Makyavel'in Yalnızlığı

ve Başka Metinler / Althusser'in Mirası

Louis Althusser



epos

Louis Althusser (1918 – 22 Ekim 1990); Gençliği Cezayir'de geçti. II. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın işgâl edilmesi üzerine Fransız direniş hareketine katıldıysa da, daha savaşın başında Almanlar tarafından toplama kampına gönderildi ve savaşın sonuna kadar da toplama kampında tutsak kaldı. Gençliğinden başlayarak psikolojik tedavi gördü. 30'lu yaşlarının başındayken katıldığı Fransız Komünist Partisi'ne daha sonraları içeriden sert eleştiriler yöneltti. 1976'da Hélène Rytmann'la evlendi. 18 Kasım 1980'de karısını öldürdü.

Günümüz kuramsal hayatını etkileyemeye devam eden önemli düşünürlerden E. Laclau, E.Balibar, J.Rancière, A.Badiou, D. Lecourt, M. Foucault'nun, ... öğretmeni ve bir başlangıç noktası olarak aldıkları Marksist kuramcı.

Öne sürdüğü ve hararetli polemiklere konu olan mütehakkim kavramları ağır bir suskunlukla örtülmüş ve tarihin çöp tenekelerine atılmış gibi görünse de entelektüel alandaki evrimi derinlemesine bir şekilde etkiledi.



EPOS YAYINLARI– 30
bilim-felsefe-politika kitapları– 23

Louis Althusser
Makyavel'in Yalnızlığı
ve Başka Metinler
"Althusser'in Mirası"

Çevirenler:
Turhan Ilgaz,
Alâeddin Şenel, Seda Çarmık

Yayıma Hazırlayan:
Bâki Alemdar, M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
Solitude de Machiavel
et autres textes

© PUF, 1998 yılında yapılan I. Basım'dan çevrilmiştir
©Epos Yayınları, 2003

Düzelti:
Gültekin Koçuşağı

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Kapak deseni: Béatrice Tabah
(Orijinal kapaktan)

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
Sevda Öztekin

Baskı ve Cilt:
Ayban Matbaası (0.312) 419 74 13

Birinci Basım: Nisan 2006 (1000 adet)
ISBN: 975-6790-37-7

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe ANKARA
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21

Louis Althusser

Makyavel'in Yalnızlığı
ve Başka Metinler

"Althusser'in Mirası"

Çevirenler:
Turhan Ilgaz,
Alâeddin Şenel, Seda Çarmık

epos

İÇİNDEKİLER

Yayınevinin Sunumu/ 7
Sunum/9
1. Tarihin Nesnelliği Üzerine 25
2. Raymond Polin Uzerine, *John Locke'un Ahlâk Politikası* 47
3. Felsefe ve İnsan Bilimleri 59
4. "Toplum Sozleşmesi" Üzerine 79
I. Sorunun ortaya konması *84*
II. Sorunun çözümü: I. Uyuşmazlık *95*
III. Sözleşme ve yabancılaşma *109*
IV. Toptan teslim ve değişim: II. Uyuşmazlık *115*
V. Özel çıkar-genel çıkar özel idare-genel idare: III. Uyuşmazlık.....*128*
VI. İdeolojide ileri'lere uçma
ekonomide geri!ere çekilme: Uyuşmazlık IV.....*140*
5. Lenin ve Felsefe 149
6. Devrimin Silâhı Olarak Felsefe (*Sekiz Soruya Cevap*) 203
7. Amiens Savunusu 219
"Son yargı..." *236*
Bilgi süreci üzerine *249*
Marx ve kuramsal hümanizma *257*
8. Biten Tarih, Bitmeyen Tarih 271
9. G. Duménil'in "*Kapital*"de Ekonomi Yasası Kavramı
Kitabına Önsöz 285
10. Sonunda Marksizm Bunalımı! 313
11. "Sonlu" Kuram Olarak Marksizm 333
12. Günümüzde Marksizm 355
13. Makyavel'in Yalnızlığı 373
Althusser'in Kitapları/394

Orjinali on dört makaleden oluşan *Makyavel'in Yalnızlığı*'nın elinizde bulunan Türkçe çevrimi bir eksikle, on üç makaleyle yayınlandı. Cıkartılan metin orijinal kitabın 7. Bölümü olan *Özeleştiri Öğeleri* (Elements d'autocritique) – 1972'dir. *Özeleştiri Öğeleri* muhtemel 2. Basımda kitaptaki yerini alacaktır.

Bilebildiğimiz kadarıyla bu kitaptaki yedi makale Türkçede daha önce yayımlanmayan çalışmalar. Bunlar arasından özellikle ikisi, yani *Amiens Savunusu* (1975) ve *Makyavel'in Yalnızlığı* (1977) tarihleri ve gerekçeleri itibariyle bizatihi Althuser'in kendi imbiğinden geçmiş olan çalışmalar. Daha özel olarak *Amiens Savunusu*, Althusser'in, *Politika ve Tarih*, *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'i temel alması ve hattâ bu kitaplardaki tezlerini ya da daha doğrusu 'Marx'ın anlaşılabileceği temelleri göstermek' ezcümle 'Marx'ın düşüncesinin duyulmadık ve devrimci niteliği üzerinde diretmek' konusunda kendi tarafından daha anlaşılır olacağını düşündüğü son noktayı koyuyordu. *Makyavel'in Yalnızlığı* ise, *Althusser'in öteden beri en beğendiği yazarlardan biri olan Makyavel'i* hem "feodalite ile kapitalizm arasındaki geçiş devleti olarak Ulus devlet'in, yani mutlak monarşinin kuramcısı (siyeset bilimci)" olarak hem de "filozof" olarak değerlendirişi, Althusser sistematiğinin sınıf mücadelesinde ve politika teorisinde konumlanışı açısından ilginç bir çalışma.

Ayrıca, bu kitabın 5. Bölümü yani Althusser sistematiğinde önemli bir yeri olan "'*John Lewis'e Cevap'ı*' haber veren" *Lenin ve Felsefe*, 24 Şubat 1968 tarihinde Société Française de Philosophie'de bu kurum için alışılmadık derecede kalabalık bir kitle önünde sunulan bir tebliğdir. Althusser'i dinlemeye gelen kalabalık dinleyici kitlesi önünde, tebliğin sunuluşu sırasında meydana gelen ve kitabın kendisi kadar önemli bir tartışmanın uzun tutanakları da elinizdeki çevrimde yer almaktadır. Bu tartışmaya, en başta J. Wahl, P. Ricœur, Blanchard, J. Hyppolite, P. M. Schuhl, J.-P. Faye ve R. P. Breton katıldılar.

Elinizdeki kitabın diğer bölümlerinde de Fransız yayımcının hazırladığı bu türden yer yer uzun bölümler yer almaktadır.

***

Kitapta kullanılan "a, b, c, ..." gibi harflerle gösterilen dipnotlar Fransız yayıncının notlarıdır. Althusser'in kendi dipnotları ise, "1,2,3, .." olarak numaralandırılmıştır.

"*Toplum Sözleşmesi*"ndeki çevirmen notları Alâeddin Şenel'in açıklayıcı notlarıdır.

***

Kitabın Türkçeleştirilmesine üç çevirmenin emeği geçti.

I. *Turhan Ilgaz*, kitapta yer alan Fransız yayımcı notlarının tamamını Türkçeleştirdi. ***Turhan Ilgaz***'ın Türkçeleştirdiği bölümler şunlardır:

1. Tarihin Nesnelliği Üzerine (Paul Ricoeur'e Mektup) –1955
2. Raymond Polin Uzerine, *John Locke'un Ahlâk Politikası* – 1960,
3. Felsefe ve İnsan Bilimleri – 1963,
7. Amiens Savunusu – 1975,
8. Biten tarih, Bitmeyen tarih – 1976,
9. G. Duménil'in "*Kapital*"*de Ekonomi Yasası Kavramı* Kitabına Önsöz – 1977,
10. Sonunda Marksizm Bunalımı! –1977 ,
11. "Sonlu" Kuram Olarak Marksizm –1978,
12. Günümüzde Marksizm –1978,
13. Makyavel'in Yalnızlığı –1977.

II. *Alâeddin Şenel*'in Türkçeleştirdiği "*Toplum Sözleşmesi*" ise *Verso Yayınları*'ndan 1987 yılında I. Basımı yapılan ve Alâeddin Şenel ile Ömür Sezgin'in Türkçeleştirdiği "*Politika ve Tarih*" adlı kitaptan Alâeddin Şenel'in izni ile alınmıştır.

III. *Seda Çarmık*'ın Türkçeleştirdiği bölümler:

5. Lenin ve Felsefe –1968
6. Devrimin Silahı Olarak Felsefe (Sekiz Soruya Cevap) – 1968.

Sunum

Yyves Sintomer

Stéphane için.

"Bir yapıt, onu yarıda bırakan delilik aracılığıyla,
bir boşluk, bir sessizlik ânı, cevapsız bir soru açar,
dünyanın kendini sorgulamak zorunda kaldığı
uzlaşısız bir parçalanmaya yol açar."
Michel Foucault,
Klasik Çağda Deliliğin Tarihi.

Althusser'in kitapçılarda bulunamayan (çünkü bundan böyle bulunamaz olan özel dergilerde çıkmış oldukları için, yalnızca dış ülkelerde yayımlanmış oldukları için, ya da yine çoktan beri tükenmiş olan derlemelerde içerilmiş oldukları için) önemli metinlerini Fransız okurları için tek bir ciltte bir araya getirme projesi, seksenli yılların sonunda, filozofun ölümünden önce doğdu. O dönemde, Louis Althusser'in yapıtı, Fransız entelektüel alanındaki evrimi derinlemesine bir şekilde etkilemiş olduğu halde, ağır bir suskunlukla örtülmüştü ve tarihin çöp tenekelerine atılmış gibi görünüyordu.[1] Buna karşılık, dış ülkelerde, ve özellikle de Anglo-sakson âlemde, *Pour Marx* [Marx İçin] yazarına karşı, altmışlı ve yetmişli yıllarda olduğundan daha az polemikçi, ama daha eleştirel, daha mesafeli yeni bir ilgi ortaya çıkmaktaydı. Fransa'daki filozof "pişman" olduktan ve yazdıklarından "vazgeçtikten" sonra, geçmişteki "Marksist-Leninist" kehânetçiliklerinin bir özelliği olarak aforozlarındaki tonu koruyan ve onun yapıtına bir mezar taşı dikenler, esasında çoğu kez bir zamanlar onun en dogmatik tilmizleri olmuş olanlardı. Büyülenmiş olan daha başkaları, geç-

[1] Bkz. bu konjonktür içinde, Balibar'ın, *Ecrits pour Althusser*'de de yer alan güzel makalesi, "Tais-toi encore Althusser" ["Bir Kez Daha Sus, Althusser"] (1968), Paris, La Découverte, 1991, s. 59-89.

mişteki "yanılmalarının" anısını belirgin bir başarıyla en çabuk şekilde silmeye koyulmuşlardı. Althusser'e karşı her zaman için eleştirel bir tavır içinde olmuş olan başkaları, bizatihi eleştirileri içinde, kendi konumlarını pek çok kez aydınlığa kavuşturmaya mecbur kalmış, ve bu tartışmalar aracılığıyla ne ölçüde dönüşmüş olduklarını unutarak, dinginlik içinde utkularının tadını çıkartıyorlardı. Bu sessizlikle, ya da suskunluklarla, – tilmizlerinin oluşturduğu çemberin çok ötesinde de etkisini göstermiş olan alabildiğine çok yönlü bir yapıta doğru zorunlu bir eleştirel dönüş engellenerek – yakın entelektüel tarihin bütün bir düzlemi bastırılmış oluyordu. Bu bastırılmışlığı kaldırmak için atılacak ilk adım, metinleri yeniden erişilebilir kılmak, gün ışığına çıktıklarındakinden çok farklı bir bağlam içinde onların yeniden okunmasına imkân vermekti.

Bu proje, pek çok nedenlerle ancak yıllar süren bir "gecikme"den sonra hayata geçirilebildi. Bu arada, ideolojik ve siyasî konjonktür çok büyük ölçüde değişime uğradı ve Althusser'in yapıtına ilişkin yayınsal panorama da sarsıldı. Fransa'da ve dış ülkelerde onunla ilgili çok sayıda kitaplar çıktı.[2] Ulm sokağı filozofunun başlıca yapıtları, *Pour Marx* ["Marx İçin"] ve *Lire le Capital* ["Kapital'i Okumak"] yeni-

[2] Özellikle şu yapıtlara işaret etmek mümkündür: E. Balibar, *Ecrits pour Althusser, a.g.e.*; H. Böke, J.-C. Müller, S. Reinfeldt (yay.), *Denk-Prozess nach Althusser*, Berlin, Argument, 1994; G. Elliot (yay.), *Althusser. A Critical Reader*, Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1994; E. A. Kaplan, M. Sprinker (yay.), *The Althusserian Legacy*, Londra/New York, Verso, 1993; Y. Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, C. 1: *La formation du mythe (1918-1956)*, Paris, Grasset, 1992; S. Lazarus (yay.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993; A. Callari, D. F. Ruccio, *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, Hanover (NH), Wesleyan University Press, 1996; P. Raymond (yay.), *Althusser philosophe*, Paris, PUF, 1997; ve *M* dergisinin (sayı 43, Ocak 1991), *Magazine littéraire*'in (sayı 304, Kasım 1992) ve *Futur antérieur*'ün (*Sur Althusser. Passages*, ve *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1993 ve 1997) özel sayıları. Bu listeye G. Elliot'nun 1987'de çıkan ve filozofun siyasî-entelektüel güzergâhının bütünlüğü içindeki en iyi çözümlenişi olarak kalmayı sürdüren incelemesi de eklenebilir (Althusser. *The Detour of Theory*, Londra/New York, Verso, 1987).

den basıldı.[3] Özellikle de, O. Corpet, F. Matheron ve Y. Moulier-Boutang'ın çabalarıyla filozofun ölümünden sonra yayımlanan yapıtları, Althusser'in yapıtına ilişkin olarak edinilmiş olabilecek görüyü zenginleştirip karmaşıklaştırırken, bir yandan da özyaşam öyküsünün[4] yayın başarısının peşi sıra, kamuoyunun ona karşı ilgisinin yenilenmesine yol açıyordu.

Dolayısıyla, *Makyavel'in Yalnızlığı (ve Öteki Metinler)* bu çeşitli yayınların tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kitabın özgüllüğü, şu son yıllarda, filozofun ölümünden sonra yayımlanan derlemelere kıyasla, Fransa'da ve yabancı ülkelerde Althusser'in sağlığında yayımlanmış metinleri içermesidir. Bununla birlikte, başlangıçtaki proje, arada geçen yılları dikkate alarak, ama aynı zamanda ve asıl IMEC'te bir araya getirilip sınıflanan Althusser arşivlerinin açılmasıyla bazı değişikliklere uğratıldı. İlk baskılardaki hataları düzelten, değişkelere işaret eden, içeriksel ya da bibliyografik işaret noktalarını buyur eden eleştirel bir baskı kendini dayatıyordu...

Makyavel'in Yalnızlığı (ve Öteki Metinler), "yayımlanmamış" hiçbir metin içermese de, yine de bizzat Althusser tarafından düşünülmüş bir kitap değil, ama yayıncının öznel bir kurgusudur. Yazarın sağlığında yayımlanmış olan bütün metinleri almak söz konusu değildi, çünkü bütün yapıtları içerecek bir baskı bambaşka bir kapsamdaki çabaları gerektirecekti. İşbu derleme Althussergil yapıtın içinden *de facto* bir *seçki* kurmaktadır. Dolayısıyla bu seçkiyi gerçekleştirmek için göz önünde bulundurulan kıstasların açıklanması gerekmektedir. Ya-

[3] *Lire Le Capital*'in (L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Machery ve J. Rancière'in kolektif çalışması) bir üçüncü baskısı, E. Balibar, P. Bravo Gala ve Y. Duroux'nun gayretleriyle yayımlandı (Paris, PUF, 1996, "Quadrige" dizisi); *Pour Marx*, E. Balibar'ın kaleme aldığı bir "Önsüz" ve bir "Biyografik not"la birlikte yeniden basıldı (Paris, La Découverte/Poche, 1996).

[4] *L'avenir dure longtemps* (suivi de Les faits), O Corpet, Y. Moulier-Boutang (der.), Paris, Stock/IMEC 1992 (genişletilmiş yeni baskı, Le Livre de Poche 1994) Althusser'in ölümünden sonra yayınlanan eserlerinin ayrıntıları için bu kitapta yer alan eser listesine bkz. (orijinal kitaba yapılan gönderme.–*yn.*)

yıncı elbette ötekilere kıyasla daha önemli, daha az konjonktürel ya da daha ayrıntılı olarak işlenmiş olduğunu düşündüğü metinleri tercih etmiştir. Daha başka yayınlarla (özellikle de O. Corpet ve F. Matheron tarafından yakınlarda ele alınan psikanalize ilişkin metinlerle[5]) tekrara düşmekten kaçınılmıştır. Siyasî çıkışların yer aldığı metinler (özellikle öğrenci hareketi ya da Fransız Komünist Partisi'yle ilgili) bir yana bırakılmıştır. Ama asıl, pek çok yönü olan bir yapıtın bir yönü ayrıcalıklı kılınmıştır: İşbu derleme Althusser'in çalışmasının – bir "Marksist-Leninist" ortodoksluğun olumlanmasında odaklanan daha "kapalı" metinlerden çok – en "açık" yüzünü öne çıkarmak istemektedir.

Bu, kitaba alınan bütün metinlerin "açık" metinler olduğu anlamına gelmemektedir; tümüyle özel bir yanlılık esasen zorlukla savunulabilirde ve bu konuya biraz sonra döneceğiz. Bizim gözümüzde daha çok derlemenin bütünlüğü içinde Ulm Sokağı filozofunun kuramsal yapıtının bu boyutunun sergilenmesi önemliydi. Burada sunulan seçkinin amacı, eleştirilebilir olan, ama aynı zamanda da belli bir bulgulayıcı [heuristique] değer taşıyan, önvarsayılmışları ya da içerimleri paylaşılmasa bile düşünümlemeye zorlayacak kavramları ve çözümlemeleri sergilemektir.[6] Althusser'in yapıtı zekice oluşturulmuş derinlikli bir yapıttır. Ama kısmen, bugün artık ölmüş olan, ya da en azından yaşamsal gücünü geniş ölçüde tüketmiş bulunan bir "dilde" – belli bir komünist deyişin ve belli bir "Marksist-Leninist ortodoksluğun dilinde – sözcelendirilmiştir. *Pour Marx* yazarının metinlerini, yalnızca iki çağdaşını ele alırsak, bir Foucault'nun ya da bir Lévi-Strauss'unkilerden daha eski gibi gösteren şey, kuramcı "sapmanın" ya da yapısalcı "flörtün" gerektirdiği söyleyiş biçiminden daha çok, bu "dil" olmaktadır. Şöyle bir koşutluk kuralım. Ortaçağ'daki teolojik tartışmalar çoğu kez olağanüstü bir incelik ve özenle yürütülmüşlerdir, ama yine de bizimle artık canlı bir şekilde konuşamamaktadırlar. Ken-

[5] *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, O Corpet, F. Matheron (yay.), Paris, Stock / IMEC, 1993 (yeni baskı, Paris, Le Livre de Poche -"Biblio-essais" dizisi – 1996).

[6] *Réponse à John Lewis* gibi bir deneme (Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1973) bu kıstaslar doğrultusunda, ayrıca yer nedeniyle dışarıda bırakıldı.

di dönemlerinde belirleyici olan bu tartışmalar, incelenmesi çağdaş dünyanın soy kütüğü açısından ilgi çekici bir tarihî nesne oluşturmakta, ama bize bu nesneyi – ya da başka nesneleri – çözümlememize imkân sağlayacak kategorileri vermemektedirler. Bununla birlikte kimi zaman, dünya görülerimizi ve akıl yürütme kipliklerimizi yapılandırmaya devam eden düşünce şemleri kurmayı katkıda bulunmaktadırlar – elbette bambaşka bir "dil" içinde. Farklılıkları gözden kaçırmaksızın, bugün Althusser'in yeniden okunması da biraz aynı türdendir. Metinlerinden bazıları, yaşanmış bir dönemin (yakın olmakla birlikte) tanıklıkları olarak tarihsel, siyasî ve sosyolojik yönlerden çözümlenecek nesneleri oluşturmaktadır.[7] Buna karşılık daha başkaları kendi tarzlarında aynı zamanda bizimkiler olan problemleri gündeme getirmez mi? Esasen hedef Marx'ın metinlerinin okunmasından ibaret olmanın ötesine geçmektedir. Elbette Althusser'in çağdaş siyaset kuramı için başat önemdeki bir yapıtın kavranmasına belirleyici bir tarzda katkıda bulunduğunu unutmak söz konusu değildir. Sadece, yaptığı katkıyı Marxbilimciliğin sınırları içinde tutmak, ona sonuçta oldukça ikincil bir önem atfetmek olacaktır.

Okurlar hiç şüphesiz böylesi bir tercihin doğruluğunu seçilen metinlere bakarak tartışabilirler.

Aşağıda bir araya getirilmiş metinler yayımlanışlarının kronolojik sırası içinde sınıflandırıldılar.[8] 1955'ten 1978'e kadar, yaklaşık çeyrek yüzyıllık bir zaman diliminde basamaklanmış olarak, eşitsiz boyutlardaki dört bütün halinde yeniden gruplandırılabilir.

En önemlisi olan birincisi, 1955 ile 1967 arasında siyaset felsefe-

[7] Ölümünden sonra, yakın bir tarihte PUF'tan yayımlanan (Paris, 1995, J. Bidet'nin giriş yazısıyla) *Sur la reproduction* başlıklı derleme, esas itibariyle bize böylesi bir üretimin bir örneğini oluşturur gibi görünüyor.

[8] Kesinlikle kronolojik bir düzene hafif düzenlemeler getirildi: 1) "Makyavel'in Yalnızlığı" başlıklı metnin simgesel bir şekilde derlemenin sonuna alınmasıyla; 2) kimi devamlılıkları daha iyi öne çıkartabilmek üzere, hemen, hemen eşzamanlı olarak geliştirilmiş ya da yayımlanmış olan metinlerin düzenlenişindeki hafif zaman farkıyla (örneğin, Sonunda Marksizmin Bunalımı!" başlıklı deneme ile "Sonlu Kuram Olarak Marksizm" başlıklı deneme arasında).

si ve toplum bilimlerini konu alan ve dolayısıyla *Pour Marx* ve *Lire le Capital*'in yayımını çerçeveleyen metinleri bir araya getirmektedir.[9] Siyasî hedefler bu denemelerde eksik olmasa da, bunlar geri planda konuşlanmış olarak kalmakta ve kullanılan kategorilerin belirtik içeriğinden daha çok kuramsal tavır alışların içerimlerinde belirlenmektedirler. Bu metinler, Althusser'in daha "üniversiter" bir boyutunu ortaya koymaktadır.

Bunlar aynı zamanda da Marx'ın yapıtına kesin birtakım okuma kıstasları getirme gerekirliğini dayatmaya başladığı döneme tekabül etmektedirler: Önerdiği kıstaslar tartışılabilir olsa da, kendini *Kapital* yazarıyla ilgili gören herkesi bu kitabı okuma tarzına açıklık getirmeye ve kendini, karşıt bile olsa, o kıstaslara kıyasla tanımlamaya mecbur etmektedirler. Bu bağlamda, Marx'ın yorumlanışı nihai bir şekilde değişikliğe uğramış oldu. O dönemde, bu katkı, "gerçek" Marx'ın, kendini ideolojiden kurtaracak olan "bilimcinin" arayışıyla sürüklenen yanılgılarla dengelendi (bu arayış o yıllar boyunca Althusser'in çalışmasının en konjonktürel ve en tarihlenmiş kısmını oluşturmaktadır). Esasen *Pour Marx* yazarı, o dönemdeki sorunsalına yeniden döndüğünde, yirmi yol sonra, *a posteriori* Raymond Aron'a hak vermek gerektiğini açıklayacaktır: Kendisi ve mesai arkadaşları "en azından felsefede, imgesel bir Marksizm imâl etmişlerdi" ve bunun Marksgil yapıtı düşünmekteki bulgucu değeri gibi, gerçek de, bu imgesel Marksizmin o haliyle *Kapital* yazarına hiçbir şekilde atfedilebilir olmayışına engel değildi.[10] Bununla birlikte, orta vadede, Althusser'in savları, Marx'ı okumanın, ona inanmak (ya da inanmamak) gereken dinî bir dogma gibi yaklaşmayan, ama yürürlükten kalkmış ya da aşılmış savları, güdüleyici ama tartışılabilir kavramlar ile bulgucu yönden verimli kategorileri ayırt etmeyi hedefleyen eleştirel bir envanterine girişen

[9] "Tarihin nesnelliği Üzerine (Paul Ricœur'e Mektup)"; "Raymond Polin Üzerine, *John Locke'un Ahlâk Siyaseti*"; "Felsefe ve İnsan Bilimleri"; ve " 'Toplum Sözleşmesi' Üzerine".

[10] Malamud'a Mektup", 8 Mart 1984, *Sur la philosophie*'de, Paris, Gallimard, "L'infini" dizisi, 1994, s. 88.

lâik bir tarzını kolaylaştırdı. Bu düzlemde, ve bir "imgesel Marksizmin" dönemsel kuruluşuna rağmen, Althusser'in katkısı en derinlikli katkılardan biridir – ve Marx'ın siyaset kuramının kaçınılmaz bir klasiğine dönüşmesinde belirleyici bir şekilde katkıda bulunmuştur.

Koşut olarak, ve Marksizmin çok ötesinde, Althusser 17. ve 18. yy.'lar siyaset kuramının olanca önemini kavratmaya çabalıyordu; daha da fazlası, verdiği eğitimle, seminerleriyle etnolojinin, sosyolojinin ya da psikanalizin en yenilikçi araştırmalarını keşfettiriyordu ve bunların felsefî içerim ve hedeflerini gün ışığına çıkarıyordu.[11] Bu çeşitli kanallar aracılığıyla, mesai arkadaşlarının ve M. Godelier ya da N. Poulantzas gibi, gerçek anlamda tilmizleri haline gelmeksizin onun çekim alanına giren kişiliklerinin çok ötesinde, Fransa'da ve bazı yabancı ülkelerdeki araştırmanın belirleyici bir kısmını, ve özellikle de Foucault ve Lacan, Duby ya da Bourdieu gibi büyük çağdaşları gizli bir şekilde etkiledi.[12]

İkinci bir grup 1968'de yayımlanan metinleri bir araya getirmektedir.[13] Burada tasarlanan dönemselleştirme yanlış anlamaya yol açmamalıdır: Çeşitli yönler, Althusser'in kişiliğinde ve yapıtında her zaman rastlaşmıştır, ve biz onda, altmışlı yılların başlangıcı ile 1968'de açılan dönem arasında bir "kopuş" olduğunu ileri sürmeyi düşünmüyoruz. Esasen savlarının evrimine içsel filolojik bir yeniden kurma çalışması hiç şüphesiz burada önerilen "dönemselleştirmeyi" nüanslandırmaya götürecektir. Bu dönemselleştirmenin tek amacı, 1968 ile 1972 arasında, Althusser'in yayımladığı metinlerin, ya da en azından en fazla kamusal yankı uyandıranların, batılı komünist partiler tarafından resmen savunulanın karşıtı olabilecek bir "Marksist-Leninist" ortodoksluğun oluşturulmasına doğru yöneldikleri olgusunun altını çiz-

[11] Bu noktada Althusser'le kıyaslanabilecek tek kişi Merleau-Ponty'dir.

[12] Duby, uzaktan ya da yakında hiçbir zaman "Althusserci" olmadıysa da, yine de birçok kez Ulm sokağı filozofunun çalışmalarının onun kendi araştırmaları için taşıyabilmiş olduğu önemi olumlamıştır. Aynı düşünsel düzen içinde, Althusser ile Bourdieu arasındaki yöneşmelerin, özellikle de epistemolojik düzlemdeki yöneşmelerin ciddî bir incelemesi hâlâ yapılmayı beklemektedir.

[13] "Lenin ve Felsefe" ve "Devrim Silâhı Olarak Felsefe".

mektir. O yılların siyasî konjonktürü içinde, Marksist ortodoksluğun meşru yorumu çevresindeki yarışma sol ile aşırı-sol arasındaki kuramsal-siyasî mücadeleler içinde birinci derecede önem taşıyan simgesel bir hedef haline gelir. Fransız Komünist Partisi'nin aygıtından kopmak istememekle birlikte Maoculukla flört etmekte olan Althusser kendini bütünüyle bu yarışmanın içine atar. Savlarını savunurken kullandığı ton, dönemin pek çok militan gruplarının da yöneldikleri, siyasî ve bilimsel doğrunun kehâneti konusundaki mücadelelerin tonu, kestirip atan yönüyle ve örtük yetkeciliğiyle neredeyse savunula bilmezdir.

Bugünden geriye doğru bakıldıkta, bu evre, hiç şüphesiz etkisinin dorukta olduğu bir zamanla rastlaşsa bile, onun en kısır evresi gibi görünmektedir.[14] Bulgucu önemleriyle bir önceki dönemdekilerle kıyaslanabilecek kavramlar üretmemiştir. Bir önceki dönemin "kuramcılığının" düzeltilmesi olma iddiasındaki bu evre hemen, hemen tümüyle toplum bilimleri ile siyaset arasındaki bağın çevresinde dönmüştür: insan toplumları ve siyasî angajman üzerindeki mümkün ve zorunlu eklemlenmeyi nesnelleştirici bir perspektiften nasıl anlamak gerekir? Problem elbette yaşamsaldır, ve pozitivist ya da göreceli kçi yönelimler içeren açıklamalarla hiçbir şekilde çözülmüş de değildir. Bununla birlikte, buna Althusser'in getirdiği yorumun, o dönemde ancak son derece konjonktürel bir yankısı oldu. Felsefeyi tümüyle nesnel bir bilim ile siyasî ideolojiler arasındaki bir kavşak haline getiren bir kurgulamanın yararı üzerinde şüpheci kalmak mümkündür – ve altyapı ile üstyapının ünlü "özgün-yer"inin etkin güçleriyle ve proleterci/burjuva karşıtlığı ile birlikte, düzenli olarak üst üste yerleştirilen maddecilik ve idealizm çiftinin sonsuza kadar çatıştığı bu gölge tiyatrosu

[14] Bu, 1968 Mayıs'ının Althusserciler tarafından başlatılmamış olduğu, onların bu hareket içinde marjinal bir rol oynamakla yetindikleri ve otuz yıl sonra Mayıs hareketi hakkında hâlâ okunabilir olan bir çözümleme önerecek durumda olmadıkları düşünülürse, esasen paradoksal bir durumdur. Bunun ötesinde, Fransız Komünist Partisi'nin boyunduruğuyla engellenmiş Althusser'in entelektüel olarak rolü (akademik alanda kazanılmış itibarı kamusal alanda kullanarak) siyaset felsefesi üzerindeki etkisinden çok daha sınırlı görünmektedir.

karşısında daha da şüpheci olunabilir. Bu şifre anahtarlı okuma, alanın, siyaset ve toplum bilimlerinin sorunsal düğümünün daha genel bir tarzda sorgulanmış olmasını yasaklayan bir daralmayı dayatıyordu: Tocqueville'den Marx'a ve Weber ile Durkheim'dan geçerek, modern sosyolojinin ya da tarihin kurucularında, birtakım etik ve siyasî gerekçeler, toplumsal dünyanın nesnel bir kavranışının olumlanmış istenciyle neden ve nasıl onca sıkı bir şekilde düğümlenmiştir? Hattâ bu gerekçeler, belli bir noktaya kadar, nasıl o nesnelleyici hedefin zembereğini oluşturmuştur ve bunun sonuçları nelerdir?

