *tipoloji* söz konusudur. Bu tipoloji, genelde yönetimlere ilişkin değil, bir tek prensliklere, Prensler tarafından yönetilen prensliklere ilişkindir. Machiavelli II. Bölümün daha en başında "Başka bir yerde geniş biçimde ele aldığım için, Cumhuriyetleri bir kenara bırakacağım" der. Machiavelli'nin Roma'yı nasıl ele aldığını bildiğimiz için, bu dışlamayı geçici olarak anlamak gerektiğini de biliyoruz artık. Bunun nasıl bir kesin anlam taşıdığını daha ileride göreceğiz. Yöneltilen soru çok tuhaf, aslında *iki* soru yöneltilmiş: Kaç tür Prenslik vardır (işte tipoloji bu) *ve* (aynı soru içinde) bunlar hangi yollardan *ele geçirilebilir*? Bir tek başlığa bakınca bile iki ayrı uyarı geliyor aklımıza. İlk uyarı. Sorunun ilk bölümünde (kaç tür Prenslik vardır?) bildirilen tipoloji, her şeye egemen gibi duruyorsa da, aslında sorunun ikinci bölümünün, yani "bunlar *hangi yollardan* ele geçirilebilir?" bölümünün egemenliği altındadır. İlk alan ikinci alan tarafından kısıtlanıp yönlendirilmiş öyleyse. Machiavelli'nin esas sorusu, prensliklerin nasıl ele geçirileceği sorusudur. İkinci uyarı. Herşeyin merkezindeki soru, ele geçirmeye ilişkin sorudur, *başlangıca* ilişkin soru değil. İleride görüleceği gibi, bu soru başlangıca ilişkin soruyu da içerir, ama ondan daha geniş gibi durmaktadır. Neden böyle? Bu farkı açıklamak gerekecek.

Bu iki uyarıda bulunduktan, I. Bölümde sorunu ortaya koyduktan sonra, geriye kalan on bölüm (II-XI. bölümler) *olabilecek* türlerin, gerçek oldukları için *olabilecek* durumların eksiksiz sayımı olarak gösterir kendini. İnsanın aklına "tam sayıların sayımı" olarak bilinen Descartesçı işlem, spekülatif gözden geçirme geliyor. Ne var ki, bu sayım, *Prens*'in ilk oniki bölümünün duyurulduğu I. Bölümde görülebileceği gibi, bir kez daha *Sofist*'teki Eflatuncu yöntemi anımsatan bir *bö-*

lümleme yöntemiyle gerçekleştiriliyor. Prenslikler iki türe ayrılır: 1. Miras yoluyla devralınanlar (veraset yoluyla ele geçirilenler) ve 2. *yeniler*. Yeniler de kendi içlerinde ikiye ayrılırlar: 1. tümüyle yeni olanlar ve 2. *var olan bir Devlet tarafından fethedilip ona eklenenler*. Bu sonuncular, 1. ya başkasının silahlarıyla, 2. ya da "*kendi silahlarıyla*" ele geçirilmiştir, kendi silahları ise 1. ya talih sayesinde 2. *ya da yetenek sayesinde* bulunmuştur. I. Bölümün söyledikleri bunlardır işte. Bu bölümlemenin basit ve sıradan bir sayım olmayıp, bir sınıflama olduğu açıktır: bir dizi bölümleme ile "kendine bir yol açıp", genel olarak prenslik düşüncesinden *yeni* prensliğe ilişkin politik (yani politik açıdan örnek ve etkin) düşünceye varan, buradan da talihten çok yetenek sayesinde ve "kendi silahlarıyla" ele geçirilmiş prenslik düşüncesine ulaşan bir sınıflamadır.

Ne var ki, bu şekilde duyurulan bölümleri okuduğumuzda, bir sürü sürpriz çıkar karşımıza.

İlk sürpriz, sorunun alanının yerinin belirlenmesi, daha doğrusu odaklanmasıdır. *Prens*'in ilk on iki bölümünde söz konusu olan, bölünmeyle elde edilen mümkün durumların, her zaman ve her yerde geçerli olacak, genel ve *soyut* bir biçimde sayılması değil, bunun tam tersine, *İtalya'nın* ve Fransa, İspanya gibi çevre *ülkelerin o günkü bağlamını* oluşturan somut durumların, *somut* örneklerin dökümüdür. Antikçağ'dan alınmış birkaç örnek varsa da, bunlar o çağın İtalya'sından alınan örnekleri pekiştirmek için verilmiştir bir tek. Böylece teori de kesin bir biçimde kendini sunar: "bir Prensliğin ele geçirilmesinin koşulları nelerdir?" sorusunun egemenliği altında, *İtalya'daki* bağlamın analizi biçiminde; bu soru ise, gizli veya açık olarak "uzun ömürlü ve büyüme yetisine sahip Yeni bir Prenslik'in mümkün olmasının koşulla-

rı nelerdir?" sorusu tarafından egemenlik altına alınmıştır.

İkinci sürpriz, *Prens*'in bölümlerinin içeriğinin, I. Bölümde duyurulan içeriği tuhaf biçimde aşmış olmasıdır. Machiavelli'nin kısacık bir bölümde "vicdansızlıkla Prensliğe ulaşmış" olanların *tiranlığından* kendini ayırması bir yana, gerçekten şaşırtıcı başka bir bölümde Machiavelli Papalık'ın devletlerini ele almakta, hemen iki sözcükle bunların ya *virtù* ya da talih sayesinde ele geçirildiğini söylemekte, dolayısıyla bunların teorik olarak değilse de pratikte gündemde olmadığını bildirmektedir! Yaptığı analize bu Devletleri de katar Machiavelli, ama işin en şaşırtıcı yanı, bunları yapıtının en sonunda, son bölümde tüm örnekler gözden geçirildikten sonra ele almasıdır. Şu kadarı açıkça ortada ki, Papalık devletleri İtalya'nın bağlamı dolayısıyla ve de bir tek bu nedenle ele alınmıştır: ama genel gündem dışında ele alınmış olmaları, ele alınma biçimleri, bunların *tarihdışı* olduklarına ve hedefinin gerçekleşmesi için Machiavelli'nin onlardan hiçbir beklentisi olmadığına tanıklık eder. "*Din sayesinde ayakta kalırlar...* (onların Prensleri) *topraklara sahiptirler, ama bunları savunmazlar, uyruklara sahiptirler ama uyruklarını hiç yönetmezler...*" "*İnsan zihninin erişemeyeceği yüksek bir neden tarafından*" yönetildikleri için bu Prenslikler'den "*söz etmeyeceğim*".[1] Cumhuriyetler gibi. Machiavelli'nin II. Bölümde birkaç sözcükle değindiği veraset yoluyla geçen Prenslikler gibi. İşte asıl bunları açıklamak gerekiyor.

Nesnemizi iyice tanımlamaya çalışalım. Bazı Prenslikler'i, yani tiranlığı, miras yoluyla devralınan Devletleri, cumhuriyetleri ve de Papalık Devletlerini eleyiverdik. Bunlara I. Öbek diyelim. Elimizde ne kaldı? Elimizde Machiavelli'nin tüm dikka-

1) *Prens*, XI, s. 322.

tini vereceği II. Öbek kaldı, yani fetih yoluyla ele geçirilen yeni Prenslikler, ki bunlara *karma* Prenslikler denilir (Bölüm III) ve başkasının silahlarıyla veya kendi silahlarımızla, talih ya da *virtù* sayesinde ele geçirilen *yepyeni* Prenslikler kaldı. II. Öbekteki Prenslikler'in özelliği, *yeni* olmalarıdır, Prens yeni olsa da (yepyeni Prenslikler) olmasa da (karma Prenslikler). Bu koşullarda, I. Öbek'teki Prenslikler'in, yani dışlanmış Prenslikler'in özelliği nedir? Machiavelli'nin açıkça söylemeyip, yalnızca düşündüğü şeyi söyleyeceğim: bu Prenslikler *eskidirler*, yani miatları dolmuştur. Renaudet* gibi bazı modern yorumcuların Gramsci'den devralabilecekleri bir anlatıma başvurup şöyle diyelim: Machiavelli ancak, *var olan feodal biçimleri, İtalya'nın birliği hedefiyle uyuşamayacakları için, silip atmak* koşuluyla kendi politik sorununu getirebilmektedir. Tiranlık, ister veraset yoluyla devralınmış olsun ister olmasın, İtalya'daki birçok küçük prensin işidir: Machiavelli tiranlığı istemez, verasete dayalı meşruiyeti de hiç mi hiç önemsemez, Yeni Prens unvanlarını kanında taşımamaktadır. *Söylevler*'de İtalya'yı bölmekle, İtalya'nın birliğini engellemekle suçlayıp öfkesini dindiremediği Papalık devletleri de, tıpkı zaman zaman ordularını İtalya'ya sefere gönderen lakayt İmparator gibi, feodal mirasın bir parçasıdır. Bundan hiçbir şey beklenemez: Machiavelli dinin politikaya egemen olmasını reddeder, ona göre dini politikanın hizmetine sokmak gerekir. Buraya kadar herşey yolunda. Geriye cumhuriyetler örneği kalıyor. Cumhuriyetler, özgür bucaklar olarak örgütlenmiş kentlerdir, zanaat ve ticaretle geçinirler, ancak feodal ilişkilerin onulmaz damgasını yemişlerdir, pazarlarını ülke toprağına yaymakta organik açıdan beceriksizdirler ve kendilerini çevreleyen kırsal kesimle aralarındaki politik ve ekonomik soruna çözüm bulamazlar: *feodalitenin*

kentsel biçimleridir bunlar; Machiavelli bu biçimlerin, kendilerini İtalyan devletini birleştirmeye uygun hale getirecek politik değişime, ekonomik dönüşüm ve yayılmaya yatkın olmadıklarını, şaşırtıcı bir politik kavrayışla, hisseder. Feodalitenin damgasını taşıyan tüm diğer politik varoluş ve örgütlenme *biçimleri* gibi, bunlara da bir kenara iter. İtalyan birliğini kurabilecek ve kurması gereken politik temeli oluşturamayacakları için bir kenara iter, ama söz konusu birliğin gerçekleşeceği politik alanın dışına atmaz bunları. *Prens*'in V. Bölümünü bunlara ayırmasının nedeni budur: bilindiği gibi bu bölüm, *"Fethedilmeden önce kendi yasalarına göre yaşayan* siteleri *veya Prenslikler'i nasıl yönetmek gerekir"* başlığını taşır. Ulusal Devleti oluşturmak için, ulusun kesinlikle yavaş yavaş fethedilmesi gerekir, hem de yeni bir askeri ve politik temelde, verasete dayanan veya dayanmayan tüm bu eski tiranlıkların, prensliklerin, Papalık devletlerinin ve özgür kentlerin elinden alınarak fethedilmesi gerekir: çünkü bunlar İtalya'nın bağlamını biçimlendirmektedirler ve ulusal Devleti oluştururken onlardan hiçbir şey beklenemeyecekse, bu durumda onların da kesinlikle fethedilmesi gerekecektir. Ulusal Devlet feodal biçimler temelinde kurulamayacağına göre, ulusal Devletin bu feodal biçimleri kendine tâbi kılması, onları fethedip dönüştürmesi gerekecektir. Bu biçimler ulusal Devletin hammaddesidir.

II. Öbek'teki Prenslikler'in, yani incelediğimiz nesnenin kendini nasıl sunduğuna bakalım şimdi. Nesnemiz önce fethi mümkün kılan koşullarla ilgili bir soru biçimine bürünür. Bu soru, fetihler yapan bir Prenslik'in bulunduğunu varsayar, ama bunu paranteze alır ve yalnızca söz konusu Prenslik, başka bir Prenslik'i ilhak ettiğinde neler olup bittiğini ele alır. İlhak edilen Prenslik bu durumda "yepyeni bir Prenslik" de-

ğil de, "başka bir Prenslik'in parçası ya da üyesi", "nerdeyse karma[1]" olarak adlandırılır.

Gerçekte, daha güçlü bir Devlet tarafından ilhak edilen prensliklerdir bunlar. İlk baştaki Devlet, sınırlarını fetih ve ilhak yoluyla genişletmektedir; işte ancak bu Devletin dünyaya getirebileceği ulusun oluşumu açısından temel bir sorunla karşı karşıya bulunmaktayız. Öyleyse göğüslememiz gereken genel soru da şudur: yeni eyaletler hangi koşullarda yönetilebilirler, yani yeni eyaletleri ilhak ederken ulusal Prens nasıl bir politika izlemelidir? Bu noktadaki başlıca ayırım şudur: *"O halde diyorum ki, fethedilenden daha eski bir Senyörlüğe fetih yoluyla dahil edilen bu Devlet ve Eyaletler, ya aynı* dil *ve* ulus*tandır ya da değildir[2]."* Aynı dil ve ulustan oldukları durumda iş kolaydır. Şunları yapmak yeter: 1. *"onları yöneten prensin soyu kurutulur"*, geri kalanı içinse 2. *"töreler arasında fark olmamalıdır, o zaman, bu kadar uzun süredir Fransa tacının uyruğu olan Burgonya, Gaskonya ve Normandiya örneklerindeki gibi uyruklar huzur içinde yaşarlar; dilleri bir ölçüde farklı olsa da, benzer töreleri vardır ve bunlar birbirleriyle kolayca uyuşabilirler."* Başka deyişle, *"yasalarına ve vergilerine hiçbir yenilik getirmemek gerekir, öyle ki bu yeni Devletler kısa bir sürede eskileriyle yekvücut olsunlar[3]"*. Bundan sonra sıra, ikinci hipotezi incelemeye gelir, yani ilhak edilen eyaletlerin "dili, töresi ve yönetimi farklı bir ulustan" alınması durumunu incelemeye.

Bu noktada "gerçekten büyük bir zorluk", azami zorluk bulunmaktadır, zira kendi ulusunun dışına kök salmak zordur. Yine de denenebilir böyle bir şey, der Machiavelli, ama Prensin yeni eyalette oturması veya oraya yeni koloniler gön-

1) *Prens*, III, s. 291.
2) *Prens*, III, s. 292.
3) *Prens*, III, s. 292.

dermesi gerekir. Bu kez tüm örnekler tam anlamıyla Antikçağ'dan alınmıştır. Kendi zamanından verdiği tek örnek, uzun uzun geliştirdiği, ama hep eleştirel kaldığı örnek, Fransızların İtalyan eyaletlerini ilhak etmeye yönelik girişimleridir: bu girişimlerin hiçbiri başarılı olmamıştır ve Machiavelli "Kral Louis"nin (XII. Louis) beş büyük hatasını, sanki bu hatalardan kaçınılabilirmiş gibi, sıralamaktadır. Bu analizi, İtalya'nın uğradığı yabancı istilaların kınanmasına benzetmemek elde değil. Görünürde ulusun dışından gelen bir ilhaktan söz eden bu ikinci hipotez neden? Bunun nedeni, kuşkusuz, ulusun bedeninin önceden saptanmamış ve bir ölçüde rastlantıya bağlı olmasındandır, sınırları saptanmamış bir mücadele sonunda elde edilecektir söz konusu beden, ulusun bir bedene kavuşması için, son kertede, başka bir dile ve başka törelere sahip eyaletlerin ilhakının gündeme getirilmesi gerekecektir.

Böylece Machiavelli de sorunun can alıcı noktasına, havada asılı kalmış olan soruna, başka deyişle ulusu oluşturmak için öteki prenslikleri fethetmesi gereken bu tümüyle yeni Prenslik sorununa ulaşmış olur. Bu sorun *Prens*'in VI. Bölümü (*"Kendi silahlarımız ve becerilerimizle ele geçirdiğimiz yeni prenslikler üstüne"*) ile VII. Bölümü (*"Başkasının silahları ve talihi sayesinde ele geçirilen prenslikler üstüne"*) çerçevesinde işlenmiştir. Bu bölümler, *"Başında yeni bir Prens'in bulunduğu, tümüyle yeni Prenslikler*[1]*"*, *"Başında yeni bir Prens'in ve de yeni bir Devletin yer aldığı tümüyle yeni Prenslikler*[2]*"* sorunlarını açıkça ele alırlar. Machiavelli'nin tüm sorunsalının ufkunda görür gibi olduğumuz Yeni Prens ve yeni Prenslik'e ilişkin teorik ve politik ikili, işte tam da bu noktada gün yüzüne çıkar. Bununla birlikte başlangıç izleği de açıkça ortaya çıkmış olur.

1) *Prens*, VI, s. 304.
2) *Prens*, VI, s. 303.

"Yeni bir Prenslik'te epey güçlük yaşanır", bu öyle bir güçlüktür ki, bunların temellerini atarken usta okçuları örnek almak gerekir: "vurmak istedikleri hedef çok uzaksa, yaylarının gücünün nereye kadar erişebileceğini bildiklerinden, hedefin çok daha üstüne nişan alırlar, ama böyle yaparken amaçları oku o kadar yükseğe ulaştırmak değil, böylesine yükseğe nişan alarak, hedefi vurmaktır[1]". *Çok yükseğe nişan almak:* Machiavelli için bu, Musa, Hüsrev, Romulus, Theseus, vb. gibi tarihteki en büyük örnekleri benimsemek demektir. Ama çok yükseğe nişan almanın, Machiavelli'nin söylemediği fakat uyguladığı başka bir anlamı daha vardır: çok yükseğe nişan almak: *var olmayan* ama var olması gereken bir hedefe ulaşmak için, *var olanın ötesine* nişan almak=var olan tüm Prenslikler'in ötesine, bu Prenslikler'in *sınırlarının* ötesine nişan almak.

Güçlük bunun neresinde? Güçlük her şeyin yeni olmasında, Prens-olma süreci ile Prenslik-olma sürecinin tek ve aynı süreç olmasında, yani yeni olma, başlama sürecinde. Yeni Prenslik'ten önce Prens yoktur, Prenslik de Yeni Prens'ten önce yoktur. İkisinin de birlikte başlaması gerekir ve bu başlangıca Machiavelli bir "macera" adını verir. "Tikel bir kişiden Prens'e geçme macerası[2]..." Biz buna "coğrafi bir anlatımdan ulusal Devlete geçme macerası" da diyebiliriz pekâlâ. Yüce bir tarihsel amaca sahip Yeni bir Prenslik kurulmasının söz konusu olduğunu gözden kaçırmadan, bu maceranın *koşullarını* sınıflandırmaya çalışalım. Üç koşul var.

Bu macerayı tanımlayan *genel koşulların ilki*, bunun iki terimin hayırlı bir "*rastlaşması*" biçimine bürünmesidir. Söz konusu terimlerden biri, tanımlanmamış bir bölgedeki X bağlamının nesnel koşulları, yani *Talih*, ötekisi ise, yine ta-

1) *Agy*, s. 303
2) *Prens*, VI, s. 304.

nımlanmamış bir Y bireyinin öznel koşulları, yani *virtù*dur.

Bu rastlaşma üç biçimde olabilir:

a. *Denklik biçimi: sınır-biçim,* yani en elverişli biçim. Bağlam içinde hayırlı bir Talihin, yani uygun bir "fırsat"ın, biçime[1] kavuşmaya hazır bir "madde"nin, bireydeki *virtù*yla, ömürlü bir Prenslik kurmak için, önceden var olan maddeye hangi biçimi vermek gerektiğini belirleyen politik *virtù*yla karşılaşmasıdır bu.

Bu sınır-biçim, Talih ile *virtù* arasındaki denkliğin sınır-biçimidir. Öteki biçimler, (b) denklik-barındırmayan biçimler ya da (c) ertelenmiş ve onarılmış denklik biçimleridir.

b. *Denklik-barındırmayan biçim: olumsuz biçim.* Bu kez başka tür bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız: hem bağlamdaki hem de bireydeki her şeyi Talih yapmaktadır, ama *birey* Talihe denk düşen *virtù*ya *sahip değildir*. Bu durumda birey, örneğin kendisini bir an için iktidara taşımış olsa da Talih'in üstesinden gelemez, çünkü Talih döner: birey bir Devlet kuramaz, kursa bile bu Devlet uzun ömürlü olamaz.

c. *Ertelenmiş denklik biçimi.* Buna karşılık bir birey, başlangıçta akıl almaz bir Talihe sahip olabilir, bireyin *virtù*su hiç işe karışmadan Talih bir kez daha her şeyi üstlenebilir; ama eğer Talihin kayırdığı birey politik *virtù*ya sahipse, *bu katıksız Talihi virtù*su *sayesinde yeniden ele geçirebilir*, *virtù*su sayesinde bir anlık Talihi politik alanda süreye yayabilir ve de örneğin, kurduğu Devlete başlangıçta sağlamadığı "temelleri" daha ileride sağlayabilir.

İkinci koşul ise bu genel yasayı, başlangıçta *başkasının gücü*ne başvuran bireyin tikel durumunu, yani Yeni bir Prenslik kurmak için, Fransa Kralı'nı yardıma çağıran ve ilk

1) *Prens*, VI, s. 304.

zaferlerini Fransız birlikleri sayesinde kazanan Cesare Borgia'nın yaptığı gibi, yabancı bir Prensin ordularına sırtını dayamakla işe başlayan bir kişinin durumunu kapsayacak biçimde genişletecektir. Başkasının gücünden medet ummak, *mutatis mutandis,** *virtù* söz konusu olduğunda, Talihle aynı rolü oynar. Ve yine iki durum çıkar karşımıza:

a. İlk durum: başkasının gücünden yardım alan birey, politik *virtù*ya sahip değilse, ilk baştaki başarısını elde etmesini sağlayan dış koşulları kendi içindeki *virtù* sayesinde yeniden ele geçiremezse, zamanında gerek duyduğu dış güçlerden kendini çabucak kurtaramayacak ve "kendi gücüne" sahip olamayacaktır; yitip gitmiştir, başkasının esiri olmaktan kurtulamayacaktır. Ömürlü bir Devlet kuramayacaktır.

b. İkinci durum: başkasının gücüne bağımlı olarak işe başlayan birey, bundan kurtulup kendi gücünü elde edebilecek *virtù*ya sahipse, kendi efendisi olabilir, *kendi başlangıcının dizginlerini elinde tutabilir* ve ömürlü bir Devletin temellerini atabilir. Baştaki bağımlılığının dizginlerini elinde bulundurabilirse, bunu da Talih durumunda olduğu gibi, yine *virtù* sayesinde yapacaktır. "Çünkü temelleri en baştan (daha işin başında) oturtmayan kişi, çok büyük yetenek ve çaba göstererek daha sonra da oturtabilir; ama mimarın çok çalışması gerekeceği gibi yapı da tehlikeye girer."[1]

Üçüncü koşul ise, rastlaşmanın/denk düşmenin yarattığı etkidir: Talihin *virtù*ya dönüşmesi, Talihin *virtù* olarak tekrar ortaya çıkışı... Talih ile *virtù*nun bu karşılaşması Machiavelli'ye göre, Yeni bir Prens'in Yeni bir Prenslik kurması durumunda çok kesin bir politik anlam taşır; bu konu Prens'in VII. Bölümünde işlenir, VI. Bölümde de önemli örneklerle canlandı-

* (Lat.) Gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra. –çn

1) *Prens*, VII, s. 307.

rılır. Talih yaver bile gitse onun dizginlerini ele almak, *virtù*nun işidir, *virtù* bir anlık Talihi politika alanında süreye yayabilir, Talihin işlediği *maddeye* politik *biçim* kazandırabilir, yani elverişli yerel bağlamın maddesini politik yapıya kavuşturabilir; bunu da, Yeni Devletin temellerini atarak yapar, yani "gelecekteki gücü"[1] bir an olsun gözardı etmeden ve uzaktaki hedefi vurmak için yükseğe nişan alarak, ömürlü olmak ve genişlemek amacıyla, bildiğimiz gibi, halkın içine kök salarak yapar.

Talih ile *virtùnun* oyununa (=karşılaşma, madde/biçim, denk olma/olmama) ilişkin bu şaşırtıcı teorinin salt felsefi çıkarımlarını bir kenara bırakıyorum. Tüm bu genel çeşitlemelere baktığımızda, Yeni bir Prens tarafından Yeni bir Prenslik'in kurulması denilen o büyük "macera"nın koşullarına ilişkin kesin bir teorinin kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Talihin elinde, bir biçime girmeyi kabul eden bir "madde" olması gerekir. Bunun yanında bir de, *virtù* sayesinde Talihi ele geçirebilecek veya dizginlerini eline alabilecek, yani Talihi yeniden ele geçirebilecek bir bireyin, *virtù* sayesinde gerekirse kendi gücünü oluşturmak için başkasının gücünden kendini kurtarabilecek bir bireyin ve yine *virtù* sayesinde halkın içine kök salarak, "gelecekteki gücünün büyük temellerini" atabilecek *virtù* sahibi bir bireyin ortaya çıkması gerekir.

Politikanın, kendini açıkça, yani *belirlenmiş noksanlık biçiminde* ortaya koyduğu bu teorinin can alıcı noktasına gelelim şimdi de. Biçim açısından ele alındığında, bu teori, kesinlikle *genel* bir teori olarak, Talih/*virtù* rastlaşması ve bu terimlerin birbirine denk olup/olmamasının, bunun çeşitliliğinin teorisi, *soyut* bir teori olarak kendini sunar. Bu soyut genellik şöyle saptanabilir: Machiavelli söz konusu iki terimi, yani Talih ve

1) *Agy.*

virtù terimlerini ve bu terimlerin birbirine denk olan ve olmayan rastlaşmalarının yasasını gayet iyi tanımlıyorsa da, rastlaşanların isimlerini *tümüyle boş bırakır*, *kimliklerini* bildirmez. Rastlaşmanın gerçekleşeceği coğrafi alanın da, bu alanda Talihle karşılaşacak bireyin de adı hiç geçmez: tanım gereği *bilinmezdirler*. Ama bir denklemin bilinmezleri, x, y gibi bilinmez değildirler, x ve y'yi bilmek için denklemi çözmek yeterlidir [sic].* Bunlar ise mutlak bilinmezlerdir, çünkü Machiavelli bunları soyutlar. Rastlaşma İtalya'nın hangi kesiminde gerçekleşecektir? Söylemez bunu Machiavelli. Hangi *virtù* sahibi birey hazır bekleyen Talihi ele geçirebilecek, biçime kavuşmak için yanıp tutuşan maddeye biçim verebilecektir? Söylemez bunu Machiavelli. Genel bir teorinin arkasında sipere yatıp, tarihin bunu tamamlamasını bekler gibidir.

Ne var ki, bu teorideki kişilerin bilinmemesi ile teorinin genelliğini ve soyutluğunu bir tutmak, bence, yanlış olacaktır. Kanımca savunulabilecek bir tez de şudur: kişilerin bilinmemesi, teorik soyutlamanın sonucu değildir, tam tersine, teoride yer alan politik bir koşul ve bir hedeftir. Başka deyişle, teorinin *soyut* biçimi, *somut* politik bir tavır alışın hem belirtisi hem de sonucudur. Bu somut politik tavrı anlamak için, gerçekte İtalya'daki Prenslikler'in nerdeyse *tümünü* kapsayan I. Öbek Prenslikler için söylediklerimizi anımsamak yeterli olacaktır. O zaman bu tavır şöyle özetlenebilir: İtalya'nın ulusal birliği hiçbir İtalyan Devleti tarafından sağlanamaz, var olan *hiçbir* İtalyan Devletinin politik biçimi, var olan Prenslikler'de var olan Prensler'den *hiçbiri* bu birliği sağlayamaz. Machiavelli başlangıç ve yenilik izleğinden bu kadar ısrarla söz ediyorsa, Yeni bir Prenslik'teki Yeni bir Prens'ten

* (Lat.) Böyle, böylece. *–yhn*

söz ediyorsa, bunun nedeni, var olan tüm Devlet ve Prensleri, *eski* Devlet ve Prensler, yani feodal, yüzleri geçmişe dönük, aşılmış, geleceğe yönelik bu görevi üstlenmekten aciz Devlet ve Prensler sayıp reddetmesidir. Tarihsel güçsüzlükleri nedeniyle reddeder bunları. Ama aynı zamanda, talihin yaver gittiği bir bağlam ile "*virtuoso*" bir bireyin karşılaşma biçimlerini ve protokolünü de belirler. Böyle bir rastlaşma hem mümkün hem de gereklidir. Ama yine de hiçbir isimden söz etmez, ne bir yer adı verir ne de bir kişi adı. Bu suskunluğun politika açısından olumlu bir anlamı vardır. Söz konusu rastlaşmanın gerçekleşeceği, ama *var olan* tüm Devletlerin ve Prenslerin dışında, yani İtalya'nın *herhangi bir yerinde*, İtalya'nın var olan bir Devlet olamayacak bir parçasında, Talih ile kim olduğu bilinmeyen bir birey arasında gerçekleşeceği anlamına gelir; bu bireyden beklenen şey, onun zaten Prens olması değil, Prens olabilecek beceriye sahip olmasıdır.

Bunun tümüyle ütopik bir anlayış olduğu ve Machiavelli'nin İtalyan birliğinin tarihi için koyduğu koşulun, yani var olan tüm politik biçimleri bir kenara atarak sıfırdan başlama koşulunun bir düş olduğu söylenebilir. Gerçek şu ki, Machiavelli için bu koşullar zorunlu politik koşullardır, bunlardan en ufak bir ödün bile verilemez, çünkü bu koşullan kabul etmeyen kişi geçmişe geri düşer, var olan Devletleri ve bunların güçsüzlüğünü belirleyen yasaya boyun eğer. Machiavelli bu kadarla da kalmaz: söz konusu koşulların düş olması bir yana, son derece gerçekleştirilebilir oldukları kanısındadır. Bunun kanıtı nerededir? Gerçek tarih bu koşullan onaylamıştır. Ne kadar şaşırtıcı gelirse gelsin, *başlangıç çoktan gerçekleşmiştir*. İtalya'da Devlet olmayan eyaletlerden birinde, Prens olmayan bir birey, Yeni bir Prenslik ve Yeni bir Prens yarattı: Cesare Borgia'ydı bu kişi.

"Yeni bir Prens için bu Dük'ün yaptıklarından daha iyi bir ders bilmiyorum" diye yazmıştı Machiavelli.[1] Gerçekten de, Cesare'ın yaşadığı macera, gücünü İtalya'nın birliğini sağlamayı iddia edecek kadar yaygınlaştırabilecek Yeni bir Prens ve Yeni bir Prenslik'in, hem kesinlikle gerekli hem de kesinlikle öngörülemez o mutlak başlangıcına ilişkin hipotezi en katıksız biçimiyle gerçekleştirmektedir. Papa VI. Alessandro'nun oğlu Cesare, soysuzun teki değildir kuşkusuz. Ama bu çocuk, 16 yaşında kardinal ve piskopos olmuş olsa da, bir Devletin Prensi değildir. Dünyevi yaşamda Talihin peşine düşmek için Kilise unvanlarından vazgeçer. Politik açıdan bir hiçtir. Babası ona başka bir şey veremediği için Papalık devletlerinden bir parça verir, Romagna bölgesinin ucunda bir eyalet parçası: bir Devlet yapısı sunmayan bir yerdir burası, hiçbir yapıya sahip olmayan politik bir mülktür, ne yöneten bir Prens'in ne de yönetilen uyrukların olduğu şu Papalık devletlerinden biridir, üstüne üstlük Cesare'a verilen yer, bu Devletlerden birinin parçasıdır. Cesare politik açıdan *hiçbir biçime sahip olmayan* bu yeri ve malzemeyi alıp yeni bir Devlet haline sokar ve bu Devletin Yeni Prensi olur. Sergilediği politika pratiği, başarının gerektirdiği tüm özellikleri bir araya getirmektedir. İşe başlarken talihi açıktır, ama daha sonra bunu, *virtù*su sayesinde kalıcı bir yapıya dönüştürür. İlk başta Fransa kralından yardım alır, ama olabildiğince hızla bu yardımlardan kurtulur ve kendi gücünü oluşturur; bunu da uyruklarını silahlandırarak başarır: fethettiği ve kendi tarafına geçen eyaletlerin adamlarıdır bunlar. İyi bir idare, "iyi bir yönetim" sunarak kazanır onları. En vicdansız ve en kurnaz yollara başvurduysa da, bunun nedeni yalnızca kendi bağımsızlığını elde etmek, halkın kendi-

1) *Prens*, VII, s. 307.

siyle barışmasını sağlamak ve topraklarının büyümesine karşı çıkan düşmanlarını yenmektir. Kısa sürede tüm Romagna ile Marche'yi ele geçirmiştir, Bologna'yı fethetmek amacındadır, Pisa ile Floransa'yı kuşatmak üzere Apeninler'i geçer. Böylece, geleceğin İtalya kralı olabilecek cüsse ve *virtù*ya sahip gibi görünen karşı konulmaz bir Prens'in yönetiminde, nerdeyse tüm Orta İtalya'yı kaplayan, Adriyatik'ten Akdeniz'e kadar uzanan bir krallık ortaya çıkmaktadır. Her durumda Cesare Borgia işlerini Machiavelli'nin ilkelerine göre yürütmüştür; talihini ve başkasının gücünü kendi politik ve askeri *virtù*suyla birleştirmiş, talihi ve başkasının gücünü kendi politik *virtù*suna tâbi kılmıştır. Ta ki gün gelip de Talih tersine dönene kadar: "*Papa II. Julius'un seçildiği günlerde bana, babası öldüğünde neler olabileceğini tasarladığını, her türlü önlemi düşündüğünü, ama o sırada kendisinin de ölüm döşeğinde olacağını hiç hesaba katmadığını kendisi söylemişti.*"[1] Babasının ölümünün üstünden pek az bir süre geçmişken, bataklıklarda kaptığı bu sıtma nedeniyle can çekişmesi, iki ay boyunca ölümün kıyısında yaşaması, Borgia'nın yazgısını da belirledi; müdahale etmek gerekiyordu, ama yapamadı bunu: kurduğu yapı tümüyle çöktü, Cesare da ortadan kayboldu, son günlerini İspanya'da küçük bir konakta, Navarro kralının hizmetinde geçirdi.• Bu olay başka bir bölüme yol açar: bu bölümde, ötesine geçildiğinde Talihin dizginlerini elde tutmanın artık mümkün olmadığı mutlak *sınırlar* işlenecektir.

Machiavelli 1513 yılında *Prens*'i kaleme alırken, Cesare İtalya sahnesinden çekileli 7 yıl oluyordu, yaptıklarından da geriye, sunduğu örnek dışında, hiçbir şey kalmamıştı. Ne var ki son derece önemliydi bu örnek: Machiavelli tarafından dü-

1) *Prens*, VII, s. 311-312.

şünülen biçimlerde, Yeni bir Prenslik'te Yeni bir Prens'in gerçekleşmesini mümkün kılacak koşulların maddi, ampirik kanıtı sunulmuştu bu örnekle. Machiavelli'nin sorunu doğru koyduğunun ampirik kanıtıydı bu; daha da önemlisi, bir yandan Yeni Prenslik'in doğum *yeri* ile Yeni Prens'in *soyismini* bildirmemenin, tanımlamamanın, soyut biçimde bırakmanın, diğer yandan ise kuraldışı birey ile bağlamın rastlaşma biçimleri kadar, söz konusu bireyin kendini Prens olarak, yerleşip yayılacağı yeri de Prenslik olarak kurmasını sağlayan politika pratiğini de[a] *son derece kesin biçimde* tanımlamanın, hem doğru hem de politik açıdan gerekli olduğunun ampirik kanıtıydı.

Romagna'dan işe başlayan Cesare örneği, kimliğin bildirilmemesi kuralını çürütmek bir yana, bunun aslında ne kadar doğru olduğunun kanıtıdır: çünkü söz konusu kişinin Cesare olacağını ve de işe Romagna'dan başlayacağını kim öngörebilirdi ki? Cesare örneğinin kanıtladığı şey, *yeni Prens'in herhangi bir yerden işe başlayabileceği ve de herhangi birisi olabileceğidir: en uç durumda hiçbir şeyle işe başlanabilir ve başlangıçta bir hiç de olunabilir.* Yine rastgele yokluk, daha doğrusu rastgele boşluk[b] çıktı karşımıza.

Cesare örneği, bu tarihsel ve ampirik örnek, tümüyle yeni bir Prenslik'te tümüyle yeni bir Prens'in *mümkün* olduğunu, yani bunun bir düş, bir ütopya olmadığını apaçık göstermektedir. Bu yeni başlangıç Machiavelli'nin gözünde İtalyan birliğinin mutlak koşulu olduğuna göre, İtalya'nın birliğinin sağlanması sürecini başlatmak için, *geçmişi silip atmak*, yani var olan tüm Prenslikleri silip atmak gerektiğine göre, Cesare'ın varoluşu İtalyan birliğinin politik koşullarının sadece gerekli değil, aynı zamanda mümkün olduğunun da kanıtı-

dır. Böylece teorinin isimsiz olma özelliği de olanca politik anlamına kavuşmuş bulunuyor: *rastlaşma* teorisinin soyutlaması yalnızca teorik bir soyutlama değildir burada. Bu *soyutlama*nın hem yeri hem de yapılışı, ona *somut* bir politik işleyiş kazandırır. İsimsizliğe dayalı soyutlama, aslında hem geçmişin silinip atılması hem de bunun sonucudur: böylece büyük macera var olan her şeyin dışında başlar, yani bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen bir kişi tarafından başlatılır.*

Öyleyse kuraldışı bir düşünce biçimiyle karşı karşıya bulunuyoruz: Bir yanda, İtalya'daki bağlamın genel durumuyla başlayıp Talih ile *virtù* rastlaşmasının bürünebileceği biçimlere ve politika pratiği sürecinin gereklerine varıncaya dek son derece kesinlikle tanımlanmış koşullar, öte yandaysa, politika pratiğinin yeri ve öznesi konusunda tam bir kararsızlık. Burada çarpıcı olan nokta, Machiavelli'nin zincirin her iki ucunu da sıkı sıkı tutuyor olması, kısacası bu teorik mesafeyi, bu çelişki türünü düşünüp ortaya koyması, ama bunun için düşünce düzleminde bir kavram ya da bir düş biçiminde herhangi bir indirgeme veya teorik çözüm önermek istememesidir. Söz konusu mesafe düşüncesi, Machiavelli'nin sorunu ortaya koymakla kalmayıp *politik açıdan* da düşündüğünü, yani bunu gerçeklikteki bir çelişki olarak düşündüğünü gösterir. Bu çelişki, düşünce sayesinde değil, ancak gerçeklik sayesinde ortadan kaldırılabilir, yani bir tek genel koşulları tanımlanmış olan politik *rastlaşmanın* öngörülemez, yer, zaman veya kişiye yüklenemeyecek *somut* biçimlerinin zorunlu olarak ortaya çıkmasıyla ortadan kaldırılabilir. Mesafeyi düşünüp koruyan bu teoride, böylece politika pratiğine yer açılmış olur: gerekli ile öngörülemez olan, tanımlanmış ile tanımlanmamış olan arasındaki mesafe ile, aralarına mesafe konmuş teorik kav-

ramların eklemlenişi ile açılır bu yer. Düşünülen ve düşünce yoluyla çözüme kavuşturulamayan bu mesafe, tarihin ve politika pratiğinin, teorinin ta kendisinde mevcut olmasıdır.

Machiavelli'nin tüm düşünümünü odakladığı teorik sorunu, önce *Söylevler* sonra da *Prens* aracılığıyla tanımamızı sağlayan serimlemeyi burada kesiyorum. Söz konusu teorik sorun, ömürlü bir Devletin başlangıcına ilişkin, bu Devletin kuruluşunu ve ömrünü belirleyen koşullara ilişkin sorundur ve bu sorun Yeni Prens denilen politik biçime bürünür. Az önce gördüğümüz gibi, bu sorun, politika pratiğinin ta kendisini ilk düzleme çıkartan teorik biçimlerde ortaya konulmuştur.

IV. YENİ PRENSİN POLİTİKA PRATİĞİ

Prens'in politika pratiği, *Prens*'in ilk on bir bölümünün devamında anlatılmıştır; az önce bu bölümlerin çözümlemesini yaptım zaten. Bu pratik ise *Prens*'in XI-XXIII. bölümlerinde ele alınmıştır.

Yaptığı çözümlemede Machiavelli katıksız başlangıç sorununu bir kenara bırakır, zira bu, yerini saptayamayacağımız bir sorundur. Şeylerin çoktan başladığını, birbirine bağlı bulunan Prens-olmak ile Devlet-olmak süreçlerinin çoktan devreye girdiğini varsayar. Bu durumda Machiavelli'nin ortaya koyduğu ve işlediği sorun, bu süreci doğru sonlandırmak için Prens'in daha ilk andan itibaren gözetmesi gereken politika pratiği sorunudur.

Machiavelli'nin teorisini anlamak için üç noktayı kesinleştirmek gerekir.

1. Devlet bir Prens tarafından yönetilir, ama bu Devletin

halkın içine kök salmış bir Devlet, *bir halk Devleti* olduğu bilinmedikçe, Prens'in pratiği de anlaşılamaz. Devletin halka dayalı doğası, Prens'in politika pratiğini belirler.

2. Prens'in politika pratiğinde söz konusu olan şey, geniş anlamıyla Devlet değildir, yani ekonomik, politik, vb. tüm görünümleriyle bir halkın toplumsal örgütlenmesi değildir. Dar, politik anlamda Devlet söz konusudur, Devlet iktidarının biçimi olarak, bir bireyin elinde bulunan *Devlet iktidarı olarak,* Marksist geleneğin *Devlet aygıtı* dediği şeyi işleten Devlet söz konusudur. Machiavelli Prens'in politika pratiğini çözümlediğinde, *Devlet iktidarını* elinde bulunduran kişinin pratiğini çözümler, Devlet iktidarını, yani bizim Devlet aygıtı dediğimiz şeyi işletmek için oluşturduğu ve uygulamaya koyduğu, kurduğu veya kullandığı *yolları* çözümler.

3. Machiavelli'nin bir yerde "*makine*"ye benzettiği bu Devlet, ilk bakışta üç unsura ayrışır: bir uçta *ordu*nun temsil ettiği güç aygıtı, öteki uçta da dinin temsil ettiği *muvafakat* aygıtı ve halkın Prens'e ilişkin tüm düşünce sistemi yer alır; bu ikisinin ortasındaysa, "*yasalar sistemi*" tarafından temsil edilen *politika-hukuk* aygıtı bulunur; bu sistem, toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin kurumsal çerçevesi ve geçici sonucudur. Machiavelli'nin tanımlarını, Marksist teoriyi hazırlayan bir terminolojiye dahil etmek için biraz zorluyorum kuşkusuz. Güç araçları, yani ordu, muvafakat araçları yani din ve Prens'in şöhreti ve de birbirine karşıt mizaçları "yönlendirmeyi" sağlayan araçlar, yani yasalar, Machiavelli'de Devletin *parçası*dırlar, Devletin bedenini, araçlarını ve mekanizmasını oluştururlar. Yeni bir Prens olmak, hem Devlet iktidarının bu araçlarını imal etmeyi veya ele geçirmeyi (din), hem de halka dayalı bir politika gerçekleştirmek için bunları

işleme koymayı bilmektir. Bu üç araç da Devlette yer aldığı için, ama en önemlisi, güç tek başına değil de, yasalar ve halkın muvafakatiyle birlikte bulunduğu için, Devlet tiranlığın tam tersidir ve de halka dayalı olabilir. Gramsci bunu gayet iyi görmüş ve güç/muvafakat birlikteliğinde, kendisini Marksist Devlet tanımına gönderen kavramlar bulmuştu: "baskı (güç) yüklü bir hegemonya (muvafakat)[a]".

Daha önce yasalardan söz ettik. Dolayısıyla bunları bir kenara bırakıp öncelikle diğer iki unsurla, yani ordu ve ideoloji ile ilgileneceğiz.

Machiavelli'nin *ordu* konusundaki tezleri yalnız tutarlı oldukları için değil, çok zekice ve politik olarak sivri oldukları için de çarpıcıdır. Bu tezler, sadece Fransız Devrimi'nin Jakoben tavırlarını değil, Clausewitz, Engels ve Mao Ze Tung'un ordu ve savaş konusundaki ünlü tezlerini de önceden haber vermektedir. Machiavelli'nin Jakoben veya Marksist terminolojiye benzer bir dil kullanmadığı açıktır. Ama temel tezleri açık-seçik olduğu gibi, politik ve teorik açıdan şaşırtıcı bir derinliğe sahiptir. Bundan sonra söyleyeceklerimi aydınlatmak için, söz konusu tezleri dört ana grupta toplayacağım.

İlk tez: ordu *en yüksek derecedeki*, 1 numaralı *Devlet aygıtı*dır, Devleti bir güç olarak kuran, ona *gerçek* maddi[b] bir varoluş, yani politik ve tarihsel bir varoluş kazandıran Devlet aygıtıdır. Ordusu olmayan bir Prens, silahsız bir peygamberdir ancak: Savonarole örnektir buna.[1] Dine, haydi *ideoloji* diyelim, yani Devlet iktidarının diğer esas niteliğine boşu boşuna sarıldı, Devlet iktidarının mutlak öncülü, 1 numaralı niteliği, *silahlı gücün* Devlet aygıtı[c] yoktu elinde. *"İyi silahlanmış tüm peygamberlerin muzaffer, silahsızlarınsa düş kırıklığına uğramış*

1) *Prens*, VI, s. 305-306.

olması bundandır." Silahsız peygamberin karşısına silahlı peygamberin çıkartılması, başka bir karşıtlığı hem örnekler hem de saptar: *Bir tek* yasalara veya ideolojiye dayanan ve şu ya da bu yoldan halkın katılımını sağlayan ama elinde silahlı güç bulunmayn bir Prens'le, hem silahlı güce sahip hem de yasalara ve halkın ideolojisine dayanabilecek bir Prens arasındaki karşıtlık. Bu Prensler'den ilki bozguna uğramaya mahkûmdur, ikincisiyse zafer kazanmayı umut edebilir. Bu da Devletin ikili işlevini ortaya koyar, güç ve ideolojik muvafakat işlevi, ama gücün önceliği vardır: dolayısıyla *Devlet aygıtı olarak ordunun, ideoloji ve yasalar karşısında önceliği vardır.*

İkinci tez: orduyu, ordunun kuruluşunu, oluşumunu, kullanımını her şeyden önce *politika* açısından ele almak gerekir. İki ünlü anlatıma[a] gönderme yaparak şöyle diyebiliriz: 1. savaşı, başka araçlarla devam ettirilen bir politika olarak görmek gerekir ve 2. askeri sorunlar söz konusu olduğunda, "komuta mevkiini politikaya bırakmak" gerekir. Machiavelli, askeri sorunlarda bile *politikanın askeri konular karşısındaki önceliğini*, politikanın askerlik tekniği karşısındaki önceliğini bilinçli, açık ve tutarlı şekilde savunan ilk teorisyendir. Ordu ve savaşa ilişkin teknik sorunları, bilinçli ve sistemli olarak politikanın önceliği altında düşünen ilk teorisyen Machiavelli'dir. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, Machiavelli'nin, paranın savaşın bam teli olduğu yolundaki ünlü sözü yanlış bularak reddetmesiyle tanınmış olduğunu söyleyebiliriz. Machiavelli'ye göre savaşın bamteli, iyi askerlerdir.[b] Başka bir örnek ise, Machiavelli'nin kale ve hisarların kullanımını kökünden eleştirmiş olmasıdır: bunlar birer çözüm değil, politik hatadır. Kale bir mimarlık anıtı değil, politik bir hatanın anıtıdır. Taştan ve demirden yapılmış hisarlar tehlikeli birer çaredir. Bir Prens'in gerçek hisar-

ları, halkıdır, askerleridir, silahlanmış halkıdır.[a] Örneğin Machiavelli, başlı başına bir silah olan topun tüm savaş kurallarını altüst edeceğini düşünen askeri teknisyenlerin ideolojisini reddetmesiyle tanınır: çağının askeri teknisyenlerine karşı Machiavelli, topçu sınıfının savaşa dâhil olması nedeniyle askerlerin *yakın dövüşe*[b] *zorlandığını* söyler, ama tam da bu nedenden ötürü, savaş alanında son sözü hep *virtü*nun, yani askeri ve politik gözüpekliğin söyleyeceğini savunur.

Üçüncü tez: az önce peş peşe iki tezden bahsettik. Bu tezlerin ilki Devlette, muvafakat karşısında gücün, ideoloji karşısında da *ordunun önceliği* olduğunu ileri sürüyordu. Oysa ikinci tezin, yine aynı ordu konusunda, politikanın *orduya önceliğini* savunduğunu gördük az önce. İlk tez ikinci teze bağımlı demek ki. İlk teze gerçek anlamını ikinci tez kazandırıyor. Sadece ilk tezle yetinsek, Devlet iktidarını, katıksız güç kullanımına, muvafakatten türeyen bağımlı etkilerle birlikte ordunun teknik kullanımına indirgeyebilirdik. İkinci tez, gücü yani orduyu, politikaya bağımlı olarak tanımladığı için, bu olası hatayı toparlıyor. Bundan çıkan sonuç da, silahlı gücün, Devletin şiddete başvurduğu bu bölgede, politikanın gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığıdır. Oysa ideoloji ve yasalarda da *hep aynı politika* gerçekleşir. Güç/muvafakat, ordu/ideoloji ikiliği uzlaşmaz değildir öyleyse. Bir yanda şiddet, bir yanda da ikna yok demek ki. Bu ikilik, Devlet iktidarının zorunlu iki biçimini aynı egemenlik altında gerçekleştirir: Prens'in halka dayalı ve ulusal politikasının egemenliği.

Dördüncü tez: şöyle tanımlanmış bir sistem var: halkın muvafakat biçimlerinin, yasaların ve silahlı gücün birliği. O halde halka dayalı Devletteki bu ideolojik politika ve askeri politika sistemi, herşeye egemen olan bir düsturla nitelenebi-

lir: Prens *kendi güçlerine dayanmalıdır,* bundan hem dar anlamıyla güçleri, yani ordusunu, hem de geniş anlamda güçleri anlamak gerekir, zaten her ikisi de aynıdır, Prens'in güçleri, halkının güçleridir. Prens kendine ait, kendine has, tümüyle kendinin olan güçleri imal etmelidir, kendi güçlerine dayanmalıdır, "kendi güçlerinin tam efendisi olmak için[1]" sırtını kendi güçlerine dayamalıdır; Machiavelli'nin hiç değişmeyen ana motifi budur işte. Talih ile *virtù* arasındaki ilişki açısından bu tezin nasıl bir genel anlam taşıdığını gördük. Şimdi de sıra, bu tezin askeri politikada nasıl iş gördüğüne bakmaya geldi.

Bu işaret noktalarını yerleştirince, Machiavelli'nin Yeni Prens'in ordusuna ilişkin teorisi de (daha doğrusu Yeni Ordu teorisi demek gerekir) kolayca anlaşılır. Ama bu teorinin şaşırtıcı yanları da vardır. Bunun başlıca uğraklarını verelim şimdi.

Her konuda geçmişi silip atmak gerektiğine göre, yani Antikçağ'ın büyük örneklerini değil de, aşılmış-geçmişe ait güncel biçimleri silip atmak gerektiğine göre, Machiavelli de üç ordu veya askeri birlik türünü reddetmekle işe başlar. Bunların yalnızca tek bir ortak noktaları vardır: Prens kendi gücüne, "kendine ait güçlere"[2] sırtını veremez. Bunlar paralı, yardımcı ve karma ordulardır. Prens'in ikinci kısmı, Bölüm XII'den itibaren işte bu reddedişle başlar.

Paralı ordular *işe yaramaz ve tehlikelidirler.* Neden? Bir tek *parayla* elde tutulurlar da ondan. "Bu askerleri cephede tutan ne sevgi ne de başka bir nedendir; yalnızca aldıkları birkaç kuruş parayı düşünürler. Bu ise onların, senin uğruna ölmek istemeleri için yeterli değildir. Savaş olmadığı sürece senin askerin olmak isterler, ama savaş durumunda ya kaçarlar ya

1) *Prens,* XIII, s. 330.
2) *Prens,* XII, s. 325.

da başlarını alıp giderler."[1] Bir işe yaramazlar öyleyse, ama tehlikelidirler de: paralı askerlerin başına kazara iyi bir komutan geçerse, bu komutan Prens'e karşı gelebilir. Paralı ordular Prens'e karşı gelmeseler bile, ülkeyi yağmalayan çeteler oluştururlar.

Yardımcı birlikler "*paralı askerlerden de daha tehlikelidirler*", çünkü bunlar Prens'e parayla dahi bağlı değildirler. Yabancı bir Prens tarafından gönderilirler, *başka bir efendileri* vardır, bu da bir dizi bambaşka olaya yol açar:[2] "Bu tür bir ordu kendisi için yararlı ve iyi olabilir, ama kendisini davet edenler için nerdeyse hep zararlıdır. Savaşı kaybederlerse, senin de işin bitmiş demektir, yok ama kazanırlarsa, bu sefer de onların tutsağı olursun."[2] Öyle ki "savaşı yabancı ordularla kazanmaktansa, kendi ordularınla kaybetmek daha iyidir"[3] çünkü "başkasının silahları vücuduna uymaz, ya sana ağır gelir ya da vücudunu sıkar".[4]

Paralı askerler söz konusu olduğunda, onların hiçbir efendisi yoktur, halktan değillerdir, bir tek parayla tutulabilirler, bu da onları yağmalamaya teşvik eder, para onları ne işverenlerine ne de işverenlerinin ülkesine bağlayabilir.

Yardımcı askerler söz konusu olduğundaysa, onların bir efendisi ve bir ülkesi vardır, ama Prens değildir bu: bir Başkasıdır. Dışarıdaki efendilerine bağlıdırlar; onlara başvuran, başkasının tuzağına düşmüş demektir: başkasının birliklerinin insafına kaldığı için, başkasının politik amaçlarına teslim olmuş durumdadır. Yardımcı orduların paralı ordudan daha tehlikeli olmasının nedeni budur işte.

---

1) *Agy.*
2) *Agy*, XIII, s. 329.
3) *Prens*, XIII, s. 330.
4) *Agy*, s. 331.

Karma ordular, ülkenin adamları ile paralı askerlerden oluşur. Örnek: Fransa. VII. Charles Fransa'yı İngilizler'den kurtarabildiyse, bunun nedeni, "ülkesinin kendi silah gücüne sahip olması gerektiğini kabul etmesi ve ülkesinde süvari ve piyade birliklerini kurmuş olmasıdır." Ama oğlu XI. Louis, piyade sınıfını lağvetmiş ve İsviçreli askerler kiralamıştır; vahim bir hatadır bu, "çünkü kendi piyade sınıfını lağvederek kendi süvarilerini başkalarının ordusuna bağımlı kılmıştır." Piyadenin ne durumda olduğunu şimdi göreceğiz: "Bu yüzden Fransızların orduları karma ordulardır, bir bölümü paralı askerlerden, bir bölümü de ülkenin adamlarından oluşur. Bu ordular bütün olarak ele alındığında, yalnız yardımcı askerlerden ya da yalnız paralı askerlerden oluşan ordulardan çok daha iyidir, *ama o ülkenin kendi uyruklarının ve adamlarının oluşturduğu ordudan çok daha kötüdür*... kral Charles'ın kurduğu düzen korunmuş veya genişletilmiş olsaydı, Fransa krallığı da yenilmez olurdu."[1]

Öyleyse, sakıncaları çoktan aza doğru sıralanan dört tür ordu vardır: *yardımcılar; paralı ordular*, bunların her ikisi de hemen mahkûm edilmelidir, İtalya tarihinden verilen sayısız örnek bu mahkûmiyetin gerekçesini oluşturur, çünkü İtalya'daki prensler, yardımcı ve paralı askerlere güvenmek gibi affedilmez bir hataya düşmüşlerdir. Bundan sonra sıra, ara bir biçime gelir: *bir bölümü ulusal, bir bölümü paralı askerden oluşan karma ordular*. Son olarak da, *tümüyle ulusal ordular*: bir tek bunlar iyidir işte. Yeni bir Prens olmadan önce kesinlikle yapılması gereken şey, bu tür orduların ve de bir tek bunların iyi olduğunu anlamaktır. Cesare Borgia bu konuda da örnek oluşturabilir. "*Dük Romagna'ya girdi... askerlerinin*

1) *Agy.*

tümü de Fransızdı... *ama daha sonra bu askerlere pek güvenemeyeceği kanısına kapılıp, paralı asker edindi... daha sonra bu askerleri kullanmanın da güvenilecek yanı olmadığını anlayıp, bunları başından atmaya ve kendi askerlerini oluşturmaya karar verdi.*"[1] Böylece "*kendi ordularının tam efendisi oldu.*" Cesare böylece Machiavelli'nin eleştirisini uygulamaya koydu ve pratikte onun götürdüğü sonuca ulaşmış oldu.■

Prens'in kendi ordusu ne demektir? "*Prens'in kendi güçleri uyruklarından, yurttaşlarından ya da maiyetinden oluşur. Ötekilerin hepsi ya paralı ya da yardımcı ordulardır.*"[2]

Öyleyse, Yeni Ordu *halka dayalı* bir ordu olacaktır. Burada söz konusu olan yalnızca genel bir adlandırma değil, aynı zamanda politik bir belirlenimdir. Machiavelli'nin düşüncesi, bir tek paralı askerleri ya da yabancı orduları reddetmekten ibaret değildir: Machiavelli, orduya *asker alma* ve orduyu *örgütleme* konusunda yeni bir politik anlayış ileri sürmektedir.

Halka dayalı bir ordu oluşturmak, halkın, o zamana kadar elinde silah olmayan bir kesimini silahlandırmak demektir. Bununla da kalmayıp, ordunun örgütlenme ve işleyişinde silahlı halkın yeni bir rol oynamasını sağlamaktır.

Bu hedefe iki önlem alınarak ulaşılır:

1. Kır ve kentlerdeki halk tabakalarından, kalıcı halk milisleri biçiminde orduya asker alınması. Bu açıdan Machiavelli'nin getirdiği yenilik, *köylülerin* kitle halinde askere alınmasını ve kalıcı milislere katılmasını sağlamaktır. Kır-kent karışımıdır bu.

2. Ordu, süvarilere karşı piyade sınıfının üstünlüğünü sağlama alacak biçimde yeniden örgütlenecektir. Piyade sınıfının önceliğidir bu.

1) *Prens*, XIII, s. 330.
2) *Agy*, s. 332.

Machiavelli bu iki konuda egemen düşünceleri altüst eder ve devrimci yenilikler getirir; bu yeniliklerin politik hedefi ise apaçık görülmektedir. Bir yandan orduya halk kimliği kazandırmak, bir yandan da orduyu, halkın birliğinin okulu ve potası haline getirmek söz konusudur; bunu başarmak için de, ordudaki politik güç ilişkilerini altüst etmek gerekecektir. Köylüleri yığın halinde orduya katarak, feodal senyörlerin iktidarı tehdit edilmiş olur. Kır ve kentlerin halk tabakalarını piyade sınıfı içinde bir araya getirerek ve de süvari sınıfı karşısında piyade sınıfına öncelik vererek, feodal düzen ve onun askeri örgütlenmesi tarafından onaylanan hiyerarşileri sorgulayan politik ve toplumsal bir karışım süreci başlatılmış olur. Süvari sınıfının o yüce egemenliğinin sonu değildir bu yalnız, daha önce var olmayan yeni bir halk birliğinin biçimlenmesidir de: kırdan ve kentten gelen insanlar, hepsi için ortak olan orduda, tek ve aynı halk olmayı öğrenirler, öğrenmeye başlarlar. Machiavelli'nin bu politik hedefine özellikle duyarlıydı Gramsci. "*Toprağı işleyen köylülerin oluşturduğu o koca yığınlar, aynı anda politik yaşamı istila etmedikçe, ulusun tümünü kapsayan hiçbir toplu irade oluşamaz. Milisi yeniden biçimlendirirken Machiavelli'nin yaptığı da, Fransız Devrimi'nde Jakobenler'in yaptığı da buydu işte; Machiavelli'nin bu zeki düşüncesini erken bir Jakobenlik saymak gerekir. Onun ulusal devrim anlayışının (az veya çok bereketli) tohumudur bu.*"[1]

Öyleyse Machiavelli'nin ordu anlayışı, gerçekten devrimci gözüpekliğiyle, kendini apaçık ortaya koymuştur. Şimdi de, Machiavelli'nin benimsediği yordamın şaşırtıcı bir politik mantık sunduğunu vurgulamak istiyorum. Bunun için, bu mantığın çeşitli uğraklarını ayrıntılandırmak gerekecek.

1) "Notes rapides sur la politique de Machiavel", içinde: Gramsci, *Oeuvres choisies*, Editions Sociales, 1959, s. 190.

İlk uğrakta, ordunun yeni Devleti kurmaya yaraması, yani halkın ve ulusun ereklerine ulaşmak için bir araç olması gerektiğini öğrendik ve anladık. Ne var ki, erekler ile araç arasındaki ilişkinin bir *dışsallık* ilişkisi olduğunu düşünebilirdik: ordu pekâlâ taraflsız teknik bir araç olabilirdi, var olan askeri tekniğin kuralları uyarınca örgütlenmiş bir güç olabilirdi, iktidarın ereklerinin gerçekleşmesinin katıksız aracı da olabilirdi. Oysa Machiavelli bizleri bambaşka bir dünyaya götürür. Var olan orduyu, ordunun kullanımını, kayıt ve örgütlenme biçimlerini, ordunun var olan tüm askeri tekniğini, bunların hepsini bir kenara atar ve ulaşmak istediği hedefle *politik olarak uyuşamadıkları* için bunları mahkûm eder. Bu yeni erek için yeni bir ordu gerekir, bu ordunun yeni erekle politik olarak uyuşması gerekir, yeni erek gibi yeni ordunun da halka ve ulusa dayalı olması gerekir.

Böylece ikinci uğrağa gelmiş bulunuyoruz: Machiavelli Prens'in kendine ait güçlere sahip olması gerektiğini, bunun için de kendi uyruklarını silahlandırması gerektiğini bildirir. Bu koşul yerine getirildiğinde, araç, yani ordu, ereğin, yani ulusun dışında olmayacaktır artık, çünkü ulusal ordu olacaktır. Bu kadarı bile önemli bir sonuçtur. Ancak Machiavelli'nin en önemli yanı bu değildir. Gerçekten de, "ulusal ordu!" şiarıyla pekâlâ yetinilebilir, ulusal ordu, çünkü Prens'in uyrukları arasından toplanmıştır bu ordunun askerleri! Biçim açısından ulusal olan bu orduyu gerçekten ulusal bir orduya dönüştürecek örgütlenmenin kendine has maddi* *biçimleri* diyeceğim biçimlerin peşine düşmeden, bu *genellikle* pekâlâ yetinilebilir. Genellikte takılıp kalırsak, politik erek ile ordu arasındaki dışsallık zorunlu olarak varlığını sürdürür, ordu ereğe yabancı değildir artık, ama kendisi dışındaki bir ereğe ulaşma yolunda bir araç olarak kalır.

Böylece sıra *üçüncü uğrağa* gelir: bu uğrakta, ordunun askere alma ve örgütlenme *biçimlerinin,* ereği ordunun kendi içine yerleştirdiğini ve ordunun gerçekleştirilmesinin zaten söz konusu ereğin gerçekleştirilmesi olduğunu keşfederiz. *Araç ereğin dışında kalmadığı gibi, erek de aracın içine yerleştirildi:* Devletin birleştirme ve genişletme görevini üstlendiği halk, askerini halktan alan Machiavelli'nin ordusu, kır ile kenti birbirine karan, süvari sınıfına karşı piyade sınıfının önceliğini benimseyen bu ordu, daha kendini oluştururken bile halkı da oluşturur ve bir araya getirir. Ordunun bir politika aracı olmasının tek yolu, zaten bu politikanın gerçekleşmiş biçimi olmasıdır. Machiavelli'nin ordusunun yalnızca var olması, bir sorunu çözüme kavuşturma yolu olmaktan bambaşka bir şeydir: zaten kendinde bu sorunun çözümüdür. Böylelikle, Machiavelli çok önemli bir önerme öne sürer: bir sorunu çözüme kavuşturacak araçların, bu sorunun *kendinde* çözümü olması, kendinde bu çözümü gerçekleştirmesi gerekir. Politik düzlemde ise, bu konum şöyle paradoksal bir biçime bürünür: Devletin içindeki güç olan, böyle olduğu için de muvafakat biçimlerine karşıt ya da bu biçimlerden ayrı olabilen ordu, yalnızca bir güç değildir: aynı zamanda askerlerin ve halkın zihnini toplumsal ve politik anlamda etkileyen bir kurumdur, muvafakati oluşturan bir kurumdur ordu. Askeri aygıt bir yandan da ideolojik bir işlev görür. Böylece, ideoloji Prens'in bir diğer iktidar aracı olarak orduda bile kendini gösterir.

Machiavelli insanların yargılarından, kanılardan, kanıların hükmünden kaçılamayacağına inanır. Politik ilişkilerin iki yüzü vardır: biri güç, ötekiyse kanıdır. Machiavelli'de şu veya bu bireyin kanısı söz konusu değildir, Machiavelli bireysel

kanıların ve tutkuların psikolojisini ya da antropolojisini oluşturmak amacında değildir. Machiavelli yığını hedef alır: "*il volgo*"; bunu da kesin bir dille bildirir: "*Bayağı olandan* (halk kitleleri, diye okuyunuz) *başka bir şey yoktur*". Prens'in politika pratiğini ilgilendirebilecek tek şey, yığın olarak halkın kanısıdır: "*il volgo*" (*"çünkü bayağı kişi ancak gördüğü ve başına gelen şeyle ilgili yargıda bulunur; öte yandan bu dünyada bayağı olandan başka bir şey de yoktur; çoğunluğun sırtını verebileceği bir şey varken azınlığın pek önemi olmaz"*).[1]

Politik ideoloji ve ideolojinin politik pratiğine ilişkin sorun Machiavelli'de biri görece basit, ötekiyse iyice karmaşık iki izleğin çevresinde döner: bunlardan basit olanı din, ötekiyse Prens'in kişiliğinin halkın kanısındaki temsilidir.

Machiavelli, var olan egemen kitle ideolojisi olduğu için, kesinlikle görmezden gelinemeyecek bir veri olarak dinden başlar işe. Ama dini güvenilir ve geçerli bir değer saymaz. Ona asla kökeniyle ve dinsel unvanlarla ilgili bir soru yöneltmez. Dini yalnızca politikanın olguları açısından• ele alır, Devletin temellerinin atılması, kurulması ve ömürlü olması için, dini ordunun yanındaki bir araç gibi görür. Politik işlevi ile tanımlanmış var olan bir gerçeklik olarak ele alır dini. Yönelttiği tek soru, dinin kullanımının ve dönüştürülmesinin biçimlerine ve koşullarına dair politik bir sorudur.

Machiavelli, tek bir kişi tarafından yeni bir Devletin temellerinin atılmasına ilişkin kendi teorisini oluşturduktan hemen sonra, *Söylevler*'in I. Kitabında, dinden söz etmeye başlar ve Romalıların dinine birçok bölüm ayırır. Benimsediği temel izlek şudur: Romulus, Roma'nın ilk temellerini atmak ve yasalarını kabataslak çizmekten başka bir şey yapma-

1) *Prens*, XVIII, s. 343

mıştı; geriye halkın itaat etmesini sağlamak ve bu halkı "biçimlendirmek" kalıyordu: "*Numa karşısında çok vahşi bir halk buldu ve onu, barış sanatına göre biçimlendirerek itaat etmeye alıştırdı.*"[1] Bunun için de, "*sivil toplumun* en çok gerek duyduğu *destek olan*" dine başvurdu. Metnin bundan sonrası dinin işlevini göstermeye ayrılmıştır: din, askerin itaat etmesinin, yasalara itaat edilmesinin koşuludur, ayrıca din, "tanrıların yetkesine" başvurarak halkın, yeni kurumların getirilmesini ve önemli anlardaki tüm can alıcı kararları benimsemesini sağlar. Örneğin, Romalı krallar, konsüller ve savaş komutanları, muharebe öncesinde, bir türlü yem gagalamayan! kutsal tavukların davranışlarını yorumlayabildikleri ve kuş falına bakma sanatında ustalaştıkları için, halkın ve askerlerin katılımını sağlayabilmişlerdi. Çoğu son derece rahatsız edici olan bu örnekleri ayrıntılı biçimde ele alamayacağım. Şu kadarını söyleyeyim ki verdiği örneklerde sözünü ettiği kişilerden daha da kiniktir Machiavelli.

Bu iddiaların anlamını çözmek için, din "*sivil toplumun en çok gerek duyduğu destektir*" anlatımını çözümlememiz gerekecektir. Neden "destek"? Neden "en çok gerek duyduğu"? *Destek* terimi, dinin ideolojik işlevini belirtir. Din halkı var olan kurumlara dâhil eder, halkın yasalara ve ordunun kurallarına itaat etmesini, bağlı kalmasını sağlar. Halkın bu katılımı, bu muvafakati, yasaların ve ordunun işleyişi açısından vazgeçilmezdir. "Din yoksa ordu da yasa da olmaz", demek, ideolojinin desteği olmadan, halkın Devlete muvafakat vermesi sağlanamaz, demektir. Din halkın muvafakatini, şiddete başvurmadan, bir tek Tanrı fikri ve O'nun saldığı *korku* ile sağladığına göre, gerçekten de ideoloji söz konusudur. "*Tan-*

1) *Söylevler*, I, 11, s. 411.

rı'ya bağlılık Cumhuriyetler'in büyüklüğünün en sağlam güvencesiyse, dini hor görmek de yıkımlarının en kesin nedenidir. Yüce Varlık'ın korkusunu taşımayan her Devlet yıkılmak zorundadır, tabii eğer dinin yokluğunu dolduran Prens'in saldığı korku ile ayakta tutulmuyorsa."[1]

Dinin özü korkudur öyleyse; bunun, ideolojinin en güvenilir ve en ekonomik! biçimi olduğunu ileride göreceğiz zaten. Öte yandan din, en çok *gerek duyulan* destektir, çünkü korkuları karşılaştıralım dersek, tanrıların uyandırdığı korku, Prens'in uyandırdığı korkuya göre müthiş bir üstünlüğe sahiptir: tanrıların uyandırdığı korku *değişmeden kalır* ve de bir bireyin politik varoluşunun geçirebileceği değişikliklerden etkilenmez; birey, ölmek bir yana, hatalar da yapabilir.

Böylece politikanın temel kuralı da ortaya çıkmış olur: *"Sahip olduğu dinin temellerini korumak, prenslerin ve bir cumhuriyetin yöneticilerinin ödevidir; bunu yaparlarsa, halklarının dini bütün, yani iyi durumda ve birlik içinde kalmasını sağlarlar. Dolayısıyla, dinden yana olabilecek her şey, yanlış olsa bile, iyi karşılanmalıdır..."*[2] Machiavelli'nin Papalık Devletlerine verdiği cezayı ve de Papalık'ın politik *ihaneti* saydığı şeyi düşündüğümüzde, din konusundaki bu satırların usta bir politikacının kaleminden çıktığını anlarız.

Devlet ve politikanın din karşısındaki önceliğine, özellikle de Roma Kilisesi'nin Hıristiyan dinine ihanet etmesine ("... *din sahibi olmamayı rahiplere borçluyuz*") ve Machiavelli'nin kendi Devleti için düşlediği gerçek dinin tanımına ilişkin bir dizi önemli sorunu bir kenara bırakıyorum. Machiavelli kendi Devleti için, Roma'dan esinlenmiş bir din, tam anlamıyla

1) *Söylevler*, I, 11, s. 411.
2) *Söylevler*, I, 12, s. 415.

politik bir din, insanı vazgeçmeye ve güçsüzlüğe değil, güce ve eyleme, kısacası *virtüya* hazırlayan bir din düşlüyordu.

Bütün bu sorular arasından, politik ve ahlaki bir kitle ideolojisi olarak belirli bir din anlayışı kendini gösterir. Bu anlayışın iki ayrı yüzü vardır: biri, uyrukların itaat etmesini sağlayan *korku*, diğeri uyruklara Devlete yaraşır bir davranış ve eylemler esinleyen *virtü*dur.

Böylece, din bir bakıma, değişmez ve genel bir ideoloji, *temel bir ideoloji* görevi üstlenmiş olur; halk ile Prens arasındaki ilişkilere dair şu son derece kendine has ideolojik biçim, Prens'in halkın kanısındaki temsili olarak işte bu temel ideolojiden çıkar.

Gerçekten de Machiavelli'de, Prens'in halkın kanısındaki temsili Devlet iktidarının gerçek bir *aracı*dır ve bu açıdan söz konusu temsil, *Devletin ideolojik aygıtı* demesek bile, Devlet ideolojisinin parçası sayılabilir.

Bu temsil mekanizmasını anlamak için, sahnenin yani temsilin arkasına geçmek ve asıl oyuncuyu keşfetmek gerekir: Prens'tir asıl oyuncu. Prens nedir?

Prens tikel, sıradan bir birey değildir. Machiavelli'nin tikel kişiden Prens'e geçiş "macerası" konusunda söylediklerini hatırlıyoruz. İşte bu Prens-olmak, uzun süreli bir pratiği gerektirir. Ama özünde, daha işe yeni başlasa bile, Prens tikel bir kişi değildir artık: üstlendiği politik işlev tarafından, Devletin bir birey halindeki zorunlu varoluşu, Devletin bireysel varoluşu tarafından bütünüyle tanımlanmış politik bir bireydir.

Tikel birey kendi tutku ve ihtiyaçlarını tatmin etmenin peşindedir, ahlakın ve dinin kategorilerine boyun eğmiş durumdadır. Ahlaki bir ikilik olan erdemler/kusurlar ikiliğinin

seçeneklerine göre yargılanır. Onu yetkin olarak tanımlayan şey, ahlaki erdemdir.

Prens ise başka bir varoluş düzeninde yer alır. İhtiyaçlarını gidermek için davranmaz, davranışlarını da tutkularını doyurmak için düzenlemez. Ahlakın erdem ve kusur kategorileri Prens'i bağlamaz. Bambaşka bir ereğin peşindedir çünkü: tarihsel bir erektir bu, ömürlü bir Devlet kurmak, bu Devleti sağlamlaştırmak ve genişletmektir ereği. Yetkinliği de ahlaki erdeminde değil, politik *virtù*sundadır, yani görevini yerine getirmesini sağlayacak erdemlerdedir, kişilik, zekâ, vb. alanında sahip olduğu politik erdemlerin tümündedir.

İşte bu varoluş düzeyinde, Prens tek bir ölçüte göre yargılanabilir: *başarı*dır bu ölçüt. *Önemli olan sonuçtur,* sözü harfi harfine uygun düşer Prens'e. Ancak, söz konusu sonucun da, Prens'in üstlendiği tarihsel görev tarafından tanımlandığını, başka hiçbirinin değil de, bir tek *bu* sonucun önemli olduğunu iyice anlamak gerekir. Bu göreve uygun sonuç önemlidir yalnız; başka tüm sonuçlar mahkûm edilecektir: bayağı pragmatizmin tam karşıt kutbundayız. Bir tek sonuç önemlidir, ama bu sonucun biricik yargıcı da *ereğin* ta kendisidir.

Politik *virtù*nun ahlaki erdem ve kusurlarla olan ilişkisini işte ancak bu açıya yerleşerek düşünebiliriz. Ahlaki erdemin tersi değildir *virtù: başka bir düzen*de yer alır. Ahlaki erdemi dışlamaz, ahlaki erdemle ilişkisi, ahlaki erdemi içeren, ama *taşarak* içeren bir ilişki olabilir. Dolayısıyla *virtù* ahlaki erdem biçimine bürünebilir, ama bu durumda, *Prens'in politik* virtù *sayesinde ahlak alanında erdemli olduğunu* söylemek gerekir. Machiavelli de Prens'in, mümkün olduğunca sıklıkla böyle olmasını diler.

Ne var ki *virtù*, erdeme oranla öyle bir konumdadır ki,

Machiavelli'nin dediği gibi, Prens'in "iyi olmamasını da sağlayabilir",[1] hattâ bir suç, bir kardeş katli (*sic*)* (Romulus), bir cinayet işlemesine, sözünden dönmesine (Borgia), vb. bile yol açabilir. Burada da önemli olan bir tek sonuçtur, yani en sonunda o bildiğimiz tarihsel görevdir. Dolayısıyla, Agathocles'in "hayvanca zalimliğini ve insanlıktan uzak oluşunu, sayısız rezilliğini"[2] anlatırken Machiavelli şöyle der: "insanın kendi yurttaşlarını öldürmesinin, dostlarına ihanet etmesinin, din, iman, merhamet diye bir şey bilmemesinin *virtù* olduğu söylenemez." Bu izleği zalimlik konusunda yeniden ele alır Machiavelli. Sürekli zalimliğe başvurulduğunda, zalimlik büyür, aksiliklere yol açar ve de zalimlik kötüdür. Buna karşılık, Devletin başlangıcında, ağır bir darbe indirmek kaçınılmaz olduğunda, zalimlik hem gerekli hem de iyi olur: "Güvenlik gereği, tek bir kez uygulanan ama sonra devam etmeyen ve mümkün olduğunca uyrukların yararına dönüşen bu zalimliğe iyi denilebilir (kötülükte bile iyi bir yan olduğu söylenebilirse kuşkusuz)."[3] Devletin temellerini atmak, uyrukların iyiliğini hedeflemek ve bu hedefe ulaşmak: önemli olan tek sonuç budur işte, Prens'in *virtù* dolayısıyla üstlenip uyguladığı ahlaki erdem ve kusurlar kadar *virtù*yu da yargılayan tek sonuç budur. Mümkün olduğunca ahlaka uygun, politik sonuç gerektirdiğinde ise ahlakdışı, ama hep *virtù* dolayısıyla, *virtù* dolayısıyla ahlaka uygun, *virtù* dolayısıyla ahlakdışı: tikel bir kişi olmayan bu özel birey, Prens böyledir işte. Bu yüzden, Prens-bireyin *virtù*sunun ne vicdanın bireyciliğiyle, ne gücün bireyciliğiyle ne de gösterişin estetizmiyle

* (Lat.) Böyle, aynen böyle. –*yhn*

1) S. 348. [Daha doğrusu *Prens*, XV, s. 335 (*FYHN*)]
2) *Prens*, VIII, s. 314.
3) *Agy*, s. 316.

bir ilgisi vardır: *virtù* bir bireyin yüklemlerinden biri olsa da, bireyselliğin *iç özü* değildir; o zamanki tarihsel görevin bir Prens-bireyde gerçekleşmesinin nesnel koşullarının, elden geldiğince bilinçli ve sorumlu biçimde, yansımasından başka bir şey değildir *virtù*.

Prens-bireyin varoluş biçimi bir kez tanımlanınca, tikel bir kişi olmadığı anlaşılınca, üstlendiği tarihsel görevi gerçekleştirirken, erdem ile kusurun kullanımını *virtù*nun yönetmesini sağlayan olağandışı *konum*u bir kez kavranınca, kamuya mal olmuş bu kişinin yapısını ya da "organik bileşimi"ni incelemeye gelir sıra. Nasıl davrandığını, politika pratiğinin ilkelerinin neler olduğunu öğrenmek gerekir.