Bununla birlikte, bu yıllar boyunca bile, duraksamalar fark edilmektedir. Nitekim, hiç şüphesiz Althussergil dogmatizmin doruğunu temsil eden *Réponse à John Lewis*, zaman içinde, *Eléments d'autocritique* [Özeleştiri Öğeleri] ile hemen, hemen rastlaşmaktadır.[15] Bunlar önemli kuramsal yenilikler getirmeseler de, önemleri özellikle Althusser'in güzergâhının *içerden* bir okunuşu açısından belirgin olsa da, yine de filozofun kullandığı "ton"da önemli bir yön değişikliğine, ve bu yön değişikliği üzerinde de onun savunduğu perspektifteki değişikliğe işaret ederler. Bu bakımdan, alabildiğine farklı, o güne kadar yükseltilmiş olan yapının yapı-bozuculuğuna hasredilmiş bir döneme doğru geçişi oluştururlar. Dolayısıyla *Makyavel'in Yalnızlığı* (*ve Öteki Metinler*)'in üçüncü grubunu, "Amiens Savunusu" olan o harikulâde metinle birlikte, 1972-1975 yıllarının yazılarını oluşturmaktadır. Althusser, "Amiens Savunusu"nda, "Özeleştiri Öğeleri"ni izleyip derinleştirmekte ve kuramsal yolculuğunun bir sentezini ve bir bilançosunu çizmektedir. Burada, yapıtını yeni baştan dolaşmaya imkân veren üç yol gösterir. Birincisi toplumu bir tümlük olarak düşünmeyi reddetmekten ibarettir ve bunun tersine "baskınlık içeren yapısallaşmış bütün" nosyonunu, yani karşılıklı münasebetlerinin tarih içinde farklılaştığı bir merciler bütününü önerir. Daha epistemolojik nitelik-

[15] Aynı şekilde, büyük ölçüde 1971-1972 yılı içinde verdiği derslerden itibaren oluşturulan Machiavelli'ye hasredilmiş çözümleme de, siyaset/toplum bilimleri ilişkisini anlamaya çalışmak için en az *Lenin ve Felsefe* kadar uyarıcı bir örnek sunmaktadır..

teki ikincisi, Spinozacı bir esinle "bilgi süreci"ne ilişkindir ve özellikle de olağan tasvirler ("ideolojiler") üzerinden tarihî ve sosyolojik bilgiye ulaşma çalışmasını çözümler. Üçüncüsü, Marx'ın "hümanizmacı" yorumunu ve onunla birlikte belirtik ya da örtük bir şekilde toplumsal ilişkilerin şeffaf olacağını ya da şeffaf hale gelebileceklerini koyutlayan bütün kuramları yadsır. Bu üç yol, geride, Althusser'e köküne kadar yabancı kalmış görünen hakların ve demokrasinin alanı gibi, keşfedilmemiş muazzam alanlar bırakmaktadır: Bunlar, çağdaş toplum bilimleri için temelli katkıların sessizliği altında geçiştirilmektedirler – Althusser'in hiçbir zaman ya da hemen, hemen hiçbir zaman anmadığı Weber'den başlamak üzere. Bu açmazların ötesinde, Ulm sokağı filozofu tarafından ileri sürülen kavramlar esasen yadsınabilir türdendir,[16] ve kendisi de esasen bunları yıllar içinde göz ardı edilemeyecek şekilde "yerinden oynatmıştır". Bununla birlikte bunlar biraz önce sözünü ettiğimiz "ölü dil"in çok ötesinde konumlanırlar ve yadsınamayacak bir bulgusal yerindeliği muhafaza ederler.

Sonunca grup 1975-178 yıllarını kuşatmakta ve daha önceki yapıtın yapı-bozucu metinlerini içermektedir.[17] Bu evre daha önceki yılların özeleştirisel bilançoları olmaksızın anlaşılamazdı, ne ar ki, onları alabildiğine aydınlığa taşımaktadır. Bu evre, hiç şüphesiz *Pour Marx*'ın yayımlanışına çevreleyen dönemle kıyaslanabilir bir önem taşımasa da, yine 1968-1972 yıllarına kıyasla, kavramsal düzlemde sonsuzcasına daha verimlidir. Althusser, içinde kaybolmuş olduğu "Marksist-Leninist" ortodoksluğun zihinsel labirentinden kesin bir şekilde çıkmış ve gerçek dünya ile yeniden söyleşime girmiş görün-

[16] Burada tek bir örnek verelim: Topluma ilişkin tümleştirici görülere karşı çıkan "baskınlık içeren yapısallaşmış bütün" kavramı son derece uyarıcı bir kavramdır ve, Hegel'in ötesinde, Durkheim'ınki gibi kuramlara değinmektedir. Bununla birlikte ünlü altyapı/üstyapı "özgün-yer"iyle ve ikincinin birinci tarafından "son yargıda belirlenişi" nosyonuyla tıka basa doldurulmuştur, oysa, bir parça Weber'in yaptığı tarzda, nedenselliklerin çoğulluğunu kararlı bir şekilde koyutlayan bir sorunsal bunlara yeğlenebilirdi.

[17] "Biten tarih, Bitmeyen Tarih"; "G. Duménil'in Kitabına Önsöz, *'Kapital'de Ekonomik Yasa Kavramı*"; "Sonunda Marksizmin Bunalımı!"; "'Sonlu' Kuram Olarak Marksizm"; "Günümüzde Marksizm"; ve "Makyavel'in Yalnızlığı".

mektedir – ve bunu da, öncelikle o sıralarda Marksizmi ve Batı âlemindeki var olan gidişatın dönüştürülmesini savunan kuramlar bütününü şiddetle etkilemekte olan bunalımla dolambaçsız bir şekilde hesaplaşarak yapmaktadır. Düşünümü açıkça kuramsal çerçevenin dışına taşmakta ve ilk kez siyasî tartışmanın içine doğrudan dalmaktadır.[18] Althusser, onun yönelimini paylaşmanın çok uzağında bulunan muhataplarla söyleşim kurmayı bilecektir: *Il Manifesto*'nun aykırı Marksistleri tarafından düzenlenen ve Doğu'nun çok sayıdaki ayrılıkçısının da davetli olduğu "Venedik kolokyumu"ndaki dikkat çekici katılımı bu bakımdan belirleyicidir – tıpkı, aynı dönemde, Althusser'in güçlü bir şekilde etkilediği, ama ona kıyasla her türlü kuramsal bağlılıktan azade, yenilikçi bir iktisadî düşünce akımının, Düzenleme okulunun[19] yüze çıkışının da belirleyici olduğu gibi. Eskiden savunmuş olduğu konumların ve parçası olduğu kolektif tarihin üzerine giderek daha eleştirel bir tavırlara giderken, Althusser, alabildiğine sert olmakla birlikte, inkârın ya da geçmişin bastırılmasının yoluna sapmayan özeleştirel bir çalışmanın örneğini kesin bir şekilde ortaya koyuyordu. Şimdi, bu dönem belki de Althusser'in en az bilinen, Marksizmin bunalımının ve karısını öldürmesinin kişisel dramının birbirini tamamlayan etkileriyle silinmiş, onu kamusal alanda sessizliğe zorlayacak bir dönemdir. *Makyavel'in Yalnızlığı* (*ve Öteki Metinler*) bu dönemi olumlu yönden yeniden değerlendirmeye imkân verecek bir katkı oluştursa gerektir.

Bu dönemselleştirmenin ötesinde ve buna enlemesine olarak, *Makyavel'in Yalnızlığı* (*ve Öteki Metinler*)'deki, yayıncılık açısından üç ayrışık statü altında yeniden gruplandırılabilirler.

---

[18] Özellikle, *XXII^e Congrés* [XXII. Kongre] ve *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* [Komünist Partide Devam Etmesi Mümkün Olmayan Şey], Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1977 ve 1978.

[19] Althussercilik ile Düzenlemeci Okul arasındaki soy zinciri konusunda, bkz.: Bu okulun sürükleyicisi olan M. Aglietta'nın, F. Dosse'un *Histoire du structuralisme* isimli kitabındaki tanıklığı (*a.g.y.*, s. 336-337) ve A. Lipietz'in kuramsal çözümlemesi ("From Althusserianism to 'Regulation Theory'", A. Kaplan, M. Sprinker (yay.), *The Althusserian Legaciy*'de, *a.g. e.*, s. 99-138).

Bunlardan altı tanesi Althusser hayattayken dergilerde çıkmış ve yayımlanmalarından önce onun tarafından yeniden gözden geçirilmiştir.[20] Bu metinlere, D. Lecourt ve G. Duménil'in[21] kitaplarına giriş olarak yayımlanmış, ve yine Althusser'in sağlığında ve onun tarafından gözden geçirilmiş olan iki metin daha eklenmektedir. Bu metinler konusunda, yayına hazırlama çalışması görece basitti ve meşruiyeti de fazla tartışılamayacaktır (metinlerin seçimi sorusu dışında): Burada yalnızca daha önceki baskılardaki hataları düzeltmek, bu denemeleri içeriksel ve bibliyografik girişlerle sunmak, ve çeşitli baskılar ya da elyazmalarıyla aralarındaki başlıca değişkelere işaret etmek söz konusuydu.

İki başka metin biraz farklı bir statüye sahiptiler. "Günümüzde Marksizm" Althusser'in sağlığında yayımlanmıştı, ama yalnızca yabancı dilde yayımlanmıştı ve Fransızca çevirisi ancak filozofun ölümünden sonra gerçekleşmişti. "Makyavel'in Yalnızlığı" başlığını taşıyan konferansa gelince, konferanstan on yıl kadar sonra yayımlandı; hastalığı giderek ağırlaşan Althusser, provaları gözden geçirecek durumda değildi.[22] Bununla birlikte bu iki metin, basımlarının yayımlanmış çeviriler yerine elyazması Fransızca çevrimi esas almak zorunda oluşu bir yana, eni konu benzer bir yayına hazırlama müdahalesini gerektiriyordu.

Son dört metine gelince bunlar özel bir problem yaratıyorlardı, çünkü Althusser tarafından derlemeler içinde bir araya getirilmişlerdi: "Lenin ve Felsefe" ve "Özeleştiri Öğeleri", isimlerini de vermiş oldukları derlemeler içinde yeniden ele alınmışlar, "Devrimin Silâhı

---

[20] Söz konusu olan metinler, "Tarihin Nesnelliği Üzerine (Paul Ricœur'e Mektup)"; "Raymond Polin Üzerine, *John Locke'un Ahlâk Siyaseti*"; "Felsefe ve İnsan Bilimleri"; " 'Toplum Sözleşmesi' Üzerine"; "Sonunda Marksizmin Bunalımı"; " 'Sonlu' Kuram Olarak Marksizm"dir. Bütün bu metinler Althusser'in sağlığında Fransızca olarak yayımlandılar.

[21] Geriye doğru, "Biten Tarih, Bitmeyen Tarih" ve "G. Duménil'in Kitabına Önsöz, *'Kapital'de Ekonomik Yasa Kavramı*".

[22] Bu her türlü şıkta metnin Fransızca çevrimi açısından açıktır (bu metin önce Almanca ve İngilizce olarak yayımlandı).

Olarak Felsefe" ve "Amiens Savunusu" da *Positions*'da çıkmıştı. Yerden kaynaklanan açık nedenler yüzünden, bu üç derlemenin tamamını almak hiçbir şekilde mümkün değildi. Bu metinler üzerindeki yayına hazırlama çalışması daha öncekiler üzerinde gerçekleştirilenden farklı olmasa da, yine de yazar tarafından oluşturulmuş kitapları parçalamanın meşruiyet sorusu kendini dayatıyordu. Benimsenen pragmatik çözüm anılan derlemelerdeki başlıca makalelerin alınması oldu.

Lenin ve Felsefe için durum daha kolaydı. Althusser, daha başta, yönettiği "Théorie" dizisinde, bu başlığı taşıyan konferansını kitap olarak yayımlamakla yetinmişti.[23] Maspero'nun "PCM" cep kitapları dizinden[24] çıkacak bir ikinci baskı içindir ki, bu iletiye iki başka metni daha eklemeye karar verdi.[25] Kitap tükenmiş olduğundan biz yalnızca birinci metni almakla yetindik.

İkinci bir derleme yine çok uzun zamandan beri kitapçılarda bulunmuyordu: *Özeleştiri Öğeleri*;[26] bu derleme ilk basımda iki metin içeriyordu: Derlemeyle aynı adı taşıyan deneme ve daha zayıf erimli eski bir metin.[27] Burada da aynı şekilde, ama metni almakla yetindik.

Positions'un[28] durumu farklıdır: Burada, birçok önemli metni içe-

---

[23] Paris, Maspero, 1969.

[24] Paris, Maspero ("PCM" dizisi), 1972, s. 5-47. Althusser, bir süre buna bir "Sonsöz" eklemeyi düşündü, bununla ilgili 13 sayfalık yayımlanmamış bir metin IMEC'te muhafaza edilmektedir

[25] "Marx Hegel İlişkisi Üzerine" başlığını taşıyan birincisi (s. 49-71), 1968 Şubat'ında Jean Hyppolite'in seminerinde yapılan bir konuşmaya esas almaktaydı; ilk olarak da *Hegel et la pensée moderne*'de çıkmıştı (J. d'Hondt (yay.) Paris, PUF, 1970, s. 85-111). "Hegel Karşısında Lenin" başlıklı ikincisi (s. 73-90) 1969 Nisan'ında Paris'te toplanan "Hegel Kolokyumu"ndaki tebliği esas alıyordu; o da ilk olarak Hegel-Jahrbuch 1968/69'da yayımlanmıştı, W. R. Beyer (yay.). Meissenheim a. Glan, 1970, s. 45-58.

[26] Paris, Hachette, "Analyse" dizisi, 1974.

[27] Derlemede, "Özeleştiri Öğeleri" Haziran 1972 tarihiyle s. 9-102'de, "Genç Marx'ın Evrimi Üzerine" Temmuz 1970 tarihiyle s. 103-126'da.

[28] *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976. Bu derleme 1982 yılında, cep formatında "Essentiel" dizisinde yeniden basıldı; bu dizide, Marx, Engels, Lenin, Troçki, Gramsci, Luxembourg, Stalin, Sève, More, Rousseau gibi "klasik" yazarların metinleri, ama aynı zamanda çağdaş yazarların Çin'e, Direniş'e ya da SSCB XX. Kongresi'ne ilişkin kitapları da yer alıyordu.

ren ve Althusser tarafından özenle geliştirilmiş gerçek bir derleme söz konusuydu (bu onun Fransız Komünist Partisi yayınevi tarafından yayımlanan ilk ve son kitabıdır). Çoktandır tükenmiş olan bu kitap, yine de esasen parçalanmaya başlanmıştı: Başlangıç makalesi olan "Freud ve Lacan" (Ocak 1964) Althusser'in ölümünden sonra çıkan ve psikanaliz üzerindeki yazılarını bir araya getiren derlemeye dahil edildi; ve bir ikinci makale, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" (Nisan 1970) yine filozofun ölümünden sonra ve öncelikle de Althusser'in "yeniden üretim" konusundaki savlarını sunduğu bir kılavuzdan (daha önce yayımlanmamış) hareketle oluşturulmuş bir derlemeye alındı.[29] Kalan metinler arasından biz iki tanesini seçtik. "Amiens Savunusu" başlığını taşıyan en önemlisi (Haziran 1975), Althusser'in, çalışmaları üzerindeki tezinin savunusu vesilesiyle araştırmalarının belli başlı yörüngelerini sentezleştirdiği başat metinlerinden biridir. "Devrim Silâhı Olarak Felsefe" başlığını taşıyan ikincisi (Ocak 1968), bir süre İtalyan Komünist Partisi'nin yayın organı *L'Unità*'nın Fransa muhabiri olan M. A. Macchiocchi ile yapılmış yazılı bir söyleşidir. Kuramsal önemi çok daha az olmakla birlikte, yine de iki yönden belli bir önem taşımaktadır. Althusser'in, *Makyavel'in yalnızlığı (ve Öteki Metinler*'in) değinme amacını güttüğü, en "kapalı" döneminden bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca da, Althusser bu metin üzerinde çok fazla uğraşmıştı ve özellikle de İtalyan Komünist Partisi gazetesinin sütunlarında yayımlanmış olduğu için ona büyük bir önem veriyordu.[30] Buna karşılık, daha minör iki metni dışarıda bıraktık.[31]

---

[29] *Ecrits sur la psychanalyse* [Psikanaliz Üzerine yazılar], a.g.e.; *Sur la reproduction* [Yeniden Üretim Üzerine], a.g.e.

[30] Bu iki metinle ilgili daha ayrıntılı bilgiler altı ve sekizinci bölümlerin giriş yazılarında yer almaktadır.

[31] Söz konusu olan metinler şunlardır: 1) "Comment lire *Le Capital*" ["*Kapital*'i Nasıl Okumalı"] (*L'Humanité*, 21.03.1969). Bu metin *Kapital*'in *I. Kitap*'ının Althusser'in önsözüyle ("Avertissement aux lecteurs du livre I de *Capital*" ["*Kapital*'in I. Kitap'ının Okurlarına Uyarı"], K. Marx, *Le Capital, livre I*'de, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 5-30) cep formatındaki baskısı vesilesiyle kaleme alındı; 2) "Marxisme et lutte de classe" ["Marksizm ve Sınıf Mücadelesi"] başlığını taşıyan ikincisi (Ocak 1970) ilk şekliyle M. Harnecker'in bir kitabının (*Los coceptos elementales del materialismo hist cep*,

Makyavel'in Yalnızlığı (ve Öteki Metinler)'de gerçekleştirilen yayıma hazırlık çalışması, esas itibariyle, filozofun ölümünden sonra çıkan eserlerinin yayımında Y. Moulier-Boutang, O. Corpet ve F. Matheron'un benimsedikleri yaklaşım tarzını izlemektedir. Bu çalışmayı, IMEC'teki zengin Althusser Vakfı arşivindeki araştırmalar mümkün kıldı.[32] Her metni, kapsama ve bibliyografyaya ilişkin bilgiler içeren birer giriş öncelemektedir. Dizgi hataları, yazım ya da noktalama hataları imkân ölçüsünde düzeltilmiştir, ama Althusser'in son derece kendine özgü noktalama tarzını değiştirmedik. Metnin üzerinde yapılan müdahaleler köşeli ayraçla gösterilmiştir. Metinlerin, ve özellikle de alıntıların, notlara göndermelerin ve bibliyografik yönlendirmelerin tipografisini bağdaşıklaştırdık. Althusser'in 1, 2, 3...., olarak numaralandırılmış olan kendi dipnotları sayfanın altında yer almaktadır. a, b, c..., şeklinde numaralandırılmış yayıncı notları değişkeler bölümlerin sonunda gruplandırılmıştır. Althusser'in yaptığı alıntılar üzerindeki yayına hazırlık aşamasında gerçekleştirilen düzeltmelere de işaret etti.

Bu yayına onayını veren Louis Althusser'in mirasçısı François Boddaert'e; Althusser Vakfı arşivlerinde beni yönlendirme zahmetini esirgemeyen F. Matheron'a; yeri doldurulmaz işbirliklerinden ötürü O. Corpet'ye ve IMEC'e; bu projeyi desteklemiş olan M. Prigent ve J. Bidet'ye; çalışmam süresince bana tavsiyelerde bulunan V. Giraud'ya; kendisiyle uzun, uzun Althusser'i tartıştığım E. Kouvélakis'e; ve nihayet, sorularıma cevap vermeyi kabul ederek bu yayını hazırlamamda bana yardımcı olan herkese teşekkür ediyorum. Etienne Balibar'ın özel bir şekilde anılması gerekmektedir. Projenin başlangıcından somutlaştırılması için gereken pratik girişimlere gelene kadar, gerek metinlerin seçiminde, gerek bunların düzene sokulması ve kavran-

---

[Tarihi Maddeciliğin Öğesel Kavramları] Mexico/Buenos Aires, Siglo XXI, 1971(2))ikinci baskısına yazılan bir giriş yazısıydı. Althusser'in savlarını vülgarize ederek ele alan bu küçük kitap, Latin Amerika'da muazzam bir yayın başarısı sağladı ve tirajı bir milyonu aştı.

[32] Anılan arşivler saltlıkla bu Vakfa aittir.

malarının sağlanmasında, onun işbirliği ve sürekli yardımı olmasaydı, *Makyavel'in Yalnızlığı* (*ve Öteki metinler*) gün ışığına çıkamazdı.[33]

[33] Metinlerin denetim ve yayıma hazırlanışı, Yves Sintomer'in sorumluluğu altında, Sonia Feltesse, Jean-Claude Bussière ve Sébastien Mordrel tarafından gerçekleştirildi.

1. Tarihin nesnelliği üzerine
(Paul Ricœur'e Mektup) (1955)

Bu metin Revue de l'enseignement philosophique'te (5 (4) Nisan-Mayıs 1955, s. 3-15) yayımlandı. "Louis Althusser, Ecole Normale Supérieure" imzasıyla çıkmıştı. Dergi, onur başkanlığını J. Hyppolyte, başkanlığını da L. M. Morfaux'nun yaptıkları, Kamu Eğitimi Felsefe Profesörleri Birliği tarafından yayımlanıyordu. Althusser, d'Alquié, Guillemain, Hyppolyte, Monod, Morfaux, Revault d'Allones ve Spire gibi kişilerin yanında, Birliğin Yönetim Kurulu'nda yer alıyordu. Moulnier-Boutang'ın, Althusser hakkındaki biyografisinin birinci cildinde belirttiği gibi, Althusser, 1952 yılında, Centre International Sèvres'de filozof ve tarihçiler arasında düzenlenen toplantıya katılamamıştı, çünkü futbol oynarken ayağını sakatlamıştı.[1]

Ricœur, o toplantıda verdiği tarihin nesnelliği konulu konferansında, özellikle Raymond Aron'un kitabına[2] *yönelik bir eleştiri getirmiş ve Revue de l'enseignement philosophique, önceki sayılarından birinde konferans metnini yayımlamıştı.*[3] *P. Ricœur'ün, "mektubu" gerçek anlamda cevaplaması, Althusser'in 1967 yılında verdiği "Lenin ve Felsefe"*[4] *başlıklı konferans vesilesiyle, ardından da kendisinin 1975 yılında Chicago Üniversitesi'nde verdiği bir konferans*[5] *çerçevesinde*

[1] Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, 1. cilt, Paris, Grasset, 1992, s. 497.

[2] Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1948 (yeni basım, "Tel" dizisinde, 1983).

[3] "Tarihte Nesnellik ve Öznellik", *Revue de l'enseignement philosophique*, 3 (5-6) Haziran-Eylül 1953, s. 28-43.

[4] Bkz.: Bu kitabın 5. bölümü.

[5] Bu konferanslar şimdi Fransızca olarak da okunabilir: *L'idéologie et l'utopie* [İdeoloji ve Ütopya] (çevirenler M. Revault d'Allonnes ve J. Roman, yay.: G. H. Taylor, Paris, Seuil, 1997), yedi ila dokuzuncu bölümler (*Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986).

olacaktır. 1990'da, Althusser'in ölümünden sonra, Ulm sokağı filozofuna duyduğu ilgiyi yeniden olumlayacaktır: "Althusser, benim için her zaman Marksizmi epistemolojik doruğunda düşünen kişi olmuştur. Ben, Marx üzerindeki gevşek, hümanist, hattâ Hıristiyanlaştırıcı yorumlara hiçbir zaman fazla saygı duymadım".*[6]

Burada yayımladığımız çevrim (Revue de l'enseignement philosophique'de çıkan metin) bildiğimiz kadarıyla var olan tek çevrimdir.

* Althusser'in ders verdiği Ecole Normale Supérieure'ün de bulunduğu, Paris'in "Sol Yaka"sındaki ünlü bir sokak. – *ç.n.*

[6] *Revue M*, 43, Ocak 1991 (Althusser özel sayısı 7, s. 15.).

Burada, izninizle, metnini okuduğum Sèvres konferansınız üzerinde birkaç irdelemede bulunmak isterim.

Ve ilk önce, ortak alışkımız adına, *sizi Raymond Aron'dan ayıran şeyi* ortaya koymak ve belirlemek gerekecektir. Bu kıyaslama keyfi değildir: Onu sizin kendi metniniz, çoğu kez yarım ağızla, kimi zaman açıkça dayatıyor.[7] Ve sanırım, *Raymond Aron'un "öznelci" izleklerinin eleştirisinin metninizin nedenlerinden birini oluşturduğunu* söylersem, düşüncenize ihanet etmiş olmam. Bu kıyaslama, üstelik, güncelliğin dışında da kalmıyor. Çünkü Aron'un izlekleri, demem yanlış kaçmazsa, kamusal alana düşmüştür, herkesçe bilinmektedir, ve birçok kafalar açısından bizatihi besbellilik gibi kabul edilmektedir.

Sizi Aron'dan farklı kılan şey, bizatihi kendi sorunsalınız. Aron, "Evrensel olarak geçerli bir tarih bilimi mümkün müdür?" diye sorarken, yani, Kant'ın sözleriyle, "onun varlığından şüphe duyarken",[8] siz tarih biliminin varlığından, akılcılığından, tıpkı bir olgusal veride olduğu gibi nesnelliğinden yola çıkıyorsunuz. Raymond Aron tarihe, Kant'ın bilimlere sorduğu soruyu (temellenme sorusu) değil, ama tersine, Kant'ın... bizatihi metafiziğe sorduğu soruyu (olabilirlik sorusu) yöneltirken, siz Aron'un bakış açısını tersine çeviriyor, ve tarihe, bilim

---

[7] "Felsefî eleştirinin, Raymond Aron'un kitabıyla en uç noktasına ulaştığı büyük çabasından sonra, belki de şimdi şu soruyu sormak gerekiyor: İyi olan öznellik hangisidir, ve kötü olan öznellik hangisidir?" "Tarihte Nesnellik ve Öznellik", *a.g.m.*, s. 34.

[8] Bkz.: Aron, *A.g.e.*, s. 10. Aron esasen "eleştirel" sorunun anlamını dönüştürdüğünün bilincindedir. Şöyle yazar: "Bir tarih bilimi hangi koşullarda mümkündür, şeklindeki Kantgil formül yerine, kendimize şöyle soracağız: evrensel ölçekte geçerli bir tarih bilimi mümkün müdür?" (s. 10). Bu "düzeltilmiş" Kantgil sorunsalın karşısına, Kant'ın bazı metinlerini çıkartmakta yarar vardır. Örneğin: "Tartışılmaz a priori sentetik bazı bilgilere sahibiz (salt matematik ve fizik) ve bu bilginin mümkün olup olmadığını sormak durumunda da değiliz, çünkü o gerçektir, yalnızca onun nasıl mümkün olduğunu sorabiliriz" (*Prolégomènes à toute métaphysique future* [Gelecekteki Bütün Metafiziklere Giriş], Paris, Vrin, J. Gibelin çevirisi, s. 33) Ya da: "Bir bilimin olabilirliği sorununu ortaya atmak, onun varlığından şüphe edildiğini varsaymaktır." (*A.g.e.*, s. 9). Aron'u Kant'a yaklaştıran tek noktanın metafiziğin ve tarihin "tartışmalı" vasfı olduğu doğrudur.

olarak gerçekliğinin önceden kabul edilmesini içeren bir soru sorarak eleştirel geleneğe dönüyorsunuz. Şimdilik sorunuzun ilkesini ve içeriğini bir yana bırakıyorum. Ama bakış açısının böylece tersine çevrilmesi önemlidir: Bütün eleştirinizi o yönlendiriyor.

Gerçekten de Aron kendi kendine "Bir tarih bilimi mümkün müdür?" diye sorduğu ânda, sorusuna verilecek bir cevabı da önceden dışlamaktadır: Onu o soruyu sormaktan bağışlayacak cevabı, aslında bilimin varlığını, gerçekliğini sağlayacak olan cevabı. Cevabı bizatihi bilimin içinde bulmaktan vazgeçerek, o cevabı bilimin dışında, biliminki olmayan bir düzlemde aramaktadır: Bir yandan gündelik deneyin, kendinin bilgisinin, ötekinin bilgisinin düzleminde, bizzat söylediği gibi, sokaktaki adamın deneyinin düzleminde; öte yandan da tarihsel nesnenin felsefesinin düzleminde. Başka türlü dendikte, Aron sorusunun cevabını *her türlü bilimsel ihatanın dışında kurduğu* bir tarihsel nesne içinde aramakta ve o nesneyi çok doğal olarak "tarihin gerçeği" olarak sunmaktadır. "*Tarihin* [bu] *gerçeği*"nin felsefî nosyonlarla döşenmiş dolayımsız deneylerin fonunda bileştirildiğini iyice bilmek gerekir: "seyircinin", "yargıcın", geçmişini hatırlayan ve onu anıştırarak dönüştüren insanın, hattâ bileti kontrol edilen yolcunun deneyi, ötekiyle iletişim kurmanın imkânsızlığının deneyi, siyasetin, ideolojinin, vs. geriye dönük tutkularının deneyi..., ve bunların hepsi de tarihin "ikircil", "tükenmez", "karmaşık", "çoğulcul" niteliğini, "yeniden başlama" fenomenini, geleceğin enöndeliğini, vs. kutsayan felsefî kavramlarla örtülmüş... Nesnenin, bilimsel ihatanın bizatihi düzlemi dışındaki bu kuruluşu, zaman, zaman, tarihçinin mesaisi içinde karşılaştığı zorlukların ve içinden çıkılmaz güçlüklerin manevi desteğinden yararlanmaktadır. Bu zorluklar istediği kadar tarihsel bilginin kuruluşunun alanı içinde anlam taşıyan problemler olsunlar, Aron, onları, gizemli ikircilliğini kutsamak üzere tarihin nesnesine aktarmaktadır. Bu nedenle, Kant'ın metafiziğe yönelttiği soruyu Aron'un tarihe sorması tümüyle rastlantı değildir: Çünkü beklenen cevabı verecek olan tarih gerçekten de metafizik bir tarihtir. Ama, metafiziği, metafizik nesneyi, nesnel birliğinin koşulları ve bu nesnel bil-

ginin modellerini veren mevcut bilimler adına çürüten Kant'ın aksine, Aron, önceden *a priori* benimsemiş olduğu tarihin bir tür metafiziği adına, tarihin mümkün bir biliminin boş düşüncesini çürütmektedir! Başka türlü dendikte, onun açısından atıf merkezi, Kant'ta olduğu gibi, mevcut bilimin edimsel olarak var olan akılcılığı değil, ama her türlü bilimin dışında kurulmuş bir nesnenin "gerçekliği" olmaktadır. "Eleştirel" bir hak talebinin maskesi altında Kantgil sorunsalın olağanüstü ters çevrilmesi! Nitekim Kant'ın tüm çabası, nesnelliğin bizatihi koşulları dışında, herhangi bir nesnenin "*bilgisi*"nden söz etmenin hiçbir anlam taşımadığını göstermeye çalışmaktı. Nesnelliğin bu koşulları kavradığı ideal form, şimdilik, önem taşımaz. Olgu, onun bu koşulları kavradığı, ve mevcut bilimlerden hareketle kavradığıdır. Bir bilimin olabilirliğine karar vermek için kıyaslama yapmanın düşüncesi bile, o mümkün bilimi o *değil-bilinen* bilimin sözüm ona nesnesiyle, ve dolayısıyla tıpkı bir kendinde şey gibi her türlü nesnel ihatanın dışında kurulmuş nesnesiyle kıyaslama düşüncesi bile, bizi tastamam eleştiri-öncesi döneme ve onun nahifliğine götüren o metafizik girişimin bizatihi örneğidir!

Bu nedenle daha şu aşamada sizin sorunsalınızın, en azından ilkesi içinde, bu türden her türlü metafizik yargıyı dışladığını (ya da dışlamak zorunda olduğunu) belirtmek önem taşıyor. Siz, çok doğru bir şekilde, tarihin düzleminin dolayımsız deneyin düzlemi olmadığını,[9] bilim olarak tarihin, geçmişin yeniden canlanması olmadığını ve olamayacağını,[10] tarih biliminin geçmişin tümüyle (ya da kısmen) canlandırılması değil, tarihin *bilgisi* olduğunu[11] gösteriyorsunuz.

Tarihte, doğa bilimlerindekiyle "aynı ırktan" bir akılcılık bulmak bu düzlemde mümkündür. Tarih alanındaki bilimsel çalışmanın momentlerinin, gözlemin, soyutlamanın, kuramın,[12] bizatihi deneysel bi-

[9] "Tarihte Nesnellik ve Öznellik", *a.g.m.*, s. 29.

[10] *A.g.e.*, s. 29-30.

[11] "Tarihin nesnelliği gerçekten de rastlaşmaktan, yeniden yaşamaktan vazgeçmeyi, olguların zincirlenişini tarihçi bir zekâ düzleminde geliştirmeyi gerektirir" (*A.g.e.*, s. 30).