Prens'in mekanizması, *Prens*'in *"Prensler verdikleri sözlere nereye kadar bağlı kalmalıdır"* başlıklı XVIII. Bölümünde gözler önüne serilmiştir. Machiavelli, Eskiler'in büyük adamlara politika ustası olarak Kentauros'u göstermelerinin, Prensler'in yarı-insan yarı-hayvan olan bu tuhaf varlığa benzemeleri gerektiğini söylemelerinin rastlantı olmadığını savunur. Gerçekten de Prens'in ikili bir varlığa sahip olması gerekir. Neden böyle? Çünkü iki çeşit mücadele biçimi vardır, *"biri yasalarla, öteki güç yoluyla; bunların ilki insanlara, ikincisiyse hayvanlara özgüdür. İlk yol çoğunlukla yetersiz kaldığı için, ikincisine başvurmak gerekir. Bu yüzden bir Prens'in hem hayvan hem de insan gibi davranmayı iyi bilmesi gerekir".*[1] Tanıdık yerlere geldik: Devletin politika pratiği (hayvanca) güç ile (insanca) muvafakati birleştirmek zorundadır. Buna biraz daha dikkatlice bakalım. İnsan gibi davranmak nedir? "Yasalarla", yani ahlak yasalarıyla yönetmektir, ahlak yasalarına, iyiliğe, sadakate, özgürlüğe, sözünden dönmemeye, vb. say-

1) *Prens*, VIII, s. 341.

gılı olarak yönetmektir.[1] Halkın muvafakatini elde etmek için, hiçbir şiddete başvurmadan, uyandırdıkları saygınlık ve minnettarlıkla zihinleri etkileyen ahlaki erdemleri uygulamanın vazgeçilmez olduğu da belirtilir böylece. Ama yasalar yetersiz kaldığında, güç kullanmak da gerekebilir, hayvan gibi davranmaya da girişilebilir. Prens'in öteki yüzüdür bu. Ahlaki erdem değil, şiddet söz konusudur burada, biliyoruz ki şiddetin bir tek sonucu önemlidir, çünkü "yıkan şiddet değil, onaran şiddet iyidir". Güç kullanmak ahlaka uymaz: yasaları uygulamanın tam tersidir bu. Sorunu her yanıyla ele alıp tükettiğimiz sanılabilir. İki ayrı pratik vardır ve bunların *ikisi de* gereklidir, "çünkü bir Prens'in bunların her birini kullanmayı bilmesi gerekir ve biri olmadan diğeri de kalıcı olamaz."[2]

Ancak, bizi şaşırtacak bir konu çıkar karşımıza, önemli de bir konudur bu, çünkü (tıpkı insanın da yasaları göstermesi gerektiği gibi) *güç* gösterisinde bulunması gereken hayvan, *iki ayrı hayvan* olarak çıkar karşımıza. Hayvan gibi davranmak zorunda kalan Prens, kendine bir değil, *iki* ayrı hayvanı, aslan ile tilkiyi örnek almalıdır. "*Tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir.*"[3] *Prens*'in 348-349. sayfalarında bu ikilemenin nedeni belirtilir. Aslan "yırtıcı" güçtür, tilkiyse tam tersine, "hile" ve "kurnazlık"tır. Buradaki bağlam en ufak bir kuşkuya bile yer vermez: tilki olmak, *kurnazlık ustası* olmaktır, hem size kurulan tuzakları tanımak için hem de başkalarını düşürecek tuzaklar kurmak için, kurnazlıkta usta olmaktır. Yalnız savaşta, pusu kurmada, sahte saldırılarda, vb. değil, çok daha genel anlamda, insanları yönetmede kurnazlık ve aldatma ustası olmaktır. Oysa bu bö-

1) *Agy.*
2) *Prens*, VIII, s. 341.
3) *Agy.*

lünmede, hayvanın ikileşmesinde şaşırtıcı olan yan, kendisi zaten güç olan *hayvan*ın, güç (aslan) ve kurnazlık (tilki) olarak ikiye bölünmesidir, oysa görünüşe bakılırsa, aldatma sanatı olan kurnazlığın güçle hiçbir ilgisi yoktur, kurnazlık gücün bir bölümü değil, bambaşka bir şeydir. Nedir? Bu soruyu cevaplamadan önce bazı noktaları kesinleştirmek gerekir.

İlk başta şu denilebilir: insanları yönetmenin, yasalar ve güç olmak üzere iki değil, yasalar, güç ve kurnazlık olmak üzere üç yolu vardır. Ama bu önermeyi bildirdiğimiz anda, şunun farkına varırız: kurnazlık ötekilerle aynı düzlemde yer almaz, ötekiler gibi bir yönetim değildir: yasalar, diyelim ki kurumlar olarak, insanların kanıları ve kabul edilmiş kurallar olarak, güç de, diyelim ki ordu olarak *var olur*, ama kurnazlığın hiçbir nesnel varoluşu yoktur: kurnazlık var olmaz. Kurnazlık bir yönetim biçimiyse, varoluşa sahip olmadığına göre, ancak yasalara veya güce dayanarak uygulanabilir. O zaman kurnazlık üçüncü bir yönetim biçimi değildir, *ikinci dereceden bir yönetim biçimidir, öteki iki yönetim biçimini*, gücü ve yasaları, *yönetmenin yollarından biridir*. Orduyu kullandığında, kurnazlık savaş kurnazlığıdır; yasaları kullandığındaysa, politik aldatmacadır. Kurnazlık, yasaların ve gücün ötesinde, yasalar ile gücün varoluşunun saptırıldığı bir alan açar öyleyse. Bu alanda güç ve yasalar yerini başka şeylere bırakır, uygulanıyormuş gibi yapılır, saptırılır, yolundan çıkartılır. Prens'in kurnazlıkta ustalaşması, hem yasalar ile gücün varoluşuyla istediği gibi oynayıp bundan faydalanmasını hem de, sözcüğün en gerçek anlamında, yasalar ile güç uygulanıyormuş gibi yapmasını sağlayan mesafenin açılmasıdır.

Gücün kurnazca kullanılmasını bir kenara bırakalım; Machiavelli sayısız savaş hilesi örneği verip ele aldı zaten bunu, ya-

salara bakalım biz. Her şeyin üstünde yasalar söz konusu burada. Machiavelli'nin Kentauros'tan, insan-hayvan Prens'ten söz ettiği bölüm şu sözlerle başlar: "*Herkes bir Prens için verdiği sözü tutmanın ve kurnazlık ile hileye kaçmadan bir bütün olarak* [yani yasalara uygun] *yaşamanın ne kadar övülecek şey olduğunu bilir.*" Yasalar (ahlaki yasalar) ile kurnazlık arasındaki karşıtlık açıkça ortadadır burada. Machiavelli sözlerine şöyle devam eder: "*Yine de günümüzün deneyimleri gösteriyor ki, verdikleri sözlere bağlı kalmayan, kurnazlığa başvurup insanların kafasını karıştıran bazı prensler, büyük kişiler olmayı başarmıştır...*"[1] Yasalar/kurnazlık karşıtlığı iki sınır durumu keşfetmemizi sağlıyor öyleyse: bir tek yasalara bağlı kalarak (ahlaki erdem: iyilik, sözünden dönmeme, vb.) yöneten Prens ve insanların kafasını karıştırıp aldatarak, kurnazlıkla yöneten Prens. Bunların ilki övülmeye layık. Peki ya ikincisi?

Söz konusu yasalar/kurnazlık karşıtlığı, kendi kendimize yönelttiğimiz sorunun cevabını zaten içinde barındırıyor. Ahlaka uygun olmanın ahlakdışı olmaya karşıt olması gibi, yasalar da kurnazlığın karşıtıdır. Yasalar konusunda kurnazlık etmek, insanların kafasını karıştırıp onları aldatmaktır, yalan ve hileyle "kazıklamaktır". Machiavelli'nin kurnazlığı insan değil de hayvan kategorisine sokmasının nedeni de böylece anlaşılmış oluyor. İnsan gibi davranmak, ahlaki erdemlere uygun davranmaktır: tilki gibi davranmak, şiddete dayalı olmayan bir şiddet uygulamaktır, tüm kusurların en büyüğüne düşmektir, sözünden dönmektir, dolap çevirmektir. Hayvanca bir yeti olan ve ahlakdışılığı nedeniyle güce yaklaşan kurnazlığın, karşıtı olduğu yasalarla neden eşleştiği de, neden ikinci dereceden bir yönetim olduğu da böylece

1) *Prens*, VIII, s. 341.

anlaşılıyor: kurnazlık, yasaların yönetimini ahlakdışı bir yolla yönetme yetisidir, yasaları çiğneyerek ya da çevrelerinden dolaşarak yasalara saygılıymış gibi yapma sanatıdır. Varlık görünümündeki var-olmayanın (ve var-olmayan görünümündeki varlığın) zorunluluğu ve zekâsıdır.•

Ne var ki, baştan aşağı doğru olan bu akıl yürütme, dayandığı *ön-kabul* açığa çıkartılmadıkça hiçbir anlam taşımaz: yasaların ve yasalara uygun yönetimin var olduğu önceden kabul edilir; Machiavelli'nin *Prens*'inin XVIII. Bölümündeki anlamda yasalardan söz ediyorum, yani yasaların ahlaki yasaları, ahlaki erdemleri belirtmesinden söz ediyorum. Yasalar üstünde kurnazca oynamak için, yasaların gerçekten *var olması*, kabul edilmiş olması ve de soyutlanamayacak halde olması gerekir. Prens'in halkın kanısında temsil edilmesi sorunu işte burada yeniden karşımıza çıkar.

Yeni Prens tarafından Yeni Prenslik'in temelleri atılırken, var olan tüm biçimlerin gözardı edilmesi gerektiğini söylediğimizde, var olan tüm *politik* biçimleri kastediyorduk. Çünkü Yeni Prens nereye yerleşirse yerleşsin, kendi töreleri olan, ahlakın ve dinin yasalarına boyun eğen insanlar bulacak: kısacası bunlar, çağına pek uygun düşmese de ideolojiler diyebileceğiz temsillere, kanılara bağlı insanlar olacak. Şu ya da bu bireyin kanısı değil, Machiavelli'nin "*il volgo*" dediği kitlenin kanısı söz konusudur. "*Bu dünyada bayağı olandan başka bir şey de yoktur; çoğunluğun sırtını verebileceği bir şey varken azınlığın pek önemi olmaz.*" Bireylerin tikel kişiler olarak yapabilecekleri, örneğin ahlak ya da din kurallarına saygı göstermemeleri, hırs ve tutkularını doyurmak için bu kuralların getirdiği yasakları çiğnemeleri pek önemli değildir: bireyler yasayı çiğnediklerinde bile, yaptıklarını açıklar ve kabul

ederler, yasanın çiğnenmesine yine kabul edilen yasa kumanda etmektedir. Kaldı ki Machiavelli halkın, yani *volgo*nun çoğunluğunun, temelde yasalara uyduğu kanısındadır: çoğunluğu oluşturan küçükler kendi mallarının, kendilerinin, özellikle de kadınlarının güvende olmasından başka bir şey istemezler. Azınlık ise iktidar hırsı ve tutkusuyla yanar, bu hırs ve tutkuya hizmet etmek için her şeyi yapmaya hazırdır.

Bu alanda olan biten her şeyi yöneten gerçeklik de şudur öyleyse: kitleye yönelik bir din ve ahlak ideolojisinin varlığı. Bundan çıkan sonuç ise basittir: halk ve ulus çapındaki ereklerine ulaşmak istiyorsa, Prens'in halkın ideolojisine saygılı davranmakla işe başlaması gerekir; bu ideolojiyi dönüştürmek istiyorsa bile, hattâ özellikle bunun için. Her politik eylemin, her politika pratiği biçiminin, bu ideolojinin bir unsuruna müdahale ettiğini ve burada yankılandığını unutmamalıdır, dolayısıyla kendi politika pratiğinin ideolojik etkilerini sırtlanmalı, üstlenmeli, öngörmeli ve bunları kendi politika pratiğine katmalıdır. Ayrıca Prens tam anlamıyla Devletin kişileşmiş hali olduğuna göre, halkın Prens'in kişiliği konusundaki temsilinin, halkın ideolojisinin bir parçası olmasına dikkat etmelidir, böylece bu ideoloji üstünde kendi politikasına uygun etkiler yaratabilir. Zira bu temsilin Devletin oluşumunda, Devletin uyruklarının birliğinde ve eğitimlerinde vazgeçilmez bir rolü vardır.

İşte kurnazlık da tam bu noktada işe karışır, bunun ilk nedeni ise, işe *karışabilmesi*dir zaten. İşe karışabilir, çünkü halk gerçekliğe değil görünüşe daha çok güvenir. "*İnsanlar genelde ellerinden çok gözlerine güvenerek yargılarlar, çünkü herkes kolayca görebilir, ama biraz hissedebilir. Herkes neye benzediğini görür, ama pek azı ne olduğunu hisseder senin; işte*

bu pek az kişi de çoğunluğun kanısına ters düşmeye cüret edemez."[1] İnsanların görünüşe inanması, ahlakın ve törelerin olduğu kadar dinin, tapınma törenlerinin, doğru ya da yalan efsanelerin apaçıklıklarına bağlı olmalarından da anlaşılıyordu zaten. Bundan çıkan sonuçsa, insanları aldatmaktan daha kolay bir şey olmadığıdır: "*İnsanlar öyle basittirler ve karşılarına çıkan gerekliliklere öyle itaat ederler ki, aldatmayı iş edinmiş kişi, aldatılacak birini hep bulacaktır.*"[2] Olabilecek tüm aldatmalar içinde bir tanesi özellikle ilgisini çeker Prens'in: en üst derecede aldatmadır bu, insanlara inandıkları, kabul ettikleri görünüşü sunan, insanların kendi kendilerini tanıdıkları, daha doğrusu ideolojilerinin onlarda kendini tanıdığı aldatmadır bu, yani din ve ahlak kurallarının sunduğu aldatmadır.

Böylece, kurnazlık ve yasalar ilişkisine geri dönmüş oluyoruz, ama daha önce *virtù* ile ahlaki erdemler arasındaki ilişkiye bir kez daha bakmamız gerekecek. Machiavelli'nin koyduğu "*bu doğayı iyi renklendirmeyi, gizlemeyi ve başka kılığa sokmayı bilmek gerekir*" kuralı, daha genel bir kuralın kapsamına girer: Prens iyi olmamayı bilmelidir. Kurnazlığın gerekli olduğunu anlamak için, Prens'in tarihsel görevine, kendisine zorla kabul ettirilen olağandışı duruma, kullanmak zorunda olduğu araçlara ve *virtù*suna geri dönmek gerekir. Prens'in pratiğindeki uç durumlara bakarsak şunları görürüz: bir yandan, elinden geldiğince iyi ve erdemli olmalıdır, bir yandan da iyi olmamayı, dolayısıyla kötülük yapmayı öğrenmelidir. Ama bu uç duruma indirgendiğinde bile, Prens'in, elinden geliyorsa (her zaman mümkün değildir bu), ahlakdışı davranışını ahlaklı gibi "renklendirmesi" ve erdemli gibi davran-

1) *Prens*, XVIII, s. 343.
2) *Agy*, s. 342.

ması gerekir. "*O halde bir Prens için yukarıda belirtilen bütün iyi niteliklere sahip olmak şart değildir, ama bunlara sahipmiş gibi görünmek şarttır. Hattâ daha da ileri gidip bu niteliklere sahip olmanın ve her zaman bunlara uygun davranmanın zararlı olduğunu söyleyeceğim, ama bunlara sadece sahipmiş gibi görünmek faydalıdır; öyleyse merhametli, sözüne sadık, insancıl, dürüst, dindar görünmek ve öyle de olmak zorundasın, yok ama böyle görünmemen gerekirse, bu kez de tam tersini yapabilmeye kendini hazırlamalısın.*"[1]

Prens'in ideoloji politikasının, sunduğu kişiliğin ideolojik temsili aracılığıyla, nasıl belirlenmesi gerektiği görülüyor artık. Prensin ideoloji alanında izlemesi gereken politikayı tanımlamak için, bunun kısaca politikanın egemenliğine bırakılması gerektiğini söylemek yeterli olacaktır. Prens halkın ideolojisinin gerçekliğini hesaba katmalı ve bu gerçekliğe, Devletin kişileşmiş hali olan kendi temsilini eklemelidir, ama Prens'in ideoloji alanında izlemesi gereken politika, ideolojik bir lafazanlık değil, bir politika olmalıdır. Prens'in tüm davranış ve uygulamalarında halkın kendiliğinden ideolojisine uyması söz konusu değildir. Kendi davranışını ve temsilini politik olarak oluşturmalı ve denetlemelidir. Bir uçta, "*egemenlik kurduran kusurlar*" olduğunu bilmelidir, Devletlerin başlangıcında zalim olmak gibi (tüm prensler arasında, zalim[2] adını [=namını] almaktan kaçınamayacak tek prens, Yeni Prens'tir) veya her durumda hissiz[3] kalmak gibi; öte yandan bu kusurları erdem kılığına da sokmamak gerekir, çünkü o zaman yalana başvurmak politik bir hata olacaktır, çünkü bu durumda politik bir etki yaratan şey, hissizlik ve za-

1) *Prens*, XVIII, s. 343.
2) *Agy*, XVII, s. 338
3) *Agy*, XVII, s. 337.

limlikle tanınmaktır. Öteki uçtaysa *egemenlik kurduran erdemler* olduğunu bilmelidir: merhamet, sadakat, insancıllık, dürüstlük, dindarlık gibi. Bu erdemlere ya sahip olmak ya da sahipmiş gibi yapmak gerekir, çünkü böyle tanınmak politik bir etkiye sahip olacaktır. Ama bunlara kendini kaptırıp bağlanmamak gerekir, gün gelir bunlardan vazgeçmek gerekebilir. Kısacası, politik erdemler gibi politik kusurların seçimini de, kendi ereğine göre, hep politika yapar; gerektiğinde erdemli veya kusurlu gibi görünmeye de politika karar verir.

Hedef, Prens figürünün temsili yoluyla, Prens ile halk arasında doğru bir ideolojik *ilişki* kurulmasıdır. Machiavelli her zamanki gibi burada da uç durumları incelemekle işe başlar: bir yanda nefret ve hor görme, ötekindeyse sevgi. Machiavelli uç durumlardan ilkini kesin biçimde dışlar: Prens nefret edilip hor görülmekten ne pahasına olursa olsun kaçınmalıdır, çünkü kendisinden korkulursa bir tiran olup çıkacak, yazgısı halkın ayaklanmasına bağlı olacaktır; hor görülürse de, Prens olmayacak, yazgısı Büyükler'in isyanına bağlı olacaktır. Bunun çevirisini yapalım: *Prens halkı karşısına alacak duruma ne pahasına olursa olsun düşmemelidir.* Peki, ya sevgi? Halka dayanan bir Prens'in en yüce dileği bu değil midir? Machiavelli tek başına sevginin, Prens ile halk arasında kalıcı ilişkiler kuramayacağını söyleyerek, daha ılımlı terimlerle reddeder sevgiyi de, çünkü sevgi değişkendir: "*İnsanlar kendi keyiflerince severler*",[1] "*insanlara iyilik yaptığın sürece hepsi senin emrindedir, senin için kanlarını, canlarını, mallarını, çocuklarını gözden çıkarırlar, ama tehlike gelip çattı mı, hepsi senden yüz çevirir*".[2] Daha güvenilir bir bağ bulmak gerekir:

1) *Prens*, XVII, s. 341.
2) *Agy*, s. 339.

*korku*dur bu bağ. *Prens*'in XVII. Bölümünde Machiavelli şöyle yazar: *"Buradan bir tartışma çıkar: sevilmek mi korkulmaktan daha iyidir, yoksa tam tersi mi? Bunun cevabı hem sevilmek hem de korkulmak gerektiğidir. Ancak bu ikisini birleştirmek zor olduğundan, ikisinden birini seçmek gerekirse, korkulmak sevilmekten çok daha güven vericidir, derim."* Korkunun elverişli yanı, kalıcı olmasıdır. (*"oysa korku, bir ceza ile karşılaşma tehlikesinden kaynaklanır ve insanı hiç terk etmez."*) Kalıcıdır çünkü Prens'in elindedir korkutmak, oysa sevgi böyle değildir: "İnsanlar kendi keyiflerince severler; korkuları ise prensin iradesi sonucudur. Temkinli ve işini bilen bir prens, başkalarına bağlı bir şeye değil de, kendine bağlı olan şeye güvenmelidir." Yapılan bu çözümlemenin sonuçları karşılaştırıldığında, Prens ile halk arasındaki ilişkinin şöyle bir tanıma bağlandığı görülür:[1] *"Korkulmak ama yine de nefret edilmemek, Prens pekâlâ bunların her ikisine birden sahip olabilir."*

Nefrete yer vermeyen bir korku çözümü, halka dayanan bir Prens'in halkı için zor olabilir. Ama kesin anlamını kazandırmak için bu çözümü geliştirmek gerekir. Prens'in, ne pahasına olursa olsun halkın kendisine nefret beslemesinden kaçınması demek, halkına yabancılaşmayı en büyük tehlike sayması demektir. Dahası da var: nefret sözcüğü Machiavelli'de çok kesin bir yananlam taşır: nefret her şeyden önce halkın *Büyükler*'e beslediği nefrettir. Örneğin Fransa krallığı konusunda şunları yazar: Krallığın kurucusu, *"büyük kişilerin mevki hırsını ve küstahlığa varan kibrini... öte yandan da çoğunluğun Büyükler'e beslediği, korkuya dayalı, nefreti bildiği için..."* Parlamento'yu oluşturdu; Parlamento da *"Büyükleri dizginleyip, en küçükleri kolladı."*[2] Nefretin sınıfsal bir anlamı

1) *Agy.*
2) *Prens*, XIX, s. 346.

var öyleyse. "Nefrete dayanmayan bir korku" denildiğinde, "nefrete dayanmayan" deyimi, Prens'in Büyükler'den kendini ayırıp onlara karşı halkın tarafında yer aldığını belirtir.

Dahası da var: nefrete yer vermeyen korku, bir alanı kapatıp, tanımlı başka bir alanı açar; Machiavelli'nin halkın sevgisi deyimine tercih ettiği halkın dostluğunun belirleyici politik hedef halini almasını sağlayan asgari politik temel budur. Gerçekten de, zorlamaya yer vermeyen katıksız halk sevgisi yasaklanmıştır, çünkü bu sevgi iğreti ve değişkendir. Hedeflenen ise, Devletin zorlaması temelinde halkın dostluğudur, "halkın memnuniyetidir".[1] Machiavelli benimsediği konumu da açıkça dile getiren bu izleğe durup durup geri döner. Örneğin Cesare Borgia için şöyle der: "*Urbino Dükalığı ile birlikte Romagna'nın tümünü ele geçirerek egemenliği için sağlam temeller atmış oldu ve özellikle de Romagna'nın dostluğunu kazanmış olduğunu, rahatlığın tadını çıkarmaya başlayan bütün bu halkları kazanmış olduğunu gördü.*"[2] En ufak bir kuşkuya bile yer vermeyen yirmi örnek daha verilebilir bu konuda. Nefrete dayanmayan korku teorisi, "halkın Prens'e beslediği dostluk" gibi politik bir öncülün teorisidir öyleyse. Olgular düzleminde bakarsak, halka dayalı Devletin ikili işlevinin kabul edilmesi anlamını da taşıyor bu durum: halkın muvafakati ile zorlamanın birliği; Machiavelli'de Gramsci'yi en çok şaşırtan yan da buydu işte.

Son olarak, "nefrete dayanmayan korku" politikasını tam anlamıyla değerlendirmek için, adıyla sanıyla anmak doğru olacaktır: *ideolojik bir politikadır bu*, ideoloji alanındaki politikadır. Öte yandan, Prens figürünün halktaki bu temsilinin, din temelinde, Devletin iktidar araçlarının ancak *bir kısmını* tem-

1) *Agy*, s. 345.
2) *Agy*, VII, s. 309.

sil ettiğini, diğer kısmının ise ordu olduğunu unutmamak gerekir. Bu iki araçtan birinin egemen araç olduğunu, bunun da ordu olduğunu unutmamak gerekir. Halkın halk olarak birleşmesinde, kuruluş ve oluşumunda ordunun nasıl bir görev üstlendiğini görmüştük. Son olarak unutulmaması gereken bir şey de, Devlet gücü gibi Devlet ideolojisinin de bir araç olarak tek ve aynı ereğe tâbi olduğudur. Söz konusu erek, kendi tarihsel görevi olan İtalya'yı birleştirme göreviyle yüzleşmesi gereken yeni bir Devletin, halka dayalı bir Devletin oluşturulmasıdır.

Biraz daha geri çekilip bakalım şimdi de. İtalya'nın o son derece sefil ve harap durumunu gözümüzde canlandırırsak, şunları saptarız: 1. İtalya kendisini birleştirecek biçimi bekleyen bir "malzeme"den başka bir şey değildir; 2. Buna karşılık, İtalya'yı perişan eden ve gülünç duruma sokan politik biçimlerden en ufak bir şey bile beklenemez. Çünkü bunlar eski, feodal biçimlerdir. İşte bu yüzden Prens'in yepyeni olması gerekir, üstlendiği tarihsel görevi yerine getirmeye yepyeni bir Prenslik'le başlaması gerekir. Politik bir temel yaratmak söz konusudur. Bu politik temel (bir süredir halka dayalı temelden söz etmeyi öğrendiğimize göre, halka dayalı politik bir temel olmalıdır bu), yepyeni olması ve eski politik biçimleri silip süpürmesi gerekse de, boşlukta ortaya çıkmayacaktır: dolayısıyla Prens'in, benimsediği din ve ahlak yasalarında ve törelerinde, feodal politik egemenlik biçimlerinin izlerini taşıyan mevcut insanları "biçimlendirmesi" gerekecektir. Machiavelli'nin politik hedefinin, bir Devletin kuruluşunu yeniden biçimlendirmek olmadığını, hattâ var olan bir Devletin biçimleri çerçevesinde iktidarı ele geçirmek de olmadığını, radikal anlamda yeni bir *politik* temel kurmak olduğunu bir kez daha anımsatalım. Var olması için güç kullanarak zorla kabul etti-

rilmesi gerekir bu temelin, ömürlü olabilmesi için güç kullanarak genişletilmesi gerekir, şu sefil İtalyan Devletlerini bir bir alt etmesi ve güç kullanarak yabancı Devletlere karşı kendini savunması gerekir. Bu koşullarda ordunun yalnız Devlet iktidarının ve bunun uygulanmasının değil, Devletin kendisinin varoluşunun da en başta gelen aracı olduğunu anlamak gerekir. Aynı şekilde, ordu halkın politik ve ideolojik birliğinin potası, halkın eğitim aldığı okul, halkın halk-olması olduğu için, ordunun, yalnız askerlik değil, politika ve ideoloji alanında da baskın görev üstlenmiş olduğunu anlamak gerekir.

Halk ile Prens arasındaki şu tuhaf, nefrete dayanmayan korku ilişkisinin politik doğası da böylece anlaşılmış oluyor. Bu ilişki, eski Devletleri fethedip ulusal Devleti kurmak ve dış saldırılara direnebilmek için halka dayanmaktan başka çaresi bulunmayan Yeni Prenslik'in kuruluşu açısından vazgeçilmezdir; fethedilen prenslikler ve cumhuriyetlerdeki halkların [*eğitilmesi için*] vazgeçilmezdir. Prens uyruklarında nefrete dayanmayan bir korku uyandırabiliyorsa, büyük hedefine ulaşmak için gereken süreyi sağlayabildiği gibi, kurnazlık ya da savaş yoluyla ele geçirdiği halkları da kendi yanına çekebilir. Ama yine de işin en başıdır bu. Çünkü nefrete dayanmayan korku, kendisini aşan bir ereğin aracından başka bir şey değildir: "halkın dostluğu"nun yavaş yavaş kazanılmasını sağlayan ideolojik temeldir.

Son bir söz daha. Eğer nefrete dayanmayan korku gerçekse, bunun ulusal Devletin kuruluşunu ikili bir zorunluluğa bağlayan politik bir sorunun zorunlu çözümü olduğu da görülür: ilk zorunluluk, Prens'in mutlak iktidarının "halka dayanmış olması"dır (halkın iktidarda olması değildir bu, halkın önce korku sonra da dostluk sayesinde, Prens'in halka

yönelik politikasında ve Prens'in sunduğu figürde kendini tanımasıdır); ikinci zorunluluk ise, halka sırtını veren Prens'in, iktidarı sayesinde, büyükler ile halk arasındaki sınıf mücadelesini, halkın yararına olacak şekilde bertaraf etmesidir. Ütopya mı? Machiavelli'nin, feodalite ile kapitalizm arasında bir geçiş biçimi olan *mutlakiyetçi monarşi*nin varoluş ve sınıf koşullarını *düşünmekten* başka bir şey yapmadığını görmek için, ulusal Devletlerin kuruluş tarihini ana çizgileriyle bilmek yeterlidir.

Machiavelli asla ütopyacı değildir: ele aldığı şeyin bağlam içindeki *durumu*nu düşünmekten başka bir şey yapmaz ve de *dritto alla verita effettuale della cosa*ya* yönelir. Bu hakikati *felsefi* kavramlar kullanarak ileri sürer. İşte bu kavramlar sayesinde Machiavelli, geleneksel filozoflardan tiksinirken, yalnızlığı ve bilinçsizliği içinde, en büyük materyalist tarih filozofu olup çıkmıştır, onun "*acutissimus*", çok sivri olduğunu söyleyen Spinoza'ya [*eşittir*]. Spinoza onun politika alanında "*acutissimus*" olduğunu düşünüyordu. Materyalist felsefenin de en sivrisi olduğundan hiç kuşkulanmamıştı sanki. İleriki çalışmalarımdan birinde bunu göstermeyi deneyeceğim.•

* "Dosdoğru şeyin fiili hakikatine" –*çn*

"Machiavelli ve Biz" İçin Fransızca Yayına Hazırlayanın Notları

Sayfa 12

a) Bu önsözün iki ayrı biçimi daha var. Bunlardan biri aynı *Montesquieu, Politika ve Tarih* gibi başlıyor ("Montesquieu ile ilgili yeni hiçbir şey söylemek iddiasında değilim"): "Machiavelli ile ilgili yeni hiçbir şey söylemek iddiasında değilim, hele de Claude Lefort'un Fransa'da bu konuda yaptığı son derece ayrıntılı tez çalışmasından sonra."

b) Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre: Machiavel,* Paris, Gallimard, 1972.

Sayfa 13

a) Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (yeniden basım, Milano, Feltrinelli, 1956) cilt 2, s. 106: "ti colpisce d'improvviso et ti fa pensoso". 25 Temmuz 1962 tarihinde Hélène'e yazdığı bir mektupta Althusser bu kitabı "kısa bir süre önce satın aldığını" söylüyordu.

Sayfa 17

a) "Probabilmente la questione del Machivelli resterà una di quelle che non si chiuderanno mai e non passeranno agli archivi", Benedetto Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* içinde, "La questione del Machiavelli", Bari, Laterza, 1952, s. 176.

Sayfa 19

a) "Aristoteles tiranları yıkıma götüren başlıca nedenler arasında kadınların tecavüze uğraması, fuhuşa sürüklenmesi, evli eşlerin kaçırılmasını sayar" (*Söylevler*, III, 26, s. 678).

Sayfa 20

a) Fransızca çevirisi için Bkz. Hegel, *Ecrits politiques*, éditions Champ libre, 1977, s. 116-121.

Sayfa 22

a) Althusser, Gramsci'nin Machiavelli konulu metinlerinin tümünü bir araya getiren İtalyanca basıma (*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, Einaudi, 1949) ve Gramsci'nin Fransızca yayınlanan *Oeuvres choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959 içindeki ilgili bölümlere gönderme yapıyor.

Sayfa 29

a) *De l'esprit des lois*, Önsöz.

Sayfa 31

a) Bkz. Montesquieu, *Agy*, I, 1.

Sayfa 32

a) Buradan başlayıp *Machiavelli ve Biz*'in sonuna kadar, Louis Althusser hazırladığı dersin düzeltilmiş ilk biçiminin fotokopisi üstünde çalışır, ama daha sonra bu metne el yazısıyla eklemeler ve düzeltmeler yapar. (Bkz. s. 9-11'deki notumuz) Yapılan değişiklikler yayına hazırlayanın notlarında "ileri tarihte el yazısıyla yapılan düzeltme" ya da "ileri tarihte el yazısıyla yapılan ekleme" olarak belirtilecektir. Bu düzeltme ve eklemelerin bazılarının gerek yazısı gerekse içeriği incelendiğinde, 1986 yılında kaleme alındıkları neredeyse kesin olarak saptanabilir: böylesi durumlarda, notlarda bunu

belirtiyoruz, ama aynı dönemde başka değişiklikler de yapılmış olabileceği unutulmamalıdır. Bu basımı hazırlarken hatalı bir eklemeyi ortaya çıkartıp, yazarın üstünü çizdiği bir bölümü metne kattık: köşeli parantez içinde veriyoruz bu bölümü.

Sayfa 33

a) "Durum, yani" ve "*tekil*" sözcükleri daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Rastgele tikel durum" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 34

a) "Bağlamın yarattığı durumun" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Durumu" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

c) "Yani sonuçta bunların rastgelecekleri tarafından" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 35

a) "Eşitsiz bir gelişme" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Fark" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir, "çelişki" yerine konmuştur.

c) Valentinois Dükü ve Papa VI. Alessandro'nun ikinci oğlu Cesare Borgia; Bkz. *Prens*, VII: "Papa Alessandro öldüğünde hasta olmasa, herşey daha kolay olurdu onun için" (La Pléaide, s. 311).

Sayfa 37

a) Bkz. Descartes, *İkinci Meditasyon*.

Sayfa 46

a) "Rastgele" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 50

a) Daktiloya alınmış metne el yazısıyla şu bölüm eklenmiştir: "bu tepkiler, ancak başka tepkilere yönelik replikler olarak önemlidir, (içindeki o şeytanca yana rağmen, bunlar Machiavelli'nin işine yarar); Machiavelli'nin gerisinde hep bir çarpışma yaşanır, kendisi de bu çarpışmanın simgesel/imgesel ocağıdır."

Sayfa 52

a) *Toplum Sözleşmesi*, III, 6.

Sayfa 56

a) "Teorik statü" "bilimsel boşluk" ifadesinin yerine konulan elle yapılmış bir düzeltmedir.

Sayfa 57

a) "Durum" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Ya da daha doğrusu 'değişmezleri'ni" ifadeleri, daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 58

a) "Daha doğrusu 'rastgele'" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 60

a) "Ontolojiyi" sözcüğü daha ileri bir tarihte elle yapılmış bir düzeltmedir; "teoriyi" ifadesinin yerine konulmuştur.

b) "Politika ve hukuk" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir.

Sayfa 66

a) "Rastgele" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 67

a) "Boşluğa" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Rastgele" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 73

a) "Tümüyle olumlu ve olumlayıcı" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, daha önceki bir tarihte el yazısıyla eklenmiş, ama yazar tarafından üstü çizilmemiş başka bir eklemenin ("tanımlı") yerine konmuştur.

Sayfa 79

a) Bkz. Albert Mathiez, *La Vie chère et le Mouvement social sous la Terreur,* Paris, Payot, 1927 (yeniden basım 1977, cilt I, s. 49) "Zenginleşmiş Üçüncü Katmanın ardında, aç ve vahşi dördüncü katman dikiliyordu ufukta."

Sayfa 81

a) "Prensin entelektüel *gücü*" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) "Örneğini" ile "[yalnızca] rastgele değişmez olanla ilgili kendi teorisinin *doğruluk* kanıtı olarak" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 82

a) "Rastgele olduğu için" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 83

a) Francesco De Sanctis, *Agy*, cilt 2, s. 104-106.

Sayfa 84

a) "Yani boşluğun" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 85

a) Dante, *İlahi Komedya: Cehennem*, kanto I, dize 100-102: "Pek çok hayvanla çiftleşir [hayvan]/acı içinde ölmesine yol açacak olan tazı geldiğinde daha da çoğalacak sayıları" (Fransızcaya çeviren Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1985). Bkz. Jacqueline Risset'nin bu dizelere ilişkin düştüğü not: "Buradaki alegorik anlam, dünyaya adalet ve barış getirecek, inayet sahibi bir kurtarıcıdır. Yorumlayıcılar, söz konusu kurtarıcıyı birçok tarihsel kişiyle özdeşleştirmişlerdi; bunların en başında da, sürgüne düşen Dante'yi Verona'da kabul eden, ozanın da *Cennet* bölümünü kendisine ithaf ettiği Can Grande della Scala gelir. Özdeşlenen başka önemli bir kişi ise, Dante'nin hayranlık duyduğu ve Roma'da kutsanması beklenen (ancak kutsanamadan 1313 yılında ölen) Almanya İmparatoru VII. Heinrich'dir."

Sayfa 87

a) "Yine boşluk" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 89

a) "Değişmez" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 90

a) Tırnak imleri daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 98

a) Bu cümle, daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

b) Bu cümle, daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 103

a) "Yoklukla değil, boşlukla" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 107

a) Bkz. Augustin Renaudet, *Machiavel* (Paris, Gallimard, 1956), Bölüm II: "Machiavelli'nin yapıtındaki politik sorun"; bu kitabın notlarla dolu bir örneği Louis Althusser'in kitaplığında bulunmuştu.

Sayfa 118

a) Cesare Borgia 12 Mart 1507 tarihinde Viannra Şatosu önünde çarpışırken öldü.

Sayfa 119

a) Bu ifade, daha ileri bir tarihte el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir, "politika pratiğinin diyalektiğini" deyişinin yerine konmuştur.

b) "Yine rastgele yokluk ya da daha doğrusu rastgele boşluk" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 120

a) Önceki iki cümlenin yanına el yazısıyla şu notlar düşülmüştür: "soyutlamayı evirip çevirebilmek gerekir/(soyutlamının her iki ucunu da)/(Machiavelli'nin belirsiz kaldığı yer)."

Sayfa 123

a) Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Defter 6, paragraf 88. Bkz. Özellikle Louis Althusser, *Sınırları İçinde Marx*, Bölüm 20 (*Felsefi ve Siyasi Yazılar* içinde, cilt 4, İstanbul, İthaki: 2009).

b) "Maddi" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

c) "...Devlet aygıtı" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 124

a) Sırasıyla Clausewitz ve Mao Zedong.

b) Bkz. *Söylevler*, II, 10: "Genel kanı öyle olsa da, savaşa güç veren zenginlik değildir."

Sayfa 125

a) Bkz. *Prens*, XVII: "En iyi hisar, halkın hiç nefret beslememesidir" (s. 356).

b) Bkz. *Söylevler*, II, 17: "Günümüz orduları topçuyu nasıl değerlendirmeli ve her durumda topçuya bağlı kalmak doğru bir düşünce olur mu?"

Sayfa 127

a) "Bir dizi bambaşka olaya" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir; "bambaşka bir diyalektiğe" ifadesinin yerine konmuştur.

Sayfa 129

a) Önceki iki cümlenin yanına el yazısıyla şu notlar düşülmüştür: "ters sırayla".

Sayfa 131

a) "Maddi" sözcüğü daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 133

a) "Olguları açısından" ifadesi daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 136

a) "Ideolojik" sözcüğü metnin en eski biçiminden beri var olan, el yazısıyla yapılmış bir eklemedir. (Bkz. sayfa 9'daki notumuz).

Sayfa 143

a) Bu cümle, daha ileri bir tarihte, büyük olasılıkla 1986'da, el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir.

Sayfa 148

a) Bu cümlenin yanına el yazısıyla şu not düşülmüştür: "Git artık, nefret etmiyorum senden!"

Sayfa 152

a) Bu son paragraf daha ileri bir tarihte el yazısıyla eklenmiştir. 1986 yılında kaleme alındığı neredeyse kesindir.

II.
FEUERBACH

Feuerbach Üstüne
(1967)

Sunuş bölümümüzde bildirdiğimiz gibi, Althusser'in Feuerbach'ın felsefesi üstüne yaptığı çalışma iki büyük aşamaya ayrılabilir. Bu iki aşamaya, Althusser arşivinde bulunan iki ayrı metin öbeği denk düşer. Bunların ilki, 1960 yılında Felsefi Manifestolar *başlığıyla yayınladığı çevirilerle aynı yıllara rastlıyor gibidir. Çoğu daktiloya çekilmiş, yaklaşık 100 sayfalık bir bütündür bu; daha sonra Feuerbach'ı ele alacak bir kitabın parçasıdır. Birbirinden ayrı yönlerde tek başına gelişen bölümler olduysa da, bu öbekten iki bölüm elimizde bulunuyor: "Fillerin neden dini yoktur?" başlıklı, yayına oldukça hazır durumda bulunan, kırk üç sayfalık 1. Bölüm ve aynı derecede yayına hazır bulunmayan, on iki sayfalık 2. Bölüm; bunun ne başlık taşıyacağına da henüz karar verilmemiştir: "Yabancılaşma üstüne (ya da Tanrı: kötü bir konu; ya da Yüklemleri özgür bırakın!; ya da: yüklem sözcüğüne daha katıksız bir anlam vermek!). Althusser'in girişti̇ği bu ilk çözümlemelerin içeriği, özünde, 1967 tarihli* Alman İdeolojisi *konulu dersinde yeniden ele alındığı için, bu derlemede bunları yayınlamaktan vazgeçtik. Pişmanlık duymuyor da değiliz: 1. Bölümün ilk biçimindeki bazı yerler, uslup açısından daha ileriki tarihli versiyonda kendilerine karşılık gelen bölümlerden çok daha iyi işlenmiş durumdadır.*

Yayınladığımız metin Althusser'in 1967 felsefe yeterlilik sözlü sınavı programındaki Alman İdeolojisi *konulu dersinden alınmıştır. Dersin genel planı girişte şöyle duyurulmuştur: "1. Feuerbach felsefesinin ilkeleri. 2. Temel teorik ilkeleri açısından* 44 Elyazmaları'*nın açıklanması. 3.* Feuerbach Üstüne Tezler'*in açıklanması. 4.* Alman İdeolojisi'*nin açıklanması." Althusser arşivlerinde saklanan belgeler bu programa uygun olsa da; bunun yalnızca ilk bölümü kaleme alınmış durumdadır: geri kalan kısmı ise notlar biçimindedir; bunlar ancak yazarın hazırlık için aldığı notlar da dâhil olmak üzere, derslerinin tümünün yayınlanmasıyla anlam kazanacaktır. Dolayısıyla biz de bir tek Feuerbach'ı ilgilendiren bölümü yayınlamaya karar verdik; ama Marx ve Engels'in yapıtının tanıtılmasından öteye geçmeyen "*Alman İdeolojisi *Üstüne" adlı girişi yayınlamadık. Bu metin yeterlilik sınavına girecek adaylara yönelikti yalnız.*

Althusser arşivlerinde 1967 yılında verdiği dersin (biri özgün ötekisi de karbon kopya olmak üzere) iki örneği bulunmaktadır. Bu örneklerin her birinde el yazısıyla düzeltmeler yapılmıştır, ancak bunlar birbiriyle pek ender olarak örtüşür... Bu durum büyük ölçüde söz konusu belgelerin yazgısından kaynaklanıyor. Metnin ilk örneği (daktilo edilmiş özgün metin, yayına hazırlarken verdiğimiz notlarda biz buna "1. Belge" diyeceğiz) el yazısıyla yapılmış birçok değişikliğe yer verir. Bunun Althusser'in, Etienne Balibar ile birlikte Feuerbach, Genç Marx ve Marx'ın "kopuş yapıtları" üzerine bir çalışma yayınlamayı düşündüğü sıralarda verdiği derslerde kullandığı belge olduğu neredeyse kesindir. En başında Etienne Balibar'ın el yazısıyla düştüğü bir başlığın ("Louis Althusser. Ders 1967") yer aldığı ikinci belge ise (karbon kopya, bundan böyle 2. Belge diyeceğiz biz buna) Althusser tarafından Etienne Balibar'a verilmiştir; Balibar bu metni

Althusser'e geri verdiyse de bunun hangi tarihte olduğu artık bilinmemektedir. Althusser'in el yazısıyla eklediği değişiklikler, kesinlikle söz konusu belgenin geri verilmesinden sonra yapılmış olmalıdır, dolayısıyla, önceki düzeltmelerden de sonradır, zaten yapılan değişiklikler bu düzeltmelerden tümüyle bağımsızdır. (2. Belge üstünde çalışırken 1. Belge'nin Althusser'in elinin altında olmadığı kesindir; bunun tam tersi ise daha da imkânsızdır gerçekten). Yapılan son düzeltmeler ilk baştaki değişikliklerden çok daha azdır, ama daha önemlisi, aynı sistemli kimliğe sahip olmadıkları gibi, tanımlı bir projenin parçası gibi de gözükmemektedirler: Feuerbach'tan yapılan Almanca alıntılar başta olmak üzere boş bırakılan bölümler tamamlanmadığı gibi (oysa 1. Belge'de böyle boşluklar bırakılmamıştır), yapılan düzeltmeler de daktiloya çekilmiş metnin ancak 57. sayfasına kadar gelmektedir.

Eldeki iki metinden daha eski olanın, ikincisine göre bir anlamda daha tamamlanmış olduğu görülmektedir. İkinci metni hesaba katmamak mümkün olmadığı için, sözcüğün kesin anlamıyla, Althusser arşivlerinde burada yayınlandığı haliyle var olmayan bir metin yayınlamak kaçınılmazdı. Dolayısıyla biz de şöyle yaptık: 2. Belge'de yer alan değişikliklerle çelişmediği sürece 1. Belge'de yapılan değişiklikleri, neler olduklarını belirtmeksizin, yayınladığımız metne kattık. Aynı biçimde, 1. Belge'de yer alan değişikliklerle çelişmediği sürece 2. Belge'de yapılan değişiklikleri de yayınladığımız metne kattık; ancak 2. Belge'nin sahip olduğu özel konum nedeniyle, bu değişikliklerin kökenini sistemli bir biçimde belirttik. Son olarak, her iki belgede de aynı bölümler değiştirildiğinde ve yapılan düzeltmeler birbiriyle uyuşmadığında, üstünde daha çok çalışılmış gibi duran metni benimseyip ötekini yayına hazırlayanın notlarında belirttik.

Feuerbach'tan yapılan alıntıların Fransızca çevirileri için, Louis Althusser ya kendi yaptığı Felsefi Manifestolar *(Paris, PUF, 1960) çevirisine (buna kısaca,* Manifestolar, *der) ya da Joseph Roy tarafından yapılmış olan eski* Hıristiyanlığın Özü *çevirisine (Paris, Librairie internationale, 1864) başvurur. Biz de yazarın düştüğü notlardan sonra Jean-Pierre Osier tarafından yapılan* Hıristiyanlığın Özü *çevirisinde (Paris, Maspéro, 1968; yeni basım Gallimard, "Tel" dizisinde), buralara denk düşen göndermeleri köşeli parantez içinde verdik.*

İki uyarı:

1. *1844 Elyazmaları* ve *Alman ideolojisi*'nin ortaya koyduğu teorik sorunlarla doğrudan ilgisi olan izleklerle ilgileneceğim yalnız.

2. Bunun için de Feuerbach'ın bizi ilgilendiren dönemdeki yapıtlarıyla, yani 1845 öncesindeki yapıtlarıyla sınırlayacağım kendimi; bunları daha önce Fransızcaya çevirip *Felsefi Manifestolar*[a] başlığıyla yayınlamıştım.

Feuerbach'ın ana izleklerinin ayrıntılarına girmeden önce, felsefesinin kimliği üstüne birkaç söz söylemek isterim.

1. Feuerbach kendini temelde Hegel'e göre belirler; sözcüğün kesin anlamıyla "altüst etmeye" [renverser] girişir Hegel'i. Söylediği budur, bunu ilan eder ve de fiilen yerine getirir. Spekülatif felsefenin eleştirisi, Hegel'in tam anlamıyla altüst edilmesidir; bu eleştiri, altüst [renversement] etme terimine kesin bir anlam kazandırır: üstte olanı alta almak, altta olanı da üste koymak. Söz konusu altüst olmanın kendini birkaç biçimde dile getirdiğini göreceğiz: Düşünce/varlık, İdea/duyulur doğa, Felsefe/felsefe-olmayan ilişkisinin altüst olması, özne/yüklem ilişkisinin altüst olması, vb. Hegel'in altüst edilmesinin bu çeşitli biçimlerinde, aynı ilke iş başındadır: tersyüz olmuş bir an-

larını yeniden kuracak şekilde *anlamın tersyüz edilmesi*.

Ne var ki, Hegel'e yönelik bu eleştiri Hegel'in sorunsalına hapsolmuş durumdadır. Işin özünde Feuerbach, Hegel'in sistemi üstünde çalışır, ama bu sistemin içinde kalarak, bu sistemin kavramları ile yapar bunu. Gerçekleştirdiği altüst etme, sadece Hegel'in kavramlar düzeneğinin içindeki (hem yön verme hem de anlamlandırma olarak) *anlamı/yönü* konu aldığı için, Hegel'e *hiçbir şey eklemez*, Hegel'in kavramlarını elden geçirmekle, yeniden dağıtmakla yetinir; böylece, *altüst edilmiş, düzeltilmiş* bir anlam elde eder. Spekülatif altüst etmeyi altüst eden, dolayısıyla hakikati sahiciliği [*authenticité*] içinde onu yeniden kuran bir altüst etme.

2. Öte yandan, Hegel'in altüst edilmesi Hegel'e *hiçbir şey eklemese* de, Hegel'den bir şey *eksiltmek*[a] gibi ilginç bir etkiye yol açar. Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin paradoksu, yani Hegel'i kesin biçimde aşmayı ve yeni bir felsefenin, Modern Zamanlar'ın felsefesinin, modern İnsanlık'ın pratiğinin gerektirdiği felsefenin, Modern Zamanlar'ın pratik tanrıtanımazlığının felsefesinin, *sanayinin* gelişmesine, *politik* etkinliğin gelişmesine ve gereklerine upuygun felsefenin temellerini atmayı amaçlayan bu eleştirinin paradoksu, Hegel'le bağlarını kopartan bu yeni felsefenin paradoksu, bizleri kısmen *Hegel'in berisine*, XVIII. Yüzyıla özgü izleklere doğru, hem Rousseau hem de Diderot'dan kaynaklanan bir sorunsala doğru götürmesidir. Feuerbach'ın Hegel'e yönelttiği eleştirinin kesin bir *altüst etme* biçimine bürünmesi, Hegel'den bir dizi kavram eksiltmekle kalmayıp, Hegel düşüncesinin temel bir nesnesini oluşturan *tarih*i, yani kültürü ve de Hegel'in kültürün kökenine koyduğu şeyi, yani *emeği* de eksiltir. *1844 Elyazmaları*'nda Marx, "insanın özünü emek olarak tasarladığı"[b] için *Zihnin Fenome-*

nolojisi'ne[1] büyük bir değer vererek, tarihin Hegelci diyalektiğini yeniden devreye sokarak, Feuerbach'ın Hegel'den silip attığı şeye sahip çıkacak ve bunu yeniden kurmaya girişecektir. Feuerbach'ın, yapıtında zaman zaman tarihten söz ettiği de olur kuşkusuz, ama Hegel anlamında kültürden, emeğin ürünü olarak "*Bildung*"dan (ki emeğin kendisi de tanınma için verilen ölümüne mücadele diyalektiğinin ürünüdür) asla söz etmez. Feuerbach tarihten söz ettiğinde, çoğu zaman felsefe tarihi ile din tarihi söz konusudur. Bunlar Hegelci anlamda bile gerçek birer tarih örneği değildir, Feuerbach'ın yabancılaşma teorisinden kaynaklanan bir mantığa sahip biçimlerin birbirini izlemesidir yalnızca. Bu konuda da, yani yabancılaşma teorisi konusunda da Feuerbach'ın Hegel'den bir şeyler eksiltiğini göreceğiz*; Hegel'e getirdiği eleştiride benimsediği ilkenin teorik etkisi nedeniyle, yani altüst etme nedeniyle bunu yapmak zorunda kalır. Feuerbach'ın Hegel'de nelerden vazgeçtiğini, Hegel'de neyi eksilttiğini, Hegel'e uyguladığı eleştiri türüyle kabaca belirleyebiliriz: *Feuerbach Hegel'in mutlak nesne idealizminin yerine mutlak bir hümanizma ya da antropolojizm koyar, Ideanın mutlak idealizminin yerine de insanın mutlak materyalizmini koyar.* Az önceki kabataslak yargıyı doğrulamak için bu önermeyi bildirmek yeterlidir. Hegel'den geriye kalansa, bir sonsuzluk felsefesi, bir *"mutlak" felsefe* tasarısıdır (sonsuzluk ve mutlak belirlenimlerinin Feuerbach'ta hangi biçimlere büründüğünü göreceğiz). Dolayısıyla Feuerbach'ın felsefesi en derinlikli tasarısında bile Hegel'in damgasını taşır ve de XVIII. Yüzyılda eksiksiz bir Feuerbach bulunmamasının nedeni de budur. Buna karşılık, Feuerbach'ta Hegel'den eksilen

1) Türkçede *Tinin Görüngübilimi* adıyla yayınlanmıştır. Bkz. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea yayınları, 2005. *–yhn*

şey, Hegel felsefesinde *Idea* kavramının belirttiği içeriktir, yani tarih denilen *şu nesnenin diyalektiği*dir. Böylece Feuerbach Hegel'in berisine doğru, farklı yazarlarda (Diderot'nun materyalizminde, Rousseau'nun köken ve insan doğası teorisinde, vb.) saptanabilecek izleklere doğru, XVIII. Yüzyıla doğru geriler. Söz konusu izlekler Feuerbach'ta hümanist veya antropolojik materyalizm biçimine bürünür. Feuerbach'ın Hegel'e uyguladığı eleştiri türünün ilk paradoksal etkisi budur öyleyse: Hegel'e oranla teorik bir gerileme. Engels, *Ludwig Feuerbach*'ında[a] gayet iyi görmüştü bunu.

3. Hegel'in altüst edilmesinin yol açtığı paradoksal etkilerin ikincisi, modern felsefeye ait izleklerin olağanüstü bir şekilde önceden haber verilmiş olmasıdır: bir yandan *Welt* ve *Umwelt* felsefesi, *Weltanschauung* felsefesi ve bu felsefenin Heidegger'e kadar varan uzantıları (Bkz. Karl Löwith'in kitabı: *Von Hegel zu Nietzsche*[b]), öte yandan Husserl'e kadar uzanan, yönelmişlik [*intentionnalité*] olarak bilincin anlamı felsefesi ve bunun çağdaş dinden esinlenen (Karl Barth'ın Protestan teolojisindeki gibi teolojik ya da Ricoeur'deki[c] gibi felsefi) yorumbilimdeki [*herméneutique*] devamı. Feuerbach'ın temel izleklerini çözümlerken birkaç örnek vereceğim bu konuda. Böylece Feuerbach'ın teorisindeki bu önceden haber verme gücünün, Hegel'in gerisine düşmekten kaynaklandığı, aynı zamanda bir köken felsefesi de olan bir insan felsefesine geri dönmekten, daha kesin bir dille söylersek, bir öz antropolojisinden çok *bir anlam antropolojisi* olan antropolojisinin doğasından kaynaklandığı görülecektir.

Modernlerin kabul etmediği bu etki nasıl gerçekleşti? Modern felsefenin belirli izlekleri ile Feuerbach'ın düşüncesinin belirli izlekleri arasında, bazı şeyleri yeniden keşfederken

isimsiz bir karşlaşma mı yaşandı yoksa? Ya da tam tersine araya bazı kişiler, en başta da Nietzsche, girdi de mi ortaya çıktı bu etki? Bence bu ikinci varsayım daha doğru. Ne olursa olsun, felsefe tarihi açısından ilginç bir çalışma konusu olurdu bu; ilgilenebilecek olanlara söylemiş olayım.

Feuerbach'ın felsefesindeki işte bu izlekleri çok basit biçimde ortaya koymaya çalışacağım:

1. Mutlak ufuk teorisi ya da öznenin özü olarak nesne teorisi;

2. Soyutlama ve anlamın tersyüz edilmesi olarak yabancılaşma teorisi;

3. Teorinin ve pratiğin temeli olarak ve Modern Zamanların Devriminin ve insanın özünün gerçekleşmesinin temeli olarak tür teorisi;

4. Spekülatif felsefenin altüst edilmesi ve hümanizmanın birliği, doğalcılık ve hümanizmanın[a] birliği.

I. MUTLAK UFUK TEORİSİ YA DA ÖZNENİN ÖZÜ OLARAK NESNE TEORİSİ

Feuerbach'ın tüm felsefesi, sırayla belirteceğim çok basit birkaç önermede yer alan zorunlulukların gereğidir. Bu önermeleri alıntılıyorum:

1. "İnsanın *özü*[b] *dinin* yalnız temeli değil *nesnesidir* de."[1]

2. "Tanrı, insanın yabancılaşmış (*entaüssertes*) *kendisidir* (*selbst*)."[2]

3. "...dini ya da Tanrı bilincini insanın kendi bilinci olarak tanımladığımızda, dindar kişinin kendisindeki Tanrı bi-

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 58 [Bkz. Fransızcaya çeviren Osier, Paris, Maspéro, collection "Théorie", 1968, s. 118].
2) *Agy*, s. 93 [Osier çevirisi, s. 149].

lincinin, kendi özünün bilinci olduğunun bilincine doğrudan vardığı düşünülmemelidir, çünkü dinin kendi özünü işte tam da *bu bilinç eksikliği* temellendirir".[1]

İlk önermede Feuerbach, insanın özünün dinin temeli olmakla kalmadığını söyler. Böylece Epiküros'la başlayan bütün klasik teorileri, özellikle de Machiavelli'de, Spinoza'da ve Aydınlanma Felsefesi'nde yer alan tüm din teorilerini bir kenara atar. Bu teoriler aslında dine karşı bir savaş vermektedir ve dinin Tanrı'dan ve Tanrı'nın insanlık tarihinde kendini vahyettiği çeşitli biçimlerinden değil de, *insandan* kaynaklandığını söylerler. Bu teoriler Feuerbach'ın teorisinden şöyle ayrılırlar: dinin *doğuşunu* [*genèse*] insandan başlatırlar ama, söz konusu *doğuş* insan doğasının ancak kısmi ve genelde *sapkın* etkilerini, en çok da kısmi ve sapkın etkilerin birleşimini ilgilendirir. Dinde insandan kaynaklanan şey, *korku, bönlük, sahtekârlıktır* ve de politika veya ahlaktır. Örneğin politika ve ahlak söz konusu olduğunda (Bkz. Spinoza ve Rousseau), dinin hizmet ettiği politik veya ahlaki hedefler, aldatma ya da yanılsamanın, kısacası hayal gücünün sahtekârlıklarıyla kaplıdır hep; söz konusu hayal gücü, evrensel insan doğasının oyunu olsa da, kralların ve din adamlarının kurduğu fesat birliği tarafından oluşturulmuş bir aldatmaca olsa da böyledir bu. Din eleştirisine yönelik tüm felsefe geleneği, *din=insanın özü* diyen Feuerbach'ın denklemine uymayabilir öyleyse.

Feuerbach dinin insan doğasına dayanmakla kalmayıp, insan doğasının *nesnesi*, nesneleştirilmesi olduğunu, bir nesnenin nesneliği biçiminde *upuygun* varoluşu olduğunu söylerken, *insanın kendine özgü nesnesi olarak* dinden söz ederken, kendi anlayışının yeniliğini ortaya çıkartmak ister.

1) *Agy*, s. 71-72 [Osier çevirisi, s. 130].

Din insana özgüdür, ifadesiyle Feuerbach, insanı hayvandan ayıran *olumsuz* bir tür farkını belirtmekle kalmıyor. İlk başta işler böyle görülebilir kuşkusuz. Fillerin[a] dini yoktur,[1] hayvanların dini yoktur, bir tek insanın dini vardır. Daha ileri gitmek ve "insana özgü olan" ifadesini, Aristoteles'in kullandığı anlamda değil de, Descartes'ın kullandığı anlamda *öz yüklem* olarak kabul etmek gerekir. Dinin insan ile hayvanı birbirinden ayırt eden bir belirti olmayıp, insanın insanlığını, yani upuygunluğu içinde insanın özünü oluşturduğu anlamında, buna uygun düşen olumlu anlamda bu ifadeyi kabul etmek gerekir. Spinoza'nın diliyle söylersek[b] *din* insanın *upuygun ideasıdır*.

Feuerbach ile Hegel'i daha şimdiden birbirinden ayırdığı için önemlidir bu önerme. Hegel için din, mutlak Zihin'in sanat, din ve felsefeden oluşan üç uğrağından ikincisidir. Hegel'de "insanın özü[c]"nün söz konusu olmaması, dolayısıyla Hegelci olmayan "insanın özü" sorununa Hegelci bir cevap aramanın mümkün olmaması, buna karşılık Hegel'de İdea'nın ve onun *mutlak* biçimde varoluşunun söz konusu olması gibi çok önemli sorunları bir kenara bırakıyorum. Feuerbach'ın İdea'yı kaldırıp yerine insanı koyduğunu ve bu şartı göz önünde bulundurarak Feuerbach'ın dönüştürülmüş sorusunu Hegel'e yönelttiğimizi varsaysak bile, aynı cevabı elde edemeyiz. Çünkü dinin de üstünde bir şey vardır, bu da felsefedir; felsefe, Mutlak Zihin'in ilk iki uğrağı olan sanat ile dinin "aşılmasıdır", ilk iki uğrağın "hakikatini" dile getiren "sentezleri"dir, Mutlak Zihin'in kendindeliği [*l'en-soi*] ve kendisi içini [*pour soi*] ile Mutlak Zihin'in felsefe denilen kendindeliği ve kendisi içininin birliğidir. Oysa Feuerbach'ta *dinin*

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 57 [Osier çevirisi s. 117].

üstünde başka hiçbir şey olmadığını söyleyebiliriz. Din tam anlamıyla upuygun ideanın kendisidir veya Feuerbach'ın dediği gibi, *tarihin kökeninden en sonuna kadar,* insanın özünün tümünü içerdiği için insanın nesnesidir. Bu tez kesin biçimde savunulup geliştirilirse, doğal olarak felsefe başta olmak üzere, sanat ile felsefenin statüsüne ilişkin sonuçlara varılır. Doğrusu Feuerbach felsefeyi dinin aşılması olarak değil de, *dinin etkisi* olarak tasarımlar; bu etki yabancılaşmış olabileceği gibi tam tersine upuygun kılınmış da olabilir. İnsanlık tarihinde felsefenin, teolojinin bir alt-ürünü olarak ortaya çıktığı görülür. Felsefenin doğuşu, din-teoloji-felsefe sırasıyla gerçekleşir öyleyse; bu soy zinciri ise bir yabancılaşmanın yaşandığı yerdir: teolojinin yabancılaşması, dinin yabancılaşmasını pekiştirir, felsefe ise teolojinin yaşadığı bu yabancılaşmayı yinelemekten başka bir şey yapmaz: Hegel'in spekülatif felsefesinde kendi doruğuna ulaşır. Temelde *felsefe yabancılaşmış dindir* demek ki: felsefede, dinin özünden çıkılmaz. Felsefenin yabancılaşmış biçimleri için doğru olan, felsefenin kısmen yabancılaşmamış biçimleri veya bütünüyle yabancılaşmamış biçimi için de doğrudur. *Özellikle Feuerbach tarafından temelleri atılmış olan yeni felsefe, dinin dışına çıkmaz*[a]*: felsefenin yabancılaşmış biçimlerinin, dolayısıyla teolojinin yabancılaşmış biçimlerinin dışına çıkar, ama dinin özüne geri döner* ve dinin kendine özgü yabancılaşması içinde hakiki özünün "*örtüsünü kaldırır*". Yeni felsefe, Hegel'in kullandığı aşma, dini aşan gelişme anlamında değil de, Spinoza'nın kullandığı dinin upuygun ideası anlamında, dinin hakikatidir[b]. Yeni felsefe bu ideaya hiçbir şey eklemez: üstündeki peçeyi sıyırmaktan öteye gitmez, bunun *herkese açık itirafıdır* yalnız, herkese açık bir günah çıkartmadır.

Feuerbach'ın az önce anımsattığım üçüncü önermede, dini din olarak, yani insanın özünün yabancılaşması olarak oluşturan şeyin, "bilinç eksikliği" olduğunu söyleyebilmesi de bundandır. Yeni felsefe dine hiçbir şey katmaz, çünkü dine tek verdiği, onda eksik olan şu "kendi bilinci"dir. Felsefe, dinin kendindeliğine, eksik olan "kendisi için"i eklediğinden ötürü, belirli bir Hegelcilik biçimine geri döndüğümüz söylenebilir mi? Söylenemez: çünkü din, *kendinde,* zaten bilinçtir ve de dine bilinç vermek, aslında onda eksik olan bir şeyi vermek değil, ne olduğunu kendisinden saklayan şeyi, söz konusu bilinci aşındıran şeyi ondan *çekip almaktır*[a]. Öyleyse, felsefe, dine bir şey eklemek bir yana, *dini bir eksiklikten değil de, bir maskeden*, yavaş yavaş silinmekten, at gözlüklerinden, peçelerinden kurtarır. Felsefe işte bu anlamda *örtülerin kaldırılmasıdır, Enthüllung*dur ve de dinin örtüsünün kaldırılmasıdır, dinin katıksız özünün gözle görülür şekilde belirginleşmesidir, dahası, itiraf ve günah çıkartmadır. Felsefe, dinin söylemeksizin söylediğini söylemekten başka bir şey yapmaz.[b] Bundan da temel bir tez çıkar ortaya: felsefenin özü *örtünün kaldırılmasıdır*, felsefe örtüsü kaldırılan nesnede yitip gider ve de hakikatin doğası, örtünün kaldırılmasıyla kendini gösterir. Bundan temel bir tez daha çıkar ortaya: örtünün kaldırılmasıyla, insanın özünün hakiki, sahici şekilde gerçekleşmesiyle özdeş olan yabancılaşmamanın, tek bir etkinliği vardır: herşey özün örtüsünün kaldırılmasıyla olup biter, daha kesin biçimde söylersek, kendi bilinci ile bilinç arasındaki upuygunlukta olup biter. Bu da yalnız ideolojilerin, felsefenin ve bilimlerin doğasına ilişkin değil, bilincin kendine yönelik yanılsamalarının eleştirisine indirgenen politikaya da ilişkin sonuçlara yol açar. Bunların tümü de *bilincin teorik ve*

pratik önceliği tezine dayanır. Bunu daha ileride ele alacağız.

Şimdilik, Feuerbach'ın düşüncesinin teorik gereklerini, felsefe=dinin örtüsünün kaldırılması=insanın kendi bilinci=insanın bilinci=insanın nesnesi=din, olarak yazabileceğimiz denklemin sonuçlarını ortaya koyarak, açığa çıkartmakla yetineceğiz.

Bu denklemde, bir dizi klasik *kavram* çıkar karşımıza, ama bir de klasik felsefenin terimleri arasında yer almakla birlikte (Descartes'ın bazı formülasyonları dışında) klasik felsefe kavramlarından olmayan bir terim de, *nesne* terimi de çıkar karşımıza. Feuerbach'ın felsefesinin yapısı tümüyle işte bu terime dayanır. Feuerbach'ın nesne teorisi ya da mutlak ufuk teorisi başlığı altında işte bu terimi gözler önüne sereceğiz.

Feuerbach'ın nesne teorisi tümüyle şu önermede yatar: "bir öznenin *zorunluluk ve kendi özü* itibariyle ilişki kurduğu nesne, bu öznenin *kendine özgü* ama *nesneleştirilmiş* (*vergegenständlichte*)[1] özünden başka bir şey değildir". Bu anlatım ise şu denklemle yazılabilir: bir öznenin *özsel nesnesi*=bu öznenin *nesneleşmiş özü*.

Bu anlatımın birkaç değişik biçimi bulunur: öznenin yerini *varlık* veya *tür* alır; nesneleşmişin (*vergegenständlichte*) yerini dışa atılmış (*veräußerte*) ya da yabancılaşmış (*entfremdete*), veyahut kendini gösterme (*Erscheinung*), dışavurum (*Ausdruck*), vb. alır.

Bu denklem, bir özne veya bir varlığın, özü ile *kendine özgü*• nesnesi arasında ilke olarak kurulan *kusursuz upuygunluğu* belirtir. Özsel nesne denilen bu nesne, bir öznenin veya bir varlığın upuygun olarak kendini göstermesinden, dışa atılmasından, *nesneleştirilmesinden* başka bir şey olmadığı

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 61 [Osier çevirisi, s. 120].

için, kelimenin olumlu ve tam anlamıyla bu özneye, bu varlığa özgüdür. Bu da söz konusu kavramlar arasında örnek bir ilişki yapısını akla getirir hemen: özne ile nesne (nesneler) ilişkisi ya da öz ile fenomen ilişkisi, merkezini kurucu öznenin oluşturduğu bir ilişki, bu merkezi merkez alarak kurulan nesnelerin, bu nesnelerin kurucu öznesi olan öznenin veya varlığın özünü nesneleştiren nesnelerin oluşturduğu alanı ortaya çıkartan bir ilişki. Kant'ta taslak olarak yer alan, sonra da modern felsefe tarafından devralınan biçimiyle *Geistesphilosophie* [*Zihin Felsefesi*] teriminin en kesin anlamı: bir "*Umwelt*" değilse de bir "*Welt*", (*Geistesphilosophie* veya belirli bir biyoloji ya da etiyoloji), bir "*Welt*" ya da daha kesin olarak söylersek, bir "*Umwelt*". Burada önerdiğim, merkez ve onu çevreleyen daire gibi mekân imgeleriyle, Feuerbach'ın terimlerini tekrar etmekten başka bir şey yapmıyorum; Feuerbach da merkezdeki nesneyi kendi "*ufku*" gibi çevreleyen özsel nesneler çemberinden söz eder. İşte bu yüzden, bir *ufuk* teorisi (ya da bir *Umwelt* teorisi) olarak nesne teorisinden söz ediyorum; bu terimlerin modern yankıları hemen hissediliyor zaten. Ama, kullandığım "*mutlak ufuk*" ifadesindeki diğer terimi, *mutlak* terimini doğrulamadım henüz. Bu terim de Feuerbach'ta bulunur. Feuerbach *mutlak ufuk*tan hiç söz etmese bile her iki terim de kaleme aldığı metinlerde yer alır; üstelik bu terimler, mutlak ufuktan söz edilmesine izin vermekle kalmayıp bunu gerekli kılan bir anlamda kullanılmıştır.

Bu "mutlağı" anlamak için, Feuerbach'ın teorisinin ayrıntılarına girmek, yani "aşkın [*trancsendantale*] bir biyoloji"nin bizi şaşırtmasına izin vermek gerekir. Ne var ki bu "aşkın biyoloji", yenilikçilerde sıkça rastlanıldığı gibi, mutlak bir antropolojinin dil olarak kullandığı bir maskeden başka bir şey

değildir. Bu maske, söz konusu antropolojinin yerine getirdiği ikili görevi, yani bilgi teorisinin temeli ile ahlak ve pratiğin temeli olma görevlerini doğrulamak için kullandığı bir dildir.

"Aşkın biyoloji" diyorum ama genel anlamda Doğa Felsefesi de denilebilir, çünkü ileride görüleceği gibi, Feuerbach bir tek canlılarla sınırlamaz kendini, evrensel bir temel edinmek ve Doğa'ya başvurmanın ideolojik etkilerinden yararlanmak için, teorisini bitkileri ve mineralleri de kapsayacak şekilde genişletir.

Öyleyse: "bir öznenin *zorunluluk ve kendi özü* itibariyle ilişki kurduğu nesne, bu öznenin kendine özgü ama nesneleştirilmiş özünden başka bir şey değildir". Bundan hemen sonra da şunu söyleyerek şaşırtır bizi Feuerbach: "Dolayısıyla Güneş, Gezegenlerin nesnesidir..."[1] Daha ileride de yaprağın tırtılın nesnesi, vb. olduğunu söyleyecektir. Ne var ki hemen bir itiraz yükselip durdurur onu: Güneş, bir değil birçok gezegenin dışlayıcı, biricik, dolayısıyla kendine özgü nesnesidir: "Güneş gezegenlerin ortak nesnesidir kuşkusuz, ama Merkür ya da Venüs'ün nesnesi olduğu anlamda nesnesi değildir Dünya'nın... Uranüs'ü ısıttığı ölçüde Güneş'in Dünya için fizik varoluşu yoktur... ve de Güneş, başka bir görünüşe bürünmekle kalmaz, Uranüs'te gerçekten de Dünya'dakinden başka bir Güneş olur. Dolayısıyla Dünya ile Güneş arasındaki ilişki, aynı zamanda dünyanın kendi kendisiyle ya da kendi özüyle kurduğu bir ilişkidir de, çünkü [!!] Güneş'in Dünya'nın nesnesi olurken yaydığı ışığın gücü ve büyüklüğünün ölçümü, Dünya'ya kendine has doğasını kazandıran uzaklığın da ölçümüdür. Dolayısıyla her gezegen kendi Güneş'inde, *kendi özünün aynasına* (*Spiegel seines Wesens*) sahiptir". Son

1) *Hıristiyanlığın Özü*, *Manifestolar*, s. 61 [Osier çevirisi s. 120-121].

derece şaşırtıcı olan bu metin, özne-nesne bağıntısının temel bir özelliğini ortaya çıkartır: aynada kurulan bağıntı, *yansıtma* bağıntısı. Bu bağıntı, özneyi nesnesine, nesneyi de öznesine bağlayan, özü nesneleştiren bağıntıyla özdeştir. Denklem doğru yazıldığında, *işleri her iki ucundan da ele alabiliriz, özne tarafından veya nesne tarafından, ve hep aynı sonucu elde ederiz.* Feuerbach'ın din konusundaki bir hipotezinden çıkan da budur: insan soyu tükendikten sonra, Uranüs'te yaşayan biri Dünya'ya gelse ve eline bir *teoloji incelemesi* geçse, (Feuerbachçı olmak koşuluyla) bu kitapta insanın özünü açıkça görebilecek ve de bir zamanlar Dünya'da insanların bulunduğu sonucuna ulaşabilecektir. Ne var ki, ters yönde de kullanılabilmesi için, denklemin kurulmuş, kaleme alınmış olması gerekir. O zaman, etkiler düzeyindeki ters yönde de kullanılabilirliğin, neden düzeyinde ters yönde kullanılabilir olmadığı görülür, başka deyişle, ters *yönde kullanılabilen yansıtma bağıntısı,* öznenin özünün merkezde, yansıyan nesnelerin de *ufkun* çevresinde yer aldığı, *merkezli bir yapı temelinde mümkündür ancak.* Biricik Güneş'in, her gezegene kendine ait bir Güneş düşecek şekilde, gezegenlerin sayısı kadar çoğaltılmasından çıkan sonuç budur işte. Tüm gezegenler ve tüm canlı varlıklarla bitkiler için ortak olan Güneş ile *kendi* Güneş'ini ayırt etmek koşuluyla, her gezegen güneşte kendi özünün aynasını bulur. Bu farklılaşmanın, Güneş'in bu biçimde *sahiplenilmesinin*, her gezegenin özünün kendine özgü nesnesi olarak temellendirilmesinin ilkesi de, böylece açığa çıkmış olur: bu ilke, her gezegenin *merkezindeki özdür.*

Değiştirdiğimiz denklemi şöyle yazabiliriz o halde: X gezegeninin özü=biricik Güneş'le kurduğu *kendine özgü* ilişki (*Verhalten*)=kendi Güneş'i=kendine özgü nesnesi olarak• Güneş.

Değiştirilmiş bu denklem çok önemlidir, çünkü bu denklem, sayısız varlık için, mineral, bitki, hayvan ve insan bireyleri için ortak olan, evrenin *dış* nesnelerini ilgilendirmektedir. Genelde, dış nesneler, çeşitli varlıkların bunlarla kurduğu *özsel ilişki* çerçevesinde, bu varlıkların kendine özgü nesne olarak kabul edildikleri ölçüde dıştırlar. *Bu özsel ilişki*yi tespit edebilirsek, o zaman bunu, özel bir anlamda söz konusu varlığın *kendine özgü nesnesi*, yani bu varlığın *nesneleştirilmiş özü* sayabiliriz. Kuşkusuz bu da, insan olmayan (böyle bir dışlamayı neden yaptığımızı ileride göreceğiz) tüm doğal varlıklar için, bilimin dolambaçlı yollara sapması demektir. Bu sapmanın işlevi ise, *bu kendine has ilişki*yi keşfetmenin yanında, ister tür ister birey olsun, doğal bir varlığın nesneleştirilmiş özünü oluşturan kendine has karmaşık nesneyi kuran, *kendine has ilişkiler* karmaşığını keşfetmektir. Elbette bu doğa bilimleri araştırma programı, özne ile öznenin kendi nesnesinde nesneleşen ve tüm nesnel bilgiyi kuran kendi özü arasında hukuken upuygunluk bulunduğuna ilişkin temel hipoteze bağlıdır. Bunun, doğa bilimlerinin kavramlarının ve de pratiğinin gerçekliğine hiç mi hiç uymayan, Schelling'den esinlenen katıksız bir mitoloji olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

Ne var ki, bu devasa mitoloji, ileride görüleceği gibi, *insanın kendine özgü nesnesi olarak din teorisini* ve bununla birlikte de tüm insan etkinliği ve bilgi teorisini desteklemek için oluşturulmuştur.

Daha sonra insan etkinliğinin öteki yönlerine geri döneceğiz ama şimdi bu sorunun can alıcı noktasına, yani dine bakalım.

Bir nesne olarak dini, Güneş gibi dış nesnelerden ya da genelde doğadaki dış nesnelerden ayıran şey, bunların tam da *dış*, yani birçok varlık türüne ortak nesneler olmalarıdır; oy-

sa Feuerbach dinin bir *iç* nesne olduğunu söyler, dolayısıyla bir tek[a] *insan türü*ne aittir. Gezegenler ile bitkilerin bir tek dış yaşamı vardır. Hayvanın bir iç yaşamı vardır, ama "dış yaşamla karışır", oysa insanın ikili bir yaşamı vardır: "bir iç yaşamı, *bir de* dış yaşamı".[1] Dış yaşam, bir türün dış dünyayla, dolayısıyla öteki türlerle ilişki kurmasını sağlayan yaşamdır. İç yaşam ise, bir türün kendi kendisiyle ilişki kurmasını, türün kendine özgü, özsel nesnesi olarak kendisiyle ilişki kurmasını sağlayan yaşamdır. İşte, insanın durumu da budur. Dinin ayrıcalığı, aralarındaki öz farkının belirtisi olarak insanı hayvandan ayırmasından değil de, insanın özünü kurmasından, yani insanın kendi özünü nesneleştirmesinden, insanın kendine özgü nesnesini inşa etmesinden kaynaklanmaktadır. Dinin devasa ayrıcalığı, kendini sunduğu biçimiyle, nesnel varoluşunda, dolayımsızca, tümüyle, upuygunca, eksiksiz olarak[b] insanın kendi nesnesi, insan türünün özü olmasıdır. Din söz konusu olduğunda, dinin insan türüyle kurduğu ve dini insanın kendi nesnesi olarak inşa eden özsel *ilişki* türünü[c] (Güneş söz konusu olduğunda yapılması gerektiği gibi), araştırmaya hiç gerek yoktur. Din söz konusu olduğunda, dini insanın dini, "onun" dini kılan kendine has *ilişkiyi* belirlemek için, bilimsel soruşturma yoluna gitmeye hiç gerek yoktur. Din dolaysız olarak bu ilişkinin ta kendisidir, tümüyle bu ilişkinin ta kendisidir, upuygunca bu ilişkinin ta kendisidir, dolayısıyla insanın özüdür. Feuerbach'ın bu tezinin bir ispatlamaya konu olmayacağı açıktır, basit bir bildiridir bu. Daha doğrusu, Feuerbach bu denklemi, *Hıristiyanlığın Özü*'nde, durmadan *yinelediği* bir canlandırmayla, Tanrı'nın yüklemleri ile insanın yüklemleri arasındaki yansıtma ilişkisinin canlandırmasıyla

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 58 [Osier çevirisi, s. 117-118].

ispatlamıştı zaten; sözde-ispatının bütün gücü, teorisinin temel kavramlarındaki yansıtma yapısının kaçınılmaz kıldığı bu tek ve biricik *yinelemede* yatar. Bu noktada fazla durmayacağım, söyleyeceğim tek şey şu olacak: Feuerbach kendi teorisinde bizlere, ideolojik bir söylemin veya* tüm ideolojik söylemlerin yapısına ilişkin, özellikle katıksız bir modeli tüm toyluğuyla sunmaktadır ve pekâlâ Feuerbach'ın felsefesi tam bir *itiraf* olabilir: insanın özünün ve dinin hakikatinin itirafı değil de, tüm ideolojik söylemlerin yapısının ve din söyleminin felsefi söylem üstündeki, en azından Feuerbach'ın benimsediği felsefi söylem türü üstündeki (kendi payıma ben buna felsefi söylem değil de, dinsel ahlaktan kaynaklanan ideolojik söylem derim) egemenliğinin *itirafı*.