[12] *A.g.e.*, s. 29-30. Anlama ve açıklama arasındaki karşıtlığı yeniden ele alma-

limlerin (ki bunlar aynı zamanda da kuramsaldırlar çünkü deneyseldirler) aşamalarına tekabül ettiklerini son derece yerinde bir şekilde göstermektesiniz. Aron eleştirinizin en uç noktasına ulaştığı yer *iyi ve kötü öznellik* arasında yaptığınız ayrışımdır. Burada Aron'un yanıltmacalarının [sofizm] merkezine dokunmaktasınız. Gerçekten de Aron'un tüm girişimi, *tarih biliminin ideolojik bir kuramı* diye adlandırılabilecek olan şeye varmaktadır. Aron'a göre, bazı alanlar için (ekonomi gibi örneğin, ve bu alandaki kavrayışı tümüyle durağan ve feci şekilde üstünkörü olmakla birlikte) ister istemez formülleştirmek zorunda olduğu çekincelere rağmen, tarihsel gerçekliğin nesnelliği ve akılcılaştırılması ancak geriye doğru olabilir. Olgular (en azından bazıları, "nesnenin erimesi"ne ilişkin ünlü formülüne rağmen)[13] kimi zaman betimlenebilse de, bazı yapılar bizatihi gerçekten çıkartılabilse ve sanki o gerçeğin içinde okunabilse de, belli bir genellik düzlemine yükselindiği anda, geri dönüşten kaçacak yer kalmaz. Başka türlü dendikte, belli bir soyutlama düzlemine, *esasen her bilimsel kuramın konumlandığı ve oluştuğu düzleme* ulaşıldığı anda, umarsız bir şekilde felsefî "seçişlerin" ve "istencin" yazgısına, yani, sözcüğü, kitabının ancak son sayfalarında telaffuz ettiği o sözcüğü söylersek, *ideolojiye* teslim olunmuştur.[14] Her kuram, sözcüğün örneğin fizik alanında kullanıldığı anlamda her kuram, bir görecelikle ve önlenebilmez bir keyfilikle tarih halinde lekelenmiştir. Neden? *Çünkü* (ve bu iki neden, Köhler'in maymunun elinde taşıdığı sepetin üstüne çıktığı zaman onu tatmaya devam etmesi gibi birbirini tutmaktadır),[15] gerçeğin, esasen

yı çok doğru olarak reddediyorsunuz. Mükemmel bir şekilde, tarihin de "fizik kuramdan söz edildiği bağlamda kuramı" gerektirdiğini söylüyorsunuz. (*A.g.e.*, s. 30).

[13] Diyorsunuz ki: "tarihçinin öznelliğin bu tasallutu, iddia edildiği üzere, nesnenin eriyişine mi işaret eder? Hiçbir zaman." (*A.g.e.*, s. 33).

[14] Bkz. Aron, *A.g.e.*, s. 312: "Terimi kullanmaksızın, problemle birçok kez karşılaştık."

[15] Aron'un kendisi de "daire"yi kabul etmektedir: "Tarihçinin merakının mı yoksa tarihin yapısının mı öncelikle ele alınmak zorunda olduğunu sormak beyhudedir, çünkü bunlar birbirlerine göndermektedirler." (*A.g.e.*, s. 45)[Alman psikolog Wolfgang Köhler (1897-1967) Gestalt kuramının kurucuların

tarihçiye gönderen karmaşalığı ve ikircilliği radikal bir şekilde her türlü kuramsal birleştirmeyi engellemektedir, ve çünkü, bu hüzünlü konumlanış içinde, tarihçi bir seçiş yapmaktadır (yüceliği ve teselliyi burada bulur), kendi geçmişinin anlamını seçmektedir, kendine, eğer kendi mizacınınki değilse, kendi ulusununki, kendi sınıfınınki olan bir kuramı *a priori* vermektedir. Tarihçinin büyüklüğü içinde, kuramının zavallılığı (ve tersi) hemen görülüyor. Çünkü bu kuram evrensel değildir: Çıkarların, hattâ soylu bile olsalar, tutkuların, felsefece yeğlemelerin dile getirilmesinden başkaca bir şey değildir, ideolojiden başka bir şey değildir.

Siz, "kötü öznellikten" söz ederken, Aron'un bu savını mahkûm etmektesiniz.[16] Esasen burada da yine Aron'un, bizatihi kendi sorunsalı yüzünden, dolayımsız bilincin en bayağı izleklerine başvurduğunu, ve bunları olası tarihçisine atfederek onu kendi keyfince mahkûm ettiğini görmek dikkat çekicidir.[17] Burada, *Tarih Felsefesine Giriş*'inde[a] Hegel'in, yansıtıcı tarih adı altında, bu ideolojik anılama [retrospeksiyon] pratiğini mahkûm etmiş olduğuna, ve bu öznel göreceliği aşacak bir bilgiye çağrıda bulunduğuna değinmek yararlı olur mu? Gerçekten de, ideolojinin, her türlü tarihsel girişimin özünü oluştur-

---

dandır. Büyük maymunların zekâ düzeyleri üzerinde yaptığı araştırmalar sonunda, onların sezgi ya da yapısal düzenleme yoluyla bir tür öğrenmeye ulaşabildiklerini göstermiştir]

[16] "Tarihte Nesnellik ve Öznellik", *a.g.m.*, s. 34: "Tarihin tarihçiye göreceliğinden söz edildiği zaman hiçbir şey söylenmiş olmaz. [...] [Nesnenin aşkınsal öznelliğe göreceliğinin] herhangi bir görecelikle, bir yaşamak-isteği , güç istenci, vb. öznelliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur".

[17] Çok doğru olarak şöyle diyorsunuz: "Tarih, her zaman için, geleneksel toplumlar tarafından kendi geçmişleri konusunda yapılan resmi ve pragmatik düzenlemelerin doğru hale getirilmesine yönelir. Bu doğru hale getirme işlemi, algının içindeki ve algıya bağlı kalan kozmolojiler içindeki görünümlerin ilk düzenlemelerine kıyasla fizik biliminin temsil ettiği doğru hale getirme işleminden farklı bir anlayışa sahip değildir." (s. 29). Bu, tarih biliminin, kendini, dolayımsızlığın ve ideolojinin düzlemini aşarak kurduğunu sözcelendirmektir.

[a] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Fr. çev. *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire,* Paris, Plon, 1965).

mak bir yana, bilimsel tarihin nesnelerinden birinden başkaca bir şey olamayacağı, ve de tarihin, bilimsel olarak kurulmak için, ideoloji denen o dolayımsız bilinç düzlemini aşmak, yani ideolojilerin buyurganlıklarından kurtulmak, yani kendini yozlaştırmamak için, aynı zamanda da bir ideolojiler kuramı yapmaya muktedir olduğunu göstermek zorunda olduğu kesindir.

Ama, sizi bu noktaya kadar izledikten sonra, belki de burada sizden ayrılacak, ve Aron'da onca yerinde bir şekilde mahkûm ettiğiniz bazı iğvalara ve kolaylıklara boyun eğdiğinizi söyleyeceğim.

Bir an için *iyi ve kötü öznellik* problemini, yani *bilimsel kuramın ve ideolojinin* eşdeğeri olan şeyi yeniden ele alalım. Bu iki formu birbirinden ayrıştırmaya imkân veren kıstas hangisidir? Sizin yaptığınız gibi, "bilimsel nesne her zaman sağlam bir zihne görecelidir" demek yeterli olur mu? Ya da bir "araştırmacı ben'ini patetik bir ben'in"[18] karşısına koymak, ve genel kuramı yalnızca yaratıcısının entelektüel erdemiyle doğrulanmış olarak kavramak? Hiç şüphesiz, hayır, çünkü size mitosu tarihten, diyelim ki tarihsel ideolojiyi tarih biliminden nasıl ayrıştırmak gerektiğini soran bir muhatabınıza, başka gerekçelerle cevap vermiştiniz: "eleştirel yöntemin kullanılmasıyla, doğrulama aracılığıyla, bir tarihçinin başka tarihçiler aracılığıyla denetlenmesiyle".[19]

Bana başat önemde görünen bu "*doğrulama*" sözcüğünü nasıl anladığınızı bilmiyorum. Ama bu sözcük kesin anlamı içinde alındıkta, çözümlemenizin önemli noktalarını, ve hattâ tarihe yönelttiğiniz sorunun ilkesini ve içeriğini eleştirmeye zorlamaktadır.

Sizi Aron'dan farklı kılan şey, *tarihçinin pratiğini* ciddiye almanızdır. Ama eğer burada bu karşılaştırmayı genişletecek olursam, sizi bir Marksist epistemologdan farklı kılan şey de, *tarihçinin pratiğinin tek başına tarihin nesnelliğinin ve bilimselliğinin nedenini içerdiğini* düşünmektir. Sizi, şöyle bir tavır içinde görmek belirleyici oluyor:

---

[18] "tarihte nesnellik ve öznellik", *a.g.m.*, s. 34.

[19] *A.g.e.*, s. 42.

"tarihçiyi mesleği konusunda düşünümlerken dinlemek, çünkü tarihe uygun düşen nesnelliğin ölçüsü odur, tıpkı bu nesnelliğin içerdiği iyi ve kötü öznelliğin ölçüsünün de o meslek olması gibi".[20] Ve hiç şüphesiz, yalnızca tarihçinin kendinin bilincini bizatihi o bilinç üzerinde sorgulamıyorsunuz, çünkü bu bilinç çoğu kez kuşkuludur, siz tarihçinin pratiğini sorguluyorsunuz. *Ama bu pratik tümüyle içsel kalıyor.* Belgelerin eleştirisine, "dizilerin" kurulmasına, kuramın gün ışığına çıkarılmasına yöneliyor. Kuramı da en geniş yayılımı içinde göz önüne almak üzere, onun da içsel bir doğrulamayı gerektirdiğini söyleyelim: Tarihçi, azamî tutarlılıkla, olabilecek en çok sayıdaki fenomenleri anlamış olacağı ölçüde, kendini tatmin olmuş kabul edecektir. Ama bu durumda nominalist türden argümanlardan, olanca kesinlikle nasıl kurtulunabileceğini göremiyorum: Eğer yalnızca içsel tutarlılık söz konusuysa, neden birçok kuram beraberce mümkün olmayacaktır ki? Bu da bizi, bilimsel bir tarih fikrinin karşısına, hiç bıkmadan, "yorumlama sistemlerinin çoğulculuğunu" çıkartan Aron'un yanıltmacalığına teslim etmektedir. Esasen, böylesi bir sonuçtan kurtulmak, tarihçinin "etmenler" arasında, yani sonuç olarak farklı kuramlar arasında gerçekleştirdiği "seçiş" konusunda bizzat sizin yaptığınız gibi, "*tarihin akılcılığının bu önemli ama yine de emin kıstastan yoksun yargıya bağlı olduğu*"[21] kabul edildiği zaman nasıl mümkün olabilir? Aron'un eleştirisinin ilkesini kabul ederken bir yandan da onun sonuçlarını nasıl reddedebilirsiniz? Bana öyle geliyor ki, bu çelişki, *sizin bir yandan tarihin nesnelliğini savunurken bir yandan da bu nesnellik konusundaki tümüyle içsel kavrayışınızdan kaynaklanmaktadır.* Nesneniz ve kavrayışınız arasında, ya da yine kanıtlamanızın anlamı ile onun felsefî önvarsayılmışları arasında temel bir çelişki bulunduğunu göstermek isterim.

Gerçekten de, tarihin nesnelliğinin nedeni olan bu "tarihçilik mesleğinin" nihai doğrusu hangisidir? Bunun, her şeyden önce, Marc Bloch'un ardından betimlediğiniz o akılcılaştırma pratiği olduğunu

[20] *A.g.e.*, s. 29.
[21] *A.g.e.*, s. 31.

söylersem, sanırım düşüncenizi çarpıtmış olmam. Ama bu pratiğin kendisi, bir "nesnellik tutumunun" hayata (ve kitaplara) geçirilmesinden ibarettir ve bu tutumun kendisi de, onun nihai temelini oluşturan bir "nesnellik yönelimi" tarafından canlandırılmıştır. Tarihi yapan şey "tarihçinin seçişi, belli bir bilginin, akılcı yönden anlama istencinin seçilmesidir".[22]

Bu seçişi, Husserl gibi, sizin de ampirik bir seçiş olarak değil, ama aşkınsal bir seçiş olarak kavradığınızı anlıyorum elbette. Burada Husserl'in bilimlerin doğuşu konusundaki görüşünün eleştirisine girişmek istemiyorum: Bu görüşün ikircillerini ve biçimciliğini siz esasen gösterdiniz.[23] Ve elbette bu seçişin aşkınsal vasfının, tarihe, onu aslında bayağı öznelciliğin ve psikolojizmin zararlarından korumak zorunda olan bir soyluluk kazandırdığını açıkça görüyoruz. Ama bu soyluluğu, hangi biçimde düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, bütün tarih yapıtlarına kazandırabileceğini de görüyoruz. Bu aşkınsal "nesnellik yönelimi"nin, nesnellik itirazı hakkında nasıl yozlaşabildiği fazlasıyla sıklıkla görülmektedir: Hangi tarihçi ya da hattâ sözde-tarihçe bunu iddia etmez ki? Aslında, Husserl'i bu noktada izlemiş olsaydık bile, onun Galilei fiziğini basit bir "nesnellik yönelimi" ile tanımlamadığını, ama bu nesnelliğe, *aslında fizik nesnesinin*, "matematik olarak belirlenebilecek şeyin" *genel bir kuramına tekabül eden bir yapı* kazandırdığını görürdük. Bu tanım henüz hâlâ biçimsel de olsa, bu noktayı bir yana bırakalım. Burada önemli olan, bu tanımın *belirli bir bilimin nesnelliğini vasıflandırmak için, nesnenin genel kuramına başvurma zorunluluğunu* dile getirmesi ve dolayısıyla da kabul etmesidir. Başka türlü dendikte, bir bilimi tanımlamak için bir "nesnellik yönelimi"ne başvurmak, ve bu yönelimi, sizin yaptığınız gibi, canlandırdığı işlemlerin bütün düzlemlerinde yeniden bulmak yeterli değildir. Çünkü bu içerilik ve biçimcilik düzleminde, bize hiç zorlanmaksızın dünyanın bütün "nesnellik yönelimleri"ni, onları birbirlerine karşı çıkarmak

[22] *A.g.e.*, s. 29-30.

[23] "Husserl et le sens de l'histoire" ["Husserl ve Tarihin Anlamı"] başlıklı makalenizde, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Temmuz-Ekim 1949

üzere verecek olan Aron'dan asla ileriye gitmiş olmayız. Nesnellik yönelimini *nesnesinin genel kuramı işlevinde* tanımlamak gerekmektedir. Sizin zorlandığınız yer de burası olmaktadır. Çünkü nesnenin genel kuramının zorunluluğunu gayet iyi bir şekilde savunduğunuz ve onun meşruiyetini genel olarak nesnelliğin bakış açısından gösterdiğiniz halde, olmazsa olmazlık taşıyan bu kuramı vasıflandırmaya imkân verecek "güvenilir kıstas" göstermediniz. Ve nitekim, tarihçinin bu kıstası bulabileceği yer "mesleğinin" basit çemberi değildir.

Sizi hangi yola, ve umarım şiddet kullanmaksızın, sürüklediğimi görüyorsunuz. Çünkü bu nokta üzerinde, sizin örneğinizi izleyerek, doğa bilimlerinin daha önceki örneğine başvurmak isterim. Burada gözlemin, soyutlamanın ve kuramın çevriminin gerçekleştirildiği görülmektedir. Ne var ki, bunlara bir başka moment eklenmektedir: deneyden geçirmenin momenti, ve bu da yalnızca laboratuvardaki deney değil, ama kuramsal edinimlerden devşirilmiş sayısız sonuçların güncel deneyidir. Burada, *tarihin de, aynı şekilde, ancak deneysel olursa bir bilim olabileceğini* söyleyerek, utanç verici bir sav ileri sürmek isterim.[24] Buna da hiç şüphesiz, tarih alanında, bir laboratuvarda olduğu gibi, bir deneyi yinelemenin mümkün olmadığı belirtilerek karşı çıkılacaktır. Bu da kendini yineleyen şeyden başkasının bilim olmadığını söyleyen Aritotelesgil eski şemayı varsaymaktadır. Ama, *eğer kuram gerçekten de gerçekliğin dönüşümünün bir kuramı ise*, bir kuramın dönüşen bir gerçeklik içinde doğrulanması neden mümkün olmayacaktır ki? Örneğin bana öyle geliyor ki, toplumların gelişiminin genel kuralı olarak Marksizm, gerçek tarihin pratiğine boyun eğmenin gerekirliğini ve momentini kendinde içermektedir.[25] "Tarihçinin tari-

[24] Aron'un, tarihi doğa bilimlerine karşı çıkarmak üzere, son yargıda, "bilim doğru ve yanlış arasındaki ayırımcılığı kendiliğinden yapar [...] çünkü bir kıstasa, deneysel doğrulama kıstasına sahiptir" (*Introduction à la philosophie de l'Histoire, A.g.e.*, s. 125 ve 127) dediğini hatırlatabilir miyim? Oysa ki, tarihçi bu kıstasa özü gereği sahip değildir. Polemik niteliği ve "kuramların çoğulluğu" buradan kaynaklanmaktadır.

[25] Bu ilkenin ilk bilinçli olumlaması *Feuerbach Üzerine Tezler*'de içerilmiştir. Lenin ve Stalin, sürekli olarak bu izleği sahiplendiler. Tek bir örnek vermek

hi yaptığı kadar, tarih de tarihçiyi yapar" dediğiniz zaman, eğer tarih sözcüğünden, tarihçinin yaşadığı tarihi, bir yandan onu yaparken zorunluluğuna da maruz kaldığı tarihi değil de, tarihçinin bileştirdiği tarihi anlamasaydınız önermenizi kabul edebilirdik. Oysa, bireylerin öznel yönelimlerinin olduğu kadar, toplumsal oluşumların haline-geliş süreçlerini kavrayan genel kuramların da *temel "eleştiri"sini gerçekleştiren bu gerçek tarih* olmaktadır. Marksizm, "tarihin kendisi tarafından eleştirisinin" hem ürünü hem de kuramıdır. Ama sonuçlandırmak üzere başlangıç noktamıza geri dönüyorum: Nesnelliğin temelini yalnızca tarihçinin pratiğinde aramış olduğunuz, ve bu pratiği boş bir "nesnellik yönelimi"ne indirgemiş olduğunuz içindir ki, ideoloji ile bilimsel kuram arasında "güvenilir [bir] kıstas" çıkartamadınız. Bu durumda Aron'un argümanlarından nasıl korunacaksınız? Bana öyle geliyor ki, ona, önceden kendisine bağışlamış olduğunuz bir cepheden saldırıyorsunuz.

* * *

Geriye, bu ilkesel ödünlerin nihai sonuçlarını göstermem kalıyor: Tarihsel nesnelliğe, fiziğin nesnelliğiyle kıyaslandıkta, aynı zamanda hem "eksik" hem de "daha zengin" olan bu nesnelliğe "özgü" vasıflara ilişkin görüşünüzden söz etmek istiyorum. Bu görüşü tarihçinin "öznelliği"ni konu alan bölümde geliştiriyorsunuz. Acaba bir rastlantı mı? Bu bölümü şöyle sonuçlandırıyorsunuz: "Tarihin nesnelliğinin oluşumuna tarihçi öznelliğinin tamamlayıcısı olarak yöneldik",[26] ama daha önce birçok yerde meşru sürecin ters yönde olduğu duygusunu veriyorsunuz: "Buradan (nesnellik) hareket etmek zorundayız, diyorsunuz, yoksa öteki terimden (öznellik) değil".[27] Bana öyle geliyor ki, bu "gönderme", kendi ilkesi içinde, sizin içsel nesnellik görüşünüzün "daireselliği"ne dayanmaktadır. Ama o zaman, nesnelliğin gerçek

---

üzere, gerçek tarafından icra edilen bu "eleştiri"dir ki, Lenin'i, Engels'in, proletaryanın burjuva demokrasisinin çerçevesi içinde de iktidarı ele geçirememe olabilirliliğine ilişkin savını düzeltmeye yöneltmiştir. Ona "Sovyetlerin" iktidarı üzerindeki kuramını esinlendiren, 1905 ihtilâlinin "pratiği"dir.

[26] "tarihte nesnellik ve öznellik", *a.g.m.*, s. 33.

[27] *A.g.e.*, s. 28.

düzleminde, doğrulamanın özgül kuramının düzleminde tanımlanmış olmaması yüzünden, bu boş (buraya gelene kadar) nesnelliğe aşkınsal belirlemeler vereceksiniz ve bunlar ya dolayımsız bilince bağlı olacaklar, ya da problemler olarak tarihe ait olacaklar. Bu da sizi, bu metnin başında, Aron'u bir tarih biliminin boş düşüncesini baştan sona çatılmış ve *bilindiği varsayılan* metafizik bir nesneyle kıyasladığını gösterirken betimlediğim mantıksız girişime maruz bırakacaktır.

Sizin gözünüzde tarihsel nesnelliğin özgül vasfının ilk işareti olan *önem taşıyan yargı* izleği üzerinde durmuyorum. Önemli olayları seçmek gerekir. Elbette, ama her bilim fenomenlerden öze yönelen o geçişi bilir, ve de bizzat siz, fiziğin " görüntülerin algı içindeki ilk düzenlenişini doğru hale getirdiğini"[28] söylediniz. Esasen şunu da ekleyelim ki, tarih alanında olduğu gibi doğal bilimlerin alanında da söz konusu olan, dolayımsız fenomenler arasında seçiş yapmak değil, ama "fenomenleri derinleştirmek" ve onların özlerine ulaşmaktır. Aynı şekilde, "tarihçi öznelliği"ne "önem taşıyan yargı"nın aşkınsal kategorisini atfettiğinizde, "tarihçi öznellik" ile fizikçi öznellik arasında bir karşıtlık getirmeyi başaramıyorsunuz, ama, buna karşın, sizin için dolayımlılığın anlamını değil, ama aşkınsalın anlamını taşıyan bir başka karşıtlığı, bilimsel anlatı ("bu bağlanmış olan anlatıdır") ile bir tarih "doğası" ("bağlarından çözülmüş olan yaşanmış olandır") arasındaki karşıtlığı besbelli kılıyorsunuz.

Nedensellik hakkında söylediklerinizçok daha dikkate değer, çünkü burada, "çeşitli derecelerde nedenselliğin bayağı bir nosyonuna bağlı"[29] tarihçinin "eleştiri-öncesi nahifliğine" karşı, bizatihi Raymond Aron'un savlarını savunuyorsunuz. Bana öyle geliyor ki, kanıtlamanızın içinde aynı düzlemde olmayan birçok izlek birbirine karışıyor. Önce pozitivizme yönelik bir eleştiri. Ardından tarihçinin "kendi nedenselliklerinin düğümlerini çözmek ve onları düzene sokmak"[30] (evveliyat, ağır evrimli güçler, sürekli yapılar) zorunda olduğuna iliş-

[28] *A.g.e.*, s. 29.
[29] *A.g.e.*, s. 31.
[30] *A.g.e.*, s. 31.

kin fikir geliyor, ve örnek olarak da Braudel'in Akdeniz ve II. Philippe[b] konusundaki eserini, "yöntem açısından bir tarih oluşturan"[31] eserini, örnek veriyorsunuz. Braudel'in onca yadsınabilir olan örneğini kendi kendisinde tartışamam. Yalnızca *pozitivist kavrayışın, tıpkı Braudelgil nedensellik kavrayışı gibi, tarihin içeriğine ilişkin genel kuramlara* (ekonominin, ideolojinin, siyasetin, vs. rolü) *sıkı sıkıya bağlı olduğuna* işaret etmek isterim; temel şema, son yargıda, *kurama* bağlı olmaktadır. İster "nahif" olsun ister olmasın, ister "eleştirel" ya da "eleştiri-öncesi" olsun, tarihçi, toplumsal evrimi anlamak için, her zaman temelde genel kurama bağlı olan kategorilerden yararlanır. Bilimlerin tarihi bu bağımlılığı yeterince göstermektedir. Dolayısıyla, ve hiç şüphesiz Braudel'in Akdenizci piramidini[32] düşünerek, "nedensellikleri kat, kat sıralamanın" söz konusu olduğunu söylediğinizde, bu görüşünüzün karşısına, etkinlik kürelerini haline-geliş süreçleri içinde, mekanik yönden değil de diyalektik yönden birbirine eklemleyecek başka tipte bir "düğümleme-düğüm çözme" çıkarmak mümkündür. Burada epistemolojik düzendeki bir alan içinde kalıyoruz; bu alanda, kuramlar ile onlara bağımlı olan belirleme şemaları arasında son sözü söyleyen "eleştiri"nin niteliği değil, gerçek tarihin pratiğidir.

Ama siz epistemolojik düzende kalmıyorsunuz şöyle derken:

---

[b] *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1947. (Türkçesi, *Akdeniz ve II. Philippe Dönemindeki Akdeniz Dünyası*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Yay.)

[31] *A.g.e.*, s. 31.

[32] Aslında, sizin, daha başka şemalara, özellikle de Marksist şemaya karşı Braudelgil şemanın yanında yer aldığınıza işaret etmekten alakoyamıyorum kendimi (bkz. Vilar'a verdiğiniz cevap: "Altyapının ayrıcalığından vazgeçmek ve bu nedenselliğin tümüyle çevrimsel özelliğini kabul etmek gerekir."). Bu tercihin "eleştirel" ve aşkınsal uzgörüşlülüğün ayrıcalıklarının hak talebinde nasıl bulanabildiğini anlayamıyorum. Bu yalnızca belli bir tip nedensellikten yana yapılmış bir tercih değil, ama aynı zamanda "coğrafya"nın, ekonominin, siyasetin, ideolojilerin, ve bunların münasebetlerinin rolünden yana bir tercihtir, kısacası bu, tarihin, hem "ekonomist" hem de "idealist" nitelikte belli bir genel kuramından yana bir tercihtir ve görünür bir şekilde sizi cezbetmektedir. Ama bu kuram kendi başına kendi kendisinin ışığı değildir. (*A.g.e.*, s. 42).

"Ama bu düzene koyma işlemi her zaman geçici olarak kalacaktır, çünkü kendiliklerinden kurulmuş ve tastamam çözümleme aracılığıyla kurulmuş olan, ve yeterince türdeş olmayan nedenselliklerin tüm oluşumu, hemen, hemen çözümsüz bir problemi gündeme getirmektedir",[33] daha sonra da şöyle derken: (metnin düşüncenizi tastamam yansıtması koşuluyla, çünkü sözlü bir cevap söz konusu): "Bu kendinde nesnelliğin, yasalar olduklarını asla söylemeyeceğim. Olduğu şekliyle tarih, yasalar değildir, hattâ olgular bile değildir. Olgular ve yasalar tarih bilgisinin bizatihi gelişimi içinde ortaya çıkarlar",[34] bu nedenle de, Marx'ı, yöntembilim[35] alanında bir "eleştiri-öncesi" ve bir "nahif" yerine koyarken, "felsefî" tefekkürünüzün sonunda, "tarihçinin, tarihin olaysal görünümü ile yapısal görünümü arasındaki, gelip geçen kişilikler ile ağır evrimli güçler, hattâ coğrafî çevrenin durağan biçimleri arasındaki bocalamalarının" kendi nedenlerini "tarihsel zamanın çatışkısı"[36] içinde bulduklarını yazarken, bütün bu yargılar içinde hiç şüphesiz epistemolojik düzenin dışına çıkıyorsunuz, ve bizatihi Aron'un girişimini sahipleniyorsunuz, "nesnellik yönelimi" adını verdiğiniz şeyin düzleminin berisine düşüyorsunuz, zorunlu "*epokhe*"*sini[37] ilân etmiş olduğunuz "gündelik öznelliğin" küresi içine yeniden, ama bu kez onu aşkınsalın saygınlığıyla donatarak düşüyorsunuz! Kısacası, bilimin alanı dışında, nesnenin, aslında bilimin *doğru bilgisinin* peşinde olduğu *doğruluğunu kuruyorsunuz.*

Tarihsel nesnelliğin daha başka "özgül hatları"; tarihçinin, sözünü ettiği geçmişe "mesafeli" kalması; tarihin nesnesinin "bir başka insan" olması konusunda geliştirdiğiniz açıklamalar için de aynı şeyleri söyleyeceğim. Çünkü sonuçta, "tarihin doğru olmayan, ve hattâ kesin olmayan vasfının kaynaklarından biri" olan şu ünlü "mesafe", "tarih-

[33] *A.g.e.*, s. 31.
[34] *A.g.e.*, s. 41.
[35] *A.g.e.*, s. 41.
[36] *A.g.e.*, s. 40.
* yargının askıya alınması'nı, ayraç içine alma'yı öngören "fenomenolojik indirgeme" yöntemi. – *ç.n.*
[37] *A.g.e.*, s. 34.

sel zamanın benzeştirici aklın karşısına benzeştirmezci eserini, aykırılığını çıkardığı, Plotinos'tan beri, kendine uzaklığın, germenin, gerilmenin, kısacası kökensel başkasılığın indirgenebilmez fenomenini tanıdığımız"[38] bu mesafe, yalnızca, tarihi bedenlerin yeniden canlanması olarak, ya da sizin onca iyi bir şekilde yerine koyduğunuz üzere, "heyecan verici rastlaşma" olarak görenler için, bir aşkınsal kategoridir! Tarihçi açısından, önüne koyduğu problemlerin kendileri dışında hiçbir şey değildir, ve bu problemler de, bilimsel terminoloji problemleri, gerçeğin belirlenişine ilişkin problemler oldukları ölçüde, dil (ki siz, tarihsel olduğu için "zorunlu olarak ikircil" diyorsunuz) problemleridir: Aynı kavramın gerçekten de aynı gerçekliği kapsayıp kapsamadığının bilinmesi söz konusudur. Lenin'in emperyalizmden söz ettiği kesin anlam içinde Yunan sitelerinin "emperyalizmi"nden söz etmek mümkün müdür? 16. yy.'dan 20. yy.'a, burjuvaziden *tek anlamlı bir şekilde* söz etmek mümkün müdür? Ya da ilkel Kilise ile Ortaçağ Kilisesi için aynı Hıristiyanlıktan söz etmek? Ama şunları bizzat siz yazmadınız mı: "tarihçinin en geniş bireşimleri içinde yeniden oluşturmayı deneyeceği dönem bilinci, her türlü karşı etkileşimlerle, tarihçinin çözümleme yoluyla fethettiği her yönden her türlü ilişkilerle beslenmektedir"?[39] O zaman bu "mesafe" nerededir? Tarihsel bilginin bir *a priori*'si midir? Yoksa, tersine, sizin de gösterdiğiniz gibi, onu tarihsel yapıtın sonunda, algının dolayımsızı olarak değil, aşkınsal bir kategori olarak değil, ama tarihsel bilginin sonucu olarak bulmuyor muyuz?

Ne yazık ki fazlasıyla dinsel olan ve bin yıllık bir geleneğin filozofu taşımaya zorladığı o "haç"a, o "belirleyici çizgiye", "ötekini bir insan kılan o özgül mesafeye", tarihi "başka bir öznelliğe doğru bir aktarım"[40] haline getiren o özgüle gelince, ölmüşlerin yeniden canlanmasını ve heyecan verici rastlaşmayı mahkûm ettikten sonra bundan söz ederken sizi oldukça zorlanmış görmekteyim. Diyorsunuz ki,

[38] *A.g.e.*, s. 32.
[39] *A.g.e.*, s. 30.
[40] *A.g.e.*, s. 32-33.

"Onların yaşadıklarını yeniden yaşamamak yüzünden", "insanların bizim için erişilebilir yegâne anıştırması" "geçmişteki insanların yaşamındaki değerlerin anıştırması"dır.[41] Korkarım, bu değerler sizi teselli edemeyecektir. Çünkü bunlar sizin için nasıl erişilebilir olurlar ki? Bunların size *doğrudan doğruya* verilmiş olduklarını düşünmüyorum. Bunların farkına varan tarihsel çalışmadır, ve bunlara erişmek de ancak onlardan kalan anıtları aydınlatan bilimsel soyutlama içinde mümkündür. Bu yüzden o "belirleyici çizgi" (insanların tarihin nesnesi olması) tarihçi için hangi bağlamda bir açınlama olabilir? O "mesafe" tarihsel nesnelliğin aşkınsal bir boyutunu hangi bağlamda oluşturabilir?[42] Söz konusu olan, ya bir sıradanlığın sözcelendirilmesidir. Tarihçi tarihin insanlar tarafından yapıldığını iyi bilir. Nitekim yaptıkları tarihe nasıl maruz kaldıklarını göstermeyi hedefler. Ya da, ve bu da en önemli ama hiçbir şekilde bilimsel olmayan sonuçtur, "başka bir öznelliğe aktarım"ın tarihe erek olarak önerilmesi söz konusudur, bunun da, sanırım, tarihçi açısından hiçbir anlamı yoktur, ama değerleri ya da bir üstadın düşüncesini yeniden yaşatma kaygısı içindeki tarih felsefecisi için bir anlamı olabilir; bunu, felsefe tarihi konusuna değinirken, konferansınızın son bölümünde siz de göstermiyor musunuz? Nihayet, ya da, tarih tarafından gerçekten de erişilmiş nesnelliğin karşısına, tükenmez bir insan doğasının, öngörülebilmez bir özgürlüğün çıkarılması söz konusudur ki, bu da daha baştan tarihin her türlü nesnellik iddiasını çürütmektedir.