Ne olursa olsun, şimdiye kadar söylenenlerden önemli bir sonuç çıkartılabilir. İnsan, dolaysızca verilmiş kendine özgü bir nesnede, upuygun bir biçimde, dolaysızca uygun biçimde, kendi özünü elinde bulundurma ayrıcalığına sahipse, demek ki insanın bu kendine özgü nesnesi kelimenin tam anlamıyla *kendi türü*, kendi cinsidir. İnsanın dünyada iç yaşama sahip tek varlık olduğunu söylemek, tümüyle kendi özünde devinen bir yaşama, sözcüğün tam anlamıyla kendi kendisinin nesnesi olan bir yaşama sahip olduğunu söylemektir. Bu da insanın, kendine özgü nesnesini tanımlamak için öteki dış varlıklardan *geçmek zorunda olmamak*, doğadaki öteki varlıklarla sürdürdüğü özsel *ilişkiye* göre, dış Evrenin "kendinde" nesneleri içinden "kendisi için" kendine özgü nesnesini "kesip almak" zorunda olmamak gibi bir ayrıcalığa sahip olduğu anlamına gelir. Başka deyişle insanın, kendi özünün bilgisine ulaşmak için bilimlerin dolambaçlı yoluna sapmasına gerek yoktur, *bu bilgi*, din denilen şu kendine has nesne biçiminde,

upuygun içeriğiyle, *zaten fiilen verilmiştir* kendisine. Böylece, Descarteşçı *cogito* idealizminin bir kenara atılmasından sonra, 18. Yüzyılın insan ve toplum bilimlerinin önünde açtığı sonsuz program da son bulmuş olur. İnsanın artık bilimlerin dolambaçlı yoluna, yani insan fikrinin, ampirik araştırmalara kurucu değil, sadece düzenleyici ilke olarak hizmet eden tam bir "fikirden" ibaret olduğu o sonsuz araştırma yoluna sapmasına gerek yoktur: insan, din denilen bu ayrıcalıklı nesnede kendine özgü kendi bilgisine sahiptir, çünkü din çerçevesinde *kendi türüyle* dolaysız ve upuygun bir ilişki içinde olmanın ontolojik ayrıcalığına sahiptir.

O halde, üstünde düşündüğümüz denklemi yazıya dökersek şunu elde ederiz: *iç yaşam* (yani insanın iç yaşamı, çünkü dış yaşamdan ayrı• bir iç yaşama yalnızca insanlar sahiptir)= *kendi nesnesiyle kurduğu ilişki=dinle kurduğu ilişki=insanın özü=insan türünün özü*. İnsan türünün kendi yansıtma nesnesiyle, yani dinle ilişkisi biçiminde, kendi kendisiyle kurduğu bu *iç ilişki*nin özel bir ismi vardır: *"bilinç"*. İnsanın hayvandan dinle ayrıldığını söylemekle bilinçle ayrıldığını söylemek, bir ve aynı şeyi söylemektir, ama bilinci "*dar anlamda*" kabul etmek koşuluyla, yani bilinçten yalnız duyguyu değil, (hayvanlar ile insanlarda ortak olan) dışarıdaki şeylerin algısını da değil, hattâ birey bilincini bile değil, ama bambaşka bir şeyi anlamak koşuluyla. "*En dar anlamıyla kabul edildiğinde bilinç, ancak nesne olarak kendi türüne ve kendi özüne sahip olan varlıkta bulunur.*"[1] İnsan bilinciyle hayvan bilinci arasındaki farkı temellendirme imkânı tanıyan da budur: "*Elbette hayvan, birey olarak kendi kendisinin nesnesidir (ve bu yüzden bir kendilik duygusuna sahiptir), ama tür olarak kendi kendisinin nesnesi değildir*

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 57-58 [Osier çevirisi, s. 117-118].

(bu yüzden de adını bilmekten alan bilinç, onda eksiktir)."

Birey ile ait olduğu tür arasındaki önemli fark da burada devreye girer: bu konuya geri dönmemiz gerekecek. Öyleyse insan, birey olarak kendine özgü nesnesi diye kendi *türüne*, türünün özüne sahip olan evrendeki tek varlıktır ve bu öz, dar anlamıyla *bilinç* biçiminde insana verilmiştir. İşte bu yüzden biz de, bir önceki denklemimizi özetleyip şu anlatıma kavuşturabiliriz: iç yaşam=türün özüyle kurulan dolaysız ilişki=din=dar anlamıyla *bilinç*. Feuerbach için havada kalmış bir önerme değildir bu. Somut açıdan bakarsak, Feuerbach'ta *bilincin somut varoluş biçimleri* diyebileceğimiz şeyler vardır, yani tür ile bireyin söz konusu upuygunluğunu doğrudan doğruya dile getiren nesneler ve ilişkiler vardır: din de bunun "hülasası"dır, hem toplamı hem de en yüce gerçekleşmesidir. Ne var ki bu nesne, tam anlamıyla iç yaşamın, yani bireyin cins yaşamının tüm etkinliklerinde ve bu yaşamın kendini gösterdiği her yerde karşımıza çıkar. Konuşmak, hattâ monolog biçiminde konuşmak, yani kendi kendimize konuşmak, başkasıyla konuşur gibi kendimizle konuşmak, dar anlamıyla bilincin bir biçimidir, yani insan türünün kendini göstermesi, gerçekleşmesidir. Sevmek için de, düşünüm için de, düşünmek ve bilmek için de, ahlaki ve akılcı anlamda istemek için de, politika yapmak için de aynı şey söylenebilir. Bunların her biri de, dar anlamda bilinçten, dolayısıyla insanın iç yaşamından, dolayısıyla insan bireyinin insan türüyle olan dolaysız ilişkisinden ayrılması imkânsız etkinliklerdir. *"İnsanın iç yaşamı, kendi özüyle, kendi türüyle kurduğu ilişki içindeki yaşamıdır. İnsan düşündüğünde, kendisiyle söyleşir, kendi kendisiyle konuşur. Hayvan kendisi dışındaki başka bir bireyin yardımı olmaksızın kendi cinsine ait hiçbir işlevi yerine*

getiremez; oysa insan, başka birinden yardım almadan söz ve düşünce gibi kendi cinsine ait işlevleri (düşünmek ve konuşmak insan cinsinin gerçek birer işlevidir) yerine getirebilir. İnsan kendisi için hem ben *hem de* sendir; *kendini başka birinin yerine koyabiliyorsa, bunun nedeni kendi nesnesi olarak yalnız bireyselliğine değil, kendi türüne ve kendi özüne de sahip olmasıdır."*[1]

İnsanın cinsine ait işlevlerinin kendini gösterdiği özel durumları en doğru anlamıyla ele alırsak, bunların tümünün de, insanın mutlak nesnesini, insanın mutlak ufkunu ve alanını oluşturan *nesne-din* tarafından içerildiğini söyleyebiliriz. *İnsan, hiçbir etkinliğinde, görünüşte dindışı olanlarda bile, dinin dışına asla çıkmaz, çünkü kendi özünün mutlak ufkundan asla çıkmaz.*[a]

Bu tezi, türün özü ile dar anlamda bilincin özdeşliğini savunan tezle karşılaştırırsak, Feuerbach'daki "dar anlamda *bilinç*" kavramının anlamını kesinleştirmek zorunda kalacağımızı görürüz. Dar anlamda bilinç, *kendinin bilinci* ya da *kendinin bilgisi* anlamına gelir, ama burada "kendi"ye şu kesin içeriği vermek gerekir: insanın cinsine ait özü. Feuerbach'ın, Hegel'in bazı tezlerine uygun olarak, Descartesçı gelenek karşısında düştüğü paradoks, *kendi bilincinin*, kendine mevcut olmanın [*présence à soi*] saydamlığı anlamında Descartesçı bir *bilinç* biçimine bürünmek zorunda olmamasıdır. Varoluşunun dinsel olarak kendini gösterdiği her yerde insanın kendisinin bilinci, temelde nesnenin, bedenin hareketinin, kurumun, pratiğin, hattâ bilginin[b] *donukluğu* biçiminde var olur. Bu donukluk yabancılaşmanın yol açtığı bir etkidir. Bu donukluk yalnızca sözü edilen nesnelerde, bedenin hareketlerinde dile getirilen *anlamı* ilgilendirir; bunlar ise kendi bilin-

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 57-58 [Osier çevirisi, s. 117].

cinin, dolaysızlık biçiminde var olan kendi bilincinin, kendini göstermesidir. Yabancılaşma durumunda, kendi bilincinin eksikliğini çektiği şey, dar anlamıyla değil de sıradan anlamıyla bilinçtir: dinde ve kendi cinsine ait tüm edimlerinde insan, bilincin olmadığı, yani saydamlığın olmadığı bir *kendi bilinciyle* iş görür. Dua ederken, eylerken, sever, konuşur ya da tanırken *bilinci* olmadığı anlamına gelmez bu. Ama edimlerine ve beden hareketlerine eşlik eden bilinç, *öznel* bir bilinçtir, yani *bireysel* bir bilinçtir, konuşan, eyleyen, seven bireyin, etkinliğinin, algısının, sevgisinin, pratiklerinin nesnesi ile kurduğu ilişkiyi, bireyin kendi türüyle, kendi cinsine ait özüyle, donukluk içinde ve bilmeden kurduğu ilişkiyi, yani *saydam olmayan* ilişkiyi dile getirir yalnızca. Nesnesine upuygun olmayan bir bilinçtir bu, bireyin, ne olduğunu bilmediği, kendi cinsine ait etkinlik ve nesnelerle kurduğu, öznel, olumsal, dolayısıyla sınırlı, kısıtlı ilişkiyi dile getiren bir bilinçtir. Söz konusu bilmeme hali, bireysel bilincin cinse ait etkinlik ve nesnelere upuygun olmaması durumu, yabancılaşmanın yol açtığı bir etkidir. Yabancılaşmanın bireysel insana, kendi cinsine ait insanca bir varoluşu olduğunu gösterirken kullandığı *biçimin* sonucudur. *Bilinç ancak insanın yabancılaşmamasıyla,* yabancılaşmış anlamın altüst edilmesi ve özgün, sahici anlamın yeniden kurulmasıyla, *örtünün kaldırılmasıyla kendinin bilincine* upuygun olabilir (yani *kendinin bilinci* ancak böyle saydamlaşabilir). Vardığımız bu son nokta, Feuerbach'ın verdiği *kendinin bilinci* tanımında, bilincin "adını bilmekten aldığını" söyleme nedenini anlamamızı da sağlıyor. Feuerbach'ın anladığı anlamda kendinin bilinci, insan türünün özünün *Mutlak Bilgisi*dir, yani kendisini dile getiren nesnel bir söylemde gözler önüne serilen insan türünün özünün *Mutlak Bilgisi-*

dir. Böylece, kendinin bilincinin neden bilinçli olamayabileceği de anlaşılmış oluyor: gerçekten de din dediğimiz mutlak bilgi, upuygun bir bilinç içinde olduğu gibi, upuygun olmayan bir bilinçte de Bilgiye sunulmuş olabilir.

Yaptığımız şu basit çözümleme sayesinde, Feuerbach'ın Hegel'le hangi noktalarda ilişki kurduğunu ve hangi noktada Hegel'in berisine düştüğünü görebiliriz. Feuerbach'ın felsefesi *kurmaca* bir Fenomenoloji ve *kurmaca* bir diyalektiktir. Hegel'de olduğu gibi Feuerbach'ta da, bilinç ile kendinin bilincinin özdeşliğine varmak söz konusudur; başka deyişle, yalnız teorik anlamda Bilgi'ye değil, pratik anlamda, hakikatin gündelik yaşamdaki upuygun ve dolaysız ampirik varoluşu olarak *mutlak Bilgi*'ye ulaşmak söz konusudur. Ama Hegel, *bilinçten yola çıkarak* bilinç ile kendinin bilincinin özdeşliğini doğuran diyalektiği çalışır durumda göstermek isterken, özellikle de *kendinin bilincinin, bilincin gelişiminin diyalektiği tarafından üretildiğini (bu da tüm tarihi varsayar zaten)* göstermek isterken, tersine Feuerbach, Hegel'deki bilinç ile kendinin bilinci ilişkisini altüst eder, *kendinin bilincini ilke edinir, yabancılaşmanın tarihini de bilincin,* yani insanın kendi cinsine ait özüyle kurduğu yabancılaşmış ilişkinin *basit kipliklerine indirger.* Bu durumda Feuerbach'ın yapması gereken şey, Hegel gibi, *bilinçten yola çıkarak* kendinin bilinci ve Mutlak Bilgiyi üretmek değil, kendinin bilinci ve Mutlak Bilgiden yola çıkarak bilinci üretmektir. Aslında bu anlatım bile doğru olmaktan uzaktır, çünkü bilinç *bir sürecin sonucu değil de, "örtüyü kaldırma"nın yol açtığı basit bir etki olduğuna göre,* Feuerbach'ın da bilinç *üretmesi* gerekmez, dolayısıyla yabancılaşmanın ve yabancılaşmamanın doğuşu olarak tarihe ilişkin hiçbir teori oluşturması da gerekmez. Bilinç, *kö-*

kendeki bir kendi bilincinin, kökendeki bir Mutlak Bilginin *örtüsünün kaldırılmasına* indirgenirse, kendi bilinci Hegel'in kabul ettiği anlamda bilince tümüyle yabancı kalır: "kendinin bilinci" deyiminde "bilinç" sözcüğü pekâlâ yer alıyor, ama bu sözcük aynadaki yansımayı, yansıtma ilişkisini, evrensel varoluşun yansıtma niteliğini ve özellikle de insanın kendi cinsine ait özünün insanın dünyasındaki, nesnelerindeki varoluşundan başka bir şeyi belirtmiyor[a]. Öyleyse bilinç, insan ile *onun dünyası* arasında kurulan yansıtma bağıntısının *içindeki* "*kendi*"den başka bir şey değildir. Bu yansıtma bağıntısına "*bilinç*" denilemez, çünkü buradaki "kendi", *insanın özünün* "kendi"sidir ve de bilinç sözcüğünün işin sonunda ortaya çıkabilmesi için, onun da bir doğuşa, üretilmiş olmaya ihtiyaç duymaması için, daha işin en başından bir yerlerde var olması gerekir. Saydamlığın, *donukluğun özü*[1] olarak tanımlanması gerekir. İnsanın özünün kendi nesnelerinde yansıyan varoluşu olarak *"kendinin bilinci"* deyiminde, Feuerbach bir yandan "*kendi*" (=insanın özü) sözcüğünü, diğer yandan da "*bilinç*" sözcüğünü, yani iki sözcüğü benimsedi; bunlar Feuerbach'ı, Hegelci teori de dâhil olmak üzere herhangi bir tarih teorisi geliştirmekten muaf tuttu. Hegel'in berisine düşmesi de bundandır işte. Feuerbach'ta Hegel namına kalan tek şey, Hegelci tarih teorisinin vardığı sonuçtur, yani bir yanda mutlak Bilgi, diğer yanda ise, Zihin'in *bir tek* düşüncede *değil, tarihteki pratik*[b] *ve somut kişilerde de,* ama her şeyden önce din denilen bu en üst derecedeki insanca nesnede de *upuygun varoluşa* sahip olması. Ne var ki, bu nes-

1) *Kendisi için saydam olmayan* saydamlık olarak donukluk üstüne Bkz. *Critique de la philosophie de Hegel. Manifestolar*, s. 53: "Madde kendinde ve kendisi için karanlık değil, *sanal saydamdır* ya da *kendisi için* açık-seçik olmayan bir açık-seçik olandır.

ne, tarihin *izi* olsa da, tarihin yani 18. Yüzyılın tarihi ile Hegel'in tarihinin buradan geçtiğine tanıklık etse de, Feuerbach bu tarihi Descartes'tan beri hiçbir şey olmamış gibi ele alır. Gerçekten de Feuerbach'ın *din=kendi bilinci=insanın özü* denklemi, *nesnesi düşünce değil de, din olan bir Descartes cogitosu* olarak da okunabilir pekâlâ. Daha bitmedi. İnsanın özü, başka doğal türler arasından bir türün özü olduğu ölçüde, insanın dünyası, insanın mutlak ufku bir *Umwelt*, mutlak ufuklar arasında bir ufuk olduğu ölçüde, kendinin bilinci biyolojik bir türe gönderme yaptığı ölçüde, Feuerbach da çok daha gerilere düşer, skolastiğe ve Aristoteles'e kadar geriler. Ancak, Descartes'tan beri bir şeyler olduğu gibi (*tarihin ve kültürün* gerçekliğinin tanınmasıdır bu), *aynı şekilde* Aristoteles'ten *beri de bir şeyler* oldu: *modern bilim* yükseldi ve tanındı. İşte bundan dolayıdır ki, *nesne olarak yalnız yakın çevresine, yani kendi "pratik"* ihtiyaçlarının* (hayvan türlerinin mutlak ufkunu oluşturur bu ihtiyaçlar) *çevresine değil, tümüyle evrenin kendisine* (insan özünün ihtiyaç denilen bu yüklemini yansıtan nesneye) ve *teorik, çıkar gütmeyen, temaşa gücüne sahip olma ayrıcalığını, tüm öteki türler karşısında insan türüne tanıdığı* ölçüde ancak Feuerbach'ın aşkın sözde-biyolojisinin aşkın olduğu söylenebilir. Feuerbach'ın düşüncesini *hem* yavan ve geride kalmış *hem de* önceden bilme gücüne sahip ve derinlikli kılan, yani onu çift anlamlı *yapan* da, işte bu paradoksal ve (felsefe anlamında) zamanına göre çağdışı durumdur. Gerçekten de, Feuerbach'ın düşüncesinin, ele aldıkları nesnelere çağdaş olan düşüncelerin *hep gerisinde* kaldığını görüyoruz: Hegel'in gerisinde kalır ve 18. Yüzyılda buluruz kendimizi; 18. Yüzyılın gerisinde kalır ve Descartes'ta buluruz kendimizi; Descartes'ın gerisinde kalır

ve skolastik ve Aristoteles'te buluruz kendimizi. *Ama* Feuerbach *ne zaman* geçmişe doğru bir adım atsa ve kendisinden önceki bir yazara gönderme yapsa, *kendinden önceki* yazarın kategorilerine *daha sonra* düşünülecek bir nesneyi de sunar hep. Diderot-Rousseau materyalizmine ve antropolojisine de, Descartes'ın *cogito*suna da düşünmeleri için Hegel'den ödünç aldığı bir nesneyi, kültür nesnesi olarak dini, Zihin'in varoluşu olarak dini sunar; yine Descartes'ın *cogito*suna Hegel'den ödünç aldığı başka bir nesneyi, *"biz"in özneleraras*ı*lığını* sunar; skolastiğin biyolojik-ontolojik kavramlarına ise, Descartes'tan ödünç aldığı bir nesneyi, modern bilimi sunar, vb. Durmadan yaşanan bütün bu yer değiştirme ve yerine koyma girişimlerini sayrnakla bitiremeyiz. Bize göre bunların neden var olduğunun pek önemi yoktur, biz yalnızca yol açtıkları *etkileri* ele almak istiyoruz; şimdilik herşeyden önce, Feuerbach'ın *tür=öz=kendi bilinci=mutlak bilgi* terimlerini özdeşlerken kullandığı bu *en önemli* etkiyi, *çift anlamlılık etkisini* ele alacağız. Bu denklemin çift anlamlı olduğunu söylüyorum ve de apaçık ortada bu; çünkü bu denklem ancak, hem "dolaysız" gerçeklikleri hem de felsefe tarihinde zamanı belli kavramları ima eden bu terimlerin her birini, bazen tarihsel ve teorik dolaysızlıkları yönünde, bazen de komşu terime zorla yakınlaşmalarını sağlayacak biçimde çarpıtılmış anlamlarıyla ele alır. Ne var ki, söz konusu *çift anlamlılığın hiçbir yere varmayan basit bir sözcük oyunu olduğunu da söylemiyorum: bu çift anlamlılık bir alan açar önümüzde,* daha doğrusu *alanlar* açar, *anlam açısından görülmedik etkilere sebep olur,* teorik önceleme etkisi yaratır; Feuerbach'ın modern okumalarına, kendileri de çift anlamlı olan işte bu etkiler imkân verir. Biraz sonra, Feuerbach'ın tarih-

felsefe yöntemini ele aldığımızda bunu açıkça göreceğiz. Bu etkilerin nedenini ve bu nedeni destekleyen çok özel diyalektiği (teorik olarak çağdışı olan yalan ifadelerin diyalektiğini) belirtirken, bir yandan da Feuerbach'taki yalan ifadelerin yol açtığı göz alıcı etkilerin hep mutlak sınırlar içinde gerçekleştiğini söylemek isterim: bu sınırlar son kertede, Feuerbach'ın hiç beklenmedik biçimde bir araya getirdiği nesneler ile sorunları tanımlayan ortak teorik kaynak tarafından tanımlanmışlardır. Bu da, kendisinin söylediği, Engels'in de yinelediği gibi, umutsuzca klasik felsefeyle hesabını kesmek isteyen Feuerbach'ın, yine aynı umutsuzlukla bu felsefeye hapsolduğunu açıkça göstermektedir.

Başladığımız çözümlemeye geri dönelim. Şimdiye kadarki tüm düşüncelerimizi, Feuerbach'ın *insanın iç yaşamı*, kendi bilinci ve dinin özdeşliğini ileri süren tezinden çıkardık. Oysa insanın bir de dış yaşamı vardır, bu yaşam onun dış varlıklarla, yani dış bireylerle ve türlerle, yani son kertede kendi dışındaki türlerle teorik ve pratik bir ilişki kurmasını sağlar. Dıştaki bu nesnelerde insan "*bei sich*", kendi evinde değildir. "*Dinsel nesne insanda var olur*" iken, *duyusal nesne* "insanın dışında var olur". Bundan çıkan sonuç şudur: "*duyusal nesneler söz konusu olduğunda*", *yani dış dünya, kültürel olmayan, doğal dünya söz konusu olduğunda, "nesnenin bilincini kendinin bilincinden"*[1] ya da *"kendinde nesneyi bizim için nesneden ayırt etmek" gerekir*. Dış nesnenin, kendinin bilincinden, yani insanın özünden eksik veya fazla olduğu bu yeni ilişki türü, mutlak ufuk teorisini tehlikeye atar mı? Yine Feuerbach'ın kullandığı başka bir dille söyleyelim dersek, insan türünün, özü itibariyle kendisinden farklı olan

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 70 [Osier çevirisi, s. 129].

öteki doğal türlerle sürdürdüğü ilişki, insan türünü kendi özünün *dışına* atmaz mı acaba? Her gezegenin ortak bir Güneş'le sürdürdüğü ve de aynı Güneş'i her gezegen için "kendi" Güneş'ine dönüştüren *ilişki* (*Verhalten*) konusunda daha önce geliştirilmiş teoriyi insan türüne uygularsak, böyle bir şey de olmaz. Mutlak uſuk ilkesinin "bir tek zihnin nesneleriyle sınırlı kalmayıp duyulur nesnelere de, duyulur nesnelere bile uygulandığını"[1] Feuerbach'ın kendisi söyler. *Verhalten* teorisini uygulamaya koymak yeterlidir. "Bunlar *onun* nesneleri (insanın nesneleri) olduğu için ve böyle olarak *taşıdıkları anlama göre,* insanın en uzaktaki nesneleri de insan özünün kendini iſşa etmesidir." Örnek: Ay. "Ay da, güneş de, yıldızlār da, insan'a "γνωθι σεαυτον", kendini bil, diye bağırır. Onları görmesi ve de onları gördüğü gibi görmesi, onun kendi özüne tanıklık eder." Bu, *Verhalten* teorisinin doğrudan bir uygulamasıdır; bu teori şu iki iſadeyle dile getirilmiştir: "(bu dış nesnelerin insanın nesneleri) olarak *taşıdıkları anlama göre*" ve "onları görmesi ve de onları gördüğü *gibi* görmesi...". *Verhalten,* yani insan ile bu dış nesneler arasındaki insan cinsine has ilişki, burada bir *kiplik* ilişkisi ("onları gördüğü gibi") ve bir "*anlam*" ilişkisi olarak kesinleştirilmiştir; bu ilişkilerin kendisi de, ilişkinin var olması *olgusu*nu ("onları görmesi...") temel almaktadır. Yansıtma bağıntısı, dış nesneler söz konusu olduğunda da işe karışıyor demek ki, ama insanın dış nesnelerle sürdürdüğü *ilişki*yi ilgilendiriyor bir tek. Daha önce gezegenler-Güneş ilişkisinde de olduğu gibi, bu tez bizi doğa bilimlerinin sonu gelmez görevine gönderir sanki. Bu görev, insan ile dış nesneler arasındaki ilişkilerden hangilerinin insanın özünden kaynaklandığını, hangilerininse insanın

1) *Agy*, s. 62 [Osier çevirisi, s. 121].

özünden kaynaklanmadığını söylemektir. Ama gerçekten zorlu bir teorik çaba sayesinde, sonu gelmeyen bu arayıştan da kurtulmuş olacağız. Bu kısacık söz, "*onları görmesi...*" (Ay'ı, vb. bu nesneleri görmesi) "kendi özüne tanıklık eder" sözü, Kant'ın kullandığı anlamda bir erekliliğin[a] ve *bir olgusallığın* [facticité] saptanması değildir: yani, insan *şunu* ve *bunu* görecek biçimde yapılmıştır, ama başka şeyi göremez. Burada sözü edilen "görme", "ampirik bir görme" (insan Ay'ı "görür", ama yerçekimini "görmez") değil, *teorik bir "görmedir"*, aklın "görmesidir", nesnel bilginin, bilimsel bilginin kendi "görmesidir." İşte bu "görme", insanın özünün sahip olduğu yüklemlerden biridir ve insanı hayvandan ayırır:[1] "*Hayvan, yaşam için gereken ışığa duyarlıdır yalnız; insansa daha ileri gider: en uzak yıldızın kayıtsız pırıltısına da duyarlıdır... Teorik görüntülerin şenliğini, insan kutlar bir tek. Yıldızlarla dolu gökyüzünü seyre dalan göz, Dünya'ya ve kendi ihtiyaçlarına tamamen yabancı olan, hiçbir şeye yaramayan ve hiçbir tehlike barındırmayan bu ışığı fark ettiğinde, bu ışıkta kendi özünü ve kendi kökenini görür. Göz, göksel doğaya sahiptir. İşte bu yüzden, insan ancak göz sayesinde Dünya'dan yukarıya yükselebilir; bu yüzden teori ancak bakışlar gökyüzüne çevrildiğinde başlayabilir. İlk filozoflar aynı zamanda gökbilimciydi. Gökyüzü insana varoluş amacını anımsatır: insan yalnız eylemek değil, seyretmek için de doğmuştur*[b]." Bu da, Feuerbach'ın kendi sözcükleriyle dediği gibi, Evren'in insanın, ama tüm insanın değil (din gözünde bilimin soyut olması da bundandır), *akıl yüklemi açısından ele alınan* insanın kendine özgü nesnesi olduğu anlamına gelir. Ve de Evren, insanın kendine özgüdür, çünkü teorik bir ihtiyacın nesnesidir, çünkü insan

1) *Hıristiyanlığın Özü*, *Manifestolar*, s. 62 [Osier çevirisi, s. 121].

tam anlamıyla "evrensel [*universel*] bir varlıktır".[1]

Bundan sonrası basit artık. İnsan yalnız duyguda ve irade-de "kendi evinde", kendi özünde değildir. Dış nesnelere ilişkin tüm algının, dahası tüm bilimsel bilginin temeli olan, insan özünün yüklemi olan "görüş"te de "kendi evinde", kendi özündedir. İşte bunun içindir ki, dış türlerle ilişkisi içinde insanın özüne bağlı olan kendine has "*Verhalten*"ı, tanımlamak için, bilimin tanımsız ve dolambaçlı yoluna sapmak gerekmez: *Verhalten*, dış nesnelerin algısı tarafından dolaysız ve upuygunca verilmiştir; bu ise daha önceki bir dolaysızlığa ve upuygunluğa bağlıdır: insan ile tüm evreni, teorik ihtiyaç, evrensellik ve akıl üstünden ilişkilendiren dolaysızlık ve upuygunluk. Bu durumda, bilim de sonu olmayan bir uğraş olup çıkabilir: bilimin sonu yoktur, çünkü aklın yükleminin kendisi, bir türün tüm yüklemleri gibi, kendinde sonsuzdur; bunun ne anlama geldiğini ileride göreceğiz. *Din, bu yüklemin doğasına ve sonsuzluğuna doğrudan ve upuygunca tanıklık eder: tanrısal zekânın kadir-i mutlaklığı içinde, insan kendi aklının, teorik "görmesinin" tanımına sahiptir.* İşte bundan dolayıdır ki, ancak bilimsel araştırmaları *bir kenara bırakıp,* insan ile dış nesneler arasında var olan ilişkinin neden insanın özünün gerçekleşmesi olduğunu tanımlarsak, ilerleyebileceğimizi sanıyorum; *bunu dinin varoluşuna borçluyuz,* dinin *ilke olarak, insan özünün tüm yüklemlerini, özlerine upuygun bir bi-*

1) "Ayrıca burada, insanın hayvandan yüksek bir varlık olduğunu görmek için, duyulur alanın dışına çıkmamız gerekmiyor artık. İnsan, hayvan gibi tikel değil, *evrensel* bir varlıktır, işte bu nedenle de, sınırlı ve tutsak bir varlık değil, sınırsız ve özgür bir varlıktır; çünkü evrensellik, sınırı-olmamak ve özgürlük birbirinden ayrılamaz" (*Principes de la philosophie de l'avenir*, *Manifestolar*, s. 196.) Ayrıca bkz. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, *Manifestolar*, s. 55: "İnsan biçimi... çok sayıda hayvan türünü barındıran cinstir; bu cins, insanda tür olarak değil, *cins* olarak vardır."

çimde içermesine borçluyuz. Başka deyişle, Feuerbach Kant'ın sorununu (tırnak içinde) "aşabiliyorsa", yani hem Kantçı devrimi hesaba katıp hem de Kant'ın berisine geri dönebiliyorsa, ve bize insanın özüne ilişkin numenal bir *bilgi*, aşkın Özne'ye ilişkin bir bilgi verebiliyorsa, bunu, *bilimler*in fenomenal nesnesini numenal olacak[a] bir nesne biçiminde *gerçekleştirerek*, yani *bilimler*in gelişimini önceden tahmin ederek ve de bu gelişimi dogmatikçe zorlayıp (Feuerbach'ın felsefesinin bu anlamda dogmatik olduğu söylenemez) bir Özne'de hapsederek değil, *tam tersine insan özünün,* din denilen *bu kendine has nesnedeki upuygun varoluşuna dayanarak* yapar (bu nesne, sıradan bilimlerin "nesnelerinden" farklı olarak, *insan özünün dolaysız şekilde aynadaki toplu yansımasıdır*). Öyleyse, *Verhalten* teorisinin dış nesnelerle insan arasındaki ilişkilerde nasıl kullanılacağını temellendirmek, dinin ve de bir tek dinin sunduğu ayrıcalıklı durumda mümkündür.

"İnsanın... mutlak varlığı kendi özüdür. Nesnenin insana uyguladığı güç, kendi özünün gücüdür öyleyse. Dolayısıyla, duygu nesnesinin gücü de duygunun gücüdür; akıl nesnesinin gücü de aklın kendi gücüdür; irade nesnesinin gücü de iradenin gücüdür."[1] Feuerbach duygunun, estetik duyguda bir tek kendisiyle, aşk duygusunda bir tek aşkla, iradede bir tek iradeyle, akıl söz konusu olduğunda da bir tek akılla işi olduğunu göstererek örneklendirir bu tezleri.[b]

Elde ettiklerimizi özetleyelim. İnsan, nesne olarak kendi türüne sahip olduğu için, Feuerbach'ın kullandığı anlamda, kendi özüne nesne olarak sahip olan dünyadaki tek türdür. Bu öz insana tam anlamıyla dinde verilmiştir. İnsanın üç özsel yüklemi olan *akıl, irade ve gönül*, yabancılaşmış nesne biçiminde

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 62-63 [Bkz. Osier çevirisi, s. 122].

dinde gerçekleşmiştir. Bu ayrıcalıklı nesne, insanın özünün, nesne biçiminde var olan insan türünün özünün aynasıdır. Dolayısıyla din, insan özünün kendine ilişkin Mutlak Bilgisi anlamında kendinin bilincidir, ister yabancılaşma biçiminde yaşanmış ve amaçlanmış olsun (ki bu durumda bilinç, kendinin bilincine upuygun değildir), isterse yeni felsefenin upuygun biçiminde, yani hümanizma ve tanrıtanımaz materyalizm biçiminde (bu durumda ise bilinç, kendinin bilincine upuygundur). İnsanın özü bir yerlerde böyle tümüyle verili olduğu için, *örtüsü kaldırılmak koşuluyla dolaysızca mevcut ve görünür olduğu için,*• ayrıca bu insan özünün yüklemleri arasında akıl da olduğu için, yani "görmenin", dolayısıyla "bilmenin" evrensel (nesnesini Evren'de bulduğu için evrensel) gücü de olduğu için, duyulur nesnelerin dıştaki nesnel varoluşu, insan teorisi açısından zorluk çıkartmaz. *Peşinen çözülmüştür bu sorun, çözümü aklın özünde tümüyle verilmiştir zaten. Aklın özü, dış dünyaya ilişkin bir yetidir, nesne olarak Evren'in kendisini alan bir yüklemdir.* Mutlak ufuk teorisi, *hiçbir koşul olmaksızın* insana uygulanabilir öyleyse; insanın *Umwelt*'i (nesnel) *Welt*'e veya Evren'e denk düşer. Feuerbach da türün mutlak ufkunun sunduğu sözde-biyolojik özneciliği işte böyle "aşar". İnsan türü, evrensel bir tür olduğu ve de evrensel olan tek tür olduğu için, tikel bir ufkun *öznel* kısıtlamalarına da uymaz. Mutlak ufkun tikelliği, öznelliği, hayvan, bitki ve mineral türlerine özgüdür. Buna karşılık evrensellik ve nesnellik ise insan türüne özgüdür.

Feuerbach'ın kullandığı teorik yöntemi de görüyoruz o halde. Feuerbach, bütün türler için geçerli olan, biyolojik görünüşlü bir mutlak ufuk teorisi oluşturmakla işe başlar. Harfi harfine ele alındığında, bu teori onu ancak türlere ilişkin bir özneciliğin, 19. Yüzyılın sonunda Alman *Geistesphilosophie*'sinin içinde de-

belenip durduğu göreliliğe benzer bir göreliliğin içine hapsedecektir. Bu teori çerçevesinde, *insana kendinin bilincinin ayrıcalığını*, yani kendi cinsine ait özünü, yabancılaşma biçiminde de olsa, upuygunca dile getiren bir iç nesnenin *ayrıcalığını vermek yetmez*, çünkü olanca kesinliğiyle ele alınsa bile bu ayrıcalık, insan türünün mutlak ufkunu öznecilikten kurtarmaya yetmez. İşte bu noktada Feuerbach, insanın özüne *bir şey katar*, türün öznelliğini aşmak gibi olağanüstü bir özelliğe sahip olan kendine has bir yüklem, bir yeti katar: teorik "görme", yani akıldır bu yeti. Feuerbach'ın doğalcılığı ve biyolojiciliği de işte şimdi gösterir ne olduğunu: insan türünün evrenselliği tezini desteklemek, yani Evren'e ilişkin nesnel bir bilgi teorisinin temelini atmak için kendisine dayanak oluşturan bir sözde-doğalcılık ve sözde-biyolojicilik. Az önce söylediğim gibi, Feuerbach'ın biyolojisi bizi Aristoteles'e kadar geriye götürür gibidir, ama Feuerbach bu sözde-biyolojiye, Modern Zamanların nesnesi olan Doğa bilimlerini ve bunların akla uygunluğunu [*rationalité*] yüklenme görevi de verir. Ama buradaki akla uygunluk Descartes'ın, Leibniz'in veya Spinoza'nın kullandığı anlamda akla uygunluk değildir artık: gerçek şu ki *akıl* da, *gönül* ve (ahlaki) *irade* ile birlikte insanın özsel *üç yükleminden biri*dir ve ancak diğer ikisiyle içten bir bağ kurduğunu kabul ettiğinde tam olarak var olabilir*. Feuerbach'da akıl, aynı zamanda hem gönül hem de iradedir (ya da özgürlüktür), aynı şekilde gönül de hem akıl hem iradedir, irade de hem gönül hem akıldır. Dinin, Feuerbach'ın ona bahşettiği bu *kuraldışı ayrıcalığa* sahip olması da bundandır işte, çünkü *din daha en başından beri, hep bu birliğin ta kendisi* olmuştur, oysa bilim *bir tek* bilimdir, *bir tek* akıldır, dolayısıyla soyuttur. Demek ki Descartesçılardan bu yana da olup biten bir şeyler vardır: Hegel felsefesinin de onayladığı gibi, özgürlük ve ak-

lın ancak pratikte *hakikaten* var olduğunun, din gibi kültürel nesnelerde• var olabileceğinin tanınması. İşte, Hegel'in vardığı bu sonucu alıp çarpıtan Feuerbach, bunu önce Descartes'ın kendinin bilinci ile nesnenin özdeşliği kategorileri için, sonra da Aristoteles'in birey ve tür kategorileri için önerir. Hegel'den, din denilen şu mutlak Zihin biçimini alır ama *dini Mutlak Bilgi kılarak* Hegel'i düzeltir. Mutlak bilgiyi içeren bu kültürel nesneyi, Descartes'ın kendinin bilinci ve nesnenin özdeşliği kategorileri içinde düşünür. Ve de bu özdeşliği, türlere ilişkin Aristotelesçi bir teoride temellendirir, bu ise mutlak ufuk teorisinin temelidir. Hegel'in Mutlak Bilgi teorisi de böylece Feuerbach'ta, insan türünün mutlak ufkuna ilişkin teori olup çıkar.

Bu teorinin temel bir özelliğini belirteyim hemen: bu teori, hem bir bilgi teorisi hem de pratik bir teoridir. Bu birlik ise, daha önce sözünü ettiğimiz, insan özünün yüklemlerinin birliğine, yani aklın, iradenin ve gönlün birliğine dayanmaktadır. İşte, insanın mutlak ufkunun alanında, aklın nesnesi olan her şeyin aynı zamanda pratiğin, iradenin ve sevginin de nesnesi olması veya olabilmesi de bundandır. "*Eylemi belirleyen hedef değil midir?*"[1] İnsan Tanrı'da kendi aklını, kendi etkinliğini ve kendi duygularını bulduğu için, dinde de kendi özünü seyre dalar. "*İşte bu yüzden, insan Tanrı'da nesne olarak sadece kendi* etkinliğini *bulur.*" Varılan bu son nokta bize Feuerbach'ın, Kant'ın teorisinde bir soyutlama olarak gördüğü şeyi, yani teorik akıl ile pratik akıl ayrımını ve bununla birlikte akıl ile duyarlılık arasındaki ayrımı da çözüme kavuşturduğunu gösterir. Feuerbach Kant'ın berisine gider demek ki, ama giderken beraberinde Hegel'den de bir şey götürür: doğa ve özgürlük arasındaki ayrıma, Hegel'in getirdiği eleştiri. Bu eleştiri Hegel'in İdea anlayışından

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 93 [Osier çevirisi, s. 148].

kaynaklanan bir şeydir ama diyalektikten yoksun bırakılmıştır. Feuerbach özgürlük ile doğanın, teoriyle pratiğin birliği anlayışı sayesinde Kant'ın ötesine geçse de, eninde sonunda yeni bir akılcı teoloji örneği kurmaktan öteye gitmediği için, Kant'ın berisine düşer. Ancak, hemen göreceğimiz gibi, bu öte ve bu beri kesişmesi ile Feuerbach'ın "keşfi", kendine özgü yeniliği (yani insanın özü olarak din teorisi, insancıl tanrıtanımazlığı) arasında belirleyici bir bağ bulunmaktadır.

İşte bu yenilik, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nde Hıristiyanlığa uyguladığı çözümleme yönteminde, şaşırtıcı bir önceden tahmin etkisine yol açar. Bu yöntemin üstünde ısrarla durmak istememin nedeni, bunun gerçek bir anlamlandırma felsefesi, bir yorumbilim geliştirerek, Husserl fenomenolojisinin etkileri* konusunda önceden tahmin yürütmesidir. Feuerbach'ın kullandığı dili harfiyen kabul etmezsek, geçerken farkına varılabileceği gibi, bir varlığın kendi nesnesiyle arasındaki özsel "ilişki" (*Verhalten*) teorisi başta olmak üzere, nesne teorisi tezlerinden itibaren vardır zaten bu imkân. Feuerbach bize, bir varlığın dış bir nesneyle kurduğu ilişkinin kendine has kipliğinin, bu varlığın kendi nesnesini, yani kendi özünü inşa ettiğini, ve özellikle *Verhalten* teorisini nesnelerin *algısına* uygularken bu özü açığa çıkardığını söylediği zaman, burada, bilincin yönelmişliğine ilişkin bir teorinin, metaforik diyebileceğimiz bir dille önceden tahmin edilmesini görmekten alamayız kendimizi. Nesnenin bilinç tarafından algılanırken yer aldığı ilişki, nesneyi "onun" nesnesi kılan ilişki, bu nesneyi hedef alan varlığın doğasını da, hedef almanın kipliği aracılığıyla açığa vurur. Feuerbach varlığın ve nesnenin dilinden söz eder kuşkusuz, ama bu dil kolayca başka bir dile, *cogito* ile onun *cogitatum*unun* diline ve yönelmiş

* Cogitonun yöneldiği şey, nesnenin zihinsel korelatifi. Gerçek nesneden farklı olarak, bu nesnenin zihindeki karşılıklarına verilen ad. *–yhn*

bilincin kipliğinin diline çevrilebilir. Bu ilişkide hedef alınan nesnenin "anlamını" da (bu terim Feuerbach'ta olduğu gibi vardır zaten) işte bu kiplik belirler. Daha da iyisi, Feuerbach'ta basit bir yönelmiş bilinç olarak *algı* teorisinden çok daha fazlasını bulduğumuzu, *genelde bilincin yönelmişliğine* ilişkin bir teori bulduğumuzu söyleyebiliriz. Burada da, Fenomenolojinin dilinden konuşmadığı kesin: "yetilerin" dilinden konuşuyor. Ancak Feuerbach, insanın özünün üç yetiden, akıl, irade ve gönülden oluştuğunu söylediğinde, bu üç yüklemin birliğinde ısrar eder; bu üç yüklem, ancak yabancılaşmanın soyutlamasında birbirinden ayrı bir varoluşa sahip olabilir. Dolayısıyla üç ayrı yeti yerine, *tek bir varlığın, tek bir özün üç kipliğinden* söz etmek daha doğru olur. Bu üç kiplik, algı nesnesiyle kurulan ilişkiye özdeş bir *nesne ilişkisinin* kiplikleri olduğu için, Feuerbach'ın dilini, işi zorlamadan, haklı olarak, çevirebilir ve aklın, iradenin ve gönlün onda, bir ve aynı temel yapının farklı kipliklerine denk düştüğünü söyleyebiliriz. Bu temel yapı, *nesneyle kurulan ilişkinin yönelmişliğinin, yani yönelmiş bir bilincin yapısıdır*. Bu durumda Feuerbach'ın yüklemleri de, akla uygun olma bilinci, gerçekleşme bilinci ve duygulu bir kaynaşma bilinci olup çıkar. Dinin, özellikle de Hıristiyanlığın yorumlanmasında kullanılan yepyeni yöntemi, işte bu teorik çıkarımlar temellendirir.

Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*'ne yazdığı ikinci önsözde bu görülmedik yönteme geri döner. Kesin olarak söyleyebiliriz ki Feuerbach, bu yöntemi ancak *herşey olup bittikten sonra* tanımlayabilmiştir, sanki onu henüz kendi özelliği içinde ele almadan uygulamış gibi: bu da, düşüncesine egemen olan teorik kavramların yol açtığı bir etki olarak, bu yöntemin serbest bırakıldığı anlamına gelir. İşte bu yüzden, Feuerbach'ın da bizim gibi davrandığını görüp şaşıracağız: sunduğumuz

çevirinin bir dengini, Feuerbach kendi teorisinin yol açtığı etkilerden biri olarak bize geri sunar.

Şimdi de Feuerbach'ın, Hıristiyanlığa getirdiği yorumu yanlış anlayan eleştirileri cevaplarken, kendi yöntemini nasıl nitelediğine bakalım: "Kitabımın amacı, Hıristiyan dininin bilmecesinin anlamını olabildiğince sadakatle aktaran bir çeviri sunmaktan, ya da imgeli konuşmayı bırakırsak, bu bilmeceyi çözüme kavuşturan ampirik veya tarihsel-felsefi bir analiz yapmaktan başka bir şey değildir."[1] Bu sözler Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nün ikinci basımına (1843) yazdığı önsözde yer alır. O son derece önemli "İcat etmek değil, keşfetmek, 'varoluşun örtüsünü kaldırmak' (*Dasein zu enthüllen*), tek amacım buydu işte"[2] deyişi de bu metinde yer almaktadır. "Dinin kendi kendini dile getirmesini sağlıyorum; dinleyici ve çevirmen olmakla yetiniyor, suflör olmakla hiç ilgilenmiyorum..." Bu kavramlar arasında nasıl bir denklem kurulduğu da hemen görülüyor: Feuerbach'ın felsefesi, örtünün kaldırılmasından ibarettir, ve bu –onun için bunların hepsi birdir– varoluşun örtüsünün kaldırılmasıdır, ampirik var olanın örtüsünün kaldırılması ve hattâ *anlamın örtüsünün kaldırılmasıdır* ("anlama sadık kalarak aktarmak", *sinngetreue Uebersetzung*).[3] Az önce aydınlığa kavuşturduklarımıza dayanarak şunu yazabiliriz: *özün örtüsünü kaldırmak= (ampirik) var olanın örtüsünü kaldırmak=anlamın örtüsünü kaldırmak.* Özü,

1) *Manifestolar*, s. 206 [Althusser'in çevirisi, Osier tarafından da kullanıldı, s. 101]

2) *Manifestolar*, s. 209.

3) Ludwig Feuerbach, *Sämmliche Werke* (yay. Wilhelm Bolin-Friedrich Jodl, Stuttgart, 1903-1910), c. VII, s. 280. Bkz. *Manifestolar*, s. 215 [Osier baskısı, s. 109]: "Yapmamız gereken şey, gerçekliğin belirlenimlerini ve güçlerini, genel olarak gerçek varlıkları ve şeyleri, bir takım uzlaşma işaretlerine, bunlardan ayrı bir varlığın sembollerine veya yüklemlerine dönüştürmek değil, *bunları, kendileri için taşıdıkları anlama göre ele almak ve anlamaktır*" ("*in der Bedeutung nehmen und erfassen, welche sie für sich selbst haben*").

var olanı ve anlamı, *kendi nesne teorisi uyarınca* (ve bizim erken davranarak Feuerbach'ın materyalist ampirizmi dediğimiz şey uyarınca) özdeşleyen Feuerbach felsefesi, kendi başlarına çift anlamlı olan bir dizi özdeşleme ile bazı teorik etkilere yol açar ki, bunlar fenomenolojik indirgemeyi tam anlamıyla önceden haber veren bir analiz yöntemini başlatırlar.

Kesinleştirelim[a]. Feuerbach, yanlış anlaşılmasının nedeninin, yapıtında Hıristiyan dininin veya bu dindeki bazı unsurların (İsa başta olmak üzere, mucizelerin ve dindeki kimi tapınmaların, vb.), tarihsel *varoluşu*, *tarihsel* kökeni sorununa cevap aranması olduğunu söyler. Hıristiyan dininin tarihçileri ile eleştirmenleri hep bu yöntemi kullanmıştır. Feuerbach'ın yöntemi bu değildir. Feuerbach'ın yaptığı, "Hıristiyanlığı konu alan katıksız tarihsel analizlerden farklı olarak, felsefi-tarihsel bir analizdir. Tarihçi, örneğin Daumer'in yaptığı gibi, Kudas ayininin insan kurban edilen, şarap ve ekmek yerine gerçek insan eti yenilip gerçek insan kanı içilen eski tapınıştan türeyen bir ayin olduğunu gösterir. Bense, tersine, yaptığım analiz ve *indirgeme*ye (Almanca'da *Reduktion*)[1] nesne olarak, yalnızca Kudas ayininin taşıdığı Hıristiyan *anlamı*, Hıristiyanlığın onayladığı anlamı seçtim; benimsediğim ilke ise, Hıristiyanlıkta, günümüz Hıristiyanlığında değil kuşkusuz, eski, gerçek Hıristiyanlıkta, bir dogma ya da bir kuruma yüklenilen anlamın, kökenin Hıristiyan olması koşuluyla bunların *gerçek kökenini*[b] tesis ettiğini söyler. Tarihçiler bazen de, Lützelberger'in yaptığı gibi, Mesih'in mucizelerini konu alan anlatıların birbiriyle çeliştiğini, bunların ahmakça birer beceriksizlik örneği olduğunu, çok daha geç ortaya çıkan masal örgüleri olduğunu, dolayısıyla Mesih'in de asla kera-

1) Jodl Basımı, cilt VII, s. 290.

met sahibi biri olmadığını, *İncil*'de anlatılanlarla uzaktan yakından ilgisi olmadığını gösterirler. Bense, tersine, bir kurgunun ya da bir oluşun sonucundan başka bir şey olmayan bu doğaüstü Mesih'in karşıtı doğal ve gerçek Mesih'in ne olduğunu veya ne olabileceğini kendime sormuyorum; dinin bu Mesih'ini kabul ediyor, ama bu insan-üstü varlığın, insanın doğaüstü duygularının bir ürünü ve nesnesinden başka bir şey olmadığını gösteriyorum. Bu veya başka bir mucizenin, ya da genelde mucizenin mümkün olup olamayacağını sormuyorum kendime; mucizenin ne olduğunu göstermekle yetiniyorum, bunu da *a priori* yoldan değil, *İncil*'in gerçek olaylar diye aktardığı mucize örneklerine dayanarak yapıyorum, böylece mucizenin imkânı, gerçekliği, hattâ gerekliliği sorusuna, *tam da bu soruların imkânını ortadan kaldıran* terimlerle cevap veriyorum".[1]

Bu metni dikkatlice okursak, Hıristiyanlığın tarihsel yorumuyla, yani Hıristiyanlığın önermeleri (Kudas ayini, Mesih, mucize) ile *gerçekliğin* karşı karşıya getirilmesine dayanan bir yorumla bağlarını kopardığını da görürüz. Feuerbach bu sorunsalı bir kenara atar, tam tersine sorunu "tam da bu soruların imkânını ortadan kaldıran terimlerle" ortaya koyar. Ancak bu soruların tümü de *gerçekliğe*, yani *varoluş tezler*ine ilişkindir. Bundan şu sonucu çıkartabiliriz: felsefi-tarihsel yöntem*, *kendi nesnesinin varoluşuna ilişkin tezin askıya alınmasına* dayanır. Feuerbach mucizenin ya da Mesih'in varoluşu, vb. sorusuyla da, bu varoluş tezinden kaynaklanan teorik sorularla da (mucize mümkün müdür? Mesih, yani Tanrı-insan var olmuş olabilir mi?, vb.) ilgilenmez. Bu soruları paranteze alır ve Hıristiyanlığın kurumlarına ya da önermelerine içkin *anlamı*,

1) *Manifestolar*, s. 216-217.

bu anlamın üstündeki örtüyü kaldırmak için, sorgular yalnız.

Kullandığı yöntemi "*indirgeme*" olarak niteleyebilmesi de bundandır. "*Analizi*" bir "*indirgeme*"dir. Bu indirgeme, varoluşundan soyutlanmış nesnenin *anlamını* konu alır. Varoluş tezinin askıya alınması, indirgeme nesnesini, yani anlamı, varoluşa ilişkin tüm sorulardan *yalıtarak* indirgemeyi mümkün kılar.

Anlamı güncelleyen bu indirgeme, eldeki "örneklerin" çözümlenmesiyle gerçekleşir. Bu da Feuerbach'ın, Hıristiyanlığın sunduğu örneklerde aynı anlamın somut çeşitlemeleri yoluyla gerçekleşen bir tür eidetik çeşitlemeye başvurduğu izlenimini uyandırır.

Bu çeşitlemelerin merkezini, *kökendeki* anlam oluşturur, bu anlamın daha sonraları[a] yaşayacağı biçim bozulmaları ya da yabancılaşmalar değil. Feuerbach'ın Hıristiyanlığın anlamlarını "gerçek kökenleri"nde, yani ilkel Hıristiyanlığın kökenlerinde çözümlemesinin nedeni de budur. Herhangi bir kökeni değil, anlamın Hıristiyan kökenini inceler, başka deyişle, ilkel Hıristiyanlık görünüşü altında, *tarihsel* bir kökeni değil de, her tür mümkün ampirik tarihe aşkın olan *a priori* bir kökeni ve tam da bu tarihin mümkün olmasının ve biçiminin bozulmasının koşullarını inceler. Feuerbach'ın çözümlediği ilkel Hıristiyanlık, sözcüğün tarihsel anlamıyla değil, aşkın anlamıyla ilkeldir öyleyse. Köken, eşitlik (=) ilişkisidir[b], kökendeki anlamdır; işte bu yüzden Feuerbach bunu, ilkel Hıristiyanlık görünüşü altında olduğu kadar dinin, teolojinin, hattâ modern felsefenin veya politikanın yabancılaşmaları altında da bulabilmektedir.

Bu ilkelerin dökümünü yapmaya kalkışırsak, aşağıdaki sistemi elde ederiz:

1. Varoluş tezinin askıya alınması;

2. İndirgeme yönteminin uygulanması, böylece anlamın ortaya çıkarılması;

3. *Örnekler*in çözümlenmesiyle eidetik bir çeşitleme taslağının gerçekleştirilmesi;

4. Anlamın kökende olma özelliği.

Böylece elde ettiğimiz teorik ilkeler bütünü, Husserl'in indirgeme yönteminin ilkelerine şaşırtıcı derecede benzemektedir. Şurası kesin ki, Feuerbach'ta bu aşkın [*transcendantale*] indirgeme, insan özüne ilişkin numenal bir teoriye sırtını vermiştir, ama aşkın bir indirgemenin akılcı bir teolojiye ya da antropolojik bir dogmatizme böyle eklemlenmesinin kendisi, çift anlamlı, güçsüz ve istikrarsızdır, çünkü bu eklemlenme Feuerbach tarafından ısrarla ileri sürülüp ilan edilse de, aynı kesinlikle temellendirilmemiştir. Dolayısıyla, aşkın indirgeme ve antropolojik dogmatizmin (ya da anlam felsefesi ve insanın özü felsefesinin) birbirine eklemlenmesinden farklı olarak, kesinlikli bir teorik sistem oluşturan az önce sözünü ettiğim ilkeler bütünü, kendi tutarlılığına ve teorik kesinliğine bağlı olarak, *görece bağımsız* işleyebilir. Yeni bir yöntemi temellendiren bir ilkeler bütününün sunduğu bu göreli özerklik, Feuerbach'ın düşüncesini oluşturan istikrarsız teorik düzenin, daha önce tanımladığımız anlamda kuraldışı kimliğinin yol açtığı teorik etkilerden biridir. Feuerbach'ın hem kesinlikli hem de özgün olan bölgesel teorik etkilere yol açabilmesi ise, doğru zamanı tutturamayan [*anachronique*], yani *genel* teorik kesinlikten yoksun, kavramsal denklemlerle düşünmesinden ötürüdür. Bazı bölgelerde yeni teorik alanlar açması da, *aynı birlik içinde düşünülemeyecek teorik unsurları birbirine yaklaştırmasındandır.* Fenomenolojik indirgemeyi şaşırtıcı biçimde önceden haber ver-

mesi buna örnektir. Ama bir yandan da, bu sonucun, teorik olarak doğru zamanı tutturamayan benzetmelerin, istikrarsız teorik birliklerin yol açtığı bir etki olup olmadığı da (ama bu kez tümüyle eleştirel biçimde) sorulabilir pekâlâ. Feuerbach'ın felsefi-tarihsel yönteminin (başka bir yerde genetik-eleştirel yöntem de der buna), antropoloji temelli bir felsefenin ön-kabulüne dayanarak kurulmasının rastlantı olmadığını söylemek istiyorum. Nesne teorisi, bilincin yönelmişliği teorisi, kökendeki anlam ve indirgeme teorisi, hepsi Feuerbach'ta temel bir tezden türer: *insan özünün Mutlak Bilgisinin kendi nesnelerinde*, en başta da *din* denilen şu en üst derecedeki nesnede, tıpkı insanın tüm isimlerin ismi olması gibi, insanın tüm nesnelerinin nesnesi olan bu nesnede yattığı tezinden türer. Bu ön-kabulün elverişli yanı Feuerbach'ta açık olmasıdır, Feuerbach'ın teorik toyluğunun iyi yanı da budur zaten. Söz konusu ön-kabul, *Feuerbach Üstüne Tezler*[a] açısından, yani Fenomenolojiye yönelik eleştirel bir inceleme açısından da ilgi çekicidir; kurucusunda görüldüğü üzere Fenomenoloji, aşkın ya da ampirik bir psikolojiye veya antropolojiye düşmeyecek aşkın bir felsefe oluşturmak için umutsuzca çabalayıp durur.

Mutlak ufuk kuramının unsurlarını özetlemeden ve Feuerbach'ın kavramlarının Marx'taki yazgılarına ilişkin sonuçlara varmadan önce, son bir noktayı daha kesinleştirmek ve bir sözcüğü[b], daha önce söz ettiğim *mutlak* sıfatını nitelemek gerekiyor.

Söz konusu ufuk, her bir tür için mutlaktır, çünkü bu ufuk bir türün dünyasını oluşturur, bu ufkun ötesinde o tür için hiçbir şey yoktur. Ufuk, verili bir tür için mümkün olan tüm anlamın mutlak sınırını dile getiren kavramın ta kendisidir. Bu tür için bu sınırın ötesinde hiçbir şey yoktur. Verili bir tür için, ken-

di özü, yetileri, gücü ile tanımlanmış mutlak ufkunun ötesi yoktur. Mutlak ufkun bir ötesinin var olabileceğini söylemek, tür için var olduğu haliyle nesnenin, bir yandan da farklı bir biçimde *kendinde* var olduğunu söylemek demektir. Oysa "*benim için nesne ile kendinde nesneyi ancak, kendi görünüşünden gerçekten farklı bir görünüşte kendini bana gösterebilen bir nesne olduğunda ayırabilirim; yoksa benim mutlak ölçüme uygun, bana kendini göstermesi gerektiği gibi gösteren bir nesne söz konusu olduğunda yapamam bu ayrımı*".[1] İnsan-biçimli *[anthropomophique]* Tanrı anlayışları sunan din teorilerinin saçma olması da bundandır. Bu teoriler, insanın erişemeyeceği bir yerde duran kendinde-Tanrı ile Tanrı'nın insan gözüyle canlandırılması olan bizim-için Tanrı arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Tür-için olmak ile kendindelik arasındaki ayrım, tek bir tür için mümkündür: şeylerin kendindeliğine erişebilen, Evren'in nesnel bilgisine ulaşabilen tür için, yani insan türü için mümkündür. Örneğin, kendinde Güneş ile "kendi güneşi" arasındaki ayrımı, ne bir gezegen ne bir tırtıl ne de bir bitki yapabilir; bu farkı, akılcı bilgi sayesinde, *bir tek insan getirebilir*. Ama bu ayrım bile, insan türü için mümkün olduğu ölçüde, tür olarak insan için geçerli değildir, çünkü bu ayrımın kendisi, insanın cinsine ait özüyle örtüşür zaten. "Yaptığım temsil türün ölçüsüne uygunsa, kendinde-varlık ile benim-için-varlık ayrımı da ortadan kalkar; çünkü bu temsil, kendinde mutlak bir temsildir zaten. Türün ölçüsü, insanın mutlak ölçüsü, mutlak yasası ve mutlak ölçütüdür."[2]

Bu mutlağın göreli olana verdiği yer nedir öyleyse? Göreli olan•, türün özü ile türün mutlak ufku arasındaki yansıtma ilişkisiyle kurulur ve tür açısından göreli değil, mutlaktır. Tür açısından dışarısı diye bir [yer] olmadığı için, göreli olan

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 76 [Bkz. Osier çevirisi, s. 133].
2) *Agy.*

bu mutlak ufkun dışında zaten var olmaz. O halde *göreli olan, ancak bu mutlak ufkun alanı içinde, tür ile birey arasındaki fark* olarak *var olabilir*. Feuerbach'ın *birey ile tür arasındaki ilişkiden* ya da yalnızca bireyin ölçüsünü dile getiren temsillerden değil de, her zaman *tür ile kendisi arasındaki ilişkiden*, türün kendine özgü nesnesini, dünyasını kuran ilişkiden, "türün ölçüsüne uygun temsillerden" söz etmesi bundandır işte. Bireyin özünü dile getiren şeye Feuerbach öznel ya da hayal gücüne dayalı, yani göreli, der. Türün özünü dile getiren şeye ise nesnel ve mutlak, der. Öznel ve göreli olan, *tür ile birey arasındaki upuygunsuzluğu* dile getirir yalnız, yani bir kez daha yanlış bilinen bir şeyi ifade eder, çünkü "türün özü, bireyin *mutlak* özüdür".[1] Bu yanlış bilme, son kertede yabancılaşmanın temelidir, ileride görüleceği gibi, ne olursa olsun, yabancılaşmayı oluşturan *soyutlama*nın (bireyin özünü kendi mutlak özünden, yani türün özünden ayırmanın) biçimlerinden biridir.

Tür açısından ne öte ne de görelilik diye bir şey olması, şu sonuca ulaştırır bizi: mutlak ufuk *sonsuz*dur. Sonsuzluk, sınırların yokluğu olarak tanımlanmıştır.

"Her varlık kendi kendine yeter. Kendi kendisini yok sayabilecek [*se nier*], yani kendi özünü yok sayabilecek hiçbir varlık yoktur; hiçbir varlık kendisi için sınırlı bir varlık değildir. Tersine, her varlık kendinde ve kendisi için sonsuzdur, kendi Tanrısını, kendi yüce varlığını kendi içinde barındırır. Bir varlık ancak kendi dışındaki ve kendisinden üstün olan başka bir varlığa göre sınırlıdır. Daha uzun ömürlü hayvanların varoluşuyla karşılaştırıldığında, susineklerinin yaşamı son derecede kısadır; oysa bu kısacık varoluş bile onlara, baş-

1) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 65 [Bkz. Osier çevirisi, s. 124].

ka hayvanların yıllar süren ömrü kadar uzun gelir. Üstünde yaşadığı yaprak, tırtıl için koskoca bir dünyadır, sınırsız bir mekândır."[1]

Şimdi de bu genel ilkenin insana nasıl uygulandığına bakalım:[2]

"Dolayısıyla, bilincine vardığımız nesne ne olursa olsun, aynı anda kendi özümüzün bilincine de varırız; kendi kendimizi olumlamadan, bizden başka hiçbir şeyi de olumlayamayız. İstemek, hissetmek ve düşünmek birer yetkinlik, birer özsellik, birer gerçeklik olduğu için, aklı akıl ile, duyguyu duygu ile, iradeyi de irade ile, birer kısıtlı ve sonlu güç olarak, yani hiç olarak hissetmemiz ya da algılamamız da imkânsızdır... iradenin, duygunun ve aklın sonlu birer güç olarak bilincine varmamız imkânsızdır, çünkü her yetkinlik, her güç ve her özsellik, dolaysızca kendi kendisini olumlar ve onaylar (*Bewahrheitung, Bekräftigung*).[3] Bu etkinlikleri birer yetkinlik (*Volkommenheiten*) olarak hissetmeden, ne sevebilir ne isteyebilir ne de düşünebiliriz; bundan *sonsuz* bir sevinç duymadan sevebileceğimizi, isteyebileceğimizi ve düşünebileceğimizi keşfedemeyiz..." İnsanın, Tanrı'nın sonsuz yetilerinde bilmeden hayran olduğu, yani tanıdığı şey, kendi yetilerinin işte bu sonsuzluğudur. Bilginin, özgürlüğün ve sevginin sonsuz alanını, ama en başta da *doğa bilimlerinin* sonsuz alanını insanın önünde açan da, insan yetilerinin bu sonsuzluğudur zaten. Doğa bilimlerinin sonsuz gelişimi, kendinin bilincine, yani insanın kendisine ilişkin mutlak bilgisine aşkın bir engel olmak bir yana, tam tersine, insan özünün sonsuzluğunun kendini gösterdiği bir yer olup çıkar. Feuerbach gönül rahatlığıy-

1) *Agy.*
2) *Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar*, s. 63 [Bkz. Osier çevirisi, s. 122].
3) Jodl Basımı, cilt VI, s. 7.

la, insan özünün bilgisi için en ufak bir kaygı duymadan, doğa bilimlerinden ve onların sonsuz gelişiminden yana tavır alır, çünkü akıl denilen ve tüm doğa bilimi kategorilerinin mümkün olmasının mutlak koşulunu oluşturan şu sonsuz yüklemi, insan özünün Mutlak Bilgisinde saklı tutar.

Şimdi de mutlak ufuk teorisinin getirdiği önermelerin özünü kısaca aktarmaya çalışalım ve bunun Genç Marx'ın yapıtında hangi etkilere yol açtığına bakalım.

1. Herşeyin bağlı olduğu teorik önerme, şu denklemle kurulur: bir varlığın özü (tür)=onun nesneleşmiş özü=onun nesnesi. Bunun yerine, özne=*onun* nesnesi de yazabiliriz.

Bu yansıtma bağıntısı, merkezi ve ufku ile tanımlanan bir alan oluşturur. Özne merkezde, nesne ise ufuk çizgisindedir. Nesne öznenin aynasıdır.

Bu yansıtma bağıntısı şöyle de dile getirilebilir: nesne=öznenin kendi bilinci=öznenin mutlak bilgisi.

Burada dikkat çekici olan nokta, bu farklı denklemlerin tümünün de, Descartes'tan beri klasik felsefe tarafından çiftler halinde oluşturulmuş temel kavramlara, özne/nesne, bilinç/kendi bilinci, öz/fenomen kavramlarına dayanmasıdır.

2. Bu yansıtma bağıntısı, bir kez kurulduktan sonra, tersine de çevrilebilir. Öznede de olsak nesnede de olsak, hep öznenin özündeyizdir, asla bundan çıkmayız.

Oysa, nesnenin *oluşumu* açısından ve öznenin özünün bilgisi açısından, bu bağıntı tersine çevrilemez: mecburi ve tek yönlüdür.

3. Nesnenin oluşumu açısından, söz konusu bağıntı özneden nesneye, özden özün fenomenine, kendini göstermesine doğru gider.

Öznenin merkezi konumda yer alması da bu yönü dile ge-

tirir. Nesne özneden türer, öznenin nesneleşmesinden ibarettir.

Feuerbach bu yönü şu kavramlarla belirtir: nesneleşme, gerçekleşme, kendini gösterme ve de üretim. Öznenin özünün, güçler, kuvvetler (*Kräfte*) tarafından oluşturulduğunu söyler, hattâ varlığın "üretici kuvvetinden" (*produktierende Wesenkraft*)[1] söz eder. Bütün bu kavramlar Marx'ın gençlik yapıtlarında karşımıza çıkar; güçler, kuvvetler, bireylerin üretici kuvvetleri gibi kavramların *Alman Ideolojisi*'nde nasıl bir yere sahip olduğu kolayca görülebilir[a].

Feuerbach öznenin kendi nesnesinde böyle nesneleşmesinden, öznenin olumlanması, onaylanması, doyuma ulaşması olarak söz eder. Böylece, öznenin kendi kendisiyle, kendi nesnesi biçiminde *yaşadığı* upuygunluğunu dile getirir. Bu kavramlar da aynı şekilde Marx'ın gençlik yapıtlarında ve *Alman Ideolojisi*'nde yer alır.

Önceleme yapmadan şu kadarını söyleyelim ki, Feuerbach'ın özne-nesne arasındaki yansıtma bağıntısı kavramı, en katıksız haliyle *1844 Elyazmaları*'nda *ürün-üretici* arasındaki yansıtma bağıntısı olarak karşımıza çıkmaktadır. *1844 Elyazmaları*'ndaki ürün kavramının, üretici (ya da işçi) kavramıyla sürdürdüğü ilişki, Feuerbach'taki özne kavramının nesne kavramıyla sürdürdüğü ilişkinin tıpatıp aynısıdır[b].

4. Öznenin bilgisinin oluşumu açısından bakıldığında, bağıntı nesneden özneye, fenomenden onun özüne doğru gider. Özne ancak nesnede bilinebilir. Özneyi nesnede bilmek gerekir. Nesnede bulduğumuzu, daha sonra öznede de buluruz, ama öznenin özündeki sırrı ancak onun nesnesinde çözebiliriz.

Feuerbach'ta bu tez, din örneğine uygulanır. İnsan kendinin bilgisine ancak dinde ulaşabilir.

1) *Manifestolar*, s. 65 [Bkz. Osier çevirisi, s. 124]; Jodl Basımı, cilt VI, s. 9.

Marx'ın Feuerbach etkisindeki ilk yapıtlarında, en başta da her eleştirinin bir *din eleştirisi*[a] ile başlaması gerektiği düşüncesinde, Feuerbach'ın bu tezinin izini görürüz. Ama Marx'ta bu tezin uygulandığı noktanın hemen yer değiştirdiğini de görürüz. Marx, peş peşe dinden politikaya, politikadan da ekonomiye geçer. Politikaya geçişi, *Yahudi Sorunu* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, vb. ile olur. *Kutsal Aile* ile *1844 Elyazmaları*'nda da ekonomiye geçer. Söz konusu tezin uygulandığı noktanın yeri değişse de, Feuerbach'ın şeması hiç değişmez. Bir yandan, insanın özünü ancak kendine has bir nesnede (politikada, sonra da ekonomide) okuyabiliriz, ancak bu nesnede onun sırrını çözebiliriz, yani örtüsünü kaldırabiliriz; bu da özne-nesne arasındaki temel yansıtma bağıntısının sürdürüldüğünü varsayar. Öte yandan, insanın özünü derleyip toparlayan ayrıcalıklı bir nesne her zaman vardır: ama bu artık din değil, önce politika ("politika, insanın dinidir, yaşamının gökkubbesidir")[b], sonra da politik ekonomidir (*1844 Elyazmaları*'nda). Son olarak şunu da söylemek gerekir ki, insan özünün nesneleşmesinin ayrıcalıklı bir nesnede yoğunlaşması, insan özünün öteki varoluş biçimlerini ortadan kaldırmaz, çünkü söz konusu varoluş biçimleri, bu öncelikli nesnenin fenomenlerinden başka bir şey değildir: dolayısıyla, *1844 Elyazmaları*'nda politika, ahlak ve din, ekonomi denilen ayrıcalıklı nesneye bağlı bulunan parçalardan başka bir şey değildir.

5. Bundan da, insan özüne dair her tür bilginin yöntemine ilişkin temel bir sonuca varılır. Bu bilgi, araştırma ve üretim, yani teorik dönüştürme çalışması değil, basit ve katıksızca örtüyü kaldırmaktır, basit ve katıksızca itirafta bulunmaktır. Ruge'e mektuplarda bundan söz edilir[c]. *1844 Elyazmala-*

rı başta olmak üzere, Gençlik Yapıtlarının her yerinde de karşımıza bu çıkar. İnsanın kendine has nesnesinin karşımızda açık duran büyük kitabını, yazılanların üstündeki örtüyü kaldırarak, sadece "okumak" (*herauslesen*), yazılanları okumak, hiçbir şey eklemeden, hiçbir şey değiştirmeden okumak söz konusudur. *1844 Elyazmaları* örneğini alıp kanıtlayabiliriz* bu söylediklerimizi: Marx, ekonomistlerin hiçbir kavramını değiştirmez, gizli özleriyle, yani insan emeğinin yabancılaşmasıyla, yabancılaşma yoluyla da insan özüyle ilintilendirerek, okumakla yetinir bu kavramları.

6. Bundan da şu diğer sonuca varılır: sonuç olarak yalnızca metinleri okuruz , yalnızca yazılı olan ya da olmayan metinlerin veya söylemlerin sırrını çözeriz. İşte bunun içindir ki Marx, *1844 Elyazmaları*'nda ekonomi pratiğinin gerçekliğinden söz ediyormuş gibi yapar: ama aslında klasik ekonomistlerin söylemlerinden söz eder yalnız, bir pratik olacak bir nesneden değil, bir söylem olan bir nesneden söz eder. Kendi payına Feuerbach da böyle yapıyordu zaten: *din* denilen şu nesneden söz ediyordu; din de aynı şekilde, bir *söylem* olma özelliğine, daha da kesinleştirirsek, *ideoloji alanında yer aldığı* için ideolojik bir *söylem* olma özelliğine sahipti. Bununla söylemek istediğim, ideoloji alanında yer alan şeyin, bir *söylem* biçiminde var olduğudur ve de tek varoluş biçiminin, en azından o zamanlar Marx ile Feuerbach'ın aynı derecede ayrıcalıklı saydığı varoluş biçiminin, *söylem* biçimi olduğudur, çünkü bir tek söylem-nesnelerden söz ederler, çünkü birbiriyle bağıntılı itiraf ve *örtüyü kaldırma* yöntemi, bir tek söylem-nesnelere uygulanabilir. Nedir itiraf? Önceki bir söylemi, gerçek anlamının örtüsünü kaldırarak, düzelten bir söylemdir. Pratikte bu, şu anlama gelir ki, olgular düzeyinde

Marx o zamanlar, üretici tarafından ürünün üretiminden söz ettiğinde bile, *pratikten söz* etmemek konusunda Feuerbach'la aynı görüştedir, gerçekliği ve insan özünü kuran, sözlü olan ya da olmayan *ideolojik söylemler*den söz edecektir. Bu da Marx'ın, *Elyazmaları*'nda ekonomik üretimin önceliğini ileri sürerken bile, tarihte ideolojinin önceliğinden hâlâ vazgeçmediği anlamına gelir. Pratik izleğinin ilk kez bir *kavram* olarak öne çıkması ise, ancak *Feuerbach Üstüne Tezler*'de olacaktır.

Şimdi de, Feuerbach'ın düşüncesini oluşturan teorik kesitlerin tepkisel ve kuraldışı kesişmesinin, istemeden de olsa, yol açtığı gözalıcı bir etkiye değinmek gerekiyor. Bunlardan bir tanesini bildirmiştim: yorumbilimin ve fenomenolojik indirgemenin önceden haber verilmesi; bu, ideolojik bir etki sayılabilir pekâlâ. Şimdi de iki etkiden daha söz edeceğim, ama bunların her ikisi de olumlu olacak.

İlk olumlu etki: ideolojik teori ve ideoloji teorisi

Bu etki, nesneye ilişkin yansıtma teorisinin ürünlerinden biridir ve tümüyle paradoksal bir üründür. Feuerbach'ın, ampirist-materyalist bilgi teorisine dayanan ve burada temellenen nesneye ilişkin yansıtma teorisi, Marx'ın ve Marksizmin tarihinde gözlemlenebilen üç ayrı teorik etkinin tarihsel-teorik kökeni olarak kabul edilebilir:

1. Feuerbach'ın bu teorisi, *Elyazmaları*'nda, *Kutsal Aile*'de, hattâ *Feuerbach Üstüne Tezler*'de ve bir ölçüde de *Alman Ideolojisi*'nde karşımıza çıkan, *Marksist ideoloji teorisinde* yaşamını sürdürür.

Nesneye ilişkin bu yansıtma teorisi, özünde, şu denklemde yatar: nesne=öznenin özü. Feuerbach'ın ampirizmi nedeniyle bu teori şöyle de yazılabilir: nesne=din; gerçek ampirik

nesne=din. Daha açık biçimde şunu yazabiliriz: şu dinsel ya da spekülatif kuruluşun gizemi=şu ampirik olgu.

Bkz. Vaftiz ve Kudas ayini. "Vaftiz konusuna gerçek bir yorum getirmenin tek yolu, onu suyun kendi değer ve öneminin simgesi kılmaktır... Vaftiz, suyun insan üstündeki doğal ama bir o kadar da harika etkisini temsil etmeli... En derin Gizemler sıradan şeylerde, günlük şeylerde yatar." "Yemek ve içmek Kudas ayininin gizemini oluşturur... Sıradan gibi görünen şeyde ucu bucağı olmayan bir değer bulmak için, genelde yaşama dini bir anlam yükleyebilmek için, işlerin sıradan akışını kesintiye uğratmak gerekir."[1] Bu durumda geçerli denklem şudur: şu sıradan eylem, şu ampirik olgu, şu pratiğin ya da şu dinsel dogmanın "gizemi" (*Rätsel*) veya bilmecesidir.

Bu tez, *1844 Elyazmaları*'nda olduğu gibi yer almıştır (bunun nasıl olduğunu ileride göreceğiz), ve *Feuerbach Üstüne Tezler*'in VIII.'sinde açık seçik dile getirilmiştir: "Toplumsal yaşam özünde pratiktir. Teorinin yönünü gizemciliğe doğru çeviren bütün gizemler, akla uygun çözümlerini insanın pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar." Bu noktada şu özdeşlikle karşı karşıya bulunmaktayız: insanın pratiği=*gizemcilik bilmecesinin* özü. Bir upuygunluk biçimiyle karşı karşıyayız. Aynı upuygunlaştırma, *Alman Ideolojisi*'nde de karşımıza çıkacaktır.

Bu tez, en temelden Feuerbachçıdır: Hegel'deki spekülasyonun eleştirisini, spekülatif ampirizm olarak temellendiren de işte bu tezdir. Olgunun bilinmesi-yanlış bilinmesi, olgunun spekülasyonun özü kılığına girmesi. İşte bu yanlış bilme =yabancılaşma•.

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Joseph Roy çevirisi (Paris, Librairie Internationale, 1864), s. 316-318 [Osier çevirisi, s. 430-432].

Elimizde olanlar şunlar öyleyse: ampirik nesne, ampirik olgu, ampirik pratik, vb.=bunun dinsel, spekülatif ya da ideolojik yabancılaşmasının özü. Bu da haksız olarak, *ideolojik olanın Marksist teorisi* sayılan bir şeye yol açar. Şu ya da bu ampirik veriler, ampirik koşullar, ampirik pratikler, ampirik olgular, vb. ile, ideoloji alanının şu ya da bu oluşumu veya kesiti (istenilen tüm *dolayımlar*la birlikte), denklem aracılığıyla ilintilendirilir. Günümüzde Marksist ideoloji anlayışına ağır biçimde egemen olan teori budur (Bkz. Goldmann)[a].

Bu anlayışın yapısı, ya da daha doğrusu bu anlayışın *gerektirdiği* yapı, kolayca çözümlenip şu teorik unsurlara ayrıştırılabilir:

a. Bir uçta, *öz* olarak, bir olgu veya bir pratik veya *kökendeki ampirik koşullar* bulunur (bunlar sınıf ilişkileri ve sınıf mücadelesi ilişkileri bile olabilir).

b. Öteki uçta: buna denk düşen ideolojik oluşum ya da bunun bir kesiti bulunur (söz konusu oluşumun *fenomenidir* bu).

c. İkisi arasında da, fenomenin *doğuşunu* üretme zorunluluğu, yani en sonunda bu özün fenomenine, yani ideolojiye ulaşan *dolayımlar* silsilesi içinde, kökendeki özün kalıcılığını gösterme zorunluluğu vardır.

Bu anlayışın üç temel kavramı da, yani köken, doğuş ve dolayımlar, şu denklemde yer alır: ampirik veriler ya da koşullar=ideolojinin özü. Bu "Marksist" tez, *Kapital*'de bile varlığını sürdürür:[b] "Dinlerin bulutsu anlayışlarının dünyevi temelini, içeriğini çözümleme yoluyla bulmak, ters yöne gidip yaşamın gerçek koşullarının nasıl yavaş yavaş uçucu bir biçime büründüğünü göstermekten çok daha kolaydır. Biricik materyalist, dolayısıyla bilimsel yöntem de budur."[1]

1) *Le Capital*, Editions sociales, cilt II, s. 59, not.

İdeolojiye ilişkin bu ideolojik anlayışı düzeltmek için, bir yandan, *bu anlayışı temellendiren modeli*, yani *yansıtan nesne teorisini*, bir yandan da, *bu anlayışın içinde var olduğu kavramları*, yani köken-doğuş-dolayım-yansıma kavramlarını, terk etmek gerekecek kuşkusuz.

Stratejik nokta şu: her şeyi, denklemdeki "=" işaretinin kavramsal çevirisi olan *doğuş* kavramı yönetmektedir. Doğuş kavramının köklü bir eleştirisine girişme gereği bundan çıkar; ayrıca, öteki kertelere eklemlenmesi içinde kurulan bir yapısal-işlevsel ideoloji teorisinden bağımsız olarak, tarihte ortaya çıkışa ilişkin doğuş kavramına bağlanmayan [*non génétique*] bir teori oluşturma gereği duyulur.

2. İkinci etki: artık yalnız ideolojik olanın değil, *bilginin* teorisi olarak *yansıma* teorisi. Engels'ten beri[1] Marksizmin klasiklerinden biri, daha sonra Lenin tarafından yeniden ele alındı.