Sözlerimi, işbu yanlış anlama üzerinde sonuçlandırmak isterim. Konferansınızın son bölümünü bir yana bırakıyorum, ama aynı zamanda da oradaki önvarsayılmışlardan söz ediyorum. Çünkü, Aron'u yadsıyışınızın felsefî nedenlerinin, sizin temel felsefî tavırlarınızla kendi

---

[41] *A.g.e.*, s. 33.

[42] Bu argüman ve onu kullanma şeklinizle, doğaya ilişkin oldukları için bilim olabilen doğa bilimleri ile nesneleri insan, bir nesnenin bizatihi tersi, vs. olduğu için gerçek anlamda bilim olamayan "insan" bilimleri arasındaki radikal farklılığa ilişkin eskimiş izleği yeniden kabullenmenin çekiciliğinden, ya da okurlarınızı onu yeniden kabullenmeye yöneltme tehlikesinden nasıl kurtulabileceğinizi göremiyorum.

bizatihilikleri içinde yadsınmış olup olmadıklarını sormak gerçekten de mümkündür. Başlangıçta, sizi Aron'dan farklı kılan şey, tarihin nesnelliği ve akılcılığından yana koymuş olduğunuz tavrınızdı. Ama bu nesnelliğin nedenini, yalnızca, ve yöntembilimsel içeriğinin ötesinde, bir bakıma kendi kendisine, kendi öz "tercihine" asılakomuş bir "nesnellik yönelimi" içinde buldunuz. Şüphe yok ki tarihçinin akılcılaştırma işlemlerini sıraladınız. Ama onları kendilikleri içinde, genel kuramın bizatihi içeriğiyle ve tarihin "eleştirel" gerçekliğiyle olan temel münasebetlerini göstermeksizin ele aldınız. Nesnelliği gerçek içeriğinden yoksun bıraktığınızdan, o zaman ona tarihin bilimsel doğrusunun oluştuğu alanın dışında geliştirdiğiniz bir içerik atfettiniz. Ve uzun sözün kısası, bu içeriği ("dolayımsız doğrular" ile felsefî kavramların karışımından oluşan bu içeriği), ayrıştırıcı vasıflarını özgülleştirme görüntüsü altında, bilimsel nesnelliğin yargıcı kıldınız. Tarihin "öznelliğini" ve nesnelliğini bu şekilde oluşturmak suretiyle, konferansınızın son bölümünde hüküm süren o "yüksek mertebedeki ... ve tastamam felsefî öznelliğe"[43] doğru doğal bir şekilde ilerleyen bir geçişi hazırladığını görebiliyorum. Tarihi ciddiye aldığınızı görebiliyorum (çünkü onun gerçekliğine inanıyorsunuz, ve bunu Sèvres'dekinden başka toplantılarda da gösterdiniz), ama onda, zamanı geldikte, tarihi tamamlanışına doğru yönlendirmek için gereken şeyi ciddiye aldınız: Bir tarih felsefesini. Bu yüzden bazı Marksist muhataplarınıza yönelttiğiniz "eleştiri-öncesi nahiflik" kınamasını hafifsemeksizin (elbette tarihsel bir hafifsemeden söz ediyorum) okumadığımı itiraf ederim. Çünkü eğer ben Kant'ı, ya da dersinin en önemli yanını, iyi anladıysam, "nahif" olan, "eleştiri-öncesi" olan, gerçek bilgiye ikame ettiği bir doğruyu, bir kendinde şeyi, nesnel bilginin bizatihi koşulları dışında oluşturan kişi değil midir?

Bu fazlasıyla eleştirel açıklamaları, daha genel bir bakış açısından aydınlatmak suretiyle bağışlatmak isterim. Gerçekten de, bana öyle geliyor ki, bugün en mükemmel kafalar, tarih üzerinde düşünümlediklerinde, ve şunu da ekleyeceğim, doğa bilimleri üzerinde düşü-

[43] *A.g.e.*, s. 28.

nümlediklerinde bile, bilimsel bilginin gerçek işlevi konusundaki bir yanlış anlamadan kurtulamıyorlar.

Ben bu yanlış anlamının ilkesini, bilimden bir tür yeniden üretme, yeniden-canlandırma, yeniden-serimleme, ya da daha iyisi, dolayımsızlığı içinde, bizatihi gerçeğin yeniden-serimlendirilmesini "bekleyen" temaşacı bir tavrın içinde buluyorum. Bize tarihi, farklı dereceler altında "sahici" geçmişi, Proust'un dilindeki madlen gibi özel tadı içindeki olayı, ya da belirsiz bir şimdinin kuşkulu kavgası içindeki geleceği yeniden oluşturmaya muktedir olmayan bir bilim olarak gösterdiklerinde, bize sadakatsiz, "mesafeli", ve doğası gereği bozucu tarihi, kendi yasaları ya da kategorileri içinde özgürlüğün, olumsallığın ve insanların istencinin dolayımsız deneyine ihanet ederken gösterdiklerinde, tarihin yasalarını yaşanmış tarihin karşısına çıkardıklarında;[44] öyle sanıyorum ki bizi çift yönlü olarak, hem bir bilimin kendine verdiği hedef konusunda, hem de bu bilimin gerçek işlevi konusunda istismar ediyorlar.

Özellikle genel olarak bir bilim diyorum, yoksa yalnızca tarih biliminden ya da insan bilimlerinden söz etmiyorum. Çünkü tarihin bu çatışkılarının yorumlanışını dinlerken, insan, astronomların kendilerine armağan ettikleri bir *ikinci güneş* karşısında feci halde açmaza düşen o Descartesçıları düşünmekten kendini alamıyor. Köylünün güneşi ile astronomun güneşini nasıl uzlaştırmalı? *Fazladan bir güneşe sahip olunuyordu.* Bilimin güneşine. Üstelik, ötekinin imgesini kovmak, onu "iki yüz adım" ötedekinden başka türlü "göstermek" konusunda alabildiğine beceriksiz. Ne içinden çıkılmaz durum! Onları bu açmazdan hemen çıkaracak kadar fazla Tanrı değildi. Aslında, fazladan bir güneş, yalnızca algının nostaljikleri için, ötekine inandıklarından iki yüz adım ötedeki güneşlerini kaybetmekten korkanlar, ve o zaman da astronomdan güneşin kendisini yeniden yaratmasını bekleyenler için mevcuttu; demem yanlış kaçmazsa, bu ikinci güneşin ne birincisinin

[44] Müdahalenizi başka türlü yorumlamak mümkün mü: "Olmuş olduğu şekliyle tarih, yasalar da değildir, hattâ olgular da değildir. Olgular ve yasalar tarih bilgisinin bizatihi geliştirilmesinde ortaya çıkarlar" (*A.g.e.*, s. 41).

yerini aldığını ne de onu ortadan kaldırdığını, ama ne kadar uzakta olursa olsun, bir başka düzlemde, dolayımsız güneşin anlaşılmasına ve etkileri üzerindeki eyleme imkân verdiğini görmeyenler için mevcuttu. Astronomlar, fizikçiler, ve "doğanın efendileri ve sahipleri" olan tüm etkin ırk için fazladan güneş yoktu! O zamanlar olduğu gibi günümüzde de, tarih bilimine *az ya da çok bilinçli olarak* önerilen ve onun karşısına çıkarılan şey, birincisinin kardeşi ve ikizi olacak bir ikinci güneş üretmenin, kim bilir hangi kerametle, dolayımsız, yeniden canlandırılmış, yaşayan, mevcut bir ikinci tarih üretmenin o aynı ve saçma işi olmaktadır... Ve elbette tarih bilimi içinde o birinci tarih bulunamadığı için, tarih bilimine çatılmaktadır! Tarih bilimine (*az ya da çok bilinçli olarak*) dolayımsız tarih, "yaşanmış" tarih, "insanın", "özgürlüğün" tarihi olmadığı için sitem edilmektedir. *Daha da fazlası*, iki yüz adım ötedeki güneşin görünmesini engellediği için, demek istediğim insanların özgür olmasını, yaşamın "olumsallığı" içinde yaşanmış, sanatın bir estetik nesne olarak tadılmış, ahlâkın ahlâki yönden istenmiş olmasını engellediği için kınanmaktadır, kısacası tarih bilimi, insanları dolayımsız yaşamın hoşlukları ve dramlarından yoksunlukla tehdit ettiği, çünkü bu yaşamın zorunluluğunu ve yasalarını kavradığı için suçlanmaktadır.

Bu argümanın temelinde, her bilimin geliştiği özgül düzlemin bilinmezden gelinişini, ve onunla birlikte bir tür mutlak bilmenin ya da bedenlerin yeniden canlanışının nostaljisini görmemek mümkün müdür? Işığın yasalarının insanların görmesini, ve hattâ iki yüz adım ötedeki güneşi bile görmesini engellemediği, onların sıradan bakışlarının yerini de almadığı ve bunu tehdit de etmediği gibi, toplumların gelişimini yöneten yasaların bilgisi de insanların yaşamasına engel olmadığı gibi, onlar için emek, sevgi ve mücadele yerini de tutmaz. Tersine: Işığın yasalarının bilgisi gökdürbünleri üretmiş ve bunlar insanların bakışını dönüştürmüştür, tıpkı toplumların gelişim yasalarının bilgisinin de işletmeler üretmiş ve bunların, insan varoluşunun ufkunu dönüştürüp genişletmiş olması gibi.

Bilim-tarih ile yaşanmış-tarih arasındaki çatışkı, bilimden verdiği

şeyden başka şeyler "beklemek"ten vazgeçildiği ânda ortadan kalkar. Bilimsel doğruların kuruldukları *düzlem* kavrandığı zaman ortadan kalkar; bilimin *pratik yönelimi* kavrandığı zaman ortadan kalkar ve bu yönelim içinde bilim, dolayımsızlıktan kalkıp genelliğe, yasalara doğru yükseldiğinde, bunu ancak somuta, dolayımsızlığın ikizi olarak değil, ama onun etkin kavranışı olarak somuta geri dönmek için yapar. Bana öyle geliyor ki, Feuerbach'ı, bilimin belli bir zamanından, *doğru*'nun zamanından ibaret olduğu "gerçeği", bir "pratik"[c] olarak kavrayacak yerde "sezgi formu altında" ("*intuitus originarius*" nostaljisinin her zaman rahatsız edip durduğu form) düşünmüş olmakla suçladığında, Marx'ın söylemek istediği şey budur.

[c] *Feuerbach Üzerine Tezler*, birinci tez.

2. Raymond Polin üzerine,
John Locke'un ahlâk siyaseti (1960)

Bu eleştirel inceleme Revue d'histoire moderne et contemporaine'in 9 Nisan-Haziran 1962 sayısında çıktı. Raymond Polin'in La politique morale de John Locke[1] *başlıklı kitabını konu alıyordu. Bu eser (çağ açmasa da) Fansa'da, Locke'un siyaset felsefesi üzerine yazılan ilk kitaplardan biri oldu. Bu durum, Sorbonne'un muhafazakâr bilgelerinden olan R. Polin'in bizatihi kişiliğinin ötesinde, hiç şüphesiz, Althusser'in, o dönemde Revue d'histoire moderne et contemporaine'in genel sekreteri olan Rensé Rémond'un kitap hakkında bir yorum yazma önerisine olumlu bir cevap vermesini açıklamaktadır. Ulm sokağı filozofunun, Locke'un yapıtının bu yönü üzerindeki dikkati burada kalmayacak, ve bu konuya derslerinde, özellikle de 1965'te, 17. ve 18. yüzyılların siyaset felsefesini konu alan dersinde, yeniden dönecektir.*[2] *Raymond Polin, incelemeyi okuduktan sonra, "cesaretlendiren sözlerinden" ötürü Ulm sokağı filozofuna hararetle teşekkür etmiş ve şunu eklemişti: "Bu iyi filozofu yorumlamada hemen, hemen uzlaşmış olduğumuzu görmekten büyük bir memnuniyet duydum".*[3]

Althusser, metnini 1960 Eylül'ünün sonunda ya da Ekim'inin başında kaleme aldı. Burada yayımladığımız çevrim, Revue d'histoire moderne et contemporaine'de çıkmış olan metindir. IMEC'te muhafaza edilen daktiloya çekilmiş metinden pek az farklıdır; iki çevrimi ayıran değişkeleri yayıncı notları halinde veriyoruz.

---

[1] Paris, Presses Universitaires de France (Bibliothèque de Philosophie contemporaine) 1960.

[2] O son dersten, bu derlemede, "Toplum Sözleşmesi Üzerine" başlığını taşıyan dördüncü bölümde verdiğimiz, Rousseau'ya ilişkin metnini çıkartacaktır.

[3] Raymond Polin'in Althusser'e yazdığı 14 Aralık 1960 tarihli mektup.

Bay Polin'in kitabının son sayfaları, Locke'un belli başlı felsefî ve siyasî yapıtları hakkında bir bibliyografya içeriyor; burada yalnızca Locke hayattayken, ardından da ölümünden sonra çıkmış olan yayınlara değil, ama bay Polin'in dikkate değer bir şekilde yararlandığı, Oxford'un *Bodleian Library*'sindeki yayımlanmamış elyazmalarına, ve araştırmacıların hizmetine açık daha başka kaynaklara ilişkin bilgiler de var. Ama, böylesine bir incelemede, Locke'a hasredilmiş tarihsel ve felsefî çalışmaların da bir bibliyografyasının bulunmayışına esef etmemek elde değil.

Bu, önce pratik bir nedenle esef edilecek bir şeydir (böylesi bir bibliyografya, gün ışığına çıkarılmış olarak Fransa'da mevcut değildir), ama aynı zamanda ve özellikle, daha temelli bir nedenden ötürü esef edilecek şeydir: Nitekim böylesi bir incelemede [o bibliyografyanın] yokluğu, konunun uzmanı olmayan okura, Bay Polin'in çalışmasının önemini ve erimini değerlendirmeyi yasaklıyor.

Gerçekten de Locke'un, Fransa'da ünlü olduğu kadar da bilinmediğini söylemek mümkündür.[a] Ünlüdür, çünkü bütün bir yüzyıl (18. yy.) ve bütün bir siyasî gelenek ("liberal" gelenek) tarafından "ünlü" kılındı. Ama bizatihi ünlülüğü, bunu bir bakıma, sonunda gerçek insana ve düşünüre ikâme edilen bir *ideolojik mitosa* dönüştürdü. Bütün bir 19. yy. Fransız düşüncesi "tanınmış Locke"tan esinlendi, ona atıfta bulundu, ondan alıntılar yaptı, ya da daha ender olarak onu yalanladı. Locke, tekil bir sistemin yaratıcısı olmaktan çıkıp, bir bakıma bütün bir yüzyılın kendi problemlerini onun aracılığıyla düşündüğü *öğe* haline gelmenin o dikkat çekici yazgısıyla karşılaştı. Yazar, sanki bir yüzyılın ona kazandırmış olduğu tanınmışlık, bugün bile, insanları onu okumaktan bağışık tutabilirmişcesine, kendi mitosunun, utkusunun, bozgununun ve ölümsüzlüğünün yazgısını paylaştı. Ama Locke'un bilinmemesinin bir başka nedeni daha vardır ve bu da 17. yy. İngiliz ve 18. yy.'ın Fransız kuramcılarına karşı son derece önemli bir tarihsel tavırdan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Locke eğer modern düşünce içinde yaşamaya devam etmişse, *felsefî* kimliğiyle değil *siyasî* kimli-

[a] "Locke Fransa'da bilinmezliğinin bizatihi ölçüsü içinde ünlüdür."

ğiyle devam etmiştir. Bu tarihsel yargı, tarihin sözcelendirdiği bir yargı değildir, büyük ölçüde, Fransa'da yüz elli yıldır hüküm sürmekte olan felsefî önyargıların yargısıdır. Fransız felsefe geleneğinin, 17. yy.'ın büyük İngiliz "ampiristleri"ni ve aynı anda da onlardan esinlenen 18. yy. Fransız ideologlarını,[b] kuşkulu, ya da gerçek felsefece ilgiyi gerektirmeyen kişilikler olarak gördüğü, sahiden de fazlasıyla belirgindir.[c] Hobbes, Fransa'nın felsefe âleminde, ancak Descartes'ın onun itirazlarına yönelttiği cevaplar aracılığıyla tanınmıştı, Locke da, Leibniz'in *Deneme*'ye yönelik çürütmesi aracılığıyla.[d] Bu mahkûmiyetin tarihi, başlı başına bir araştırmayı hak edecek türdendir: 19. yy.'ın Fransız ideologlarının, devrim-öncesi felsefelere[e] karşı gösterdikleri zihinsel tepkinin ürünüdür. Bununla birlikte[f] şu açıklamayı da eklemek gerekecektir: Hobbes ve Locke, yalnızca *ampirist* filozof kimlikleri nedeniyle değil, ama aynı zamanda da *siyasî* filozof kimlikleriyle, bir siyasî düşünürün, kendiliği içinde, gerçek anlamda *filozof* olamayacağına ilişkin egemen önyargı çerçevesinde, filozoflar tarafından tanınmadılar. Bu çifte önyargının saçmalığı, ama bir yandan da inanılmaz diretkenliği, Fransız felsefe geleneğinin hoşgörüsünden ve kutsamasından yararlanmış, biri "ampirist", öteki "siyasî" iki düşünürün Hume ve Rousseau olduğu düşünüldükte, açıkça göze batmaktadır, ve bu yaklaşımın tek nedeni de, her ikisinin de *gerçek bir filozofun*, Kant'ın, *düşünümündeki kalkış noktası* olmalarıdır. (Hume bugün esasen Husserl'in tanıklığının gücünden de yararlanmaktadır). Ama bu tanıma, ikircilliğini sürdürmektedir: ve özellikle de Rousseau'nun *siyasî* düşüncesi, çoğu kez hâlâ felsefe-öncesi olarak, mümkün bir felsefece düşüncenin felsefece olmayan[g] önsezisi olarak kabul görür –

---

[b] "Gerçekten de değişmez bir şeydir ki..."

[c] "17. ve 18. yy'ın, ve aynı anda da ondan esinlenen Fransız A.g.e.eologlarının."

[d] John Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, 1690 (*An Essay concerning Human Understanding*); G. W. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703'ten itibaren kaleme alındı, 1765'te yayımlandı).

[e] "elbette, geniş bir tepkinin parçası olarak..."

[f] "A.g.e. ideolojiler".

[g] "bilinçsiz önsezgiler"

oysa ki, aslında[h] Rousseau'nun siyasî düşüncesi, pratik aklın Kantgil kuramının *doğrudan felsefî önsezisidir*, ve bu önseziyle birlikte, taçlanma noktasını oluşturduğu bütün kuramsal-siyasî gelenek tüm haklarıyla felsefî düşünceye dahil olmaktadır.

Bu açıklamalar, belki de, kendisine esasen *Philosophie et politique chez Thomas* Hobbes[i] [Thomas Hobbes'ta Felsefe ve Siyaset] konulu bir eseri borçlu olduğumuz ve bugün *John Locke'un Ahlâk Siyaseti*'ni irdeleyen bay Polin'in girişiminin değerini daha iyi değerlendirmemize imkân verecektir. Çünkü onun çalışmaları aslında Fransız felsefe geleneğini "siyasî" filozofların incelenmesinden geri çeviren önyargıların[j] eleştirisini (kimi zaman doğrudan bir eleştirisini) oluşturuyor. Nitekim, bay Polin o tanınmayan Locke'u bize tanıtmakla kalmıyor, ama ayrıca onun siyasî düşüncesinin *felsefî* değerini, ve bu düşüncenin Alman idealizminin ve onun üzerinden de modern düşüncenin büyük felsefî sistemlerinin bizatihi maddesini oluşturan *kavramların geliştirilmesinde* oynadığı temelli rolü bize keşfettiriyor. Yani bugün okuma imkânına sahip olduğumuz kitap, *siyasî* düşüncelerin tarihindeki bir boşluğu doldurmakla (ve görüleceği üzere, bir dizi hatayı düzeltmekle) kalmıyor: Aynı zamanda *felsefî* düşüncelerin tarihindeki ciddî bir boşluğu da dolduruyor, ve dolaşan önyargılara karşı modern düşüncenin tarihinin kavranmasında zorunlu bir gerçeği onarıyor.[k]

Locke'un siyaset kuramının incelenmesinin felsefî yönden *çifte bir önem* taşıdığını söylemekle bay Polin'in düşüncesine[l] ihanet etmiş olacağımı sanmıyorum.

Bu inceleme önce İngiliz filozofun *ampirizminin* temel anlamlarından birini aydınlatmaya katkıda bulunmaktadır. Gerçekten de Locke'u okurken dikkati çeken, onun bilgi-kuramsal [gnoséologique] *ampirizmi* diye adlandırılabilecek olan şey ile siyasî *idealizmi* arasındaki belirgin çelişki olmaktadır. Bilgi-kuramsal ampirizm, Leibniz'in

---

[h] "açıktır ki".

[i] Paris, PUF, 1953 (yeni basım: Paris, Vrin, 1977).

[j] "bütün önyargıların bir eleştirisi..."

[k] "felsefî problemlerin bizatihi kavranışına."

[l] "düşünceyi çarpıtmak".

eleştirilerinin yöneldiği ünlü *tabula rasa* formülüyle belirginleşmektedir. İnsan zihni bir beyaz sayfadan başka bir şey olmayacak, salt "deneyin" öğretileri gelip onun üzerine *kaydedilecektir*. Ama aynı insan zihni, siyaset ve ahlâk alanında, insanlığın temel hedefi olan o ahlâk alanında, aşkın bir mecburiyetin bütün görüntülerini, daha da iyisi, bütün yüklemlerini taşıyan bir *doğal yasaya* tâbi olmaktadır.[m] Locke'un "ampirizmi"ne anlamının ve sınırlarının ne olduğu sorusunu sormaksızın, bu iki çelişik olumlamayı nasıl bağdaştırmak gerekir? Ve de Leibniz'in, hiç şüphesiz daha iyi yenebilmek için bu ampirizmi büründürdüğü fazlasıyla basit imgeyi sorun yapmaksızın? Locke'un siyasî düşüncesinin kuramsal önvarsayılmışlarının kavranması işte bu noktada devreye girerek onun bilgiye ilişkin felsefesini aydınlatmaktadır. Bay Polin'in doğal yasaya, onun özüne,[n] temeline, ve kavranabilirliğinin kipliğine ayırdığı sayfaları, tıpkı kitabının en başındaki insanın doğasına ilişkin çözümlemesi gibi, bu bağlamda anlamlıdır.[o] Bu sayfalar, siyasetin (Locke'a göre ahlâkla birdir), "ampirist" bir felsefenin tüm yapısını sarsmaksızın, neden en azından matematik doğrular kadar besbellilik ve zorunluluk taşıyan doğrulara çağrıda bulunabileceğini kavramamıza imkân vermektedir: Gerçekten de eğer doğal yasa bir "ebedi doğru" olarak kabul edilebiliyorsa, eğer insan doğası "özü" aracılığıyla tanımlanabiliyorsa, bunun nedeni, ampirizmin, Locke için, insan zihninin bütünsel bir doğruya, Tanrı tarafından her türlü insan deneyiminden önce saptanmış bütünsel bir düzene *erişme kipinin* ifadesinden başka bir şey olmamasıdır: Her şey, sanki insan, biza-

[m] "mecburiyetin". Bunu daktilo edilmiş metinde karalanmış bir pasaj islemektedir: "Bay Polin, Leibniz'in, kendi davasının gerekleri için, Locke'un düşüncesinin yalnızca bir yönünü dikkate aldığını, ve Locke'un siyasî düşüncesinin ampirizminin varsayılmışlarını anlamaya imkân verdiğini çok mükemmel bir şekilde göstermektedir. Nitekim Locke insan zihnini bir *tabula rasa* olarak sunduğunda, "doğuştan" fikirleri eleştirmeyi hedef almıştı; bir bakıma, kendine, "doğuştan" fikirler anlayışına izin veren kuramsal modelle savaşmaya yönelik bir model vermektedir. Ama bu yüzden radikal bir ampirizmin içine düşmez."

[n] "doğası".

[o] "belirleyici".

tihi kendi deneyimi içinde, bireysel gelişimi ve insan bilgisinin ilerleyişi boyunca, Tanrı tarafından istenmiş ve onun tarafından doğrular ve varlıklar arasında kurumlaştırılmış olan bu düzeni *keşfetmekten* başkaca bir şey yapmamışcasına cereyan etmektedir. Bu önvarsayılmış, doğuştancılığa [innéisme] yönelik ünlü çürütmenin, ve duyumdan gelen fikirler ile düşünümden gelen fikirler arasındaki ayrışımın anlamını (dolayımsız anlamını) anlamaya da imkân vermektedir. Doğuştancılığın, Leibniz'in onca şiddetle karşı çıktığı çürütülmesi, doğrunun (matematik ya da ahlâkî doğrucunun) aşkınlığını sarsmamaktadır: Yalnızca, Descartesçı felsefede, kendini o aşkınlığın tikel *psikolojisi* olarak sunan şeyi hedef almaktadır: Başlangıçtan itibaren, doğrunun insanın içindeki bütünsel mevcudiyetini – ve ona, bilgiye erişmenin bir başka *psikolojisini* ikame etmektedir. Böylelikledir ki, Locke, doğal yasanın, en baştan beri, sözcüğü sözcüğüne ve açıkça her insan zihninde *kayıtlı* olmadığını, ama düşünümün ve akıl yürütmenin çabası aracılığıyla *keşfedilmek* zorunda olduğunu söyleyebilmektedir. Ama bu keşif yine de, insan doğasının özünü ifade eden, önceden-mevcut bir yasanın keşfinden ibarettir, bu bilgi [connaissance] yalnızca bir tanımadır [reconnaissance].[4] Aynı aşkınlık ilkesi, *duyumun fikirleri* ile *düşünümün fikirleri* arasındaki, ve esasen Kant'ı öncelleyen ayrışıma, varsaydığı sorunsalın öğeleri aracılığıyla anlamını kazandıran şeydir – bu felsefece "psikoloji" içinde, ezeli ve ebedi doğruların aşkınlığı ile bunların bilgisinin insan tarafından aşamalı olarak edinilmesi arasındaki ayrışımın yansımasından ibaret ayrışım. Bu nedenle bay Polin, "ampirizm Locke'un düşüncesinin hiçbir şekilde temeli değildir: Onun düşüncesinin temeli, olguda küçük bir bölümüyle insanların meraklarından kurtulmakla birlikte, şeylerin anlamla yüklü düzeninin varlığıdır. Doğa yasası, bu düzen söz konusu oldukta, ve ahlâkı ilgilendiren yönüyle, eğer akılcı bir düşünüme erişirse, insanın muktedir olduğu temel keşiftir. Ampirizm Locke için insan aklının ilkesi değildir; bu aklın sınırı ve sonluluğunun işaretidir [...]"[5] diye yazabilmektedir.

[4] La politique morale de John Locke, *a.g.e.*, s. 101 vd.

[5] *A.g.e.*, s. 118; bkz.: son söz, s. 297 vd.

Locke'un siyasî düşüncesi "felsefî" düşüncesini işte bu şekilde aydınlatabilmektedir: somut düşünümünün görünüşte "felsefece olmayan" kavramlarının geliştirilmesi içinde keşfettiği kuramsal önvarsayılmışlarla. Locke'un siyasî kavramları onun derin felsefesinin *açınlayıcıları*dır, ve bir filozofun düşünümünün *somut* nesnelerini irdelerken (örneğin siyasette), kendini, saltlıkla "felsefece" olan kuramlarında olduğundan kimi zaman daha inandırıcı bir şekilde ifade ettiğini (ya da kendine ihanet ettiğini) düşünmek de yasaklanmış değildir.

Ama Locke'un siyasî düşüncesi bir başka yönden de felsefî olarak ilginçtir. Gerçekten de bu doğal yasa kuramı "Pratik aklın" sorunsalının geliştirilmesi için belirleyici bir kavramsal *bütünlüğü* temsil etmektedir. Locke'un özgürlük, akıl ve yasa arasında kurduğu özdeşlik Kantgil düşünümün doğrudan önvarsayılmışı olmaktadır. Özgürlüğün, doğal durumdan itibaren, *yasaya itaatkârlık* olarak (yoksa, sıradan *doğal hak* olarak, bireyin yaşamak-isteği olarak, içgüdülerinin ve güçlerinin tezahürü olarak, *conatus*'unun dile gelişi olarak değil) kavranmış olması ve de *yasanın*, aşkın bir güçten kaynaklanan bir *düzen* olmak bir yana, *akılla* özdeşleştirilmiş olması, felsefî sorunsalın tarihinde başat bir kazanım, yani bir *felsefî nesne*, felsefece bir izlek oluşturan şeylerdir: Kantgil düşünümün üzerinde yoğunlaşacağı bizatihi nesne. Burada da yine, Locke'un siyasî düşüncesinin, yani somut nesneleri (insanların toplum halindeki yaşamı, devletlerin siyasî oluşumu) hedef alan çözümlemelerinin, "gerçek filozofların" düşünümlerinde hammadde işlevi görecek kuramsal nesneler oluşturduğu ölçüde,[p] doğrudan doğruya *felsefî* bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bay Polin, "Bu perspektiften bakıldıkta, Kant'ın, klasik ahlâk felsefelerine kıyasla onca yeni olan mecburiyet ahlâkının, yerini, ve belki de kaynaklarından birini, doğa yasasının siyasî felsefelerinin uzantısı içinde bulduğu fark edilecektir" diye yazmaktadır.[6] [q]

Bay Polin'in çözümlemesinin felsefî önemi, esas itibariyle böyle-

[p] "kuramsal önvarsayılmışların açınlayıcısı olduğu".

[6] *A.g.e.*, s. 126.

[q] "Bu tümceye yalnızca şartı kipinde oluşundan ötürü sitem edeceğim."

dir. Locke'un adlı adınca siyaset kuramına gelince, bu konudaki incelemesi de alabildiğine dikkat çekicidir. Bay Polin, Kendall'ın "mutlakıyetçi" yorumlarını, Vaughan ve Strauss'un çarpıtmalarını reddederken bana baştan sona haklı görünüyor.[s] Locke'u gerçek kimliği içinde; *Treatise*'de[t] 1688'deki İngiliz devrimine doğrudan doğruya değinmemiş olsa da (bay Polin, Lasslett'in,[u] o ünlü eserin Guillaume'un tahta çıkışından[v] sekiz yıl önce kaleme alındığını düşünmek için ciddî gerekçeler getiren araştırmalarının sonuçlarını kullanıyor), 1688 devriminin *tamamladığı* genel bir siyasî hareketin düpedüz kuramcısı olan "liberal" bir siyasetçinin kimliği içinde yeniden konumlandırıyor. Ama asıl dikkat çekici olan, bu liberalizmin *anlamı*dır. Ve bu nokta üzerinde, bay Polin'in çözümlemesi, Locke'a babalık rolünün verildiği "liberalizmin" geleneksel yorumuna yönelik bir eleştiri oluşturmaktadır. Bu liberalizmin[w] bir Montesquieu'nün "liberalizmi" ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Nitekim, tartışmaya açık olmakla birlikte, eğer Montesquieu'nün "liberalizmi"nin "erklerin ayrılığı" üzerinde durduğu kabul edilirse, erklerin *yasamaya tabiiyetinin* radikal kuramcısı olan Locke'ta bu liberalizmi aramak beyhude olacaktır.[x] Bay Polin, Locke'a

---

[s] W. Kendall: *J. Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Illinois Press, 1941; C. F. Vaugan: *Studies in the History of political Philosophy*, New York, Burt Franklin, 1930, 1. cilt, 4. bölüm, s. 130-203; L. Strauss: "On Locke's Doctrine of Natural Right", *Philosophical Review*, 56, 1952, s. 475-502, *Droit naturel et histoire*'da yenA.g.e.en yayımlandı, Paris, Plon, 1954, s. 215-261.

[t] J. Locke: *Traité du gouvernement civil*, Londra, 1690 (*Second Treatise of Government, in Two Treatises of Government*).

[u] *Two Treatises of Government*'e ilişkin eleştirel baskısında, CambrA.g.e.ge, 1960 (birçok yeni basımları yapıldı), ve "Locke's Two Treatises of Government" isimli makalesinde, *Transactions of CambrA.g.e.ge Bibliographical Society*, 1952, 1. cilt, 4. kısım, s. 341-347; 2. cilt, 1. kısım, s. 63-87.