Bu anlayışın polemik, *olumsuz*, dolayısıyla ideolojik değerini teorik değerinden ayırmak. Eleştirel-ideolojik açıdan bakıldığında, bu anlayış, öznelciliğe, göreliliğe ve psikolojicilik ile sosyolojiciliğe (Lenin'de çok açıktır bu) karşı verilen bir mücadeleyi dile getirir. Yansıtma teorisi, bilginin *nesnelliği* teorisidir. Teori açısından taşıdığı *olumlu* değer ise çok azdır, hattâ sıfırdır. Polemik nitelikli, dolayısıyla olumsuz bir ideolojik teoriden, olumlu hiçbir şey elde edilemez. Kendi kendine ve içinde bulunduğu durumda öylece bırakılmış olan ideolojik bir savunmanın eksiksiz teorik kısırlığı. Doğru bir kanı, kendi başına, hiçbir şey üretmez.

3. Şimdi de sırada üçüncü etki var; gerçekten de "akılsızlığın kurnazlığı"dır bu (aslında, aklın kurnazlığı diye bir şey yoktur, sadece akılsızlığın kurnazlığı vardır).

1) Bkz. *Anti-Dühring*, Editions sociales, s. 379-380.

Feuerbach'ın yansıtan nesne teorisi, klasik Marksist gelenekte, ideolojiye ilişkin Marksist bir sözde-teoriyi, ideolojik bir ideoloji teorisini temellendirmeye yaramıştı. Öyleyse, Feuerbach'ın aynadaki yansıma teorisi, (Marksist) bir ideoloji teorisinin temeli sayılamaz. *Ama* buna karşılık, akılsızlığın kurnazlığı budur işte, Feuerbach'ın aynadaki yansıma teorisi, *ideolojinin yapısının bazı* ana hatlarını son derece güzel *betimler*.

a. En başta şu vardır: *ayna kategorisi* ya da *aynadaki yansıma* ya da *yansıma*. Bu kategori, ideoloji ile gerçek varoluş koşulları arasındaki, ideolojinin *dışında* kalan ilişkiyi değil, ideolojik olanın kurucu iki kategorisi özne ve nesne (öz ve fenomen) arasında kurulan ideolojinin *içindeki* ilişkiyi tanımlar. Özne=nesne bağıntısının, her tür ideolojinin yapısının, tüm ideolojik oluşumların ayırıcı özelliği olduğu söylenebilir. Belirli bir ampirizmin damgasını taşıyan klasik Marksist geleneğin aksine, polemik-eleştirel-ideolojik anlamda değil de, *etkin belirlenim olarak taşıdığı olumlu anlamda*, yansıma kategorisi, nesnel bilgi teorisini değil, *ideolojik olanın yapısını* ilgilendirmektedir. Bu yapı, özne veya öz ile nesne veya fenomeni arasında upuygun bir yansımanın gerçekleştiği yerdir. Her tür ideoloji özü gereği *yansıtma özelliğine sahiptir*.

b. Dahası: Yansıtma özelliğine sahip bu yapı, özneye ya da öze *odaklanmış* gibi görünür. Dolayısıyla: yansıtan yapı=*odaklama yapısı*.

c. Dahası: yansıtan odaklamanın yapı üstündeki etkisi, *ikiye katlanmadır* [*redoublement*]. Yansıtan gerçeklik biçiminde elimizde olan budur işte. Bundan çıkarılması gereken sonuç ise, öznenin nesnesi olan nesnenin, aynı şekilde kaçınılmaz olarak öznenin öznesi de olduğudur. Odaklanmış yansıtma yapısı, zorunlu olarak rollerin değiş tokuşuna yol açar.

İşte bu yüzden, Özne-insanın nesnesi, en yüce Özne olan Tanrıdır. Feuerbach'ın din teorisinin anlamı da budur. Yansıtma, arasında iş gördüğü terimleri *ikiye katlar* öyleyse. Öznenin, bu durumda Öznenin Öznesi, yani bu öznenin nesnesi olup çıkan bir özneyle ikiye katlanması koşuluyla özne var olabilir ancak. Anlamın böyle tersyüz edilmesi, ideolojik olanın yapısının ayırt edici özelliklerinden biridir. Marx Gençlik yazılarında, *Alman İdeolojisi*'nde, hattâ *Kapital*'de bile, bu tersyüz olmanın, ideolojik olanın dışı ile ideolojik olanın içi arasındaki ilişkiyi altüst ettiğine dikkat çekmiş olsa da, *gerçekte* bu tersyüz olma, ideolojik olanın yapısının *içindedir*. Spinoza'dan kaynaklanan ve dinin tersine çevrilmiş dünya olduğunu söyleyen eski anlatım ya da Hegel'den kaynaklanan ve felsefenin tersine çevrilmiş dünya olduğunu söyleyen eski anlatım, önce Feuerbach, sonra da Marx tarafından devralındı. Kullandıkları slogan şuydu: ideolojiyi yeniden ayaklarının üstüne oturtmak ve onu ideoloji olarak yıkmak için, altüst etmeyi altüst etmek gerekir. Bu eski anlatım, gerçek ile ideolojik olan arasındaki ilişkilerin teorisi olarak ancak *metaforik* bir anlama sahiptir, ama ideolojik olanı kuran unsurların iç yapısı açısından *olumlu, bilimsel* bir anlama sahiptir. Ama bu altüst etme özelliği, ideolojik olanın *içinde*yse, o zaman bundan, ideolojik olanın, tersine bir altüst etmeyle, altüst etmenin altüst edilmesiyle dönüşüme uğradığını ya da geçersiz kılındığını saptamaya yarayabilecek hiçbir pratik sonuç çıkartılamaz. Daha doğrusu, *altüst etme pratiği, ideolojik olanın yapısını kabul ederek,* yani pratikte *işlemesini sağlayarak bu yapıyı güçlendirmekten başka bir şey yapmadığı için, ideolojiye zarar da vermez.* Oysa bu pratik, Garaudy'nin tasarladığı[•] biçimiyle "diyalog" söz konusu ol-

duğunda, iş başındadır: özünde "akla uygun" olduğunu kabul ederek dini yeniden ayakları üstüne oturtmak, yani dini, *gerçeğin tersyüz edilmiş yansımasıymış* gibi ele almak, oysa söz konusu tersyüz etme, dinin kendi *içinde*dir yalnızca. Öte yandan, dinin içindeki altüst olmaya bel bağlamak, dini olduğu haliyle sorgulamak değil, basitçe dinin *dine uygun biçimde işlemesini sağlamaktır*. Komünist partilerin saflarında, dinin düzgün işlemesini Hıristiyanlardan daha iyi sağlayan görevliler olduğundan beri, din hiç bu kadar iyi işlememişti. Hıristiyanlar çoğu zaman, yansıtma bağıntısının dinin kurucusu olduğu gerçeğini anlamazlıktan gelen bir anlayışın içinde donup kalmışlardır. Konsil[a] bunun farkına varmıştır: asla geç kalınmış değildir. Kilise'nin dünyaya açılması gerektiğini söylemek, *dinin iyi işlemesi için, dinin kurduğu yansıtma ilişkisini*, yani dinin içinde yer alan, iman ile dünya arasındaki ilişkiyi, *harekete geçirmek gerektiğini* kabul etmektir. İşlemeyen bir mekanizma paslanıp sıkışır. Örneğin, II. Vatikan'ın yaptığı gibi, gözüpek reformlar önererek dini dünyaya açmak, yansıtma ilişkisini ibadetler düzeyinde bile işler kılmaktır. Bunun zamanı çoktan gelmişti. Bu açıdan bakıldığında, bazı Marksistlerin, Tanrı'ya şükür, Konsil babalarından önce davranıp, yalnız yolu değil, onların gözlerini de açtıklarını kabul etmek gerekir. Yetkili merciler, yani Yüce Hikmet sahibi Tanrı, onlara layık oldukları değeri verecektir elbet. *In partibus* piskoposlar[b] olduğu gibi, *in partibus* azizler de vardır.

d. Ama dahası da var. Yansıtma bağıntısından kaynaklanan bu ikiye katlanma etkisi, kökendeki odaklanmanın, *ilk odaklanmayı ikiye katlayan bir odaklanmaya doğru yer değiştirmesine* yol açar. Bunun sonucunda da, özne ile nesne, mer-

kez ile ufku arasındaki ilişkinin ontolojik anlamından söz ederken işlediğini gördüğümüz *fazladan bir kendine has etki* daha ortaya çıkar. Bu etki ise ikiye katlanan Özne'ye, yani burada Tanrı'ya taşınmıştır şimdi. Özne=nesne ilişkisi, odak kaymasının yol açtığı ikiye katlanmanın içine hapsolur olmaz, yeni bir biçime bürünür ve *ilk öznenin İkinci Özne'ye mutlak anlamda tâbi olduğu* bir ilişki olarak ortaya çıkar. İlk özne İkinci Özneye *hesap verir*, İkinci Özne ise Egemen ve Yargıçtır, ilk özne, İkinci Özneye boyun eğen bir öznedir. Yansıtma ilişkisi, ahlaki bir hesap verme ilişkisi, yani sorumluluk ilişkisi olup çıkar. Buna karşılık, İkinci Özne, ilk öznenin güvencesi olur. Böylece boyun eğme/güvence ikilisi de (son derece geçici bir anlatımdır bu) her tür ideolojinin yapısında temel olarak kendini gösterir.

İdeolojik olanın yapısına ilişkin bu son belirlenim doğruysa, yansıtma bağıntısının etkisi ile gerçekleşen içteki altüst oluş, ilk terimler arasındaki ilişkiyi temelden değiştirecektir: *doğru merkez, nesnenin öznesi olan ilk özne değil, gerçek merkez olan ikinci Öznedir*. Az önce söz ettiğimiz boyun eğme/güvence ikilisi ve bunu besleyen değiş tokuş, işte ancak böyle anlam kazanır. Bu da hem *yansıtma ilişkisinin asimetrik* ve *eşitsiz olduğunu hem de gerçek temelinin, işte bu yansıtan eşitsizlik olduğunu* söylemektir.

Bu saptamanın da gösterdiği gibi•, Feuerbach'ın ideolojinin yapısı konusunda söyledikleri, bizim bunlardan çıkardığımız en son sonuçlara kadar varmaz. Bunun bir nedeni Feuerbach'ın ileri sürdüğü şeyin, yani Öznenin ikiye katlanmasının işlevsel geçerliğini *aslında yok saymasıdır* [*nier*]. Öteki neden ise, Feuerbach'ın merkezin nerede olduğu konusunda yanılması, yansıtma bağıntısı içinde gerçek egemenliği altüst

etmesi ve bu bağıntının yol açtığı *temel etki*yi, yani boyun eğme/güvence ikilisini basitçe bilmemesidir.

O halde, Feuerbach'ın ideolojik olanın yapısı konusunda getirdiği çok önemli bilgiler içinde bir türlü aşamadığı *teorik bir eşik* olduğunu görüyoruz; bu eşiği aşamamasının tek nedeni de, dinsel ideolojiyi peşinen kabul etmesi, dini bir ideoloji değil, altüst olmuş hakikat saymasıdır. Feuerbach'a göre her şey eninde sonunda bir *yön* ve *anlam* sorununa indirgenir: 1) dinin olduğu gibi, yani din olarak her şeyinin, *taşıdığı anlama* bağlı olduğunu söyleyerek (Husserlci indirgeme ve yorumbilimin önceden haber verilmesi konusunda söylenenleri anımsayalım), dinden kaynaklanmadığı halde dinden öğrenilebilecek hiçbir şey olmadığını söylemiş olur, dolayısıyla, dinin neyin belirtisi olduğunu ve din olmadan dini neyin etkilediğini din dışında aramaksızın, dinin kendi bilincine hapsolup kalır. 2) Dini, bir yanılsama biçimi olarak gizemlerinden arındırmakla ilgili sorunun tümüyle *anlamın altüst oluşu*nda yattığını ve bunun da dini bir yanılsama haline getirdiğini söyleyerek, aslında hâlâ *teorik bir iç eksenden* söz eder ve dinin dışına çıkmaz. Bu da bizi bildiğimiz sonuca götürür: dinin bilgisi bizi din içinde tutar, zira bu bilgi de kendi üstüne devrilmiş olan dinden ibarettir.

Feuerbach'ın tek söz bile etmediği ya da söyler söylemez yok saydığı bazı *yapısal etkiler*in zorunlu olduğunu kabul ettiğimiz anda, işler bizim için biraz daha farklı bir boyut alır. Özellikle de *öznenin ikiye katlanmasının etkisi* ve bunu izleyen *egemenlik/güvence etkisi*. İşte bu çifte etkiyi gözardı edersek, biz de ideolojiyi, yansıtma ilişkisinin katıksız şeması uyarınca işletebiliriz, ama bu da ideolojiyi kendi alanında takip etmek ve onun yol açtığı yanılsamayı benimsemek ola-

caktır. Yok eğer, *ikiye katlanma* ve bunun yol açtığı boyun eğme/güvence etkisinin yansıtma ilişkisi açısından taşıdığı *görülmedik* niteliğin farkına varırsak, o zaman bu etkileri de yansıtma ilişkisinin görünürdeki saydamlığının *bilmecemsi* yanı sayar ve bunları ideolojik olanın içinde olup bitenlerin belirtisi olarak ele alırız. Böylece, şimdiye kadar yansıtma ilişkisinin etkileri dediğimiz ve ideolojik olanın yapısı içinde böyle kabul edilebilecek şeylerin, *bu yapının yol açtığı bir etki olmakla kalmayıp*, bu yapının hem varoluşunu hem de doğasını yöneten şeyin *belirtisi* olduğunu keşfederiz veya keşfedebiliriz (en azından ben bu yola girmek istiyorum). Öyleyse yapının etkilerinin görünürde sunduğu düzeni altüst etmeli ve şöyle demeliyiz: *yansıtma ilişkisi, ikiye katlanma ve boyun eğme/güvence etkilerinin nedeni değildir, tam tersine, yansıtma yapısı, boyun eğme/güvence ikilisinin ve ikiye katlanmanın belirtisi olarak, ideoloji alanının ta kendisinde açığa çıkan kendine has bir orada-olmama [absence] etkisidir.* Bu etki, ideoloji alanında orada-olmamanın ta kendisiyken, bu alanın dışında da orada-olmanın, mevcudiyetin [*présence*] ta kendisidir. Bu mevcudiyet de ideolojinin bilme/yanlış bilme *işlev*inin mevcudiyetidir; söz konusu işlev, bilmenin yansıtan ilişkisi biçiminde *yanlış-bilineni* ilgilendirir, yani son kertede *toplumsal bütünün karmaşık yapısını ve sınıf yapısını* ilgilendirir.

Yeri gelmişken bu uyarıyı geliştirdimse, bunun nedeni bu konunun yalnız dinsel yorumbilimin ya da genel olarak yorumbilimin değil (temelde her yorumbilim dinseldir zaten), temelde yorumbilimden farkı olmayan yapısalcılığın ya da yapısalcı yorum denilen şeyin (Lévi-Strauss'un Ricoeur ile çok iyi anlaşmasının nedeni de budur zaten) gelişmesinden kaynaklanan eğilimlerden ötürü, *günümüzde* son derece

önemli olmasıdır. Sebag'ın* kaleme aldığı denemeye bir bakalım: bu yazı, ideolojiler konusunda "yapısalcı" Marksist bir anlayışın nasıl bir katkıda bulunabileceğini, yani nasıl bir katkıda bulunamayacağını gösterir. Ama bu izi, Sebag'ın açıkça söylediklerini temelde yalanlamayan Lévi-Strauss'a kadar da sürdürebiliriz.

Nereye varmak istediğimi söyleyeyim. Feuerbach'ın ideolojik olanın yapısı konusunda verdiği ilginç bilgilerde gördüğümüz gibi, bir ideolojinin yapısını oluşturan unsurların bağrından çıkmadan da *bir ideolojinin yapısal çözümlemesi yapılabilir*; yani ideolojinin *kendi kendisine ilişkin* söylediklerine hapsolarak, hattâ söylediklerinden çok daha ilerilere gidip, söylediklerileyle ilgili ne söylemediğini, yani onda *söylenmemiş-olanı*, onun altta yatan söylemini, onun *bilinçdışı* denilen şeyi çözümleyerek de *bir ideolojinin yapısal çözümlemesi yapılabilir*. Böylece ideolojik olanın yapısından asla çıkılmaz: ideolojik olanın yapısı ile *eşbiçimli* başka yapılar arasında ilişki kurulması bu yapıyı sarsmaz, çünkü tam tersine, genelleşmiş bu eşbiçimlilik, ideolojik olanın yapısını güçlendirmekten, *yinelemek*ten başka bir şey yapmaz. Tam tersine, bu eşbiçimliliğin ideolojik yapının hizmetine girip, ideolojik olandan başka nesne ve gerçekliklerde bu yapıyı yinelediğini görmek daha mümkündür. Dilin yapısının, malların, kadınların ve sözcüklerin değiş tokuşunun yapısının, mitlerin yapısını yinelediğini gösterdiğinde, Lévi-Strauss'ta olan da budur zaten. Gerçek soru şudur: *Kim neyi yineliyor?* Yinelemenin, ideolojik olanın yapısı olduğunu bilirsek, söz konusu eşbiçimliliğin kendisinin de toplumsal gerçeklik düzeyleri arasındaki ilişkiye dair bir ideoloji olmasından kuşkulanmamız yerinde olacaktır. Başka deyişle bu eşbiçimliliğin, ideolojik olanın yapısının egemenli-

ginde, toplumsal gerçeklik düzeyleri arasındaki farkın yok sayılması [*négation*] olmasından kuşkulanmamız yerinde olacaktır. Ideolojik olanın yapısı, daha başka işlevlerin yanında (böyle diyerek bazı araştırmaların sonuçlarını önceden bildirmiş oluyorum), *yok sayılmaları altında, yani farklı-olmamaları altında, kimi farkları zorla kabul ettirmek* gibi bir işlevi de üstlenir. Yinelemenin başka bir şeyin *belirtisi* olduğunu, belirtide ortaya çıkan bastırılmış bir şeyin yok sayılması nedeniyle kendini bu yinelemede gerçekleştiren bir şeyin *belirtisi*nden ibaret olduğunu, Freud'la birlikte saptayarak, yine aynı sonuca ulaşabiliriz. Dolayısıyla eşbiçimlilik, yapısalcılığın ideolojik kimliğinin belirtisi olan bir yinelemedir. Eşbiçimlilikteki yineleme, ideolojik olanın doğasına ilişkin bilgi vermek bir yana, yapısalcılığın ideolojik kimliğinin belirtisinden başka bir şey değildir. Yapısalcılığın bize hiçbir katkısı olmadığı anlamına gelmez bu. Yapısalcılığın gelip *bir eşikte* durduğu, Feuerbach'ın dinin yapısının işleyişi konusunda bize söylediklerivle ilgili olarak onun düşüncesinde de saptadığımız bir eşikte durduğu anlamına gelir yalnızca. *Bu eşik, bastırılmış olanın yanlış-bilindiği eşiktir,* bizim durumumuzda, yani ideolojik olanın durumundaysa, ideolojik olanda, tanımanın yansımalı biçiminde, neyin eylediğinin yanlış-bilinmesidir, yani ideolojik yapının kendisinin toplumsal işlevinin, daha doğrusu sınıfsal işlevinin yanlış-bilinmesidir. Lévi-Strauss'ta hiçbir yerde *toplumsal karmaşıklığın farklı kertele*rine ilişkin bir teori bulunmaması son derece önemlidir. Hiç kuşkusuz bunun nedeni, Lévi-Strauss'ta etnoloji konusunda ideolojik bir önyargı olmasıdır; etnolojinin kökeninde yatan bu amentü, birkaç kuraldışı durum bir yana bırakılırsa, etnolojinin neredeyse tümüne hâlâ egemendir ve onu ezmektedir. Bu amentünün te-

mel maddeleri şunlardır: 1. ilkel bir toplum, öteki toplumlar gibi değildir; 2. İlkel toplum farklılaşmamış bir toplum olduğu için, modern toplumlar için geçerli olan kategoriler onun için geçerli değildir; 3. İlkel toplum temelde dışavurumcu [*expressive*] bir toplumdur, her parçası bütünü içerir, parçalarının tümü de eşbiçimli bir yapı sunduğu için, din, akrabalık ilişkileri, değiş tokuş ilişkileri, vb. gibi şu ya da bu bölümü çözümlenerek bu toplumun eksiksiz özüne ulaşılabilir; 4. Söz konusu [*dışavurumculuk*], toplumsal ilişkilerin birer insan ilişkisi olmasına dayanır (*[etnografik]* dinleme, etnografik *[deney]*, "saha" ideolojisi, *Einfühlung* ideolojisi, etnografik kavrayış ideolojisi buradan gelir). Yapıların eşbiçimliliği, dışavurumcu nedenselliğin modern biçimidir. Yapısalcılık da son kertede bir yorumbilimdir öyleyse: yapı kavramı, yapısalcılığın namusunu koruyan teorik bir örtüdür.

Yapısalcılığın ideolojik sınırlarının belirtisi, kavramsal sisteminin birçok noktasında görülebilir kuşkusuz: yalnızca *eşbiçimlilik* kavramında değil, *yapı/bilinçdışı* ikilisinde de görülebilir bu belirti. Lévi-Strauss'un *bilinçdışı* kavramı, onun ideolojik sınırlarının da son derece açık bir belirtisidir. Bir yandan bilinçdışı, bir toplumdaki kendi bilincinden farklı olarak, nesnel bilgidir; öyleyse neden buna bilinçdışı deniliyor ki? Fiziksel ya da kimyasal bilinçdışından söz etmiyoruz. Tam da bu noktada, Lévi-Strauss'un bilinçdışından söz etmesinin nedeni, giriştiği işin felsefi ön-kabullerinden kaynaklanmaktadır: bilinçdışı *aynı zamanda* söylenmeden söylenendir *de*, söylenmişin dışındaki söylenmemiş değildir yalnızca, *söylenmişe* içkin olan söylenmemiştir, dolayısıyla söylenmişin içinde söylenmemiş olandan, düşünülmüşün içinde düşünülmemiş olandan haklı olarak çekip çıkartılabilecek bilginin ta kendisidir. Öyleyse, bilinçdışı, *ideolo-*

jik olanın bilgisinin, ideolojiye içkin olduğunun olumlanmasıdır (*yapı/bilinçdışı* ikilisinde bilinçdışı kavramının var olması). Tüm yorumbilimin temel tezi budur işte. Yapısalcı çözümlemelerin, çözümledikleri nesnenin farklılaşmış doğasıyla ilgili tek bir soru bile sormadan işleyebilmesini de, yine bu tez sağlar. Sonuçta, yapılan tüm bu çözümlemelerin, çözümledikleri ideolojinin kategorilerinin, daha doğrusu bu kategorilerin yarattığı yanılsamalann tutsağı olarak kalması pek olasıdır.

Feuerbach'ın gösterdiği gibi ideolojik olanın yapısını çözümlerken, biz de aynı tür bir hataya pekâlâ kapılabilir ve çözümlememizi ele aldığı nesnenin doğasını sorgulamadan gerçekleştirebiliriz. Feuerbach da tam tamına böyle davranır: ideolojinin yapısının kategorilerini, daha doğrusu bazı kategorilerini, derinlemesine olmakla birlikte betimleyici olmaktan ileri gitmeyen bir şekilde ikiye katlar yalnızca, bütün bunları yaparken de dinsel ideolojiye hapsolmuştur. Aynı şekilde, ideolojik olanı konu alan çözümlemeleri uzatıp tüm kategorilerini keşfederken biz de aynı hataya düşebiliriz: yine de ideolojik olana ilişkin bilgi elde etmiş olmayız. Bu durum, yapının bağrında için için çalışıp duran şeyin belirtisi olmaktan öteye geçmeyen bir şeyi, yapının etkisi saymamıza yol açabilir. Bunun sonucunda, yapısalcı da olsa eninde sonunda bir yorumbilime hapsolup kalırız. Freud'da anlamı konu alan bir yorumbilim bulduğunu sananların başına gelen de budur: Ricoeur gibi[9] kalkıp da Freud'da anlamı konu alan bir yorumbilimin karşısına güce ilişkin bir enerji bilimini çıkardıklannda, Freud'ün özünü gözden kaçırmış olurlar. Bilinçdışını anlama içkin anlam olarak, söylenmişin söylenmemişi olarak, açık söylemin içindeki altta yatan söylem olarak, açık içeriğin altında yatan söylem olarak ele alırlar. Rüyanın yorumbiliminin oynayıp durduğu

yapısal etkilerin, bu etkilere içkin olmaksızın[a], bu etkilerin alanında ortaya çıkan bilinçdışı bir etkinin belirtileri olduğunu görmezler. Biyolojik enerjetizm dedikleri ise, Freud'un temel keşfidir zaten: bilinçdışı, bilincin yarattığı anlam etkilerinden başka bir şeydir, herhangi bir mümkün yorumbilimin alanına indirgenemeyen başka bir mekanizmanın etkileridir, başka bir söylemdir. Bilinçdışının tanınmasından önceki ilk uğrak da işte bunun tanınmasıdır; bu uğrak, belirtilerin nedeninin nerelerde aranması ve nerelerde aranmaması gerektiğini gösterir en azından: belirtinin kendi dışında aranmalıdır bu neden.[b] İster varoluşçu ister yapısalcı olsun, tüm yorumbilimlerden radikal biçimde kopmadan, Marksist bir ideoloji teorisi yapılamaz.

Çok ilginç ikinci teorik etki: ideolojik olgu teorisi

Nesne teorisinin yol açtığı, hiç mi hiç beklenmedik, hattâ şaşırtıcı bir etkidir bu: arzunun gerçekleşmesi olarak ideolojik olgu teorisi, Freud'un kendi terimiyle söylersek: *Wunscherfüllung*. Benimsenen anlatım biçimi açısından yalnız Freud'un öncelenmesi olmakla kalmaz bu, kavramsal bağlam açısından Nietzsche'nin de, hattâ özellikle de Nietzsche'nin öncelenmesidir. "*Thatsache ist jeder als erfüllt vorgestellte Wunsch*"[1] *[Muradına ermiş olarak temsil edilen her arzu, bir olgudur].*

Feuerbach bu teoriyi *Hıristiyanlığın Özü*'nde Kudas ayinine ve mucizelere inanma konularını ele alırken geliştirir. Dinsel imgelem: "Öznel ve nesnel ayrımı yapmaz, asla kuşkuya kapılmaz. Duyular, dinsel imgeleme, bizim gördüğümüzden başka bir şeyi görmesi için değil, yalnızca gerçek varlıklara dönüşmüş kendi anlayışlarını, kendi dışında seyre dalması için verilmiştir. Dinsel duygu açısından, kendinde teorik olan bir şey, pratik bir şeye, (sıradan) bilince ait olan

1) Adı geçen Jodl basımı, cilt IV, s. 248 [Osier çevirisi, s. 355].

bir şey, bir olguya dönüşür... Ey siz, Almanya'nın dindar filozofları, dargörüşlü insanlar, *dinsel bilincin olgularını* alıp kafamıza atan sizler... *olguların da dinlerin sunduğu temsiller kadar göreli, farklı, öznel olduklarını görmüyor musunuz ki*? Melekler, şeytanlar *tarihsel kişiler* değil miydi?"[1]

Burada ilginç olan nokta, söz konusu ideolojik olgu teorisinin, Feuerbach'ın nesnede yabancılaşma ve anlamın tersyüz olması olarak getirdiği din eleştirisine ve Feuerbach'ın nesne teorisine, bu teorinin vardığı *kesin* sonuç olarak bağlı olmasıdır. Bu da, Feuerbach'ın ideolojisinin tutarlı bir kesiminin mantıklı tutarlılığının yol açtığı etkilere örnektir.

Gerçekten de, 1. Nesne, nesneleşmiş öznenin özüdür ve 2. yabancılaşmış öznenin özü, yabancılaşmış bir nesnedir, önermelerini kabul edersek, başka deyişle öznenin özünde *bir çeşitleme* [variation] imkânını, yani anlamın tersyüz olması imkânını kabul edersek, hayali nesnenin olgu olarak algılanması teorisine, yani *ideolojik sanrı* [hallucination idéologique] teorisine ulaşmış oluruz. Bu teori, Nietzsche ile Freud'un teorilerini önceden haber verdiği gibi, ideolojileri konu alan olası Marksist bir teoriyi de ilgilendirmektedir.

Bu teori, Marksist felsefeye yönelik her tür ampirist yorumu ciddi biçimde sarstığı ölçüde, Marksizmi de ilgilendirmektedir. Duyuların algıladığı şey, ideolojik bir olgu olabiliyorsa, "pratiğin ölçütü" de bundan payına düşeni alır. Böylece, pratiğin ölçütünün, Marksist bilgi teorisini temellendirmeye yetmeyeceği anlaşılır. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiriyokritisizm*'de "kurt adamlar" konusunda söyledikleri az kalır. Lenin'in en ilginç yanı, kurt adamlara duyulan inanca savaş açan kişinin, aynı zamanda kendiliğindenlik teorisinde,

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 246-247 [Osier çevirisi, s. 353-354].

pratik olarak ideolojik olgu teorisini de oluşturmasıdır.

Bu ideolojik sanrı teorisinin vardığı sonuçlar arasında çok daha ilgi çekici olan nokta, (yeri gelmişken şu kadarını söyleyeyim ki, bu teorinin öncülleri Spinoza'nın imge teorisinde karşımıza çıkar: imge, özü gereği sanrısaldır – Spinoza'da imge, Taine'de olduğu gibi bir bilinç durumu değildir, imgesel düzlemdir, bütün olarak, sistem olarak ya da deyim yerindeyse yapılanmış bir sistem olarak, *sistematik düzey* olarak, ideolojik olandır), bu teorinin temel aldığı ilkenin, son derece gelişmiş deneysel bir aygıt kullanarak, *kendi olgularını inceleyen* günümüz ideolojilerine uygulanabilir olmasıdır. Psikososyoloji [*gibi*] bir dizi insan bilimi bu konuda örnek gösterilebilir. Teori–olgularla sağlama yapma, diyen şema, ideolojik olgular durumunda son derece geçerli olmaktadır. Bilim söz konusu olduğunda elimizde, olgularla, yani duyulur bilinç olgularıyla yapılan bir sağlama değil, *teorik olguların* teorik-teknik bir düzende gerçekleştirilmesi vardır.

II. CİNS
(TÜR TEORİSİ)

Tür ve cins: Belirsiz terimler, çevirmenlerin baş belası. *Gattung* sözcüğünü "cins" diye mi yoksa "tür" diye mi çevirmek gerekir? Hem mantık hem de biyoloji açısından Aristoteles'e göndermede bulunmak. Feuerbach'ın aşkın biyolojiciliğiyle ilişkisi açısından "tür", ama "tüm türlerin türü" olarak insan türü teorisiyle ilişkisi açısından "cins" demek gerekir. "İnsan biçimi sonlu, sınırlı bir biçim değildir artık... birçok hayvan türünün cinsidir, bu cins, insanda tür olarak değil, *cins*[1] olarak ya da başka

1) *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Manifestolar*, s. 55.

bir yerde dediği gibi "doğanın kendi bilinci olarak" vardır artık.

Ne olursa olsun, Feuerbach insanın özünden ya da insandan söz ettiğinde, insan bireyinden değil, insan türünden söz eder. İnsanın özü, insan türünün özüdür. Bu son derece önemlidir, çünkü *Marx'ın Feuerbach'tan kopuşu, insan türü* izleğinde gerçekleşecektir.

İnsan türünden söz etmek, bireylerden söz etmeyi gerektirir. Türün doğasına, özüne ilişkin sorun, insan bireyinin doğasına ve birey ile tür arasındaki ilişkiye dair sorunu da beraberinde getirir.

Feuerbach'ın tüm düşüncesi, şu vereceğimiz tanımla özetlenebilir: "*Türün özü, bireyin mutlak özüdür*";[1] ancak burada *mutlak* sözcüğüne ayırt edici bir anlam vermemiz gerekir. Bu sözcüğün ayırt ediciliği ise mutlak-olmayanla, *göreli* olanla, yani sınırlı veya kısıtlı olanla, *bireyle* tanımlanmıştır.

Birey gerçek varlıktır, mutlak özü tür olan bireysel öznedir, türün özüdür. Özsel yüklemi, insan türünün özü olan bir öznedir. Pratikte bu, her insan bireyinin, insanın özünü kendisinde taşıdığı, hattâ insan özünün yanlış-bilinmesi biçiminde taşıdığı anlamına gelir. Ama bu özü, *bireyselliğinin* sınırları içinde taşır.

Bireyselliğin uçları ya da sınırları ne anlama gelir burada? İki anlama gelir:

1. Gerçek ve maddi sınırlar. Bireyselliğin kendi sınırları, bunlar ampirik *hic et nunc** *varoluşun* belirlenimleridir. Örneğin şu belirli bedene sahip olmak: *uzun ya da kısa burunlu olmak* ("Şurası kesin ki bilinç, zihin, "tür olarak var olan türdür"; ama birey, zihnin organı, *baş*, ne denli evrensel olursa olsun, kısa ve yayvan ya da sivri, ince veya kaba, uzun veya

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 65 [Osier çevirisi, s. 124]
* [Lat.] Burada ve şimdi. –*yhn*

kısa, düz veya kıvrık, *belirli* bir burnun damgasını taşır").[1] Örneğin *cinsiyet sahibi varlık*: erkek ya da kadın. Örneğin, başkasında değil de şu ya da bu tarihsel dönemde, şu ya da bu yüzyılda, yani zamanda var olmak, genelde değil de, belirlenmiş bir zamanda var olmak. Örneğin başka bir yerde değil de, şu ya da bu yerde var olmak.[2]

Bireysellik=varoluş=varoluşun sonluluğu=maddi belirlenim=edilgenlik. Feuerbach'ın ampirik materyalizminin tümü, *varoluşun önceliğine*, varoluşun belirlenmiş sonluluğu kategorisine dayanır. Söz konusu ampirik, maddi sınırlar, hayali değildir öyleyse, *gerçek* ve de temel sınırlardır: gerçekten de, *varoluş*un sınırlarıdır bunlar.

2. *Hayali* sınırlar da vardır ama: bu sınırlar, insan bireyinin varoluşuna değil, özüne getirilmiştir. İnsan bireyinin özü kendinde insan türünün özüdür ve belirli bireysel varoluşun sınırlarında var olur. Hayali sınırlar, *özün sınırsızlığı ile varoluşun gerekli sınırları arasındaki karışıklıktan* kaynaklanır. Hayali sınırlar bireyin, kendi bireysel sınırlarının (varoluşun), türün sınırlarını da (özü de) oluşturduğunu sanmasına yol açan yanılsamadan doğar: "Akla ya da genelde insan özüne getirilen her sınırlama bir yanlışa, bir yanılsamaya dayanır. *Elbette insan bireyi*, kendi sınırlarını hissedebilir ve bilebilir, hattâ hissetmeli ve bilmelidir, hayvan bireyinden de böyle ayrılır zaten; ama kendi sınırlarının ve sonluluğunun bilincine varabilmesinin nedeni, yanlızca türün yetkinliğini ve sonsuzluğunu, ister duygu, ister ahlaki bilinç, isterse entelektüel bilinç olarak kendi nesnesi kılmasıdır. Ama yine de, *kendi sınırlarını türün sınırları* olarak kabul ederse, bu durum ken-

1) *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Manifestolar*, s. 15.
2) Bkz. *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Manifestolar; Geleceğin Felsefesinin İlkeleri.*

disini türüyle karışmış olduğuna inandıran yanılsamaya bağlıdır. Bu yanılsama, bireyin tembelliğine, kayıtsızlığına, kendini beğenmişliğine ve bencilliğine dayandırılır hep."[1]

Bireyselliğin sınırları iki ayrı alanda yer alır: *gerçeğin* alanı ile *hayali olanın* alanı. Feuerbach'ın paradoksu, gerçekten sorun çıkartan sınırların, gerçeğin sınırları, varoluşun sınırları değil, hayali olanın sınırları olmasıdır. Burnun ve cinsel organın sınırları değil, kafanın sınırları sorun çıkartır. Bedenin ve *hic et nunc* varoluşun sınırları değil, birey ile türün hayali olarak birbirine karışmasının sınırları sorun çıkartır.

Örnek yanılsama: türün bir bireydeki varoluşuna ilişkin yanılsama: *vücuda gelme* veya mutlak bilginin gerçekliği: "*Biricik* bir bireysellikte eksiksiz olarak vücuda gelen tür, mutlak bir mucize olacaktır, gerçekliğe ilişkin tüm yasaların ve ilkelerin keyfi şekilde yürürlükten kaldırılması olacaktır, *Dünyanın Sonu* olacaktır. İşte bu yüzden, açıkça görülüyor ki, Havarilerin ve ilk Hıristiyanların, dünyanın pek yakında yıkılacağına inanması ile Tanrının İsa'da Vücuda geldiğine inanması arasında sıkı bir bağ bulunur. Tanrısallığın belirli bir zamanda ve biçimde ortaya çıkması *kendi başına bile* zamanın ve mekânın yürürlükten kaldırılmasını gerektirir: işte *Dünyanın Gerçek Sonu*'nu beklemekten başka yapacak bir şey kalmaması da bundandır. Tarih düşünülemez artık: ne amacı ne de anlamı vardır, *Vücuda gelme* ve *Tarih, kesinlikle birbiriyle bağdaşmaz*; tanrısallık tarihe adım attığında, tarih son bulur."[2]

Bu metinlerde ilginç olan noktayı kaçırmayalım: bir bireyin türle özdeşleşmesi, *tarihin sonudur*. Burada Feuerbach son derece önemli bir düşünceyi arkadan dolaşarak gösteri-

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 64-65 [Osier çevirisi, s. 123].
2) *Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Manifestolar*, s. 15-16.

yor. Birey ile tür arasındaki ilişkiler sorunu, aslında *tarih*in imkânı sorunudur.

Bu sorunun altüst edilmesi de öyle olur: bireyin tür içinde varoluşu; aynı şekilde *spekülatif felsefe*, *hic et nunc*un, belirlenimin yıkımı, yok sayılması [*négation*], vb. Bkz. Hegel ve Yeni-Eflatuncu felsefe; *somut-evrensel* kavramı, bireyin tür içinde var olmasıdır tam da, yani bireyin sonu, her tür belirlenimin sonu, dolayısıyla tüm varoluşun sonudur. *Unding* [*anlamsızlık*] olarak *somut-evrensel* kavramı: "*Kendi tersinin alanına adım atan* düşünce (düşüncenin tersi varlıktır ama), *kendi doğal sınırlarını aşan* düşüncedir. Düşünce kendi tersinin alanına adım atıyor demek, düşünceye ait olanı değil, varlığa ait olanı kendi payına talep ediyor, demektir. Oysa *varlığa* ait olan tekillik ve *bireysellik*tir, *evrensellik* [*universalité*] ise *düşünce*ye aittir. Düşünce *kendisi için tekilliği talep ediyor öyleyse*: evrenselliğin yok sayılmasını, duyarlığın özsel biçimini, yani *tekilliği*, *düşüncenin bir uğrağı* kılıyor. Varlığı *dışarıda* bırakan 'soyut' düşünce ya da soyut kavram, böylece *somut* kavram olur çıkar... Düşünce her şeyi yok sayar kuşkusuz, ama her şeyi kendi içine almak için yapar bunu yalnız. *Kendi dışındaki hiçbir şeyde* sınırla karşılaşmaz artık, ama böyle yaparak *kendi içkin ve doğal sınırından* da çıkar. Böylece akıl ve ide de *somutlaşmış* olur: başka deyişle, görünün vermesi gerekeni, düşünceye atfederler, *duyuların, duyumun ve de yaşamın işlevi olan, onları ilgilendiren şeyi de, düşünceyi* ilgilendiren bir şey, *düşüncenin* işlevi kılarlar. Böylece *somut, düşüncenin bir yüklemi,* varlık da *düşüncenin* basit bir *belirlenimi* olup çıkar, çünkü *kavram somuttur* önermesi, *varlık düşüncenin bir belirlenimidir* önermesine özdeştir. Hegel, Yeni-Eflatunculardaki temsil ve imgelem olan şeyi, kavramlara

dönüştürmek ve akla uygun hale sokmaktan başka bir şey yapmadı."[1]

Şu ilişkiyi ele alalım: 1. Bir yandan, varoluş ve belirlenim, bireyin tarafına düşer; 2. Ama öte yandan, bireyin özü de türün tarafındadır, öyleyse tür kavramının teorik statüsü nedir? *Adcılığa [nominalisme]* düşmüş olmuyor muyuz? Var olanlar, yalnızca bireyler değil mi? Bu durumda, tür de sadece soyut bir yüklem değil mi, Ortaçağ'da yaşanan tümeller çatışmasındaki anlamıyla bir tümel değil mi? Başka deyişle, tür ya da insanın özü, insan, bir addan, bir *flatus voci*sten,* aynı çağın ya da genelde tüm çağların bireylerine ortak olanı belirten bir addan ibaret değil mi?