[v] Hollanda *stathouder*'ı Guillaume d'Orange (1650-1702), İngiltere kralı II. Jacques'ı deviren 1688 tarihli "utkulu devrim"i yönetti. 1689 tarihli Haklar Bildirgesi'ni (*Bill of Rights*) imzalayarak karısı Marie ile birlikte İngiltere tahtını miras aldı ve parlamenter monarşiyi nihai bir şekilde güçlendirdi.

[w] "Bay Polin'in yorumunun lafzını belki de aşarak, bu liberalizmin...."

[x] Bu nokta, Althusser'in 1965'de Locke üzerine verdiği dersin merkezî argümanlarından birini oluşturmaktadır.

göre yasama erkinin devletin "kalbi" ve "ruhu" olduğunu, yürütmenin onun "vekili"nden başkaca bir şey olmadığını etraflı bir şekilde göstermektedir. Tersine, eğer Montesquieu'nün, ayrılığın görüntüleri altında, erklerin tabiiyetinin (yani, onlar üzerinden, insan gruplarının başka insan gruplarına tâbiyetinin) gizli bir kuramcısı olduğu kabul edilirse, Locke'ta *bütünün yasamaya bağlı olduğu*, oysa ki Montesquieu'de yasamanın bir bütünün tâbi öğesinden başka bir olmadığı fark edilir. Hattâ daha ileriye bile gitmek mümkündür, ve kendi hesabıma, hiç şüphesiz[y] bay Polin'in yorumunun lafzını aşarak, Locke'un liberalizminin tıpkı halkçı ve devrimci bir liberalizm gibi "tınıladığını" söyleyebilirim. Locke bir leveller[z] olsun diye değil, tam tersine, onda yalnızca mülkiyeti elinde tutan halk söz konusudur,[7] ama bu mülk sahipleri, henüz kendi hakları ve talepleri içinde tanınmış değildirler, ve Locke'un tüm kuramı onların özlemlerini ve güçlerine duydukları güvenlerini yansıtmaktadır. Gerçekten de Locke'un toplum sözleşmesi kuramını inceleyin, siyasî yaşamın kalbi olan[aa] o yasamanın, insanın özgürlüğünü gerçekleştirme ve kullanma olabilirliğinin koşulları olacak sivil yasaları ("doğal yasa"nın kanunname haline getirilmiş şekli) ilân etmenin buyurucu misyonunu (*trusteeship*) belirli bir bedene (halkın kendisine, bir meclise, birkaç kişiye, hattâ bir egemene) emanet eden siyasî cemaatin bir edimiyle kurulduğunu görürsünüz. Elbette, burada henüz, *beden halindeki halkla* birbirine karışan *egemenin* Rousseau'cu kuramıyla karşı karşıya değiliz; Rousseau'da *halkı bir halk* yapan ve bu halkı da egemenliğin özü ve *mekânı* kılan (ve özellikle de ona, *ve yalnızca ona*, genel istencin ilânından başkaca bir şey olmayan yasaları yapma erkini veren) çözülebilmez birlik, Locke'ta, yasamayı kurumlaştıran *beden halindeki halk* ile yalnızca onun yasaları yapabildiği *yasama* arasında paylaştırılmıştır. Ama bu ayrılık derin

---

[y] "belki".

[z] *Leveller*'ler, ya da düzenleyiciler, İngiliz devrimi sırasında en radikal (en eşitlikçi) cumhuriyetçi kanadı oluşturdular.

[7] Bkz.: Bay Polin'in kitabındaki "Mülkiyet Kuramı"na ilişkin mükemmel bölüm.

[aa] "siyasî yaşamın, siyasî bedenin [...]".

bir birliğin ortaya çıkardığı fenomendir, bu birlik önce[bb] *trusteeship*'in doğasında tezahür eder,*bir sözleşme değil* (Bay Polin, bunun bir sözleşme olmadığını söylemekle birlikte, kimi zaman onu *pactum subjectionis*'le[8] bir tutma eğilimi gösteriyor) ama buyurgan bir *misyon*dur, bu misyonun icrası halkın denetimi altındadır ve halk her ân için onu elinde tutanları azledebilir, kendine âit malı geri alabilir ve yeni "misyon görevlilerine" verebilir; bu *birlik* daha sonra, yürütmenin yasamaya tâbiyetinde tezahür eder; ve nihayet, olanca gerçekliği içinde, *ayaklanma* kuramında ortaya çıkar, bu yoldan, birliğin bizatihi tersi olan şeyin aldığı biçimler altında, şiddet, halkın derin istencine saygı gösterilmesi yolundaki meşru talebi, ve de özünde efendisi olduğu ama bir zorbanın, tutkularıyla onun elinden kapabildiği bir erkin sahipliğine geri dönme hakkı olumlanır. Halkın, özü içinde, *egemen* olduğu, ve de sivil toplumu yapan sözleşmenin cumhuru (*commonwealth*) kuran sözleşme olduğu, bütün geri kalanın bunun fenomeninden başkaca bir şey olmadığı bundan daha açık bir şekilde olumlanabilir mi? *Doğal yasa* kuramının türleri altında dile gelen, işte bu derin inanç, bu radikal siyasî hak talebidir. Çünkü betimleye geldiğimiz bu birlik, Locke'a göre, yalnızca, insan doğasının özünü ve insan türünün birliğini,[cc] *doğal yasayı*, ifade ettiği için siyasî topluluğun kurucu birliğidir. Yürütme, yasamanın aracı, görevlisidir. Yasama, halkın kurduğu ve doğal yasanın kanunlaştırılmasından ibaret olacak yasaları yapma *misyonuyla* görevlendirdiği erktir. Ama ilksel sözleşmenin oluşturduğu halk, ancak, insanların insanlığını yapan o aynı doğal yasa sayesinde halk olabilir. Doğal yasa gerçekten de bütün siyasî bedenin, ve bizatihi varoluşunun, *gizli özü*dür, siyasî toplumların aşkın hakikatidir. Bu aşkınlığın görünür kanıtı, onun *doğal hal* içindeki hükümranlığı olmaktadır.Doğal hukukun siyasî kuramcılarında, *doğal hal*in *yapısı*nın (ve dolayısıyla, yapının yalnızca tezahüründen ibaret kaldığı özünün), onların temel düşüncelerini, hattâ art-düşüncelerini ifade et-

[bb] "önce temel olarak".

[8] *La politique morale de John Locke, a.g.e.* s. 218 (n. 3), 221, 233 ve 235.

[cc] "insan doğasının özü".

tiğini söylemek tedbirsizlik olmayacaktır. Doğal hal içinde doğal yasanın hükümranlığı bir kez kabul edildikten sonra, sivil duruma geçişin doğrulanmasının sorun yaratması fazla önem taşımaz: Her türlü siyasî örgütlenmenin öncesinde yer alan bu hükümranlık, köken mitosu içinde, Locke'un temel inancının cisimleşmesinden ibarettir: Doğal yasa insanın bizatihi özüdür, ve de bu öz, insanlığın siyasî tarihindeki kavgalardan bile önce, esasen utkuya kavuşmuştur.[dd] Bu durumda onun tezahürlerine (siyasî toplumlar ve bunların yapıları) geri döndüğümüz zaman, Locke'un popüler liberalizminin, insanların siyasî yazgısına güvenen *iyimser* bir liberalizme nasıl dönüşebileceğini de anlarız, çünkü sonuçta, zorbalık ve savaşların oluşturduğu en uç konumlanışlar içinde bile, insanın özü yok olamaz (Locke'da onca özgün olan ve bay Polin'in kölecilik konusuyla ilgili olarak dolaylı bir şekilde değindiği *savaş kuramı*, apayrı bir geliştirmeyi hak ederdi[ee]).

Hayır, Locke yeterince bilgilenmemiş ve yanlı bir geleneğin bize miras bıraktığı o vasat ve pısırık düşünür değildir. Bay Polin, "incelemelerimizden çıkan temel çizgiler, Locke'un felsefesine ilişkin olarak çok sıklıkla çizilen alabildiğine geleneksel portreyle uyuşmamaktadır"[9] diye yazmakta yerden göğe haklıdır. Bu kitabı okuyacak olan herkes "Locke'un felsefesinin yansıtılmaya ve savunulmaya girişmeyi hak ettiğine"[10] kâni olacaktır. Bay Polin, bilgeliğiyle, çözümlemelerinin belirginliği ve kesinliğiyle, görüşlerinin genişliğiyle, gerçekten de konusunun hakkını vermiştir.

[dd] "insan tarihi".

[ee] Bu ayraç daktilo edilmiş metinde yer almamaktadır. Bu sav, Althusser'in daha önce sözü edilen 1965 tarihli dersinde geniş bir biçimde yorumlanmıştır.

[9] *A.g.e.*, s. 297.

[10] *A.g.e.*, s. 305.

3. Felsefe ve insan bilimleri (1963)

Bu metin Revue de l'enseinement philosophique'in 13 (5) Haziran-Temmuz 1963 sayısında, s. 1-12'de yayımlanmıştır. O tarihte, Althusser derginin Yazı işleri komitesinde[1] *yer almıyordu, komitenin kadrosu daralmıştı ve dört kişiden ibaretti: B. Guillemain, C. Khodoss, J. Laubier ve L. M. Morfaux. Althusser, Revue de l'enseignement philosophique'in önceki sayılarından birinde yayımlanan ve Association sur le Sciences Humaines tarafından ortaya atılan bir anket, biraz gecikmeyle cevap vermektedir. Derneğin soruları insan bilimlerinin tanımı ("Bu deyimden, aslında ne anlamak gerekir?"; "İnsanı konu alan disiplinler arasında, size göre, insan bilimleri nitelemesini hak edenler var mıdır?"); insan bilimleri ve felsefe arasındaki münasebetler ("İnsan bilimleri, modern zamanlar boyunca, doğa bilimlerinin yaptığı gibi, kendilerini felsefeden bağımsız kılmışlar mıdır? Yoksa insan bilimleri kâh felsefenin bir bölümü, kâh felsefeye bir hazırlık, kâh felsefe için bir tamamlayıcı mıdırlar? İnsan bilimlerinin ve felsefenin aynı konuyu işlemeleri ölçüsünde, felsefenin ötekilere kıyasla özgünlüğü nedir? İnsan bilimlerinin sistemli bir şekilde kurumlaşması felsefede bir dönüşümü – ya da bir ortadan kalkışı – belirleyebilecek midir?"); ve insan bilimlerinin eğitimi üzerineydi. Dergide yirmi kadar cevap yayımlanmıştır.*[2]

Althusser, yayımlanmasını önerdiği metne eşlik eden 14 Mayıs 1963 tarihli mektubunda, Morfaux'ya bu metnin "yönelimini" duyurmaktadır:

"Senin de göreceğin gibi ve saklanmadığı üzere, çifte girişi olan bir metin bu. 1) Felsefenin var olduğunu, ve insan bilimleri içinde eri-

[1] Bkz.: Bu derlemedeki birinci bölümün sunumu.

[2] *Revue de l'enseignement philosophique*, 10 (6) Ağustos-Eylül 1960.

mesinin ya da kendini orada 'gerçekleştirmesinin' mümkün olmadığını, bu konuda şüphe duyan Marksistlere (fazlasıyla sıklıkla şüphe duyuyorlar) söylemek. 2) Büyük eleştirel geleneğin idealistlerine, insanın edimlerinin alanında bilimlerin olabilirliğini kabul etmeksizin Felsefeyi savunmanın mümkün olmadığını (bunu biliyorlar!), ve de felsefenin Marksizm için de var olduğunu (çoğu zaman bundan şüphe ediyorlar!) söylemek. Bir parça, felsefeye yönelik tehditlerin 'tinselciliğin' kalıntılarından ya da dogmatizmin öteki biçimlerinden, – ve elbette teknokratik ideolojiden – kaynaklandığını herkese söylemek."

Bu metnin kayda değer noktalarından biri de, Althusser'in Jacques Lacan'a yönelttiği güçlü övgüde ortaya çıkmaktadır. E. Roudinesco'ya göre, Lacan, bu yaklaşıma olumlu bir tepki göstererek filozofu akşam yemeğine davet edecek ve böylece, ikisi arasında, etkileri belirgin bir şekilde Fransa'daki psikolojinin panoramasına da yansıyacak olan kalıcı bir dostluğu başlatacaktır.[3] *Althusser, Lacan'ın incelenmesini kendi eğitim programı içine alacak, sonra da psikologu Ecole Normale Supérieure'deki seminerini (1964 Ocak'ında başlayacak olan seminerini) izlemeye davet edecektir.*[4]

Burada yayımladığımız çevrim (Revue de l'enseignement philosophique'te çıkan metin) bildiğimiz kadarıyla var olan tek çevrimdir.

---

[3] E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* [Fransa'da Psikanalizin Tarihi], 2. C.: 1925-1985, Paris, Fayard, 1994, s. 386.

[4] 1961-62'de genç Marx üzerine ve 1962-63'de yapısalcılığın kökenleri üzerine düzenlediği seminerlerden sonra, 1963-64 ders yılında Lacan ve psikanalizi ele alır (bu çerçevede verdiği özellikle iki konferans, O. Corpet ve F. Matheron'un gayretleriyle yakın tarihlerde yayımlanmıştır: *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences* [Psikanaliz ve İnsan Bilimleri. İki Konferans], Paris, Librairie Générale Française / IMEC, 1996). Bu metinler bir yana bırakılacak olursa, Althusser'in psikanaliz üzerindeki yazıları, *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* [Psikanaliz Üzerine Yazılar. Freud ve Lacan] isimli kitapta bir araya getirilmiştir, yay.: O. Corpet, F. Matheron, Paris, Stock / IMEC, 1993.

Felsefe ile genel olarak Modern Bilimler, daha özelde ise İnsan Bilimleri arasındaki münasebetlere ilişkin problem konusundaki şu birkaç düşünümü meslektaşlarımızın dikkatine sunabilir miyim? Bu düşünümler oldukça gecikmiş[5] olmakla birlikte, bizi rahatsız edip duran bir sorunu ele almak için vaktin hiçbir zaman fazla geç olmadığı da bir gerçektir, çünkü felsefenin kendisinin geleceği de büyük ölçüde bu soruna bağlıdır.

Association'un[a] yıllardan beri, gerilemeler, ödünler ya da başarılarla işaretlenmiş olarak verdiği sabırlı ve zorlu, uzun kavgaların derin anlamı nedir? Bildirilerin değişmez teması karşısında hangimiz bıkkınlık, sabırsızlık, hattâ öfke göstermedik ki: Bakanlık tasarısı üzerinde..., Brunold tasarısı üzerinde..., Deneysel Bilimler sınıfı üzerinde..., Felsefe sınıfının savunusu üzerinde..., bilimsel sınıflardaki ders saatlerinin kısaltılması üzerinde..., program üzerinde..., vs. tartışma. Bunlar pek coşku vermeyen izleklerdi, ve aramızdan çoğumuz *Association*'un, bir yandan da felsefenin kendisinin alanında yapıcı bir işe girişmesini,[6] ya da kuramsal erimi olan tartışmalara açılmasını tercih ederdi. Elbette. Ama bir mesleğin savunulmasını çok fazlasıyla aşan bir kavgayı tümüyle "loncasal" olarak düşünmekte belki de biraz aceleci davrandık: Çünkü bu kavga aslında Felsefenin, ve ona bağlı olan kültür formlarının bizatihi geleceğini ilgilendiriyordu.

Bu kavganın ilginç olan yanı savunmacı, çoğu kez geri çekilme halindeki bir kavga olması, ama asla saldırgan bir kavga olmamasıydı. Bizim *Association*'umuz saldırmadı. Felsefe eğitiminde *statükoyu* savundu. Onu savundu, çünkü saldırıya uğramıştı, çünkü bir tür sürekli

[5] Bu düşünümlerin, Association sur les Sciences Humaines'in, *Revue de l'Enseignement philosophique*, 10. yıl, 6. sayısında yayımlanmış olan anketine cevap olarak ortaya konmuş olmaları gerekirdi.

[a] *Revue de l'enseignement philosophique*'i çıkaran Association des Profeusseurs de Philosophie de l'Enseignement Publique (Kamu Eğitimi Felsefe Profesörleri Birliği].

[6] Bu dilek bugün, bayan D. Dreyfus'un yönetiminde girişilen bir *Dictionnaire philosophique per les Textes* [Metinlerle Felsefe Sözlüğü] hazırlamanın uzun solukla çabasıyla karşılığını bulmaktadır.

ve yöneşik saldırının hedefiydi: Eğitiminin biçim ve koşullarını vesile kılarak bizatihi felsefeyi sorun haline getiren saldırının.

Bu genel saldırıya katılan güçler hangileriydi, argümanları, gerekçeleri nelerdi? Bu soruya, belli bir şematizm tehlikesiyle karşılaşmaksızın, tek sözcükle cevap vermek zordur. Ama, şu ya da bu sıfatla felsefenin konumlarını hırpalayanların, kimi zaman cömert ve dürüst olan niyetlerinin ötesinde, en azından o dikkate değer *yöneşikliği* anlayabilecek bir nedeni açıkça gözler önüne sermek gerekmektedir. Belirte geldiğim ihtiyati kayıtlar altında, felsefeye karşı (ve eğitiminin üzerinden) yürütüldüğünü gördüğümüz yöneşik saldırının, ancak derinlerdeki bir neden aracılığıyla açıklanacağını sanıyorum: Yayılım halindeki belli bir "sanayi uygarlığı" formunun "gereksinimleri" aracılığıyla, ya da daha doğru bir ifadeyle, bizim kendi ülkemizde de yayılım halinde bulunan belli bir "sanayi uygarlığı" formunun, kendini onlarla tanıdığını sandığı "gereksinimleri" aracılığıyla, ilân ettiği gereksinimler aracılığıyla. Bunu yadsımak kimsenin aklından geçmiyor. Bir ülkenin "yüzyılıyla bütünleşmek" zorunda olduğunu, yani dünyanın bilimsel, teknik ve sınai yayılımını dakikası dakikasına kovalamak zorunda olduğunu yeterince dinledik, – onu, bu "hakikati" keşfetmek için V. Cumhuriyet'i beklememiş kişilerin ağzından işittik; devasa bir sınai mutasyonun yaşandığı bir yüzyılda, her şeyin bu devrime yön veren bilimlere bağlı olduğunu dinledik: Bir yandan matematik bilimlere, doğa bilimlerine; [öte yandan] ister ekonomik, ister toplumsal, siyasî, ideolojik, vs. olsunlar, insan örgütlenmesinin bilimlerine. Her şeyin böylece Doğanın Bilimleri'ne ve "İnsan bilimleri"ne bağlı olduğunu bilerek, bizi, bu durumda her şeyin araştırmacı ve teknisyenlerin yetiştirilmesine bağlı olduğunu kabul etmeye çağırıyorlardı; bunlardan yeterince üretemeyecek olan bir ülke, Tarih'i yapacak yerde ona maruz kalacaktı; esasa gitmek, ve gerektiğinde, zorunlu olanı güvenceye almak için gereksiz ya da lüks olanı kesip atmak gerekiyordu. Şu ya da bu yabancı ülkeyi örnek almak, ve Fransa'daki Felsefe eğitiminin, pahalı değilse gereksiz bir lüks olduğu, yeniden düzenlenmek ya da kesilip atılmak zorunda olduğu gerçeğine nüfuz etmek

mecburiyetinde bulunduğumuzu öğrendik. Bu dili dinlerken, onun Felsefeye yönelik olduğunu da bildik: Verdiği eğitimin içinde, kendini yeniden düzenlemek ya da yok olmak zorunda olan gerçekten de oydu.

Bu inkârcılığın aldığı biçimlere dönmüyorum. Kimi zaman, görünüşe göre, geleceğin hekimlerini, eczacılarını ve daha başkalarını yetiştirmek üzere bir "Deneysel bilimler" sınıfı yaratılıyordu, ve bunun sonucu olarak gayrı resmî bir propagandayla öğrencilerin buraya yönelmesi teşvik ediliyordu. Kimi zaman Felsefe sınıfını düpedüz ve doğrudan ortadan kaldırmak, ve çeşitli uzmanları, derslerine ek olarak, kendi asıl konularının "felsefî" bir yorumuyla görevlendirmek düşünülüyordu (tarihçi-filozofa, matematikçi-filozofa, vs. sahip olmuş olacaktık; bu, meslektaşlarımızın vicdanlarına suikasttı, ve ayrıca da onları haksız yere Felsefenin "Mösyö Jourdain"leri* yerine koyarak hakaret etmekti!) Kimi zaman da Felsefeyi "yeniden canlandırmak" ve sonuçta çağıyla bütünleşmesine imkân vermek için, felsefenin içine yoğun bir dozda "İnsan Bilimleri" (çeşitli dönüşümleri altında psikoloji, sosyoloji, vs) sokmak isteniyordu. Bütün bu önemlerin ve girişimlerin derinlerdeki nedeni, "havada" dolaşmakta olan, ortak bir gerekirlikti, Sanayi Uygarlığımızın suları üzerinde yüzen bir tür nesnel besbellilikti, her zaman olduğu gibi, egemen bir düşünceydi, elbette egemen çevrelerin (Sınai yayılımın düşünen avangardı: Kutsanmış bir terimin, "Teknokrasi" teriminin gösterdiği şey) düşüncesiydi, kendini tastamam bir besbellilik olarak dayatmak için yeterince egemendi ve de üstelik, Milli Eğitimin Bakanları ya da yüksek Memurları için ivedi bir görev, hattâ bir misyondu. Bütün bunlar, bugünden tezi yok yazılmaya başlanabilecek ve de bazı meslektaşlarımın, eğer biraz boş zamanları olursa yazacak durumda olacakları tarihe âittir. Bütün bunlar tarihe aittir: Felsefeyi ilgilendiren şey, varlığı ve bizatihi hayatiyeti içinde Teknokratik Düşünce diye adlandırılması gereken şeyin sal-

* Molière'in *Bourgeois gentilhomme* [Soylu Burjuva] isimli komik balesinin kahramanı M. Jourdain, soyluluğa heves eder, ve dostluğunu kazandığını sandığı düşkün bir soylunun oyuncağı olur. – *ç.n.*

dırısıyla giderek daha çok inkâr edilmiş olması, edilmekte olması ve edilecek olmasıdır.[7]

Felsefe bu inkârcılığı nasıl duyumsuyor, ona karşı kendini nasıl savunabilir, bunu daha yakından incelemek gerekir.

Şunu söyleyelim: Bu inkârcılığı her zaman az ya da çok bilinçli bir tür rahatsızlığa kapılmaksızın duyumsamıyor – ve hiç şüphesiz, onu savunmada sabitleyen karanlık nedenlerden bir tanesi buradadır. Çünkü eğer Felsefeye soyutlamalarla yaşadığı ve üstelik bunların bir başka çağın "doğruları" üzerinde temellenen, çağdaş kültürün ya da bilimin kazanımlarıyla geniş ölçüde aşılmış soyutlamalar olduğu, ya da o kazanımlarla yalnızca onları yeniden elden geçirmek, kendi zevkine göre biçimlendirmek ve sömürmek, onları spekülasyon konusu yapmak için ilgilendiği suçlaması dışarıdan yöneltiliyorsa, onun içindeki hâlâ kırılgan olan bir noktaya dokunulduğu da olur. Hâlâ kırılgan diyorum, çünkü, genelde konuşursak, artık, Politzer'in[b] Bergsongil mistifikasyonu, ve 19. yy. miras yetenekler ve edimler psikolojisinin soyutluğunu suçlayarak skandal yarattığı zamanlarda değiliz. Bununla birlikte, zamanımızın "bilgilerine" uyarlanmış, kesinlikle yeni birtakım biçimler altında, felsefemizin içinde geçmişini hatırlatan, Bergson'un, Brunschvicg'in ve Alain'in taçlandırdıkları o uzun spiritüalizm ve pozitivizm yüzyılını[8] hatırlatan izlek ve saplantıların hâlâ var-

[7] Bu Teknokratik Düşünce'nin gerçekliği konusunda bir fikir edinmek için, örneğin Louis Armand ve Michel Drancourt'un *Plaidoyer pour l'Avenir* [Gelecek İçin Savunma] başlıklı kitabı gözden geçirilebilir [Paris, Calmann-L´´vy, 1961 "Question d'Actualité" koleksiyonu]. Bu kitabı özetleyen bir yazının *Critique*'in Mayıs 1963 tarihli sayısında çıktığına işaret edeyim [P. Dimitriu: "Puisqu'il faut changer de mentalité" ["Mademki Anlayışları Değiştirmek Gerek"], *Critique*, 192, Mayıs 1963, s. 457-471].

[b] Georges Politzer (1903-1942), psikoloji üzerindeki kuramsal yazılarıyla tanınmış, Fransız Komünist Partisi üyesi profesör. Bergson'un sorunsalını sert bir şekilde eleştirirken, aynı şiddetle olmamakla birlikte psikanalize de eleştiriler yöneltti.

[8] Lucien Sève'in kitabı: *Tableau de la philosophie française contemporaine*, Paris, Editions Sociales, 1962, bu nokta üzerinde ilginç belgeler sunmaktadır.

lığını sürdürdüğünü görmek mümkündür. İlk örnek olarak, Fransız felsefesinin "psikoloji" adını verdiği şey konusundaki o şaşırtıcı yeğleyişini anacağım. Hiç kuşkusuz, genel olarak artık, Brian'ların, Cousin'lerin, Taine'lerin, Ravaisson'ların, Lachelier ve Bergson'ların, *kendi* psikolojisinin sözde-"nesne"leri (dikkat, alışkanlık, çaba, çağrışım, istenç, eğilim, vs.) altında gizlenmiş bir metafizikten başkaca bir şey olmayan o unutulmaz "psikoloji"leriyle uğraşmıyoruz: Bu "psikoloji" ve her şıkta da onun imgesel "nesneleri", bugün genellikle geçerlikten kalkmış kabul edilmektedir. Onların yerini, her şıkta güncel disiplinlerden ödünç alınmış daha başka "nesneler" aldı: Davranış, tavır, algı, kendinin bedeni, cinsellik, "başkaları", vs. Ama bu yeni "psikoloji"nin felsefece rolü içinde eskisini asla aratmadığı da oluyor. Çünkü o, elbette spiritüalist felsefenin kendini tanıdığı ve temaşa ettiği psikoloji olmasa da, biraz fazla acele ederek ve, değerlerini Husserl'in kuramsal koruması altına sokmamak için, fazlasıyla ucuz bir şekilde kendini "fenomenolojik" ilân eden bir felsefeye özgü psikoloji, dolayısıyla ayna ya da mazeret olarak hizmet etme tehlikesini hâlâ taşımaktadır. Bütün bu şıklarda, bir zamanlar bütün metafiziğin hedeflediği "akılcı psikoloji"nin eski projesinden gerçekten kurtulmuş oluyor muyuz? Çok benzer bir eğilimin varlığını sürdürdüğünü gösteren bir başka örnek: İnsan'ın bilimsel, nesnel yönden bilinmesi yolundaki her türlü girişimi kadük ya da geçici kılan, "Özne"nin radikal aşkınlığı izleğinin şaşırtıcı direşkenliği. Şüphesiz Lachelier'lerin, Boutroux'ların ve başkalarının argümanları bugün eskimiş kabul edilmektedir; ama "anlamanın" felsefeleri içinde, pek az Husserlci olan belli bir "fenomenoloji"de (Scheler, Jaspers, vb.), hattâ İnsan Bilimlerinin Birliği'ne çağrıda (G. Gusdorf), bir başka Birliğin, insanın "aşkınlığı"nın birliğinin epistemolojik figüründen ibaret olma riskini fazlasıyla taşıyan bu Birliğin içinde, o izleğin özü korunmuyor mu? Şüphe yok ki, bazı durumlarda, var olan belli bir disiplin (psikoloji) ya da bir insan biliminin koşulları üzerindeki gerçek bir felsefî düşünümü, kendi varlığını ve sıfatlarını temaşa edebilmek için *kendi* psikolojisini, *kendi* insan bilimlerini edinmekte, hattâ onları giyinmekte daha acele-

ci davranan bambaşka bir formdaki felsefece etkinlikten ayıran marjın dar olduğunu biliyoruz. Ama bu marj yine de mevcuttur; ve eğer Felsefe buna dikkat etmezse, son derece "modern" görünümler altında bile olsa, Kant'ın, neredeyse iki yüzyıl oluyor ki, ona esasen yasaklamak istediği formların içine kolayca yeniden yuvarlanabilir. Nesnelerinin "modernliği" bir felsefenin alabildiğine eski olmasını her zaman engellemez...

Bu bakımdan belli bir felsefeye gerçekle hiçbir münasebeti olmadığı suçlamasının yapılabileceği yanlış değildir: Ama bunun nedeni, o felsefenin önce Felsefenin kendisiyle, ne yapılırsa yapılsın, ne istenirse istensin, ne söylenirse söylensin, bugün her felsefenin canlı temeli olan şeyle, yani belli bir sayıdaki kuramsal edinimler ve geri döndürülmez bilgilerle gerçek münasebetinin olmamasıdır.

Hiç şüphesiz şunu, felsefenin kendisinin alanı içinde ve, evveliyatla de, kitlesel "felsefî" yayım ve tüketimin içinde,[9] bir alt-felsefenin ya da bir değil-felsefenin varlığını ya da riskini kabul etmek gerekir, bu ikircilliğin canlı tutabileceği vicdanî rahatsızlık biçimlerinden kurtulmak için, ve Felsefenin haklarını teknokratik düşüncenin saldırılarına karşı savunma meşruiyetinin hak talebinde bulunmak için, bu gerçeği kabul etmek ve eleştirmek gerekir.

Burada, sağlam zemin üzerindeyiz, çünkü, gerekçelerimizin hepsi de aynı olmasa bile, ne istediğimizi biliyoruz.

Ne istediğimizi biliyoruz. Felsefenin, sadece, ve özerk disiplin olarak, var olma talebini savunmak istiyoruz; Öteki'nin ya da Geridünya'nın disiplini olarak değil, ama bu dünya*nın* özerk disiplini olarak, nesnesi bu dünyanın içeriğinin bizatihi anlamı ve içeriği olan disiplin olarak – dolayısıyla bu dünyayı, ihata edilişinin (Marx "sahiplenilmesinin" diyordu)[10] gerçek formları içinde, algının, eylemin, top-

[9] Maalesef Camus'lerin, St-Exupéry'lerin, Teillard'ların, vb. "felsefesi" ile beslenmiş. Bunlar saygıdeğer kişiler ve ahlâkçılardır, ama filozof mudurlar?

[10] Düşünce "[...] dünyayı, kendisi için mümkün olacak tek biçimde, bu dünyanın sanat, din, ruh, vs. tarafından sahiplenilişinden farklı bir tarzda sahiplenir." [K. Marx: *Contribution à la Critique de l'Economie politique*'de [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı] *Introduction à la Critique de l'Economie*

lumsal ve siyasî pratiğin, bilimlerin kuramsal pratiğinin, sanatın, dinin, vs. formları içinde, kendine nesne yapan disiplin olarak. Felsefenin bu özerkliği bizim için her türlü "pozitivizm"in, her türlü "ampirizm"in, her türlü "psikolojizm"in, her türlü "pragmatizm"in reddiyle dile gelmektedir. Çünkü eğer "doğru" buradaki bu içerik, bu şey, ya da şu bilimin şu formülü ise, eğer doğru, olgusal saydamsızlıkları ya da şeffaflıkları içinde bu "veri" ya da bu "nesne" ise, felsefeye de ihtiyacımız yoktur. "Gerçeğin incelenmesine koyulmak"[11] ve var olan o incelemeden başlamak yeterlidir: Oluşmuş bilimlerden, ve kendilerine bilim diyen disiplinlerden ("İnsan Bilimleri"nde bunlardan geçilmiyor). Felsefe kendi güzel ölümüyle tanışacaktır: Onu var olan bilimlerin içine gömecekler, onlar da onun toprakçığında çiçek açacaklardır (onların çiçeklerine geçecektir!). Bir yüzyıl oluyor ki, onu Doğa bilimlerinin içine gömdüklerine inanmışlardı. Ama İnsan Bilimleri ile birlikte, onların çifti gibi yeniden canlandı. Varsın olsun, onu yeniden, ve bu kez sonsuza kadar, onların içine gömecekler: Bir daha da Felsefe olmayacak ve ölü ilân edildikçe hep canlı kabul edilen Tanrı'nın tersine, artık olmadığını söylemeye ihtiyaç kalmadığını söylemeye ihtiyaç bile kalmayacak, vs. Rahata kavuşulacak. Felsefe o zaman bilimin sıradan burgacı, dümen suyu olacak, ve her geminin yol alırken, geviş getiren dik kafalı dalgaların içinde, kaçınılmaz bir şekilde, denizi yarıp yeniden kapatmasında olduğu gibi, onu yol aldıkça üretecekler. Asla yarasız olmayan bir denizi.

---

politique (1857) [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş], Paris, Editions Sociales, 1977, s. 167 – Marx'tan alıntıyı Althusser'in kullandığı çeviri içindeki haliyle koruduk.]

[11] Marx'ın, Alman İdeoloji'nden kalma (1845) bu formülünü bilerek anıyorum: Feuerbach'ın "pozitivizm"inin izini hâlâ taşımaktadır. Marksizm açısından, "gerçeğin incelenmesi", dolayısıyla da bilim, temel olmadığı için değil, – ama, Feuerbach'ın tersine, Marx, bilgiyi bir "veri", doğruyu "pratiği" olmayan bir "sezgi"nin "nesnesi" olarak düşünmez. "Bilimsel bilgi"nin (bilimsel pratiğin) gerçekliğini, bilim, genellikle kendiliğinden yansıtmaz, – tersine, bu gerçekliği kendine özgü "kendiliğindenliğine" bırakılmış olarak bilmez, onu "bilmemek" eğilimindedir. "Bilimsel pratik"in gerçekliğini yansıtan Felsefe ya da Kuram'dır (Marksizmin Maddeci diyalektik ya da diyalektik maddecilik adıyla gösterdiği şey: Onun "bilgi kuramı".

Ama felsefe bilimlerin o kaçak izi olamaz, çünkü bilimler doğrunun salt verisi ya da salt güzergâhı değildirler. Ampirizme, "psikolojizm"e, "pozitivizm"e yönelik felsefece ret, bilimlere, onları tahrip eden bir anlam yüklemenin bizatihi reddinden ibarettir; bu, yalnızca, bilimlerin kendilerini ilgilendirdiği için felsefeyi ilgilendiren bir reddir. Felsefe, onları öncelikle bilimler adına reddettiği içindir ki, "ampirizm"i ve "pozitivizm"i kendisi için reddetmektedir. Şu halde felsefeyi oluşturan, yani ona özerkliğini sağlayan şey, gerçek ve hakiki bilimlerin varlığının kabulü olmaktadır. Dolayısıyla onlar tarafından tehdit edilebilmesi bir yana, o ancak bilimleri bizzat tehdit eden şey tarafından tehdit edilebilir: Dogmatik, pozitivist, psikolojist, natüralist, pragmatist ya da ampirist "yanılsama", bir Marksistin daha kesin bir ifadeyle (çünkü bu yanılsama kendi başına "psikolojik" ya da "metafizik" olabilemezdi) bir *ideoloji* diye adlandıracağı şey: Ampirist ideoloji. Burada, bilimi felsefenin karşısına koyarak onun haklarını inkâr edenler için önemli olan, "ampirist" ideolojinin en incelikli biçiminin esasen hakiki bilimlerin doğrularındaki verinin aldığı biçim olmasıdır: Üretiminin gerçek koşullarının (burada bu koşulları nasıl anlamak gerekirdi sorusunu, onları idealist eleştirel bir geleneğin, Kant-Husserl geleneğinin içinde mi, yoksa maddeci eleştirel bir geleneğin, Marx'ınkinin içinde mi anlamak gerekirdi sorusunu, bir yana bırakıyorum) biçimi altında değil de, "nesnenin biçimi" (*Objekt*) altında, "sezgi"nin[12] "biçimi" altında "verilmiş" olan o "veri"nin. Şu halde önemli olan, "ampirist" ideolojiyi hakiki bilimlerin kendiliğindenliğinin bizatihi bağrında kovalamak, ve bu acımasız eleştirinin, ara vermeksizin sürdürülen bu avın ilkelerinin, bizatihi felsefe olduğunu anlamaktır.[13]

Şu halde ne istediğimizi biliyoruz. Ve bu nedenledir ki, bugün Felsefenin, ve ona bağımlı olan bütün kültürel güçlerin (bütün alanlarda:

[12] Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, birinci tez.

[13] Bir Marksist buna daha çok kuram (genel) derdi, onu ideoloji olarak felsefeden ayrıştırmak için.

Çünkü felsefenin, koşullarını yansıttığını bizatihi nesneler üzerinde, bilimlerde olduğu kadar, dünyayı sahiplenmeye özgü bütün insanî biçimlerde, siyasette, ahlâkta, estetikte ve hatta dinde etkileri vardır)[14] karşı karşıya olduğu en büyük tehlikenin, yalnızca Felsefenin değil, ama aynı zamanda bizatihi yüreğinde insanlık kültürünün karşı karşıya olduğu en büyük tehlikenin, gerçekten de Teknokratik İdeoloji'nin ortak mekânlarından girişilmiş o genel saldırı olduğunu düşünüyoruz, bu ideoloji kendini, bu arada, felsefeye ve felsefe eğitimine yönelik saldırıyla da dile getiriyor – ama aynı zamanda, yoğun bir şekilde başka alanlarda, siyasî, sendikal, ekonomik, vs. alanlarda da dile getiriyor. Felsefe ile İnsan Bilimleri arasındaki münasebet problemi işte bu yüzden önemlidir, çünkü sanayi toplumumuzun Teknokratik İdeoloji'si, Felsefeye yönelik saldırısı içinde, bugün taburlarının ilk saflarına, İnsan Bilimleri'nin çok sayıdaki birliklerini sürmekte ya da ilerlemeye bırakmaktadır.

Burada, belli bir "felsefe", hâlâ olanca ağırlığıyla Felsefenin geleceği üzerine çökmüştür. Burada, Felsefe, bir kez daha, Bergson'un, Diltey'in, vb. en "açınlanmış" biçimleri altında – ya da bir sözde "fenomenoloji"nin biçimleri altında – saklansa bile, bayağı spiritüalizmin hâlâ yaşamakta olan mirasını son derece pahalıya ödemektedir. Çünkü şu İnsanın Bilimleri sorunu bütün bir geleneğin "kuramsal" açlığını yatıştırdığı..., yani aslında bir nesnellik eliyle, fırsat düştükte, tarihin yenilenişlerini ihata eden Ahlâkların, Dinlerin ve Siyasetlerin sığındıkları kuramsal korunak olan o "insan doğası"nın Tanrı bilir kimler! hiç şüphesiz sosyalistler tarafından oluşturulmuş "Bilimleri" eliyle her şeyini yitirdiğini görmenin siyasî kaygılarını yatıştırdığı felsefî ama yemek oldu ve hâlâ olmaktadır! Bu "felsefî" gelenek hâlâ oldukça canlıdır, ama bununla birlikte geçmişte kalmıştır: Çünkü İktidarın siyasî muhafızları, daha dün "idealleri" için tehditlerin en beteri kabul ettikleri İnsan Bilimleri'nin, Bergson'un ivecen bir sesle talep ettiği o "ruhsal ek yemek"e artık ihtiyacı kalmadığını keşfettiler. Yine burada, durmadan yayılan, kendilerine "bilim" demekten ve İnsan'dan söz et-

[14] Bkz.: Marx, *Introduction à la Critique de l'Economie politique, a.g.e.*

mekten zerrece sıkılmayan "somut" disiplinler, belli bir idealizmin varoluşunu oturtmak üzere özsel çözümsüzlük halinde kurduğu "felsefece" mitoslara sövmektedirler. "İnsanın Bilimleri" mevcuttur, ve Felsefeyi, görülmüş olduğu, ya da hâlâ çok sıklıkla görülmekte olduğu üzere, kendisi de onların radikal imkânsızlığının önkoşulu üzerinde kurulmuş olsa bile, tehdit edeceklerdir. Felsefenin, İnsan Bilimleri'nin ilkesel imkânsızlığını kanıtlayarak, ve kendi kendisine ilke olarak bu imkânsızlığı vererek, kendini onların saldırısına karşı "savunması" mümkün değildir, artık mümkün değildir. Felsefe, bu rolünü, onların varlığını olmasa da, en azından olabilirliğini kabul etmek koşuluyla, "İnsan Bilimleri"nin, gerçek bilimler olmalarını hâlâ engelleyen şeye karşı savunmakla bir ve aynı olan kendi gerçek savunusunu, bu kabul ediş içinde temellendirmek koşuluyla oynayabilir.

Gerçekten de görülmektedir ki, eğer Felsefe o radikal, "önde gelen soru" ile (İnsanın Bilimi'nin mümkün olup olmadığı sorusuyla) hesaplaşmazsa, dünyamızın içinde çoğalıp duran "İnsan Bilimleri"ne, sanki zevk için uzatılan, o sonu gelmez gebelikten çıkmaları, yani birer teknik olarak kaldıkları mevcut durumlarını aşarak gerçek bilimler haline gelmeleri için, son derece alçak gönüllü bir şekilde, ama gerçekten yardım edebilecek doğru soruları soracak gücü bulamayacaktır. Bu formülün son derece şematik olduğunu, ve bu katı biçimiyle, "İnsan Bilimleri"nin o bilimsel doğum çabasını doğru bir şekilde yükümlenmiş her uzgörüşlü araştırmacıyı incitebileceğini biliyorum. Ama bu araştırmacının çabası bile bu doğumun hiçbir şekilde "kendiliğinden" olmadığını – hattâ her zaman zorunluymuş gibi bile hissedilmediğini – kanıtlayacaktır, çünkü, yalnızca İnsan Bilimleri'nin güncel "müşterileri"nin ayrıcalığı olmayan, ama tanınmış entelektüel ve üniversiter çevrelerde de yaygın olan belli bir görüş/kanaat, İnsan Teknikleri'ni, verdikleri hizmet karşılığında – bu hizmeti kâh onları ekonomiko-politiko-ideolojik girişimlerinde kullananlara veriyorlar, kâh gerçekten filozof olmanın çabasını göstermekten bağışık tuttuklarına veriyorlar – Bilim olarak vaftiz etmek suretiyle, onların şimdiki durumlarıyla gayet mükemmel bir şekilde yetinmektedir.

Bütüne ilişkin bu yargının anlamı üzerinde yanlış anlamalara düşülmemesini rica ederim. "İnsanî olgular"ın alanı içinde bilimsel girişimin meşruiyetinin inkâr edilmesi bir an için bile söz konusu değildir, tam tersine. Esasen, bu münasebet altında, bilim adını gerçekten de hak edecek bir olgunluk derecesine erişmiş disiplinlerin varlığından şüphe etmek, evveliyatla söz konusu değildir. Yalnızca bir örnek vermek gerekirse, dilbilim, ve özellikle de sesbilim, meşruiyet içinde bir bilim olarak düşünülebilir görünmektedir, çünkü hiçbir disiplinin inkâr demeyeceği ya da tartışamayacağı, gerçek bir birim oluşturan kendine özgü bir nesneye sahiptir; çünkü nesnesine ilişkin genel bir kurama, ve nesne ile kuramın denkliğini düşünümleyen nesnel inceleme yöntemlerine sahiptir. Bunların, birtakım özel ışıkların inayetiyle değil, ama kuramsal çalışmamızın bizatihi nesnesi ve sonucu olduğu için, gerçekten de bir bilimi tanımlayan buyurgan koşullar olduğunu bilen biz filozoflar, bu yüzden, kâh kuramsız bir gerçekliğin, kâh gerçek nesnesi olmayan bir kuramın, kâh, istendiği kadar kesin olsun, ödünç alınmış ve konjonktürel bir nesneye "uyarlanmış" nesnel bir yöntemin, bir Bilim adı verilen şeyi oluşturmak için yeterli olmadığını biliyoruz. Bütün bunları belli bir zamandan beri bilen biz filozofların, kendilerini "İnsan Bilimleri" etiketi altında sunan tüm disiplinlerin, yalnızca gerçekten insani olup olmadıklarını değil,[15] ama yanı sıra, ve her şeyden önce, gerçekten bilim olup olmadıklarını, "bilim" sıfatının, duruma göre, onlar için umut, program, oyalama ya da sahtekarlık yerine geçip geçmediğini sorduğumuz da oluyor. Bugünkü psikoloji ve sosyolojideki birtakım dalların bütünüyle birtakım tekniklerden, kâh öğrenim, kâh düzenleme (düzensizleştirme, yeniden düzen-

[15] Bu birinci soru, ikincisinden yalıtılmış olarak, ahlhak öğütçüne duçar olmuş ideologların mutluluğu oldu. Bay G. Duhamel'i anacağım. Ne yazık ki, çok daha gerileri gitmek gerekiyor. İdeologlara (Ansiklopedici hocaları gibi bir "sosyal fizik" oluşturulabileceğini savunan ideologlara) karşı, spiritüalizme geçen Maine de Biran'dan, V. Cousin'den... bizzat Bergson'a kadar, liste uzundur. "İnsan"ın ve "Hümanizma"nın savunusunun her türlü biçiminin çiçeklendiği şu sıralarda, daha sonraki geniş kuşaklar konusunda, ketum kalmama izin verilecektir.

leme) tekniklerinden, yani *var olan koşullara uyarlamadan* başkaca bir şey olması elbette mümkün olmayan uyarlama tekniklerinden ibaret olduklarını herkes kabul edecektir. Bu türden, var olan koşullara uyarlama tekniklerinin, bir birey, "uyum gösteremeyen" bir çocuğun tavrı, karakter bozuklukları, psişik bozukluklar söz konusu olduğu zaman, pedagojinin, zihinsel tıbbın örgütlenişinin halihazırdaki durumu içinde, ve daha genel bir şekilde, sosyal önleme düzeninin halihazırdaki durumu içinde, gerçek ve yeri doldurulmaz hizmetler yapabildiklerini, yani çok sayıdaki çocuğa ya da yetişkine, sadece yaşamanın, hayatta kalmanın, ya da daha iyi yaşamanın olabilirliğini verebildiklerini elbette biliyorum. Ama bu yeri doldurulmaz hizmetlerin bizatihi kendileri, meşru bir teknik söz konusuyken ulu orta bilimden söz etmeye, ya da bir tekniğin biçimlendirilmesi ya da kuramlaştırılmasıyla yetinilirken bilimden söz etme iddiasında bulunmaya izin vermemektedir.

Belirgin bir örneği ele alalım. Amerikan psikanalitik okulun psikanalizi yeniden uygun hale getirme tekniği olarak ele aldığını, esasen bunu son derece dürüstçe yaptığını, çünkü Amerikan toplumun ondan beklediği ve talep ettiği hizmetin de aslında bu olduğunu söylemek mümkündür. Amerikan toplumunun çözümsel teknikten, ve sayısız alt-ürünlerinden, gerçekten de tanımlanmış toplumsal ve siyasî hizmetler beklediği yakınlarda ortaya kondu: ana hatlarıyla, Amerika'nın ekonomik yayılmasının ve siyasî "güvenliğinin" mükemmel mekanizmasını "hasta" edebilecek "insanî" çatışmaları önleme hizmetlerini. Bu toplum, doğal olarak karşısında bütün bir girişimciler kalabalığı, yani, dilediği hizmeti para karşılığında sunmak üzere "psikolog" diye vaftiz edilmiş tacirler bulmaktadır. Ama talep öyle boyutlarda, ve baskı öylesine güçlüdür ki, salgın, sonunda gerçek çözümleyicilere bile bulaşmıştır,[16] ve bunlar bu durumdan sıyrılmak için, getirdikleri yorumun meşruiyeti hakkında kendilerini ciddiyetle sorgulamaksızın, yani

[16] "Talep"ten kaynaklanan baskı dışında, gerçekten eleştirel bir felsefe geleneğinin bulunmayışına – ve genel olarak felsefe yerini tutan ampirist-pragmatist bir ideolojinin genel egemenliğine – işaret etmek gerekir.

Freud'un yapıtına, kısacası Psikanalizin nesnesine radikal bir ters anlam verip vermediklerini kendi kendilerine sormaksızın, koşullandırma ve uyarlamanın çözümsel bir kuramını geliştirmektedirler! Bir "bilim"in böylece *nesnesini şaşırması* inanılmaz gibi görünüyor;bununla birlikte durum tastamam budur! Esasen yalnızca ABD'de egemen olan psikanalitik kuramda değil, aynı zamanda da çok sayıdaki Avrupalı yazarda da. Bir adam bu kanıtlamayı gerçekleştirdi, ve eğer metinleri bir ızgara[17] arkasından olmaksızın asla okunamamış olsa da, bunlar okunmuş ya da "çevrilmiş" olacaklardır, ve onun kuramsal değeri çok geçmeden kabul edilecektir: Bu adam J. Lacan'dır.[18] Bu yoldan, psikanalizin, davranışçılıkla [behaviorizm], Pavlovculukla, antropolojizmle, ya da hattâ kısaca "psikoloji"yle bile uzlaştırılmasının mümkün olmadığını kavramış olacağız. Bu yoldan, Uyarlamanın İnsanî Teknikleri'nin çok sayıdaki "disiplinine" temel işlevi de gören bazı "besbellilikler", bize ne iseler o olarak belirmektedirler: Yaratıcıları için kuramsal "rahatlıklar", ve onların müşterileri için de başka türlü pratik rahatlıklar. Bundan sonra, "psikoloji"nin, hepsi de, pek güzel bir yakıştırmayla söylendiği gibi, birer "yaklaşım" ("yöntem"den çok birer yaklaşım) olan esasen parçalanmış bilimsel birliği, eğer nesnesinin özdeşleştirilmesi sorunu *yanılma* terimleriyle ortaya konabilirse, bize daha da sorunsallaşmış görünüyor!

Bu durumda, tıpkı sosyolojinin ve özellikle de psikolojinin bazı dalları gibi, son derece açık bir şekilde kolektif Uyarlama Teknikleri olan disiplinler için ne demeli? Eğer "psikoloji" ve "sosyoloji" sana-

---

[17] Onu okurlarından koruyan, ve hiç şüphesiz aynı zamanda da yazarını kendi kendisinden koruyan ızgaradan söz ediyorum; vahşi hayvanlar, eğer insan olsalardı, bu tür edepliliklere sahip olurlardı.

[18] Marx kuramını "Homo œconomicus" mitosunun dışlanması üzerinde temellendirdi. Freud kuramını "Homo psychologicus" mitosunun dışlanması üzerinde temellendirdi. Lacan, Freud'daki özgürleştirici kopmayı görmüş ve anlamıştır. Onu terimin tam anlamı içinde, kesinliğinin lafzı içinde ele alarak, ve onu fasılasız ve ödünsüz, kendi sonuçlarını üretmeye zorlayarak anlamıştır. Her birimiz gibi, ayrıntılar içinde, hattâ felsefece belirteçlerin tercihi içinde gezinebilir: Ona *esas olan şeyi* borçluyuz.

yinin, ticaretin, siyasetin, ordunun,[19] vs. dünyasında halen böylesi bir talebin nesnesi iseler, hiç şüphe yok ki, belli bir yönlendirmenin, belli bir ereğin, dolayısıyla da birtakım tanımlanmış çıkarların araçları olarak böyledirler. Bu belirgin taleplerin alanında tutulmuş, onların buyurgan hedeflerine tâbi kılınmış olarak, "İnsan Bilimleri"nin bazı disiplinleri, o talebi karşılamak için, hemen, hemen saltlıkla kendilerini istenilen Tekniklerin ve Yöntemlerin "ayarlanmasına" hasredecek ölçüde bu "koşulların" baskısına maruz kalmaktadırlar. Bu taleple (ya da bu siparişle) beslenen disiplinler bu talebin kendisini sorun haline getirecek, ve onu hakları konusunda sorgulayacak kaynağa, imkâna, hatta sadece arzuya (ya da düşünceye) genellikle sahip değildirler. En azından bu günün toplumsal ve ekonomik ortamında, pratik olarak da "kuramsal olarak da" yaşanan bir talebi sorgulamak, yani bu talebin doğasının ve koşullarının bilimsel incelemesine girişmek genellikle mümkün değildir. Oysa, sanki bir yöntemin belirginliği bir bilim oluşturmaya yeterli olabilirmiş gibi, yöntemlerinin "bilimsel" vasfından başkaca bilimsel oyalamaya çoğu zaman sahip olmayan etkili bir Tekniğin değil de, gerçek bir bilimin oluşturulmasının yoluna koyulduğumuzdan emin olmak için buna girişmek gerekmektedir!

Kaçınılmaz bir şekilde şematik olan bu yargının anlamı üzerinde hiçbir yanılgıya düşülmemesini dilerim. İnsan Bilimleri deyimiyle gösterilen alanın gerçek, ama derinlemesine bir şekilde sorunsal oldu-

[19] [Sanayide:] Pazar araştırmaları, işletmelerdeki "insan ilişkileri"nin örgütlenmesi, yöneticiler için rahatlatıcı psikodramalar, işçi örgütleriyle ilişki teknikleri, yöneticilerin ve personelin seçimi, vs., vs. [Ticarette:] Güdüleme, reklam araştırmaları, ticari yöneticilerin psikososyolojik formasyonu, ürünün kişiselleştirilmesi, vs. (Siyasette:] kamuoyu yoklamaları, "*mass media*"nin (radyo, televizyon, basın, sinema, yayın, vs.) kullanılması, siyasî iktidarın "kişiselleştirilmesi", seçim propagandasının ve daha başka propagandaların izlek ve teknikleri, vs. [Orduda:] uğursuz anıları olan bazı psikolojik hizmetler pekâla ortadan kaldırılabilir: Psikoloji ve sosyoloji, silâh altına alma ve özellikle de, ister geniş ölçüde siyasî olsunlar (ideolojisinin devrimci savaşın yeni biçimleri diye adlandırdığı şeye uyarlanması) ister daha teknik ("modern savaş" tekniği), kendi hedeflerine ilişkin iç uyarlama problemlerinin çözümü açısından orduyu her zaman ilgilendirir.

ğu; bu alanın, ender gerçek Bilimler yanında, bazıları toplumun [ve] bilgilerin halihazırdaki durumunda insani yönden yeri doldurulmaz, bazıları son derece belirgin çıkarlar için mutlaka son derece verimli, ama İnsanın Bilimi'nin bizatihi projesinin çıkarları açısından kuşkulu, güven vermeyen ya da zararlı çok sayıdaki Teknikleri içerdiği yolundaki eleştirel tespit, bilimsel aklın her "bozgunu"nda, felsefî yönden reaksiyoner mitoslarının kutsanmasının ilahi sürprizini kollayan eski spiritüalist nostaljiye hiçbir şekilde mucizevî argüman olarak hizmet edebilemez. İnsan Bilimleri alanının sorunsallı olduğunu; ve de "İnsan Bilimleri" sözünün, bazıları hakiki, daha başkaları kuşkulu, ve düpedüz sahtekarlık olan gerçeklikleri fark gözetmeksizin örttüğünü saptayan felsefe, işbu felsefe, "İnsan Bilimleri"nin gerçeklik alanına gerçek bir bilim formunu kazandırmaya çalışan uzgörüşlü bütün araştırmacıların bugün meydan okumak zorunda oldukları olgusal durumu sözcelendirmektedir. Felsefe bu olgusal durumu betimlerken gerçek konumlanışı, yani bu araştırmacıların halihazırda içinde yaşadıkları paradoksal konumlanışı betimlemektedir: Pratik başarıların ve resmî vicdani rahatlığın coşkulu görüntüleri altındaki bunalım konumlanışını. Felsefe, bu kritik konumlanışı belli bir kesinlikle düşünmeye çalışırken, kendine özgü imkânlarla, olanca alçak gönüllülükle, kendi yerinde, onlara ikâme olmaksızın, o aynı araştırmacıların bu bunalımı çözmelerine, yani, utkularına rağmen, Marx'tan yüz ve Freud'dan elli yol sonra, gerçek bilimler doğurmayı başaramayan İnsan Teknikleri'nin onca tuhaf bir şekilde uzayan o gebeliğini sonuna ulaştırmalarına yardımcı olmaktan başkaca bir şey yapmamaktadır. Felsefe, bu bunalımı düşünürken, kendi payına ve kendi tarzında onu çözmeye yardım edebilir, ve olguların içinde İnsan Bilimleri'ne yönelttiği yegâne "tehdit"in onların bizatihi doğuşlarının tehdidi olduğunu kanıtlayabilir.

Ama bunun için, Felsefenin, belki de, değil-felsefenin yeni bir çeşidine karşı, yani gerçekliği yadsıyan, Teknikleri Bilimler olarak kabul eden, İnsan Bilimleri'nin hepsinin de Bilimler olduklarına inanan, onları tamamlanmış, her türlü şıkta iyi temellenmiş ilân eden, ve bu

sahtekârlığı (ya da bu umudu) Modern Felsefe'nin kendisi olarak gösteren o avangard İdeolojiye karşı kendini savunmayı bilmesi gerekmektedir. Biraz yukarıda Teknokratik Düşünce'den söz ediyordum; bununla göz önüne aldığım şey dünyanın gidişatına, Ekonomi'nin, Bilim'in ve Teknik'in gösterdikleri gelişmelerin gidişatına, ve pratik sonuçlarına (Felsefe eğitimine varıncaya kadar) ilişkin belli bir kavrayıştı. Bu Teknokratik Düşünce'nin aynı zamanda da siyasette, ekonomide, vs. iş başında olduğunu söylüyordum. Şimdi de onun, anlamından ya da sonuçlarından her zaman şüphelenmediğimiz biçimler altında, *Felsefenin kendisinin içinde de* iş başında olduğunu görmek ve söylemek gerekiyor. Büyük habere kulak verelim: Bize, daha hayattayken, benzersiz bir felsefî olaya, Modern Zamanlar'ın büyük bilimsel ve teknik "mutasyonu" ölçüsündeki bir olaya, yüzyılımızın "avangard" bilimsel disiplinlerinin en dikkate değerlerinin, bizatihi Felsefe olan bir "yer"deki "füzyonuna", olağanüstü yöneşik buluşmasına tanık olmanın tarihî ayrıcalığına sahip olduğumuzu söylüyorlar; bu buluşma felsefeyi alt üst eden yeni bir Felsefe üretiyor, ve onu üreten bilimlere de bu buluşmada Varlık'ın kendisini söylemenin yazgısına gerçekten da sahip olduklarını garanti ediyor. Zamansallığın, işlemsel hesabın, oyun kuramının, iletişim kuramının ve "Perspektif"in ideolojik mitosu altındaki planlamanın adına bir araya gelen Yüksek Yönetimin adamları, bilim adamları, ve ender filozoflar; Lévi-Strauss gibi filozoflar (harikulade somut çözümlemelerinden söz etmiyorum, onlara eklenmiş olan "*felsefe*"den söz ediyorum), Dilbilimi, Bilişimi, avangard Matematiği ve Fiziği, Marx'ı, Freud'u, Goldstein'ı, Comte'u, sözcüklerin, kadınların ve varsıllıkların takasını, von Neumann'ı, şamanları ve Lacan'ı, Rousseau'yu ve bizzat etnoloğun kendisini, ikiliğin ontolojisi içinde tutmanın, her yaptakçının[20] [bricoleur] rüyası

[20] Lévi-Strauss tarafından *La Pensée Sauvage*'da (Paris, Plon, 1962, s. 27 vd.) [Türkçe'si *Yabanıl Düşünce*, Çev.: Tahsin Yücel, YKY] serimlenen yaptakçılık kuramı *üretimin* ve dolayısıyla da belli bir tipteki ideolojilerin oluşumunun kavranması açısından bana belirleyici görünüyor. Bu kuram elbette Lévi-Strauss'un kendi "felsefesine" de uygulanabilir. Grémillon'un *Ciel est à vous* [Gökyüzü Sizin] filmindeki tamirci eski otomobil parçalarından, hurdademirlerden ve iplerden bir uçak – ve uçan bir uçak – imal etmeyi düşlü-

olan, yolunu buldular: Felsefe konusunda bilgili ve güç beğenir, ama bize kuramın umudu yerine umutlarının kuramını verecek olan daha başka araştırmacılar: bütün bu "filozoflar", çeşitli sıfatlarla, aslında bir Felsefe olduğunu düşündükleri ya da felsefe olduğuna inanmak isteyecekleri şeyi üretiyorlar, – oysa bunu adlı adınca söylemek gerekir: Bir İdeoloji, duruma göre, bir umudun, bir yanılsamanın ya da bir sahtekârlığın ideolojisi, kısacası Teknokratik Düşünce'nin felsefî onur noktasından başka bir şey olmayan bir Kurgu-Felsefe.

Felsefenin, İnsan Bilimleri'ni Teknokratik Düşünce'nin bu İdeolojisinin temsil ettiği felsefî uyuşturucudan (umut, ütopyacı düş, oyalama, sahtekârlık) yoksun bırakmanın ön koşulu olmaksızın, "İnsan Bilimleri"nin hakiki bilimler doğurmasına yardım edemeyeceği açıktır.

Bu nedenle felsefenin İnsan Bilimleri'nin Bilimler haline gelmesine iki yönden yardım edebileceğini rahatlıkla söyleyeceğim.

1) Onların, içinde bulundukları halihazırdaki durumu eleştirmelerine, bilim olan şeyi bilim ve teknik olan şeyi de teknik olarak adlan-

---

du, ona esaret altındaki Fransadan gökyüzünün özgürlüğüne kaçabileceği uçan bir uçak. *Antropologie strctural*'in (Paris, Plon, 1958), *Tristes Tropiques*'in (Paris Plon, 1955) [Türkçe'si, *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, YKY] Mauss önsözünün (Marcel Mauss'a "önsöz", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950), *La Pensée Sauvage*'ın bazı sayfalarında da bir adam, bir düşün; kimi zaman sessizce, kimi zaman yüksek sesle, Jacobson'un, von Neumann'ın, sibernetiğin parçalarıyla, mitosların ve kodlamaların kırıntılarıyla "gerçek" – ve Varlık'ı sözcelendiren – bir felsefe, kültür ile doğa arasındaki o mucizevi kısa devreyi gerçekleştiren, kaçmak ve teknikçi uygarlığı kurtarmak isteyen herkese, nihai Kökenlerin özgür göğünü açan bir "felsefe" imâl etme düşünün peşinden gitmektedir. Bu kısa devreyi, amiyaneleştirilmiş belli bir "yapısalcılık", güncel bir mucize olarak gerçekleştirerek hemen, hemen herkesin erişimine sunmaktadır. Örneğin, mürsel mecaz ile eğretilemenin, paradigma ile dizimin [sintagma] vs. beceriyle kullanılması, eğer fazla dikkat etmezseniz, hızlı ve şaşırtıcı sonuçlar veriyor. Bazıları esasen yayımlandı, daha başkaları yakında yayımlanacaklar. Yapısalcı üretimin geniş ölçüde yayılmasını şimdiden öngörebiliriz; yüzyılımızda, zanaatkâr, ya da altzanaatkâr yöntemlerle "sınai" bir üretimin maharetli ürünlerini ortaya koymayı başararak, çabuk, ama özel gerçekleştirme zevkini, entelektüel hobi zevkini, bizatihi yaptakçının düşünü okşuyor.

dırmalarına; nesne olan şeyi nesne ve değil-nesne olan şeyi de değil-nesne olarak adlandırmalarına; var olan İnsan Teknikleri'nin çoğunun kaynaklandığı talebi adlı adınca adlandırmalarına; ve işe, ya onu kabul edebilmek, ya sorun yapabilmek, ya da geçersiz kılabilmek için bu talebin kuramını yaparak başlamalarına; ithal bir yöntemden başka bir şey olmayan bir yöntemi, ve gerçek bir nesnenin bilimsel kuramının yöntemi olan bir yöntemi adlı adınca adlandırarak, İnsan Bilimleri'nin, kabul edilmiş olsalar bile (örneğin, yapısalcı dilbilim), evveliyatla de tanınmasalar, bilinmeseler, ya da ideolojik bozulmuşları boyunca bilinseler (Marx, Freud) bile, gerçek başlangıçlarının neler olduğunu yeniden araştırmalarına; kısacası, kendilerini Teknikler olarak değil, ama Bilimler olarak oluşturmalarına yardım ederek.

2) Aynı zamanda da teknokratik düşüncenin, bugün onlar için felsefî kutsama ve aklama yeri olan şeyi onlara veren; onlara çelişkilerine tahammül etmek için felsefî vicdan rahatlığı olarak gereken şeyi; "hataları" içinde vicdan rahatlığıyla direşmelerine imkân vermek üzere "doğruları"nın güvencesi olarak gereken şeyi sağlayan İdeoloji'sini eleştirerek.

Felsefe, bu işlevi, şüphe yok ki, *önce kendi kendisini*, Felsefeyi, onu kendisinin altına, eski spiritüalist İdeoloji'nin içine, ve güncelliğin saygınlıklarıyla giydirilmiş bile olsalar, bu ideolojinin bütün çağdaş eşdeğerlerinin ve maskelenmiş şekillerinin içine düşürebilecek her şeye karşı savunursa yerine getirebilecektir.