Tehlikeli bir varsayım bu, çünkü insan özünün *ad* olarak, tarihe bağlı, politik-ideolojik bağlama bağlı, keyfi ve olumsal bir anlatım olarak eleştirilmesine yol açar. *Alman Ideolojisi*'nde insanın, küçük-burjuvaların nostaljik ideolojisini yansıtan bir mitten ibaret olduğunu söylerken, Marx da işte bu yoldan ilerlemektedir. Bu durumda, yani adcılığın söz konusu olduğu durumda, insan ya da insan türünün özü, var olan bireylere, bunların varoluş koşullarına tümüyle bağımlıdır. Dolayısıyla, insan idesinin ya da insan özünün, belirli bir çağın bireylerinin özlemini ya da umudunu, vb. dile getirmekten öteye geçmediği, yapay, upuygunluktan uzak bir kavram olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Feuerbach adcı değildir: "Cins bir *bloße Gedanke* değildir; duyguda, sevginin enerjisinde var olur[2]." Birey açısından, insanın ya da insan türünün bir *ideal* olduğunu kabul etmekte-

1) *Gelecek Felsefesinin İlkeleri, Manifestolar*, s. 170-173.

* Bu söz tümellerin ya da genel kavramların yalnızca "ağızdan çıkan birer ses", "havada kalan sözcükler" olduğunu ima eder. –*yhn*

2) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 309 [Osier çevirisi s. 424].

dir kuşkusuz: "Bireyin kendi sınırlanmışlığının bilincinde olup, cinsi ve olduğu gibi insanı kendine ideal edinmesi gerekir. Yaşamımızın, bu idealin sürekli gerçekleşmesi, sürekli bir insan-oluş olması gerekir. Basit anlamıyla herkes 'insanım' diyebilir, ama üstün bir anlamda ancak şöyle denebilir: insan olmam gerekiyor, insan olmak istiyorum, ama henüz olamadım."[1] Başka deyişle, Feuerbach'ta ilginç olan nokta, *tarafsız* bir adcılığın üstünde bir an bile durmamış olmasıdır. İnsanın özü, yalnızca bireylere has *ortak bir tortu*, tümevarımcı bir soyutlamanın sonucu değildir, Feuerbach bunu ideal olarak da niteler. İnsanın özü (tür), insan-üstüdür, bireyin kendi üstünlüğünü bilerek ya da yanlış-bilerek yöneldiği şeydir: *insan-üstü*dür, yani birey-üstüdür.

Ne var ki, Feuerbach bir yandan da bu birey-üstünün gerçek bir varlık olduğunu ileri sürer: "İnsan-üstü olanda insanca bir şey vardır, örneğin bir insanın başka bir insanı kendinden yukarı koyması ve onu kendine ideal kılması, bunu kanıtlar. Gerçek bir varlık, gerçek bir varlığın ideali olmuş durumdadır. Benim üstümde olan, birey olarak gücümün ötesinde olan, yine de insanca olana, cinse, başka bireylerde geliştiği biçimiyle cinse aittir."[2]

İnsan türünün gerçekliğini nasıl düşünmek gerekir? İnsanın özünü bir varoluşla nasıl özdeşleyebiliriz? Bir bireyselliğin varoluşu olmayan bir varoluşu, yani sonlu maddi bir belirlenimin, bir sonluluğun varoluşu olmayan bir varoluşu, sonsuz ve mutlak bir varoluşu nasıl düşünebiliriz? Sonsuz ve mutlak bir özle, her varoluş gibi, göreli ve sonlu olmak zo-

1) *İnsanın Generik Özü Olarak Tanrı Kavramı*, s. 8 [Louis Althusser tarafından yapılmış ve yayınlanmamış çeviri; Louis Althusser arşivinde bulunmaktadır].
2) *Agy*, s. 8-9

runda olan bir varoluşu nasıl özdeşleyebiliriz?

Çaresiz bırakan bir çözüm: insan türünün gerçek varoluşu, *insanların bütünüdür*, bireysel varoluşların toplamıdır. Toplam=bütün insan bireylerinin varoluşu. *Bütün* ne demektir? Basit: var olmuş ve var olacak bütün bireylerin, geçmişte ve gelecekte, kısacası *insanın* tüm *tarih*inde, var olmuş ve var olacak bütün bireylerin varoluşu demektir. İnsan türünün, yani sonsuz ve mutlak insan özünün varoluşu, bütün olarak *insanın tarihi*dir: "Tanrısal yüklemlerin tümü de insan türünün yüklemleridir, bireyde sınırlanmış yüklemlerdir, ama söz konusu sınırlar türün özünde, türün varoluşunun ta kendisinde ortadan kalkar, çünkü bu varoluş, geçmişteki ve gelecekteki tüm insanlar tarafından bir arada gerçekleştirilir ancak... Gelecek her zaman, türün bu sözde sınırlarının, bireyin sınırlarından ibaret olduğunu gösterir."[1]

Ama insanın tarihi sonlu değildir, Feuerbach tarihin sonu tezini savunmaz. İnsanın tarihi sonlu değildir, hattâ tersine sonsuzdur. Henüz tümüyle var olmamaktadır, ama yine de toplam olarak, sonsuz bir toplam olarak önceden düşünülebilir. *İnsanın tarihi sonlu olmadığı içindir ki* türün *özünün sonsuzluğu* var sayılabilir, *insan özünün mutlak yanı* olarak önceden düşünülebilir. Ne var ki, bu sonsuz, günümüzdeki sonluda (sınırlı olduğu için bitmemiş, yani son bulmamış olan insanın tarihinde) var olur, söz konusu mutlak yan, günümüzdeki görelide var olur.

1. İnsanın tarihi, sonsuz insan özünün gerçek varoluşudur, öyleyse insanın tarihinin tamamlanmamış, sonsuz kimliği, insan türünün, insan özünün mutlaklığının ve sonsuzluğunun varoluşudur; 2. Ancak insanın tarihi henüz tamamlanmamıştır, toplam, henüz ortada yoktur, başka [*deyişle*]

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 187 [Osier çevirisi s. 292].

sonsuzluk ancak sonlu olan biçiminde var olur. Işte bu çelişkiyi çözüme kavuşturmak için, başka deyişle henüz var olmayan bu toplamdan söz etmek ve her tür adcılıktan kaçınarak bu toplamın özünü tanıyabilmek için, *söz konusu sonsuza sonluda, güncelde, şimdide ayrıcalıklı bir yer ayırmak gerekir.* Hattâ daha da ileri gidip, insanın tarihinin başlangıcından beri, sonunu bekleyemeyeceğimize göre, *türün sonsuzluğunun, sonluda var olduğunu* söylemek gerekir. *Çelişkili bir kavrama, sonsuzluğun güncel varoluşuna ilişkin bir teori gerekir.*

Feuerbach'ın öncüllerinin mutlaka gerektirdiği bu teori, Benin ve Senin öznelerarası teorisidir. Ben-Sen ilişkisinde tür, edim olarak var olur. Bu ilişki, (sonlulukta temellenmiş olmak için) sonluluğun ta kendisinde, ampirik varoluşun kendisinde, tam da varoluşun maddiliğinin belirlenimleri seviyesinde var olmalıdır.

Öznelerarasılık teorisini temellendiren, *cinsellik* teorisidir. Her bireyin bir cinsiyeti vardır: erkek/kadın. Cinsel ilişki, ampirik sonluda türün sonsuz özünün [...] ampirik-maddi varoluşudur: "*Sen* olmayan yerde, *ben* de yoktur; ben ile sen arasındaki ayrım, yani tüm kişiliğin ve bilincin bu temeli ise, ancak erkek ile kadın arasındaki farkta canlı biçimde gerçekleşir."[1] Bu tez Marx'ta da Marksit gelenekte de varlığını sürdürmektedir. Bkz. *Alman Ideolojisi*: burada Marx, üretimin ilk derecesi insanların üremesidir (cinsel üreme), der. Bkz. Engels (*Ailenin Kökeni*), Morgan konusunda yine aynı tezi devralır:[2] "Materyalist anlayışa göre, tarihte, son kertede, belirleyici etken, dolaysız yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Ama bu üretimin kendisi de ikili bir doğaya sahiptir. Bir yandan, va-

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 124 [Osier çevirisi s. 220].
2) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Editions sociales, 1954.

roluş araçlarının, beslenme, giyinme, barınma ve bunların gerektiği gereçlerin üretimi; öte yandan, insanların kendi üretimi, türün yayılması." Bkz. Feuerbach'ta ve Marx'ın gençlik yapıtlarında karşımıza çıkan, Bebel'de de (*Kadın ve Sosyalizm*•) hafif biçimde yankılanan, Feuerbach'ın en klasik tezi: insan özünün, insanın yabancılaşmasının veya yabancılaşmamasının gerçekten ne durumda olduğu, ancak erkek/kadın ilişkilerinin günümüzdeki durumuna, yani kadının ne kadar *yabancılaştığına*, köleleştirildiğine ve sömürüldüğüne, dolayısıyla kadının ne kadar özgür olduğuna bakarak değerlendirilebilir. Kadının içinde bulunduğu koşul, insan özünün ne durumda olduğunu gösteren aynadır. İnsanın (yani insan özünün ya da insan toplumunun) yabancılaşması ya da yabancılaşmaması, erkek ve kadın arasındaki yabancılaşmış veya yabancılaşmamış ilişkilere göre, dolayısıyla kadının yabancılaşmış veya yabancılaşmamış durumuna göre değerlendirilebilir ancak. Bu da teorik öncül olarak, *erkek/kadın ilişkisindeki varoluş/öz özdeşliğinin, insan türünün ve insan toplumunun tüm özünü içerdiğini* varsayar. Bu tezin Marksist olmadığı kesin, ama teori, estetik, ideoloji ve politika alanını yıkıp geçen hümanist anarşist küçük-burjuva bir tezdir. Bkz. Aragon: "Kadın, erkeğin geleceğidir" [Ponge-Sartre'ın hümanist tezinin ("İnsan, insanın geleceğidir") türe özgü biçimde değiştirilmesi]. Kadının özgürleşmesi, erkeğin özgürleşmesinin mutlak koşulu olmadığı gibi, belirtisi bile değildir: kadının içinde bulunduğu koşulun yarattığı sorun, gerçek ve nesnel anlamda trajik bir sorun olmadığı için değil. Ne var ki bu sorun, "kadının içinde bulunduğu koşul=erkeğin kadınla olan ilişkileri=insan özünün günümüzdeki durumu" denkleminin yol açtığı etkilerle çözülemez kuşkusuz. Kadının içinde bulunduğu

koşul, insan özünün içinde bulunduğu koşulu yansıtan bir belirti gibi iş göremez. Bunun altında yatan denklemden hiçbir şey, hiçbir strateji, hiçbir politika çıkmaz.

Feuerbach'ın insan özünün sonsuzluğunun, öznelerarası düzlemin temeli olan cinsiyetlerarası düzlemin sonluluğunda, fiilen var olduğunu bildiren tezi, tam anlamıyla ideolojik bir çılgınlıkta uzayıp gider. Bunun başlıca uğrakları ise şunlardır:

1. *Cinsel ilişki*, türün sonsuzluğunun, sonluluk, belirlenim, maddilik, kısacası ampirik varoluşun tüm yüklemleri biçiminde tanınmasıdır. *Her tür varoluşun* paradigmasıdır. Öteki cinste insan, gerçekten de, kökendeki çıplak haliyle ve mutlak biçimde, olduğu gibi varoluşla yüz yüze gelir. Cinsel sevgi, mutlak ve kökensel bir varoluşun, *dasein*ın deneyimidir. Bu da şu anlama gelir: kendinden başka olanın, varoluşa özdeş olarak tanınması, başkasının benim dışımda ve benden farklı olarak var olması. *Varoluşa tâbi olmanın* da tanınmasıdır bu: özne karşısında nesnenin varoluşunun önceliğinin, 2 numaralı [*Kopernik tarzı*] altüst edilişi. Sevgide özerk değilim, kendi kendimin efendisi değilim, dışarıdaki bir nesneye bağımlıyım, gerçek özne olan bir nesneye bağımlıyım, kölesiyim onun. İşte bu varoluş ilişkisi, benim dışımda var olan başkası tarafından belirlenme ilişkisi, benim dışımdaki ampirik nesnenin varoluşuna boyun eğme ve ona bağlı olma ilişkisi, bu ben-olmayanın deneyimi, yani *en baştaki edilgenlik* deneyimi, zihnin bir bakışı, geç kalmış bir anlayış değildir, ta kökenden beri *bir yaşanmışlıktır: edilgenlik-tutkunun yaşanmışlığı, sevginin yaşanmışlığıdır*. Bu ilişki tanınmakla değil, yaşanmakla başlar. Tür, tanınmadan önce yaşanır, kökenden başlayarak yaşanır. Sevgi, türün radikal kökeninden kaynaklanan yaşanmışlıktır, türün kökensel özünden kaynaklanan

kökensel yaşanmışlıktır. Kökeninde cinselliğe demir atmış olan sevgi, türün, cinsel sonluluk biçiminde var olan sonsuz özünün ve varoluşunun, *duygu* biçiminde yaşanan tanınmasıdır. *Dinin*, insanın ve dünyasının bütün öteki kültürel ve doğal nesneleri karşısındaki *önceliği, onun tarihteki en uzun süre boyunca bilgiden yoksun kalan ve her tür bilgiyi önceleyerek gerçekleştiren fiili bir tanıma olmasından, türün sonsuz özünün bir Ötekiyle, Tanrıyla* kurulan ilişki biçiminde *fiilen tanınması olmasından kaynaklanır*. Bu ilişki dinde *yaşanır*, kökensel ve varoluşsal bir ilişkidir, bütün öteki ilişkilerin gelişmemiş hakikatini kendinde barındıran kökensel ilişkidir. Din gelişip de Hıristiyanlıktaki "Tanrı sevgidir" tanımına ulaştığında, kendi olduğu şeyin ifadesine ulaşmış olur. Böylece din ile cinsellik arasında kökenden gelen derin bir ilişki kurulur; ancak şurası kesin ki, Feuerbach'ın cinsellik anlayışıyla, din ile cinselliği ilintilendiren Freud'un cinsellik anlayışının en ufak bir ilgisi yoktur: Feuerbach'ta cinsellik, insan özünün, bu özün tüm yüklemlerinin, kökendeki varoluşudur, yoksa bu varoluşun özerk bir *kesimi* değildir. Öyle ki Feuerbach'ın bu anlatımdan çekip çıkardığı hiçbir şeyin teori açısından kullanılacak hali kalmamıştır, daha doğrusu bunların hiçbiri kullanılabilecek durumda *olmamıştır*. Ne olursa olsun, akıldışı kurnazlığın yol açtığı bir etkidir bu da, din ile cinsellik arasında bir ilişki kuran ilk kişi Feuerbach olmuştur.

2. Cinsel ilişki, genel olarak *Öteki* ile, yani Özneden farklı bir nesne ile kurulan her tür ilişkinin temeli ve paradigmasıdır. İşte, bu yüzden, kökende yatan öznelerarası Ben-Sen ilişkisi, tüm nesnelerle kurulabilecek her tür ilişkinin mümkün olmasının koşuludur; nesne dediğimizde, dışarıdaki doğal nesne de dâhil olmak üzere, bu terimin tüm anlamlarını

benimsediğimizi belirtmek gerekir: "Bireyin, *ben*in kibrinin çarpıp parçalandığı ilk engel, *sen*dir, kendininkine benzer başka bir bireyselliktir. Kendi görüntüsünü geri yansıtmayan bir varlığı görmeye katlanmadan önce, kendi benzerinin gözlerine bakıp bakışlarını keskinleştirmesi gerekir. Benzerim insan, benimle dünya arasındaki bağdır. Ben varım ve kendimi doğaya bağımlı hissediyorum, çünkü varım ve başka insanlara bağımlı hissediyorum. Başka insanlara gerek duymasam, dünyaya da gerek duymazdım, başka insanlar aracılığıyla barışıyorum dünyayla da."[1]

3. Herhangi bir erkek ya da herhangi bir kadın olarak şu cinsiyet sahibi, bireysel ötekinin, cinsel ilişkinin öteki partneriyle birlikte türün varoluşunu kurması için, *cinsiyet sahibi bu ötekinin, bireyden fazla bir şey* olması gerekir. Zira bu öteki, cinsiyet sahibi ampirik bir varlık olarak bireydir (burun, cinsel organ, *hic et nunc*). Daha kesin olarak söylemek gerekirse, ötekinin, belirlenmiş, yani sınırlanmış bir birey olmayı sürdürürken, sınırlı bireyden başka bir şey olarak da *iş görmesi* gerekir. Feuerbach onun, "*türün vekili*" olarak iş gördüğünü söyler: "Ben ile *öteki* arasında, özsel, nitel bir fark vardır. Benim için öteki, türün temsilcisidir, *tek bir kişi* olsa bile böyledir bu. Pek çok başka kişiye duyulan ihtiyacı karşılar, evrensel bir anlam taşır, yalnız başına duran benimle, vekili olduğu insanlık adına konuşur; ama yine de ondan başka yaşam yoldaşım olmayacaktır, iki kişilik yaşamımız, insanca ve toplumsal bir yaşam olacaktır."[2] Acaba öteki, insanlık tarihinin toplamının temsilcisi olduğu için mi türün de vekilidir? Başka deyişle, gördüğümüz gibi, kaçınılmaz olarak tarihin sonuna yol açan, vücuda gelmiş tür olma ayrıcalığını elinde bulundurduğu için mi türün de vekilidir? Ka-

1) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 113-114 [Osier çevirisi s. 210].
2) *Hıristiyanlığın Özü*, Roy çevirisi, s. 193 [Osier çevirisi s. 298].

leme aldığı birçok metinde bu yolda bir anlatıma yaklaşır gibi olsa da, bu görüşü savunamaz Feuerbach. Gerçekte öteki, sonlu birey, cinselliğin, daha da derinlerde sevginin, öznelerarası *ilişkisinde*, türün sonsuzluğunun temsilcisi olarak iş görür. Feuerbach'tan daha kesin konuşmak istersek, insan özünün sonsuz varoluşu olarak iş gören de *işte bu ilişkidir* zaten. İnsan türünün fiilen varoluşu, *işte bu ilişki*dir. Öznelerarası düzlem, insan bireylerinin, insan türünün tüm nesneleriyle, yani gerek teorik nesnelerle (bilimler) gerekse pratik nesnelerle (eylem), kurduğu her tür ilişkinin temelidir öyleyse. Feuerbach'ın *cogito*su "biz"dir. Ama bu, Feuerbach'ın benimsediği dile rağmen, Husserl'de olduğu gibi, *somut* bir *cogito*dur ve öznelerarası bir *cogito*dur, teorik ve pratik bir *cogito*dur, tarihsel bir *cogito*dur. Bizler (Bkz. [*Tran Duc*] Thao), kurucu öznelerarası düzlemin kökenindeki değiş tokuşta, eşit olduğumuz ölçüde aşkın *ego*larız (eşitleriz)*.

4. İnsan türünün özü, sevginin yaşanmışlığının cinsel öznelerarası düzleminde var oluyorsa, *pekâlâ sevgide de insan türünün özü var olmaktadır*. İnsan türünün kendi yabancılaşmasının sınırlarından kurtuluşu, öznelerarası düzlemin fiilen gerçekleşmesidir, yabancılaşmamış bir biçimde evrensel olarak gerçekleşmesidir. Bu da, tüm insan ilişkilerinin içindeki özün, *sevgi olduğu,* nefretin özünün sevgi olduğu, toplumsal çatışmaların ve savaşların özünün sevgi olduğu anlamına gelir. İsa'nın dediği gibi, insanlar ne yaptıklarını bilmezler: gerçekte birbirlerini severler, ama birbirlerinden nefret ettiklerini düşünürler, dövüşmeleri de bu yüzdendir. Ne yaptıklarını bilseler, ne olduklarını bilseler, birbirlerini severler, böylece

* Althusser burada ses benzerliğine dayanan bir sözcük oyunu yapıyor: Fransızca "égaux" (eşitler) sözcüğünün okunuşu, "ego" ile aynıdır. –*çn*.

sahip oldukları insan özünü, insan cinsinin özünü de gerçekleştirmiş olurlar. Sevgi nefretin özüdür demek ki, sevgi bencilliğin özüdür. İnsanlar arasındaki politik, ekonomik, ideolojik çatışmalar, birbirlerini sevdiklerini bilmeyen âşıkların kavgalarıdır. Bunu bir kabul etseler, gözleri bir açılsa, göz kapakları aralansa, gözlerindeki perde bir düşse, hakikatlerinin örtüsü kalksa ve bu hakikati bir tanısalar, işte o zaman sevgi de gerçekleşecek, gerçeklik olup çıkacak.

Sevmek, komünist olmaktır: "Feuerbach ne materyalist ne idealisttir, ne de özdeşlik filozofudur. Nedir öyleyse? Yaptığı neyse düşüncesinde de odur, bedeni nasılsa zihni de öyledir, duyuları neyse özü de odur: insandır; ya da daha doğrusu, insanın özünü bütünüyle topluluğa aktardığı için, Feuerbach toplulukçu bir insandır, *komünist*tir."[1]

Feuerbach komünisttir. Böylece Feuerbach'ın komünizmi, sevginin komünizmidir, yani "sözüne inanılan" Hıristiyan dininin komünizmidir. Ulaştığımız bu sonucu biraz dikkatle ele alırsak, bunun, az önce yansıtma ilişkisinde ilk özne ile İkinci Özne arasında saptadığımız ilişkiye benzediğini görürüz. Bunun ne anlama geldiğini görmek için, bu anlamı tersine çevirmek gerekir. Feuerbach'ta en derinlerde yatan neden, yani en alttaki düşünce, teorisinin temeli olarak sunduğu şey değildir, yani öznelerarası düzlem, özellikle de öznelerarası cinsel düzlem değildir; düşüncesinin hakiki "temeli", *düşüncesinin vardığı nokta olarak sunduğu şeydir*: benimsediği sevgi komünizmi ideali ve "sevginin gizlerinin herkesin önünde itiraf edilmesi"[a] olarak, örtünün kaldırılması olarak devrim anlayışı. İtiraf olarak devrim (dolayısıyla, politik eylemin bütün aracı da gizemin kaldırılması, yani örtünün kal-

1) *Manifestolar*, s. 236-237.

dırılması, yani kitaplar ve makaleler olacaktır), Feuerbach'ın kafasında olan budur işte. Zamanındaki sınıf çatışmalarının nesnel olarak ortaya getirdiği devrim sorununa, sevgi komünizmi teorisiyle, itiraf a ve örtünün kaldırılmasına dayalı devrimci eylemle karşılık verir. Elbette bu hakiki anlamı tümdengelimlerinde yeniden kurabilmek için, bu gerçek düzeni düşüncelerindeki yapmacık düzende yeniden kurmak için, Feuerbach'ın kendi düşüncelerinin alanından ve bu alandaki unsurların yapısal ilişkilerinden çıkması gerekir.

5. Varılan son nokta: *tarih anlayışı*. Tarih pek çok bakımdan zorunludur. Ama aynı zamanda, Feuerbach'ta tarihin içeriği, bireylerle tür arasındaki ilişkilere dair geliştirdiği anlayıştaki çıkmazlara da çözüm sunar.

Tarih *her şeyden önce* bireyler-tür, sonlu/sonsuz veya göreli/mutlak, vb. arasındaki upuygunsuzluğun çözümüdür. İnsan özünün bütünlüğü içinde varoluşu, bireysel varoluşların zaman ve mekânın bütünündeki, yani tarihteki toplamıdır. Bu durumda tarih kavramının da, bu kavramı harekete geçiren teorik işlevin kendisine yüklediği içerikten *başka içeriği* olamaz: *toplama yapmak, toplam olmak*, yani bireyler/tür arasındaki boşluğu doldurmak veya ampirik bireyselliğin sınırlarını aşmak. Kesin olarak söylemek gerekirse, tarih, birey ile tür *arasına* yerleşmiştir; amacı da birey ile tür arasındaki boşluğu doldurmak ve *türü* adcı, soyut bir kavramdan *gerçekliğe* dönüştürmektir: dolayısıyla tarih, bu boşluğun kavramından başka bir şey değildir. Tarihten elde edilebilen tüm kavramların boş olması da bunun kanıtıdır zaten. *Feuerbach'ta kesinlikle hiçbir tarih teorisi bulunmamaktadır.*

Feuerbach'ta tarih teorisi bulunmaması, devreye soktuğu tarih kavramının teori açısından hiçbir görev üstlenmediği an-

lamına gelmez. Tam tersine! Tam da bunu yapar. *İkinci bir görev* üstlenmesinin nedeni budur: yabancılaşma sorununa çözüm getirmek ve yabancılaşmanın yürürlükten kaldırılması için bir yol bulmak. Bu durumda tarih de yabancılaşma/yabancılaşmama olaylarının var olduğu yerdir. Ama tarihin bu olayların var olduğu yer olduğunu söylemek, aynı zamanda tarihin, bu fenomenlerin içinde var olduğu boş bir yer olduğunu söylemektir. Yine de tarih bundan daha fazlasıdır: insan doğasının değişik durumlara sahip olabilmesi olarak, yabancılaşma ve yabancılaşmama imkânıdır; bir Hindu insan doğası, bir Yahudi insan doğası, vb. olması bundandır. Yine bu yüzden, gerçekleşmiş bir insan doğası da olacaktır. Ama insan doğasının büründüğü bu farklı biçimler, ancak *insanın özünün yabancılaşmasının ve yabancılaşmamasının çeşitlemeleri* [variation] *olarak tarihsel olaylar olduğuna göre*, bunların tarihsel olduğunu söylemek, varoluş kategorisi dışında bir şey getirmez. Öyleyse tarih, insan özünün çeşitlemelerinin *var olduğu* boş yerdir.

Yine de tarihte ayrıcalıklı bir yer vardır: kökendeki özün tam da sahicilik [*authenticité*] biçiminde var olacağı, insan özünün gerçekleştiği dönemdir bu yer. İnsan özünün mümkün çeşitlemelerinin var olduğu yer olarak tarihe ilişkin tüm teori, özel bir varoluş biçiminden, yani Mutlak Bilgiden, insan özünün gerçekleşmesinden, yani özün varoluşa özdeş olduğu bu varoluştan çıkarılmıştır. Bu ise tüm tarihin yok sayılmasıdır [*négation*]. *Dolayısıyla Feuerbach'ta tarih,* son bularak kökenini gerçekleştirdiğinde, *tarihin artık var olamayacağı bir yerde var olur ancak.* Köken ile sonun *gelecekteki* özdeşliği, tarihin yok sayılmasıdır o halde. Kavram, işlevini yerine getirdiğinde kendini yok sayar. Yine de tarihin bu dönemi, az

önce sözü edilen bu ayrıcalıklı görevi üstlenme özelliğine sahiptir ve bunu, söz konusu tarih, geçmiş tarihlerden farklı olarak, var olmadığı ve hiç var olmamış olduğu ölçüde, sadece "kafamızda", bir umut olarak var olduğu ölçüde yapar. Bilimler söz konusu olduğunda materyalist, tarih söz konusu olduğundaysa idealistim, der Feuerbach. Marx ve Engels bu ayrımı sözcüğü sözcüğüne devralır, ama neden devraldıkları kesinlikle kuşkuludur (*Alman Ideolojisi* ve Engels'in *Ludwig Feuerbach'ı*[a]). Tarih kavramı da olduğu gibi gösterir artık kendini: var olmak ile var olmamak arasındaki çelişki, ya da daha kesin olarak söylersek, var olmaması veya *umut, dilek* halindeki varoluşu, var olmasını gerektiren bir varoluş türü. Tarih, bir arzunun gerçekleşmesinin kavramıdır, ya da daha doğrusu, bir fantazının gerçekleşmesinin fantazmatik kavramıdır, bir fantazmın ikiye katlanmasıdır [*redoublement*]. İkiye katlanma, ideolojik olanın yapısına özgü ise, tam anlamıyla bir tarih ideolojisiyle karşı karşıyayız demektir[b].

"Feuerbach Üstüne" İçin Fransızca Yayına Hazırlayanın Notları

Sayfa 169

a. *Manifestes philosophiques* [*Felsefi Manifestolar*] Paris, PUF, 1960.

Sayfa 170

a. 2. Belgeye (bu terim için Bkz. s. 166'daki açıklamamız) el yazısıyla düşülmüş bir not bulunur: "Felsefe alanındaki eksiltmeler, basit çıkartma işlemlerinden farklıdır".

b. *1844 Elyazmaları*, Editions sociales, 1962, s. 132-133.

Sayfa 171

a. Bu konu, Feuerbach konulu dersin üçüncü bölümünde ele alınmıştır; bu ders, burada yayınlanacak durumda değildir. Bkz. s. 166'daki notumuz.

Sayfa 172

a. Althusser buraya, hangi kısım olduğunu belirtmemiş olsa da, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı kitabından bir alıntı eklemeyi öngörmüştü.

b. *De Hegel à Nietzsche* (Fransızca çeviri), Paris, Gallimard, 1981.

c. Bkz. özellikle: Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud* [*Yoruma Dair (Freud ve Felsefe)*] Paris, Seuil, 1965, s.

509: "Feuerbach için de aynı şeyi söyleyeceğim: "İnsanın kendini aşkınlığa boşaltma devinimi, nesneleştirmek ve elinde bulundurmak için Tüm-Başkayı ele geçirme devinimiden sonra gelir: çünkü ele geçirmek için ona yansıtır kendini, bilgisizliğinin boşluğunu doldurmak amacıyla."

Sayfa 173

a. Louis Althusser, hazırladığı dersin ikinci ve üçüncü bölümlerinin sırasını değiştirir burada; söz konusu bölümler elinizdeki basımda yer almamaktadır (Bkz. s. 165-166'daki notumuz).

b. 2. Belgede buraya el yazısıyla düşülmüş bir not bulunur: "*Wesen* (Hegel'de *Wesen ist was gewesen ist*)."

Sayfa 175

a. Feuerbach konusunda yaptığı ilk çalışmada (Bkz. s. 165'deki notumuz) Althusser birinci bölüm için "Fillerin neden dini yoktur?" başlığını öngörmüştü.

b. 1. Belge: "söyleyebilirsek".

c. Bkz. "Jean Lacroix'ya mektup", *Felsefi ve Siyasi Yazılar II, Althusser'den Önce Louis Althusser* içinde, İthaki Yayınları, 2006, s. 301-346.

Sayfa 176

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Yolu ters yönde yürür".

b. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "hakikati değil, itirafı, ihtidası."

Sayfa 177

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "örtüyü kaldırmak".

b. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Bkz. Ruge/Bkz. Devlet/itiraf kitabı."

Sayfa 178

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "H[egel]'in *Eigentum*'u/ F[euerbach]'ın *bei sich*'i".

Sayfa 181

a. "Olarak" 2. Belgede el yazısıyla yapılmış bir düzeltmedir, "gibi"nin yerine kullanılmıştır.

Sayfa 183

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "tekel".

b. Buradaki üç belirteç ("tümüyle, upuygunca, eksiksiz olarak") 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

c. "Türünü" sözcüğü 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 184

a. "İdeolojik bir söylemin veya" ifadesi 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 185

a. "Dış yaşamdan ayrı" ifadesi 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 187

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Mutlak bir çember=dışarısı yok".

b. 1. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "*Bir nesne biçiminde*, devinimler, *vb. biçiminde var olan bir bilgi*".

Sayfa 190

a. Burada 2. Belgedeki metne bağlı kalıyoruz. Metnin 1. Belgedeki hali ise şöyledir: "Ne var ki bu bilinç sözcüğü *saydamlığı* belirtmez, *yansımalı düşünümü* belirtir yalnız, insanın kendi cinsine ait özünün, insanın nesnelerindeki, insanın dünyasındaki varoluşunun yansıtma özelliğini belirtir."

b. "Pratik" 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 191

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Teori/pratik".

Sayfa 195

a. "Kant'ın kullandığı anlamda bir erekliliğin" ifadesi 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

b. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Bunun içindir ki *Ay*".

Sayfa 197

a. "Olacak" sözcüğü 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

b. Metnin bu noktasında "alıntılar" ifadesi yer alır. Örneğin şu bölümü düşünebiliriz: "Duyarlı bir insan duygulara nasıl direnebilir ki, seven bir insan sevgiye, akıllı bir insan da akla nasıl direnebilir ki? Seslerin iç paralayıcı gücünü yaşamamış olan var mıdır? Seslerin gücü, duyguların gücünden başka nedir ki? Sevginin gücünü yaşamamış olan ya da en azından bundan söz edildiğini duymamış olan var mıdır? Sevgi mi yoksa bireysel insan mı daha güçlüdür? İnsan mı sevgiyi ele geçirir yoksa sevgi midir aslında insanı ele geçiren?" (*Manifestolar*, s. 60 [Osier çevirisi, s. 119].)

Sayfa 198

a. Burada 2. Belgedeki metne bağlı kalıyoruz. 1. Belgede şunlar yer alır: "örtüsü kaldırılmak koşuluyla dolaysızca görünebilir" ifadesi düzeltilip şöyle yazılmıştır: "araz olarak donuk, ama örtüsü kaldırılmak koşuluyla saydam".

Sayfa 199

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "Dinin neden ayrıcalığı var?"

Sayfa 200

a. El yazısıyla iki kez düzeltilip iyice belirsizleşmişse de,

burada 2. Belgedeki metne bağlı kalıyoruz. 1. Belgede şöyle denilmektedir yalnızca: "akıl ile özgürlüğün kültürel nesnelerde var olabileceğinin".

Sayfa 201

a. "Etkileri" sözcüğü 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 202

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "aynı biçimde bilincin de kendinin bilincinden ve yüklem-öncesi önermelerden [*l'antéprédicatif*] önce [gelmesi]".

Sayfa 204

a. "Kesinleştirelim" sözcüğü 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

b. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "kökeni unutulmuş".

Sayfa 205

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "[genetikleştirel?]".

Sayfa 206

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "daha sonraları yaşayacağı iyileşme".

b. "(=) ilişkisi" 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 208

a. "*Feuerbach Üstüne Tezler* açısından" ifadesi 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

b. "Bir sözcüğü" ifadesi 2. Belgeye el yazısıyla eklenmiştir.

Sayfa 209

a. 2. Belgeye el yazısıyla düşülmüş kenar notu: "mutlağın önceliği".

Sayfa 213

a. 2. Belgede üstü çizilmemiş olan "göreceğiz" sözcüğünün üstüne el yazısıyla "görülebilir" yazılmıştır.

b. Bkz. Bir önceki not.

Sayfa 214

a. Bkz. Özellikle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi İçin. Giriş* bölümünün ilk cümlesi: "Almanya söz konusu olduğunda, *dinin eleştirisi*, özünde bitmiştir ve bu eleştiri, tüm eleştirilerin ilk koşuludur."

b. Bkz. Karl Marx, *Oeuvres* içinde, *Hegel'in Politika Felsefesinin Eleştirisi*, Philosophie, Gallimard, La Pléiade, cilt III, s. 904.

c. *Ruge'ye Mektup*, Eylül 1843, La Pléiade, cilt III, s. 346.

Sayfa 215

a. 2. Belgede "kanıtı sayabiliriz" ifadesinin üstüne elle "alıp kanıtlayabiliriz" yazılmıştır. Burada, 2. Belgede el yazısıyla yapılan son düzeltme söz konusudur.

Sayfa 217

a. Sayfanın kenarında "Feuerbach'ın *genetik-eleştirel* adını verdiği yöntemi ile ilgili olarak burada p.q. ("*pro querende*: Lat. Davacı lehine") ifadesi yer alır.

Sayfa 218

a. Bkz. Özellikle Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie* [*İnsan Bilimleri ve Felsefe*], Paris, PUF, 1952, Başlık II, a.: "İdeolojiler sorunu". Louis Althusser'in kitaplığında bu kitabın notlarla dolu bir örneği bulunmuştur.

b. Bundan sonraki alıntıların pek çoğu, çok kısa bölümler dışında, Louis Althusser'in daktilo edilmiş metninde doğrudan yer almamaktadır. Anılan bölümlerin sayfa numarası ya da yazar tarafından oluşturulmuş fişlere yapılan göndermeler

dışında bir şey bulunmamaktadır. Kesin yerleri konusunda yanlışa düşmek pahasına bu alıntıları metne yerleştirdik.

Sayfa 221

a. Burada söz konusu olan, komünistler ile Hıristiyanlar arasında "diyalog" kurulmasıdır. Bu fikir, o zamanlar Fransız Komünist Partisi politik büro üyesi ve Marksist İncelemeler ve Araştırmalar Merkezi yöneticisi olan Roger Garaudy tarafından teori haline getirilmiştir.

Sayfa 222

a. II. Vatikan Konsili (11 Ekim 1962-8 Aralık 1965).

b. Yargı yetkisi bulunmayan yüksek dereceli papaz, ona ayrılan bölge, "imansızlar"ın bölgesiydi.

Sayfa 223

a. El yazısıyla düşülmüş kenar notu: "*Dikkat!*"

Sayfa 226

a. Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme,* Paris, Payot, 1964.

Sayfa 229

a. Bkz. Paul Ricoeur, *De l'interprétation, Agy,* Kitap II, "Birinci Bölüm: enerjetik ve yorumbilim".

Sayfa 230

a. El yazısıyla düşülmüş kenar notu: "İki farklı *söylem* olduğunu görmüyorlar, bkz. Freud'un ikili kayıt teorisi."

b. Bir önceki cümleden sonra sayfanın altına elle düşülmüş kenar notu: "Lacan'ın yapı[salcılığı] yorumbilim değildir".

Sayfa 232

a. Bu cümleden sonra, sayfanın altında daktiloyla düşülmüş olan şu not bulunur: "Feuerbach'ta buna denk düşen *organ* teorisine bak (fiş...)". Bu fiş bulunamamıştır.

Sayfa 241

a) Auguste Bebel, *La Femme et le socialisme* [*Kadın ve Sosyalizm*], Fransızca çeviri, Dietz Verlag, Berlin, 1964.

Sayfa 245

a. Bkz. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique,* Paris, Editions Minh-Tân, 1951. Bu kitabın notlarla dolu bir örneği Louis Althusser'in kitaplığında bulunmuştur.

Sayfa 246

a. Bkz. "Din, insanın gizli hazinelerinin örtüsünün görkemli biçimde kaldırılmasıdır, en mahrem düşüncelerini itiraf etmesidir, *sevgisinin gizlerini herkese itiraf etmesidir*" (*Hıristiyanlığın Özü, Manifestolar,* s. 71 [Osier çevirisi, s. 130]).

Sayfa 249

a. Bkz. Marx-Engels, *Alman Ideolojisi*, Editions sociales, 1968, s. 57. "Feuerbach, materyalist olduğu ölçüde tarihi devreye sokmuyor, ama tarihi hesaba kattığı ölçüde de materyalist değil." Bu konuyla ilgili olarak ayrıca Bkz. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* II, "Materyalizm ve idealizm": "Toplumu ele alan bilimi, yani tarihsel ve felsefi bilimler denilen bilimlerin tümünü, materyalist temele uyumlu kılmak, sonra da materyalist temele dayanarak bu bilimi yeniden kurmak gerekir. Ama böyle bir izne hiç sahip olmayan Feuerbach, söz konusu 'temel'e rağmen, geleneksel idealist bağlarla sıkıştırılmış buldu kendini. 'Geriye doğru baktığımda materyalistlerle aynı düşünceyi paylaşıyorum, ama ileri baktığımda paylaşmıyorum' dediğinde, kendisi de bunu kabul etmişti."

b. Daha önce bildirdiğimiz nedenlerden ötürü, Louis Althusser'in özünde basit notlardan oluşan bu dersinin devamını yayınlamadık.