Felsefe, öğretiminin karşılaştığı problemlere varıncaya kadar, kendisine karşı sürdürülen saldırıya karşı ancak bu koşulla kendini gerçek anlamda savunabilecektir; ama o zaman, artık "savunmada" olmayacaktır: Kendisi de saldırıya geçmiş olacaktır, konumları içinde hakiki olan kişi ya da şeyi tehdit etmek için değil, ama sadece, en azından uzgörüşlü araştırmacılarının zihninde, Bilimler haline gelmenin özlemini çeken bu disiplinleri, onları aldatan ve engelleyen mitoslardan ve ideolojilerden kurtarmak için.

O zaman Felsefe ile İnsan Bilimleri arasındaki münasebetler "problemi"de "çözüm"ünü bulmuş olacaktır: "İnsan Bilimleri"nin en sonunda Bilimler haline gelmiş olmasına imkân verecek "çözüm"ü.

4. "Toplum Sözleşmesi" üzerine (1967)

Bu metin Cahiers pour l'analyse'in (Ecole Normale Supérieure'ün epistemoloji çevresinin çalışmaları) 1967 yılı güz sayısında, Jean Jacques Rousseau'nun Düşünülmemişi başlığıyla, 5-42. sayfalarda çıktı. J. A. Miller ve J.-C. Milner'in ortak başyazılarının hemen arkasında yer alıyordu (bu sayı Seuil tarafından yeniden basılmıştır, Paris, 1972). Althusser'in makalesinin dışında, Rousseau dosyası, A. Grosricherd, P. Hochart ve D. Françon'un metinlerini de içeriyordu. Cahiers pour l'analyse dergisi, Cahiers marxistes-leninistes (özellikle R. Linhart'ın desteğiyle) ile hemen, hemen aynı zamanda kurulmuştu. Bu iki yayın da E. N. S.'den, Althusser'in tilmizleri tarafından yayımlanmaktaydı. Bununla birlikte Cahiers pour l'analyse, Lacan'a ve Pour Marx yazarına yaptığı çifte atıfla farklılaşmaktaydı. Geçen aylar içinde, derginin yayıncılarının "Maocu" yönelimi daha bir belirgin hale geldi.

Althusser'in makalesi Ecole Normale Supérieure'de, 1965-1966 ders yılındaki derslerine ilişkin daktilo edilmiş bir metninin yeniden düzenlenmiş halidir. Daha kesin bir ifadeyle söylemek gerekirse, Rousseau üzerinde odaklanmakla birlikte, 17. ve 18. yy.'lar siyaset felsefesine daha geniş bir şekilde yaklaşan derslerden bir bölüm oluşturmaktadır. Althusser, kısa bir girişin ardından beş dersini Hobbes'a, dördünü Locke'a,[1] beşini Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Konuşma'ya ve üçünü de Konuşma ile Toplum Sözleşmesi arasındaki geçişe ayırmıştı, daha sonra da Toplum Sözleşmesi'ne geçti: Daktilo edilmiş ders özeti, altı derse yayılan ve tüm derslerin tamamlandığı bu aşamaya aitti.

[1] Locke üzerine verdiği derslerin bir bölümü de daktilo edilmiştir.

Althusser, kariyeri boyunca birçok kez, ve 1965'ten önce olduğu gibi sonra da, benzer bir izlek üzerinde yoğunlaşan dersler verdi. Esasen, 1949-1950'de, "Fransız 18. yy.'nda siyaset ve felsefe" konulu bir "büyük tez" ile Rousseau'nun İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşması'nı konu alan bir "küçük tez"e ilişkin projesini üniversiteye sunmuş ancak hiçbir zaman sonuçlandıramamıştı. Bununla birlikte, "Amiens Savunusu"nda[2] belirttiği gibi, 18. yy.'ın siyaset felsefesine duyduğu ilgi hiçbir zaman eksilmedi ve özellikle de Montesquieu[3] üzerine yazdığı denemeyle somutlaştı.

Ders notlarının yayımı nedeniyle bunlar üzerinde giriştiği yeniden yazım çalışması sırasında, Althusser, metnini üslupsal yönden zenginleştirirken, bir ölçüde, içeriğini de bazı yönlerden geliştirmiştir.

[2] Bkz.: Yedinci bölüm.

[3] *Montesquieu, La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

Miras aldığımız felsefeyi irdelerken, işe yalın ve tek bir gözlemden başlayabiliriz: Her büyük öğreti, kendini özgül (spesifik) biçimde *felsefî* bir nesne içinde görür ve kendini bu felsefî nesnenin kuramsal uzantıları içinde düşünür: Platoncu idea Kavramı, Aristotelesçi Eylem, Kartezyen (Descartesci) *Cogito,* Kantçı Aşkın Özne vb. kavramlar bunun örnekleridir. Bu nesnelerin, özel (dar) anlamda felsefe alanı dışında kuramsal varlıkları yoktur. Rousseau'nun öğretisi, *Toplum Sözleşmesi* [de]aynı türden: Kendisinden bazı kesin kuramsal sonuçlar çıkarılan bir felsefî refleksiyonla (tefekkürle, düşünceler üzerinde düşünmeyle) inceden inceye işlenip kurulmuş olan bir felsefî nesnedir.[4]

Rousseau'nun felsefî nesnesi olan "Toplum Sözleşmesi"ne bakarak, bir kuramın dayandığı temel felsefî nesnenin kuramsal işleyiş biçiminin incelenmesinin, bizi o felsefî kuramın nesnel işlevi hakkında aydınlatabileceğini; daha kesin olarak belirtmek gerekirse, doğrudan doğruya, seçip ele aldığı "sorunlar"dan hangilerini çözmeden geçiştirdiğini gösterebileceğini belirtmek isterim.

Gerçekten, *Toplum Sözleşmesi* [felsefî] nesnesinin kuramsal işleyişinin şematik bir çözümlemesine girişirsek, şu olguyla karşılaşırız: Onun işleyişi ancak, bir iç kuramsal uyuşmazlık (I. Uyuşmazlık'ın)[5]

[4] Bunu izleyen sayfalardaki malzeme, Paris, Ecole Normale Superieure'de, 1965 – 1966'da verilen derslerden alınmıştır.

[5] İngilizce'ye çevirenin Decálage sözcüğü ile ilgili notu: Althusser'in Lire capital (Kapital'i Okumak)ı çevirirken Lenin and Philosophy and Other Essays (Lenin ve Felsefe ve öteki Denemeler) adlı çevirimde bu sözcüğü "dislocation" (çıkık) [kırık çıkık'taki "çıkık"] ile karşılamıştım. Sözlük anlamı, "sendeleme" ya da "adım uyduramama" gibi bir şeydir. Daha çok mekanik bir anlam taşıyan bu karşılıktan vazgeçip, buradaki çevirimde elinizdeki deneme, söz konusu terimin anlamını çok daha açık seçik ortaya koyduğu için ve aynı zamanda, Lenin'in standart İngilizce çevirilerinde "discrepancy"nin ("uyuşmazlık"ın) Rusça'daki nesootvetstvie'nin karşılığı olmasına, Lenin'in Althusser'in "decálage" sözcüğünü her kullandığı yerdeki kavramını kapsayacak biçimde kullandığı açıkça görülen nesootvetstvie'nin karşılığı olmasına bakarak, dislocation'dan ("çıkık"tan) daha az mekanik, ondan daha çok düşüncelerle ilgili bir metaforu (mecazı, benzetmeyi) [discprepancy'yi: "uyuşmazlık"ı] kullanmayı seçtim; Lenin'in [discrepany: Uyuşmazlık sözcüğüyle çevrilen] nesootvetstvie'yi bu anlamda kullanışının örneği olarak şu

yarattığı "oyun" ile sağlanabilmektedir. Siyasal sorunun "toplum sözleşmesi" ile "çözümü", ancak bu uyuşmazlığın yarattığı kuramsal "oyun" nedeniyle olanaklıdır. Bununla birlikte, "toplum sözleşmesi"nin, bu kuramın işlemesini sağlayan tek etmen olan söz konusu Uyuşmazlık'ın oyununu maskelemek, örtbas etmek gibi yakın bir işlevi de vardır. Burada örtbas etme, söz konusu uyuşmazlığı kabul etmeme ve yadsıma anlamına gelmektedir. Gerçekten, Toplum Sözleşmesi'nin I. Uyuşmazlık içinde işleyişi ancak, bu I. Uyuşmazlık'ın bir II. Uyuşmazlık'a aktarılıp, yerini II. Uyuşmazlık'a, kendisi de ilgili çözümün kuramsal olarak işleyişine olanak sağlayan uyuşmazlığa bırakması ile olabilmektedir. Daha sonra II. Uyuşmazlık, aynı düzenekle, III. Uyuşmazlık'a yolaçmakta; bu da aynı ilke ile bir IV. Uyuşmazlık'a. Böylece kendimizi her biri bir önceki çözümün "işleyişinin" ürünü (türevi) olarak doğmuş olan uyuşmazlığa çözüm bulmak görevi yüklenen uyuşmazlıklardan oluşan bir kuramsal uyuşmazlıklar zinciri karşısında buluruz. Bu "çözümler" zincirinde, (Toplum Sözleşmesi, veriverme *(alienation)**-*de*-değişme, genel irade-tekil (özel) ira-

---

sözleri gösterilebilir: "Biz, Rus proletaryası, siyasal düzenimiz bakımından, işçilerimizin siyasal gücünün derecesi bakımından, bir Britanya'dan, bir Almanya'dan ileriyiz; ama kültür düzeyimiz ve sosyalizmin "getirilmesi" için gerekli maddî ve üretici [güçlerin] hazır olma derecesi bakımından, iyi bir devlet kapitalizmi kurmuş olma konusunda, en geri Batı Avrupa ülkesinin de gerisindeyiz... Ekonomik "güçlerimiz" ile siyasal "güçlerimiz" arasında bir uyuşmazlık [Rusça'da nesootvetstvie; İngilizce çevirisinde discrepancy] bulunduğundan giderek, siyasal erki ele geçirmemizin bir hatâ olduğu gibi bir "sonucun çıkacağını" söylemek ölümcül bir yanılgı olacaktır. Böyle bir kanıt ancak, böyle bir uyuşmazlığın olacağını ve böyle bir uyuşmazlığın toplumun gelişmesinde olduğu kadar doğanın gelişmesinde de bulunacağını unutan bir "fularlı kişi" tarafından ileri sürülebilir" ("*Sol Komünizm Bir Çocukluk Hastalığı*", Collected Works, cilt 27, London, 1965 içinde s. 346 – 347). – *ç.n*

* Decálage: "uyuşmazlık/ zaman farkı" olarak karşılanıp çevrilmiştir. – *y.n.*

* Fransızca'da ve İngilizce çevirisinde alienation kullanılıyor. Sözcüğün "yabancılaşma" yanısıra, "soğuma", "vazgeçme", "karşılık vermeme", "devretme", "veriverme" gibi anlamlara gelmesinden de yararlanarak Althusser (ve İngilizceye çeviren) bu aynı sözcüğü farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanmaktadır. Türkçe karşılığı olan "yabancılaşma" buna elvermediği için, geçtiği yerlerde bağlamındaki anlamı veren (çeşitli) Türkçe karşılıklarını kullanıp özgün biçimini ayraç içinde (alienation olarak) verme yolunu tuttum. – *ç.n.*

de vb. biçiminde oluşan zincirde) birincisini kuramsal olarak olanaklı kılan bir başka zincirin varlığını ayrımlarız: Her bir aşamada, ilgili çözümlerin kuramsal olarak "işleyebilmesine" olarak veren ilgili Uyuşmazlık zinciridir bu da. Söz konusu iki zincirin [çözümler zinciri ile Uyuşmazlık zincirinin] her birine özgü "mantık"ının ve doğrudan doğruya birbirleriyle ilişkilerinin ["uyuşmazlıklar" ile "çözümler"in ilişkisinin] özel mantığının (uyuşmazlığın kuramsal düzeyde bastırılmasının mantığının) incelenmesi, bizi, Rousseau'nun, politikanın onun içinde düşünülmesini önerdiği felsefî sisteminin kuramsal işlevinin kavranış biçimlerinden birine yöneltir.

Böyle bir çözümleme (analiz) türünün sağlam temellere dayandığı kanıtlanabilirse, bunun aynı zamanda aşağıda belirtilen iki noktayı da aydınlattığı görülecektir:

1- Söz konusu çözümleme, Rousseau'nun sorunsalını ve bu sorunsalın kuramsal sonuçlarını (siyasal erkin örgütlendirilmesi, siyasal erkin organlarının ayrımı ve siyasal erkin işleyiş yolları gibi teknik nitelikte oldukları anlaşılan düzenlemeleri de dışarıda bırakmaksızın) anlamamıza yardımcı olacaktır.

2- Böyle bir çözümleme, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* yapıtının [farklı] birkaç "okunuşu"na ve bunun ürünü olan [farklı] yorumların (Kantçı, Hegelci vb. yorumlarının)[a] yapılmasına olanak veren özelliklerini kavrayabilmemizi sağlayacaktır. Bunun üzerine, Rousseau'nun sözünü ettiğimiz [çeşitli] yorumları artık bize, keyfi ya da yanlı yorumlar olarak değil, varlıkları doğrudan doğruya Rousseau'nun [Toplum *Sözleşmeli*'nin] metninden beslenen yorumlar olarak görünecektir: Daha kesin sözlerle belirtmek gerekirse, bunların varlıklarını, Rousseau'nun kuramının yapısının kurucu özelliği olan kuramsal Uyuşmazlıkların yarattığı "boşluğun" yol açtığı "oyun" alanına borçlu oldukları söylenebilir. Bu [çeşitli] yorumlar da, daha sonra bize, söz konusu Uyuşmazlıklar'a niçin gerek duyulduğunu gösteren bir ipucu, bu Uyuşmazlıkların bulunmasının niçin zorunlu olduğunu gösteren bir

[a] "Her şeyden önce Kantgil (I. zaman farkı/uyuşmazlık") ve Hegelgil (II. ve III zaman farkı/uyuşmazlık") yorumlar."

kanıt olarak yardımcı olabilirler.

Çözümlemem temelde [Rousseau'nun] *Toplum Sözleşmesi* yapıtının I. Kitap'ının VI. Bölüm'ü ile ilgilenmektedir.

I. Sorunun ortaya konması

1. Toplum Sözleşmesi'nin L Kitap'ının I-V. Bölümlerinin Sonucu

Toplum Sözleşmesi'nin I. Kitap'ının IV. Bölüm'ü, siyasal yaşamın (üzerinde bir "kuramlar okyanusu" yaratılan) asal sorununu ortaya koyup çözdüğü ölçüde, yapıtın tümünün yükünü üzerinde taşıyan temelleri oluşturmaktadır.

Söz konusu temel sorun şöyle ortaya konmaktadır:

"Sorun, o toplumun üyesi olan her bir kişinin şahsını [canını] ve malını mülkünü, tüm ortak gücü ile savunup koruyacak ve her bir kişinin, içinde kendisini herkesle birleştirdiği halde, gene de yalnızca kendisine boyun eğiyor olabileceği ve daha önce olduğu kadar özgür kalabileceği bir birlik biçimini bulmaktır." Toplum Sözleşmesi'nin çözümünü sunduğu temel sorun budur. (I, VI, s. 90).[6]

Ne var ki, sorunu böyle formülleştiren VI. Bölüm'ün önünde beş bölüm daha bulunmaktadır.

I. Bölüm'de yalnızca soruna bir çözüm bulunacağı sözü verilmektedir:

... toplum düzeni, tüm öteki hakların dayandığı kutsal bir haktır. Bununla birlikte bu hakkın kaynağı doğa değildir; dolayısıyla uylaşımlara (konvansyonlara) dayandırılması gerekir. Buna geçmeden önce, şimdi ileri sürdüğüm savı kanıtlamalıyım. (*SC.* I, 1, s. 3-4; *CS.* I, 1, s. 236; *TS. I,* 1, s. 12).

Rousseau bunu, I. Kitap'ın II. – V. Bölümlerinde kanıtlamaktadır:

---

[6] Sayfa göndermeleri, (SC. kısaltmasıyla verilen Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract and Discourses, Fransızca'dan İngilizceye çev. G.D.H. Cole, London, 1966'ya yapılmıştır. Okuyucuya (İngilizce çevirisinden) yapılan çevirilerle, özgün (Fransızca) metni ve Toplum Sözleşmesi'nin tümünün Türkçe çevirisini karşılaştırabilme olanağı vermek için, ilgili parçaların (CS. kısaltmasıyla verilen) Jean -Jacques Rousseau, Du Contract Social ou Principles du Droit Politique, Paris, 1954, Edition Garnier'deki ve (TS. kısaltmasıyla verilen) J.-J. Rousseau, Toplum Sözleşmesi, Çev.: Vedat Günyol, İst., 1969, Can Yayınları'ndaki sayfalarını da gösterdim.

Bu işi, toplumun doğada [doğa durumunda] bulunduğu ve [köklerinin] yasal olmayan uylaşımlarda (konvansiyonlarda) bulunacağı düşüncesini elinin tersiyle iterek yapmaktadır.

I. Kitap, II. Bölüm'de Rousseau, toplumun köklerinin ailede olamayacağını göstermektedir. III. Bölüm'de, toplumun "en güçlünün hakkı"na dayandırılamayacağını belirtmektedir. IV. Bölüm'de (kölenin efendisine, bir ulusun kendisini yenen fatihe boyun eğmesi türünden) şiddete başvurularak yaratılan sonuçları yaptırıma (müeyyideye) bağlayan "uylaşımlara" dayandırılamayacağını.

I. Kitap'ın V. Bölüm'ünde Rousseau şu sonuca ulaşmaktadır: "Demek ki her zaman bir ilk uylaşıma ulaşana dek geri gitmeliyiz";* yapılabilecek tüm uylaşımlarda ilk olana, özellikle de Grotius'a göre bir halkın boyun eğdiği kral ile yapılabileceğini söylediği "boyuneğme sözleşmesi" bakımından, hep ilkece ilk sözleşmeye varana dek geri gitmeliyiz:

Bir halkın kendini bir krala teslim etmesini [kralın buyruğu altına girmesini] sağlayan eylemi incelemeden önce, bir halkı halk yapan eylemin ne olduğunu araştırmalıyız; çünkü, ötekisinden önce gerçekleştirilmesi gerektiğine göre, toplumun gerçek temelleri bu eyleme dayanmaktadır (SC. I, V, s. 11; CS. *I, V, s. 242; TS. I, V, s.* 24).

Ve aynı bölümün (I. Kitap'ın V. Bölüm'ünün) son paragrafında Rousseau, çoğunluk ilkesi ile ilgili son bir görüşü de kabul etmemektedir:[b]

Çoğunluğun oyu [oy çokluğu] ilkesinin kendisi, uylaşmayla kurulmuş bir ilke olup, hiç değilse bir keresinde oybirliğinin sağlandığı varsayımını içermektedir (SC. I, V, s. 11; CS. I, V, s. 243; TS. I, V, s. 24-25).

Bu son sav ile Rousseau, Locke'un çoğunluk kuralının "doğal" olduğu (sözcüğün fizik anlamıyla "doğal" olduğu) kuramını [da] reddetmektedir. Ağırlığın, nesnenin fizik varlığının bir parçası olmasına kar-

* Bu söz, metinde bölümün başlığı olarak bulunmaktadır; bkz.: TS. I, V, s. 23: "Hep Bir İlk Sözleşmeye Dönmek Zorunluluğu". – *ç.n.*

[b] "Ona, Locke'un kuramından yana olan birinin karşı çıkaracağı okuma".

şılık, çoğunluk, toplumsal varlığın [doğal] bir özelliği değildir. Çoğunluk ilkesi, ilkece, böyle bir ilkenin uygulanmasından önce [bu ilkenin benimsendiği] bir uylaşma eyleminin varlığını gerektirir; dolayısıyla, çoğunluk ilkesinin bir kural olarak benimsendiği oybirliğiyle yapılmış bir uylaşma eyleminin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir.

Böylece, toplumsal varlığı doğal temellere dayandıran her türlü varsayımı bir yana bırakıp, kökeninde güç kullanma bulunan sahte [geçersiz] sözleşmelere başvurma yolunda klasik yaklaşımları reddettikten sonra, V. Bölüm bizi iki sonuca götürmektedir:

1. Her türlü sözleşmeden ilkece önce gelen bir ilk(sel) sözleşme sorununu: *"bir halkı halk yapan eylem"* ile sonuçlanan bir sözleşmenin sorununu aydınlığa çıkarmalıyız.

2. Çoğunluk kuralı, ancak bu kuralı benimseyip yerleştiren, üzerinde oybirliği sağlanan bir ilk uylaşma temeli üzerinde işleyebileceğine göre, "bir halkı halk yapan" sözleşmenin oybirliğiyle yapıldığı görüşünü içinde taşır.

2. *Sorunun ortaya konuşu*

Bu açıklamalardan sonra I. Kitap'ın VI. Bölüm'ü sorunu olanca açıklığıyla ortaya koyabilecek duruma gelmektedir. Sorunun ortaya konuşu üç momentte (üç adımda) yapılmaktadır: (a) Sorunun ortaya konmasının koşulları; (b) Sorunu ortaya koyusun mutlak sınırları; ve (c) Asıl sorunun ortaya konuşu.

a. Sorunun ortaya konmasının koşulları

Söz konusu koşullar *Toplum Sözleşmesi,* I. Kitap, VI. Bölüm'ün ilk paragrafında dile getirilmektedir:

"insanların, doğa durumunda, varlıklarını sürdürme yolunda karşılaştıktan engellerin kendilerine karşı direnme gücünün, her bir kişinin söz konusu doğa durumunda varlığını sürdürebilmesi için [tek başına] sahip olduğu güçleri aştığını gördükleri bir noktaya vardıklarını düşünüyorum. Bu durumda, söz konusu ilkel koşullar içinde uzun süre kalınamaz; dolayısıyla insan ırkı [insan türü] varlık biçimini değiştirmeseydi yok olup gidecekti *(SC.* I, VI s. 11; CS. I, VI, s. 243; *TS. I,* VI, s. 25).

Bu iki cümlede bulunan, sorunun ortaya konmasının nesnel koşullarını betimleyen önemli terimleri inceleyelim.

Birinci koşul, "insanlar"ın bir "nokta"ya, bir sınır noktasına, varlıkları açısından kritik bir noktaya "varmış" olmalarıdır: Bu, insan türünün yaşamasıyla yok olmasını birbirinden ayıran çizginin geçtiği noktadır. İnsan türü için yaşamsal bir önem taşıyan bu kritik nokta bizi *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'e[c] götürmektedir: Bu, tam anlamıyla gelişmiş biçimiyle, bir *savaş durumudur.*

Bu, kritik ve ölümcül bir noktadır; çünkü bir yandan insan ırkının [insan türünün] yaşam yolu üzerinde [bazı] "engeller" ile karşılaştığı, öte yandan, kişilerin söz konusu engellere karşı koyabilmek yolunda sahip olduktan "güçler" arasında aşılmaz bir çelişkinin bulunduğu noktadır. Söz konusu *"engeller"* nelerdir? Söz konusu *"güçler"* neler?

1. "Engeller"

Söz konusu edilen, dış engeller değildir. Doğadan kaynaklanan (geçim olanaklarını üretme yolunda vb. konularda karşılaşılan, yerkabuğunda görülen birdenbire değişiklikler, tufanlar, iklim, kaynaklar gibi "doğa" ile ilgili alanlarda karşılaşılan "doğal" güçlükler türünden) engeller değildir. Doğa'nın evcilleştirildiğini, insanların, doğayı bir kez ekime biçime açtıktan [onun üzerinde üretime başladıktan] sonra, doğanın artık kendisiyle kavgalı olmadığını biliyoruz: Geride kalan, yıkım getiren tek etmen, kişilerdir. Söz konusu "engeller" öteki insan gruplarından da gelmemektedir.

Bu engeller tümüyle, var olan insan ilişkilerinin içinde yatmaktadır. Bunların bir adı[da] vardır: Söz konusu engeller, genelleşmiş savaş durumunun, evrensel yarışmanın (rekâbetin) yarattığı sonuçlar; ve son derece değerli bir "barış" ile sağlanan kısa bir "soluklanma" arasında bile, her bir kimsenin malına mülküne, özgürlüğüne ve canına yönelmiş olduğunu sezdiği tehdittir. Savaş durumu sözü, Hobbes'un onu ilk olarak tanımlayışında olduğu gibi, en güçlü anlamıyla alınma-

[c] İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşma (1755). Bkz.:*Œuvres coplètes*, 3. C, *a.g.e.*

lıdır; bu, insanlar arasında var olan, sürekli ve evrensel bir ilişki olarak savaş durumudur; yani [tek tek] bireylerden, barışçı olsalar bile, kişilerden [kişilerin özelliklerinden] bağımsız olarak var olan bir durumdur. Bu durum, doğrudan doğruya insanların [içinde yaşadıkları] koşullarını belirlemektedir: İnsanlar, ne dünyada onun yarattığı amansız sonuçlardan kendilerini koruyacak bir yere sığınabilme, ne de kendilerini etkileyen kötülüklerden kurtulup rahat bir soluk alabilme olanağı bulabilerek, savaş durumuna mahkûm olmuş, ona boyun eğmişlerdir.

Söz konusu "engeller", "doğa durumu"nda insanların "varlıklarını sürdürme yolu" üzerine dikilmiş bulunmaktadırlar. Savaş durumunun tehdidi altında olan şey, insanın sonul özünü oluşturan nitelikleridir: Özgürce yaşaması, doğrudan doğruya canı, insanı canlı "tutan" içgüdü, Rousseau'nun *Eşitsizlik üstüne Söylev'de* insanın "kendine-saygısı" *(amourdesoi)* dediği şeydir.

Kendimi, bu sürekli ve evrensel savaş durumunu, insanın *yabancılaşması (alienation)* olarak adlandırmakta özgür görüyorum. Bu, kuramsal bir "sezgi"dir. Rousseau yabancılaşma kavramının sözünü ediyor ve bu kavramı kullanıyorsa da, onu savaş durumunun yarattığı sonuçları nitelemek için kullanmamaktadır. Kendimi onu böyle adlandırmakta özgür görmemin nedenlerini [ileride] anlatacağım.

2. "Güçler"

"Direnen" "engeller"e (her bireyin) "her bir kişinin" doğa durumu koşulları içinde varlığını sürdürmek yolunda sahip olduğu "güçler" ile karşı çıkılır.

Bu güçler, doğa insanının savaş durumunda kazandığı niteliklerce yaratılmıştır. Bu son nokta gözönüne alınmadıkça Toplum Sözleşmesi sorunu kavranamaz.

Toplum Sözleşmesi yapıtında Rousseau'nun söz konusu "güçler"den söz ederken, hiçbir "düşünsel ve moral" niteliğe sahip olmayan bir özgür hayvan olarak karşılaştığımız "ilk doğa durumu" içindeki insanın "güçler"ini kastetmediği besbelli. Sözünü ettiği, doğal yıkımlar (doğal afetler) ile Büyük Buluş'un (metalürjinin) çifte etkisi-

nin, gelişmiş ve yabancılaşmış yeteneklere sahip bir toplumsal varlık durumuna soktuğu bir hayvandır, ilk doğa durumunun bu hayvanın elinde de bazı "güçler" vardı: Bunlar, bedeni (canı) + özgürlüğü idi. Genelleşmiş savaş durumunun insanının sahip olduğu güçlerse, bambaşka şeylerdi. Bedenini (fizik yetenekleri gerilemiş olsa da) [beden gücünü] daha yitirmemişti; bunun yanı sıra, düşünsel güçlere ve aynı zamanda *"mala mülke"* de sahip olmuştu:

Topluluğun her bir üyesi, topluluk kurulurken, sahip olduğu malları da dışarıda bırakmaksızın, buyruğunda (elinin altında) bulunan tüm güçleri ile, kendini olduğu gibi topluluğa teslim eder (SC. I, IX, s. 16; CS. I, IX, s. 247; *TS. I,* IX, s. 23).

Bu malları, toplumsal varlığının, düşünsel ve "moral" (ahlâksal-tinsel) yetenekler edinmesini de sağlayan gelişmesi sırasında "elde etmiştir".

Böylece, kişinin savaş durumu sırasında sahip olduğu "güçler"in, özetle: Fizik güçler (can) + düşünsel (entelektüel) ve "moral" güçler + mal mülk; özgürlük olduğu söylenebilir, özgürlük hâlâ "güçler" arasında sayılmaktadır: "Her kişinin gücü ve özgürlüğü, kendi varlığını sürdürmesinin başlıca araçlarını oluştururlar." (SC. I, VI, s. 12; CS. I, VI, s. 243, *TS. I,* VI, s. 25).

Bu karşılaştırmayı, salt aralarındaki farklılıkları göstermek hatırına değil, bunların saptanması bir gelişmenin göstergesi olduğu için yapmış bulunuyorum; söz konusu gelişme, yabancılaşma *(alienation),* yani insanın, hattâ doğa durumundan çıkmasından önce bile görülen, savaş durumunda doruk noktasına ulaşan bir tarihsel sürecin sonucunda ortaya çıkan *yabancılaşmasıdır.*

Bu yöndeki değişikliği, kişinin "güçler"i arasında "mal mülk"ün bulunmasından ve insan [türünün] varlığının yeni bir öğesinin: *Çıkar*[d] kategorisinin bu güçler arasında görünmesinden çıkarabiliriz: "tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse..." (SC. II, I, s. 20; CS. II, I, s. 250; *TS* II, I, s. 37). Toplum Söz-

[d] "Çıkarın böylece güç izleğine ikâme edilişi başat önemdedir, çünkü toplum sözleşmesinin tüm yazgısı çıkar terimleri içinde şekillenecektir."

leşmesi'nin bu koşulunu (özel çıkarların zıtlığını) açıklayan yukarıdaki sözleri, genelleşmiş savaş durumunun yarattığı [düşünülen] sonuçlarla birlikte göz önüne almak, insanın toplumsallaşma sürecinin, onun yeteneklerinde [bazı] değişikliklere yol açarken, aynı zamanda kişinin "kendine-saygı"sını özel çıkara dönüştürdüğünü görmemizi sağlamaya yeter. Tekil (özel) çıkar kişi tarafından yansıtıldığında (dile getirildiğinde) kendine-saygı'nın *(amour de soi)* gevşemesi *(alienation)* demek olan soyut (ve öznel) bir egoizm *(amour propre)* biçimini alır. Ancak, tekil çıkarın nesnel içeriği, onun doğrudan doğruya savaş durumunun doğası ile bağlantısını kurmaktadır. Tekil çıkar kategorisi, oluşur oluşmaz, varlığının dayandığı evrensel temele ihanet eder. Bir tekil çıkar ancak, evrensel bir yarışma içinde birbirine rakip öteki tekil çıkarların bir türevi olarak var olabilir. Bu durum Rousseau'nun az önce aktardığım cümlesinde açıklanmış bulunmaktadır: "tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı..." sözü, tekil çıkarın, savaş durumunun özünü oluşturan nitelikçe, kişilerin evrensel çapta birbirlerine karşı çıkışları (zıtlıklan) tarafından yaratıldığı anlamına gelir, önce her biri kendi tekil (özel) çıkarına sahip olan insanlar ortaya çıkmış değildir: İnsanların birbirlerine karşı çıkmaları devreye (daha sonra), bir kaza ürünü (bir yanürün) olarak girmektedir. Bu karşıtlık durumu, (özel çıkarlı kişilerden önce var olan) kişiyi, tekil (özel) bir çıkara sahip olan tekil bir birey olarak kişiyi yaratan birincil etmendir. Evrensel bir durum olarak savaş durumunun doğmasına ve bu durumun, zengin-yoksul, güçlü-zayıf, köle-efendi farklılaşması gibi sonuçlarına yol açan bir olayla, toprakların ("çok sayıda olanlar"ın elinden çekilip alınarak) az sayıda belli kimsenin eline geçmesi anımsanırsa savaş durumuna ulaştıklarında kişilerin ellerinin altındaki "güçler"i oluşturan öğeler listesine "mal mülk"ün sessizce sokuşturuluşunun içinde saklı anlam açıkça ortaya çıkmaktadır.

Tekil (özel) çıkar kategorisinin, savaş durumu sırasında var olan toplumsal bağlara özgü bir özellik olduğunu belirtmek önemlidir. Daha açık konuşmak gerekirse, ilk doğa durumunun insan hayvanı, hiçbir şey onu öteki insanlara karşı çıkmaya itemeyeceği için, tekil (özel)

çıkarları olan bir kimse değildi; insanların birbirlerine her türlü karşı oluşlarının bu koşulu, bu gerekli [zorunlu] bağlar koşulu [çıkar] o zamanlarda daha ortaya çıkmış değildi, özel çıkar kategorisinin yararlarına (ona da yarar denebilirse) ancak, gelişmiş – yabancılaşmış insan, gönülsüz [zorunlu] toplumsallaşmanın diyalektiğinin kendisini içine soktuğu bağların bir sonucu olarak, yavaş yavaş kavuşabilir: Ki bu kategori, oluşumunun başlangıçlarında bulunan toplumda, egoizm biçimini alan çıkardan başka bir şey değildir. Tekil (özel) çıkar, hemen yalnızca, savaş durumu içinde ulaştığı tüm radikalliği altında özel çıkar durumuna gelebilir, özel (tekil) çıkar toplumun kuruluşuna yol açan koşullarla ilgili birçok sözcükte dile getirilmektedir:

> Tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse, toplumun kurulması olanağını yaratan, doğrudan doğruya bu çıkarlar üzerinde varılan anlaşmadır." (SC. II, 1, s. 20; CS. II, 1, s. 250; *TS.* ü, I, s. 37).

Bu parçayı aklımızda tutalım.

3. Ölümcül çelişki: Engeller/güçler

Engeller, salt insanın yarattığı engellerse ve içsel engellerse, ve eğer savaş durumunun bir sonucu olarak doğuyorlarsa, her bir kişinin elinin altındaki güçlerin, o kimsenin bu engelleri aşmasına yetmeyeceği ortadadır: Kişilerin söz konusu engelleri aşmaları için, doğrudan doğruya sahip oldukları güçlerden, onları ne iseler o yapan güçlerden daha güçlü olmaları gerekir; her birinin, kendi adına, kapanına sıkışılıp kalınan amansız (evrensel ve sürekli) ilişkilerden "daha güçlü" olması gerekir.

Kişiler bu kapana, son derece belli bir yoldan takılmışlardır. Söz konusu "engeller" dışsal engeller değildir. Daha kesin olarak belirtmek gerekirse, kişilerin "güçler"i ile, benim savaş durumundan evrensel bir yabancılaşma *(alienation)* olarak söz etmemi haklı gösteren bu engeller arasında sıkı bir bağlantı vardır. Savaş durumunu yaratan söz konusu evrensel ilişkiler bakalım nelerdir? Kişilerin içine sıkışıp kaldıkları bu ilişkiler, kendilerinin etkinliklerinin ürününden başka bir şey değildir. Sözü edilen ilişkiler dışsal (kişilerin dışındaki güçlerce

kurulmuş) şeyler olmadıklarına göre, kişiler bunları dıştan değiştiremezler. Bunlar, kişiler ile birlikte varolan *(co-substantial)* niteliklerdir. Gerçekten, insan tarihinin gelişmesi, baştan sona, gönüllülük temeline dayanmayan birinci toplumsallaşmanın gelişmesinin, kişiyi geliştirdiği, ama aynı süreç içinde kişiyi yabancılaştırdığı bir diyalektiğin ürünüdür: Toplumsal ilişkiler, bu birinci yabancılaşmaya tepki olarak geliştirilirken, aynı ilişkilerin kişileri gittikçe daha fazla yabancılaştırdığı bir diyalektik gelişmenin ürünüdür. "Geride hâlâ [elkonmadık] bir orman parçası" kaldığı sürece, insanlar, toplumsal ilişkilerin [söz konusu] zorbalığından ve bunların sınırlayıcı niteliklerinin yarattığı yabancılaştırıcı sonuçlardan kaçıp, bir dereceye dek kurtulabilirler. Ama, "ormanın sonu" göründüğü, tüm yeryüzü, ekime biçime açıldığı ve ilk işgâlcileri (elkoyuculan) tarafından ya da onların yerini alan güçlülerce ele geçirildiği zaman, insanın özgürlüğünün kaçabileceği hiçbir sığınak kalmamış demekti. O zaman insanlar savaş durumuna, yani [doğalarından] yabancılaşmaya itildiler. İşte, insanların doğrudan doğruya kendi etkinliklerinin yarattığı ilişkilerin içinde sıkışıp kalmaları böyle oldu: İnsanlar tekil (özel) çıkarlarının egemenliğine boyun eğip, söz konusu ilişkileri ve onların sonuçlarını değiştirebilecek güce sahip olmaksızın, her ân savaş durumunun ölümcül çelişkisi ile karşı karşıya kalarak, *"o ilişkilerin insanı"* oldular, kendileri de "o *ilişkiler gibi yabancılaştılar."* O ândan başlayarak, özgürlük kendini yabancılaşmış biçiminden başka bir yoldan dile getirme olanağı bulamadığı özel çıkarla ayrılamayacak biçimde içiçe girdiği için, söz konusu çelişki, insanların canları ve malları üzerinde oluşturduğu tehlike bakımından, ölümcül oldu. Bu çelişki, savaş durumu [aynı zamanda] bir özgürlük durumu olduğu için ve insanların etkinliği, insanların kendi işleri biçiminde, insanları tehdit edip onları yok ederek kendilerine karşı dönen bir silâha dönüştüğü için, sözcüğün en kesin anlamı ile çelişki idi. Söz konusu çelişki, yalnızca kişilerle, bir yandan sahip oldukları güçler, öte yandan evrensel bir yarışmanın yarattığı gene insan ürünü olan "engeller" arasındaki bir çelişki değil, fakat aynı zamanda (bu evrensel yabancılaşma durumunun doğasının bir tü-

revi olarak) her bir kişi ile kendi arasında, kendine-saygı ile özel çıkar arasında, özgürlük ile ölüm arasında doğan çelişkidir.

Sözü edilen, "ilkel koşullar"ın varlıklarını "daha fazla sürdürme" olanağını ortadan kaldıran kritik "nokta" hakkındaki sonul görüş şudur: "insan türü varlık biçimini değiştirmeseydi yokolup gidecekti."

b. *Sorunu ortaya koyuşun mutlak sınırları*

Sorunu ortaya koyusun mutlak sınırlarını belirleyen koşullar bunlardır (bir yandan savaş durumu; öte yandan her bir kişinin sahip olduğu güçlerdir). Bu koşullar *Toplum Sözleşmesi*'nin I. Kitap'ının VI. Bölüm'ünün ikinci paragrafında bir araya getirilmiş bulunmaktadır: "Ama insanlar yeni güçler yaratamayacaklarına göre, ancak var olan güçleri birleştirip yönlendirebilirler..." *(SC.* I, VI, ş. 12, *CS.* I, VI, s 243; TS. I, VI. s. 25). Bu sözde ilginç olan nokta, sorunun kuramsal alanını güçlü bir biçimde çizmesi ve doğrudan doğruya bu alanın içinden sağlanmayıp, *dışarıdan* sağlanacak bir etmeni devreye sokan herhangi bir çözümün olanaksızlığına değinmesidir. Böylece, aşkın [metafizik] bir çözümün bulunmadığı belirtilmekte; bir üçüncü tarafa, bu ister Tanrı, ister şans olsun, üçüncü bir tarafa başvurma kabul edilmemektedir. Eldeki veriler dışında, az önce hiçbir esneklik tanınmaksızın sıralanmış olan veriler dışında bir çözüm bulunamaz. İnsanlarca ve hem yaratıcıları hem kurbanları insanlar olan yabancılaşmış ilkelerce yaratılan kuramsal alan içinde olanaklı tek çözüm, insanlar için, "*varlık biçimlerini*" [yaşam biçimlerini] değiştirmektir. Rousseau "insanları oldukları gibi" ele almaktadır (SC. I, [Giriş], s. 3; CS. I, [Giriş], s. 233; TS. I, [Giriş] s. 11). İnsanların güçlerini oldukları gibi görmektedir. İnsanların elinin altında yalnızca bu güçler bulunmaktadır. Dünyada hiçbir çözüm, ne bu güçlerin doğasını, ne de bu güçlerin çarpıştığı "engeller"in doğasını değiştirebilir. Tek çıkış yolu, insanların "varlık biçimleri" ile oynayıp onu değiştirmek, yani bu güçleri düzenlemek, bir düzene sokmaktır: "...insanlar yeni güçler yaratamayacaklarına göre, ancak var olan bu güçleri birleştirip yönlendirebilirler; varlıklarını sürdürmenin güçlerini yollarının önünde direnen güçleri aşmalarına

yetecek büyüklükte bir güç oluşturacak biçimde birleştirerek düzenlemekten *başka bir yol yoktur,*[e] insanlar bu güçlerini, tek bir itici güç aracılığıyla devreye (oyuna) sokmak ve uyum içinde hareket etmelerini sağlamak zorundadırlar (SC. I, VI, s. 11-12; CS. I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 25)".

Toplum Sözleşmesi'nin tümü, içinde sorunun ortaya konduğu bu kuramsal alanın mutlak sınırları tarafından çizilmiştir. Bu, her bir kimsenin sahip olduğu güçlerin önünü kapatan "engelleri" aşma, bu gücü, var olan güçler arasında yeni ilişkiler (zıtlık yerine birlik)* yoluyla yaratma sorunu: İnsanların "varlık biçimini değiştirme" sorunudur.[f] Bu, açıkça, sözleşme sorununu, kişilerin ve kişilerin ellerindeki güçlerin bir türevi olarak ortaya koymaktır.

c. *Asıl sorunun ortaya konuşu*

Neler oldukları kesin olarak bilinen *güçlere* bağlı (tâbi) görülen var olan kişi nedir? Onu oluşturan şeyler takımını şöyle özetleyebiliriz: Can, fizik güçler + düşünsel ve moral güçler + mal mülk + özgürlük (*güçler + özgürlük* biçiminde anlaşılan bir özgürlük).

Ve aşağıdaki parçada sorun kesin çizgileriyle ortaya konmakta:

---

[e] İtalikler Althusser'e aittir.

* Yarışma yerine işbirliği. – *ç.n.*

[f] "*Bkz.*: Yasa koyucunun portresi: 'Bir halkı kurumlaştırma girişimine cesaret eden kişi, kendi başına eksiksiz ve yalnız bir bütün olan bireyi, o bireyin bir anlamda yaşamını ve varlığını kazandığı daha büyük bir bütünün parçasına dönüştürmek; insanın oluşunu güçlendirmek üzere değişikliğe uğratmak [onun olmak tarzını değiştirmek..., L.A.]; doğadan almış olduğumuz fizik ve bağımsız varoluşa kısmî ve ahlâkî bir varoluşu ikâme etmek durumunda olduğunu hissetmek zorundadır. Kısacası, insana, yabancısı olduğu ve başkalarının yardımı olmaksızın kullanamayacağı başka güçler vermek için, onu kendi güçlerinden yoksun bırakması gerekir. O doğal güçler öldükleri ve yok edildikleri ölçüde, edinilenler büyük ve kalıcıdır, [...] öyle ki, eğer her Yurttaş ancak bütün ötekiler aracılığıyla bir şeyse ve bir şeyler yapabiliyorsa ve de bütün aracılığıyla edinilmiş olan güç bütün bireylerin doğal güçlerinin toplamına eşit ya da ondan fazlaysa, yasallığın erişebileceği mükemmelliğin en tepe noktasında olduğu söylenebilir.' (II. VII, s. 180 – 181) – dolayısıyla, var olan bireysel güçlerle birlikte 'ancak çok sayıdaki insanın katılımından doğan' bir 'güçler toplamı' (I. VI. s. 89) yaratabilir."

Her bir kişinin gücü ve özgürlüğü varlığını sürdürmesinin başlıca araçlarını oluşturuyorlarsa, bunları, kendi çıkarlarına zarar vermeden ve kendisine karşı borçlu olduğu özeni savsaklamadan nasıl ipoteğe koyabilir? Bu sorun, işlemekte olduğum konuyla ilgili olarak, aşağıda anlatılan yoldan çözülebilir:

Sorun, o toplumun üyesi olan her bir kişinin şahsını (canını) ve malını mülkünü, tüm ortak gücü ile savunup koruyacak ve her bir kişinin, içinde kendisini herkesle birleştirdiği halde, gene de yalnızca kendine boyun eğiyor olabileceği ve daha önce olduğu kadar özgür kalabileceği bir birlik biçimi bulmaktır (SC. I, VI, s. 12; CS. I, VI, s. 243, *TS. I,* VI, s. 25-26).[g]

Çözüm, kişilerin, varlıklarını sürdürme yolunda sahip oldukları araçlara: Güçlerine (mallarını mülklerini de içeren anlamıyla güçlerine) ve özgürlüklerine zarar vermeden, "güçler"inin "birleştirilmesi"ni güvence altına alacak (garanti edecek) özel bir "birlik biçimi"nde yatmaktadır.

"Güçler"in (malı mülkü de içine alarak güçlerin) + özgürlüğün = tekil (özel) *"çıkar"ı* oluşturduğunu gözden kaçırmayalım. *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci cümlesini yeniden okuyalım:

Bu incelemede, adaletin ve yararın hiçbir durumda birbirinden ayrılmaması için, her zaman, doğru olan yaptırımlarla çıkarın buyurduğu şeyleri birleştirmeye çalışacağım" (SC. I, [Giriş], s. 3; CS. I, [Giriş], s. 233).

II. Sorunun çözümü: I. Uyuşmazlık

Ortaya konan sorunun çözümü, bir halkı halk yapan eylemin doğasında yatmaktadır: Söz konusu olan, bir *sözleşme* eylemidir.

Burada Rousseau'nun, sivil toplumun ve devletin kökeninin sözleşmenin *hukuksal* kavramında (hukuksal sözleşme kavramında) olduğunu düşünen Doğal Hukuk okulunun geleneksel çözümüne döndüğü besbellidir.

Bir sözleşme nelerden oluşur? Sözleşmenin kurucu öğeleri nelerdir? Şematik bir anlatıma indirgenerek açıklanırsa, bir sözleşme, bir değişimi gerçekleştirmek: Bir şey almak ve bir şey vermek yolunda sağlanan bir uzlaşmadır (ki bu formülleştirmede, sözleşmenin tarafla-

[g] "dolayısıyla çözüm, çiftin her iki öğesine de saygı göstermek zorundadır: *Güç – çıkar* ve *özgürlük – ödev*."

rını, bundan sonra kısaltılmış biçimleriyle T1 ve T2 olarak anacağım), örneğin, Halk ile Prens arasındaki klasik bağlanma (tâbilik) sözleşmesinde, T1 Halk, T2 Prenstir. Söz konusu olan alışverişin "sözleşme koşulları" şunlardır: Halk, Prensin buyruklarına boyun eğme sözü verir; Prens ise, halkın iyiliğini (her şeyden önce temel yasalara [temel hak ve özgürlüklere] saygı göstererek) güvence altına alma sözü verir. Yalnızca, düşündüğü sözleşme [öteki düşünürlerinkinden] son derece farklı ve benzeri görülmedik bir yapıya sahip olmak gibi bir nitelik gösteren Hobbes'un sözleşme kuramı dışında, hukuk bilginleri ve Doğal Hukuk filozofları, sivil toplumun ve siyasal toplumun "kökeni" sorununun çözümü yolunda kullanılan sözleşmenin [sözleşme kuramının] hukuksal bir yapıya sahip olduğu düşüncesine (sözleşmenin taraflar arasında karşılıklı bir alışveriş olduğu görüşüne) saygı göstermişlerdir.

Rousseau da sözleşmenin bu hukuksal kavramını (hukuksal sözleşme kavramını) benimsemektedir: Ama hemen ardından, bizi: "bu sözleşmenin maddeleri, sözleşmenin doğası gereği, onda yapılacak en küçük bir değişikliği [tüm] sözleşmeyi geçersiz ve etkisiz duruma düşürecek bir nitelik taşır." *(SC. I,* VI, s. 12; *CS. I,* VI, s. 243; *TS, I,* VI, s. 26)." sözleriyle uyarmaktadır. *Emile*'de bu konuda çok daha açık yazmıştır: "Toplumsal pakt (toplum sözleşmesi) özel ve kendine özgü bir doğaya sahiptir."[7] Gerçekten, bu sözleşmede söz konusu olan "eylemin doğası", Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin yapısını, kesin anlamıyla *hukuksal* niteliğe sahip sözleşme modelinden temelden farklı kılmaktadır. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin hukuksal niteliğinin dayandığı düşünceye bakarsak, paradoksal yapısıyla sıra dışı bir sözleşme kavramıyla karşılaşırız.

Ötekilere benzemeyen söz konusu sözleşmenin içinde taşıdığı paradoks [çelişki, uyuşmazlık] doğrudan doğruya, sözleşmenin ana maddesinin içinde yatmaktadır:

> Sözleşmenin maddeleri, doğru olarak kavranıldığında, tek bir maddeye, sözleşmeye katılan her bir kişinin, tüm haklarıyla birlikte kendini topluluğa *toptan*

[7] Jean-Jacques Rousseau, Emile, İng. Çev.: B. Foxley, London, 1957, s. 425.

teslim etmesi (total alienation) maddesine indirgenebilir. (SC. I, VI, s. 12; CS. I, VI, s. 243; *TS. I,* VI, s. 26).[h]

Toplum Sözleşmesi'nin gizemi (sırrı) bu birkaç sözcükte, yani, kendini bu toptan teslim etme kavramında yatar. Teslim etmeden *(alienation)* söz eden bu kez [biz değiliz] doğrudan doğruya Rousseau'nun kendisi.

"Teslim etme" *(alienation)* ne demektir? Rousseau bu terimi daha önce SC. I, IV, s. 7'de (CS. I, IV, s. 239; TS. I, IV. s. 17-18'de) tanımlamış bulunmaktadır:

> Grotius,[i] eğer bir kimse özgürlüğünden vazgeçip *(alienation)* kendisini bir efendinin kölesi kılabiliyorsa, bir halk da aynı şeyi yapıp kendini niçin bir kralın uyruğu yapamasın? demektedir. Bu parçada açıklanması gereken birçok bulanık sözcük bulunmaktadır; ama bunları bir yana koyup *alienate* (vazgeçme, verme) sözcüğü üzerinde duralım. Vazgeçme *(alienate)* [bir şeyi] verme ya da satmadır. Bu durumda bir başkasının kölesi olan kimse, kendini vermiş olmaz; kendini, hiç değilse varlığını sürdürebilmesini sağlayacak şeyler karşılığında, satmış olur: Ama bir halk kendini ne karşılığında satar?

Bu "teslim etme" *(alienation)* tanımlamasından çıkarılacak sonuç: (bir değişim söz konusu olmadan bağışlama eylemiyle) "kendini verme" ile, (içinde *değişim* karşıtı bir nitelik taşıyan, bağışlamakla ilgisiz bir eylem olarak) *"kendini satmak"* eyleminin aynı şey olmadığıdır, öyleyse:

> Bir kimsenin kendini bağışlayarak verdiğini söylemek, saçma ve anlaşılmaz bir şey söylemektir; böyle bir eylem, salt böyle bir davranışta bulunan kimsenin aklının başında olmayacağı [ya da çıldırmış olacağı]* gerçeğinden dolayı, geçerli olmayan ve yasal olmayan bir eylemdir. [Ne var ki] çılgınlık hiçbir hakkın kaynağı olamaz. (SC. I, IV, s. 7; CS. I, IV, s. 239; TS. I, IV, s. 18).

Kesin olarak belirtmek gerekirse, köle kendini, bir efendiye bağlanması karşılığında varlığını [yaşamını] sürdürmesine yarayacak şeyleri istediği için satmaktadır. Daha kesin belirtelim: Rousseau'nun bu düşünüşü, temelinde yatan ilkenin kabul edilmesi durumunda bile,

---

[h] İtalikler Althusser'e aittir.

[i] Hollandalı hukukçu ve diplomat (1583 – 1645).

* Bu iki köşeli ayraç dışındaki tüm köşeli ayraçlar Türkçe'ye çevirenindir. – *y.n*

kölelik sözleşmesi savının (siyasal) bağlanma sözleşmesini kapsayacak biçimde genişletilemeyeceğini (genelleştirilemeyeceğini) göstermekten başka bir amaç taşımamaktadır. Gerçekten, bir halk kendini satamaz; bir kölenin efendisinden aldığı en azından varlığını sürdürecek gereksinimlerin karşılanmasına benzer bir şeyi boyun eğmesinin bir karşılığı olarak, kraldan bile alamaz. Kendisini sattığını (yani kendi yararına bir alışveriş sözleşmesi yaptığını) düşünen bir halk, aslında kendisini, özgürlüğünü de dışarıda bırakmaksızın, hiçbir karşılık istemeden vermektedir.

Özgürlük: Bu noktaya dek Grotius'un görüşlerini çürütmek amacıyla [geçici olarak] kabul edilmiş fiksiyonlar (yapıntılar, varsayımlar) boyunca kullanılan bu büyük sözcük, alışveriş dışındadır. Neyini istersen satışa çıkarabilirsin (alabilir, verebilirsin) ama *özgürlüğünü satamazsın*:

> özgürlükten vazgeçmek, insanlıktan vazgeçmektir; bir insan olmanın insana sağladığı haklarını, hatta insan olmanın [insana yüklediği] görevlerini bırakmaktır. Her şeyi teslim eden bir kimseye verilebilecek hiçbir tazminat yoktur. Böyle bir vazgeçme (feragât) insan doğasına ters düşer; iradesini, sahip olduğu tüm özgürlükten yoksun etmesi, bir kimsenin eylemlerinin her türlü ahlâk değerlerinden uzaklaşması demektir. *(SC.* I, IV, s. 8; *CS.* I, IV, s. 239-40, *TS.* I, IV, *s.* 19).

Vazgeçme *(alienation)* üzerinde [I. Kitap] IV. Bölüm'ün ulaştığı görülen formel sonuç şudur: İnsanın her şeyden toptan vazgeçmesi *(total alienation)* kendi içinde çelişkili bir düşünce olduğu için "insanın doğasıyla uyuşmaz' olduğu için, yasal (meşru) olmayan ve aklın almayacağı bir şeydir.

Gene de, Toplum Sözleşmesi'nin tek maddesini oluşturan koşul, doğrudan doğruya böyle bir vazgeçmedir: "... her bir üyenin, kendini, tüm haklarıyla birlikte tüm topluluğa toptan teslim etmesi *(total alienation)*". [bak CS. I, VI, s. 9; CS. I, VI, s. 243; *TS. I,* VI, s. 26).]

Özgürlüğün, toplumun her bir üyesinin, "tüm haklar" deyişi içine giren haklarından birini oluşturduğu konusunda herhangi bir kuşkuya yer olmadığına göre, yukarıdaki deyişte bulanık bir nokta bulunmamaktadır [yani teslim edilen haklar arasında özgürlük de bulunmaktadır].

Bu paradoks üzerinde biraz duralım. Diyebilirim ki, Toplum Sözleşmesi'nin bu toptan vazgeçme *(total alienation)* koşulu, insanlığın içine düştüğü, Toplum Sözleşmesi ile çözüme ulaştırılacak olan, savaş durumunda doruğuna ulaşan evrensel yabancılaşma *(alienation)* [insanlıktan uzaklaşma] durumunun yarattığı sorunun çözümüdür. *Toptan vazgeçme, toptan vazgeçme durumunun çözümüdür.*

Daha önce de belirttiğim gibi, Rousseau elbet savaş durumunun düzeneğini ve sonuçlarını belirtme yolunda "vazgeçme"[j] *(alienation)* terimini kullanmıyor. Bununla birlikte, bu anakronistik terimi, Rousseau'nun doğa durumu olarak düşündüğü şeyi adlandırma yolunda kullanmamı haklı gösterecek nedenlerin bulunduğunu açıklamıştım. Rousseau'nun kullandığı terim [savaş durumu] yerine [insanlıktan] "vazgeçme" *(alienation)* terimini kullanmanın yaran, bu anlam değişikliğini yaratmak, insanlara sunulan tek çözüm olan "varlık biçimi"ndeki değişmeyi ortaya koymak, tek bir kavram; vazgeçme, yabancılaşma *(alienation)* ile oynamaktır.

Sözleşme'den önce, yabancılaşmanın *(alienation)* herhangi bir dışavurumu söz konusu olmaksızın, yabancılaşma teriminin (Hegelci anlamıyla yabancılaşma teriminin) "öğesi" (karşısındayız) içindeyiz. Bu yabancılaşma, doğrudan doğruya onun yarattığı sıkıntıları çeken insanların eseridir. Savaş durumunun köleliği, insanı, salt bir düş, kendisinin özgür olduğu düşü dışında hiçbir şey almaksızın, özgürlüğünü vermeye zorlayan gerçek bir yabancılaşmadır [insanlıktan uzaklaşmadır]. Bu durumda gerçekten bir yabancılaşma *(alienation)* öğesinin içindeyiz demektir; ama bu bilincinde olmadığımız ve isteğimizle olmayan bir yabancılaşmadır (vazgeçmedir).

Bu toptan vazgeçmenin tek çözümü gene toptan vazgeçme, ama bu kez bilinçli ve isteğimizin ürünü olan (gönüllü) bir toptan vazgeçmedir.

Durum gerçekten böyle ise, asıl çözümün içinde, herhangi bir ola-

[j] Bununla birlikte, Hegel ve Feuerbach üzerinde, onun sorunsalından ve de hattâ terminolojisinden kaynaklanan [...]".

naklı çözümün mutlak sınırlan dediğim sorunun çözümüne[k] dönmüş oluruz. Söz konusu çözüm dışarıdan sağlanamaz; ve hattâ yabancılaşma dünyasında bile bu dünyayı yöneten tek yasa [yabancılaşma] dışından gelemez. Çözüm ancak bu amansız yasanın "varlık biçimi" üzerinde "oynama" [değişiklik yapma] koşuluna bağlıdır. Çözüm ancak, yabancılaşmanın "varlık biçimi"ni, modalitesini değiştirirken, doğrudan doğruya o yasanın [yabancılaşmanın] kökenine dönmekle bulunabilir. Ki bu, Rousseau'nun başka bir yerde kötülüğü ortadan kaldırmanın yolunun, doğrudan doğruya onun *aşırı biçiminde* aranması gerektiğini söylediğinde, bilinçli olarak dile getirdiği şeydir. Kısacası, zorlamaya dayanan toptan teslim olma (toptan yabancılaşma), gönüllülük temeline dayanan bir toptan teslim olmaya döndürülmelidir.

Ne var ki karşımızda çetin bir sorun bulunmaktadır: (I. Kitap) IV. Bölüm'de devretme *(alienation)* ve özgürlük terimlerinin birbirleriyle uzlaşacak şeyler olmadıklarını, bir arada bulunmalarının mutlak bir çelişki oluşturduğunu[l] öğrendiğimize göre, bir *toptan teslim olma*

[k] "Onun, dönüştürmeye yazgılı olduğu, öğeye, devlete, ancak aşkın olabileceğini, ancak dışarıdan gelebileceğini, ancak olmak tarzı üzerinde, o öğenin özünün kipliği üzerinde; o temliğin, o tastamam temliğin olmak tarzı üzerinde oynayabileceğini bilmek. Nesnel "oyun", istenç dışı ve bilinçsiz tastamam temliği istençli ve bilinçli tastamam temliğe dönüştürmektedir... Bilinçli mi? Bu zorunlu değildir: Çünkü Rousseau, bu toplumsal antlaşmanın, dolayısıyla bu istençli temliğin örtük durumda da kalabileceği olgusu üzerinde güçlü bir şekilde ısrar etmektedir, – *Emile*'de, bunu, *Toplum Sözleşmesi*'nde olduğundan da daha açık bir şekilde söyler."

[l] "Bu çelişkinin çözümü, tam da sözleşmenin hükümleri ve içerimleri olmaktadır. Ama Rousseau'nun kararlı tavrına dikkat edelim: Çelişkiyi çözmek üzere, ondan bir an bile kaçmaz, tersine, onu en uç noktasını kadar götürür ve ona en sivri biçimini, görünüşte savunulabilmez bir paradoksun biçimini verir. Eğer böyleyse, koyduğu ilkeye sözcüğü sözcüğüne saygı göstermektedir: Kötülüğe şifa getirecek şeyi bizatihi kötülükten, ve daha kesin söylersek, onun *aşırılığından* çekip almak. Normali yenilemek, ya da daha doğrusu normali kurmak, patolojik olanın yoğunlaşması aracılığıyla olmaktadır, yoksa, Locke'da olduğu gibi, patolojiğin yavanlaştırılmasıyla değil. Rousseau, *özgür – tastamam temliği* formülleştirirken, problemin, içerdiği çelişkinin en aşırı noktasına taşınmış kesin konumuna dayanan bir çözüm önerir. Temlikten ancak temlik aracılığıyla çıkılabilir: ve tastamam temliğe ilişkin en üst dereceden paradoksla: ki, o böylece, *özgür – tastamam temliğe* çevrilebilsin."

[her şeyiyle topluluğa teslim olma] (total alienation) gerçekte bir *özgürlük* durumu olabilir mi? Bu soruya, çözümün olanaksız bataklığına saplanacağı dışında bir yanıt, umut verici bir cevap verilemez. Çözüm olarak önerilen şeyin kendisinin çözüme gereksinimi vardır.

Bu "çözümün çözümü" sözleşmenin Taraflar'ı aralarındaki Uyuşmazlık'ta (I. Uyuşmazlık'ta) yatmaktadır.

Sözleşmenin İki Tarafı ve Aralarındaki Uyuşmazlık

Gerçekten, şimdiye dek Toplum Sözleşmesi'nin yalnızca bir yönü ile: Sözleşmenin Tarafları (T'lar) arasında toptan teslim olma durumunda ne gibi ilişkilerin oluştuğu ile ilgilendik. Ama sözleşmenin söz konusu Taraflar'ı kimlerdir? Ona bakmadık.

Sözleşmenin taraflarının bir yandan tek tek ele alındıklarında bireyler oldukları, öte yandan "topluluk" olduğu anlaşılır. Bu durumda T1 = birey (kişi);T2 = "topluluk"tur.

Sözleşme T1 ile T2 arasında yapılan bir değişim akdidir. T1'in bu değişim akdinde *verdiği* şeyin ne olduğunu biliyoruz: *Her şeyini* vermektedir (toptan vazgeçme, *total alienation).* Ama T2'nin ne verdiğini daha bilmiyoruz.

T1 (kişi) T2 (topluluk)
(toptan teslim) -------> <------- (?)
(değişim)

T2 ne verecek? Diye sorarsak, şimdiye dek geçiştirdiğimiz "küçük" bir güçlükle karşılaşırız: *T2 kimdir*? "Topluluk". İyi de topluluk nedir? Birliktir; bireylerin ve bu bireylerin sahip oldukları "güçler"in oluşturduğu bir birliktir. Bu kadarı açık ve yeterli değil mi? Öyle de görünse, bu sözleşmenin düzeneğinin (mekanizmasının, işleyişinin) tüm gizeminin T2'nin benzeri görülmedik doğasında yattığını göstermeye yetmez.

Kısacası, güçlük şu noktadadır: Herhangi bir sözleşmenin Taraflar'ı, sözleşme eyleminden önce ve sözleşme eyleminin dışında [da] vardırlar. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde, sözleşmeden önce

ve sözleşmeden bağımsız olarak var olan yalnızca Tl'dir. T2 ise, sıradan bir sözleşmenin bu koşullarına uyan bir nitelik göstermemektedir. Son derece haklı bir nedenden dolayı, sözleşmeden önce bir varlığa sahip değildir: Çünkü doğrudan doğruya kendisi sözleşmenin bir ürünü olarak var olur, öyleyse Toplum Sözleşmesi'nin paradoksu, bu sözleşmenin (bu birbirinden farklı) iki tarafını, biri hem sözleşmeden önce hem sözleşmenin dışında[da] var olan tarafla, ötekisi doğrudan doğruya sözleşmenin bir ürünü olduğu için bu niteliklere sahip olmayan tarafı, bir araya getirmesinde yatmaktadır: Daha uygun bir deyişle [sözleşmenin] objesi, onun [sözleşmenin] amacıdır. Sözleşmenin söz konusu iki tarafının kuramsal konumlarındaki bu farklılığa *I. Uyuşmazlık* demekteyiz.

Topluluk nedir? Kimlerden oluşur? Topluluk, Tl'de *bireyler olarak* görünen aynı kimselerden, yani değişimin öteki yanını oluşturan kimselerden oluşur. Bu kimseler T2'de de görünürler; ama artık bireyler olarak değil, hepsi de "topluluğun öğesi" olma nitelikleriyle, yani [Tl deki biçimlerinden] farklı bir biçimde ve farklı bir "varlık biçimi" ile görünürler; daha açık bir deyişle, bir "birlik"in "bütün"ü biçiminde görünürler; ve bu birlik de "topluluk"tur. Söz konusu "biçim" farklılığı, biçimsel bir farklılıktan başka bir şey değildir: Aynı kimseler her iki T'de de (sözleşmenin iki tarafında da) görünürler. Ne var ki bu öyle "küçük" bir farklılık değildir. Bu farklılık doğrudan doğruya sözleşmenin *koşullarından* [maddelerinden] birinde, T2'de saklı *çözümün* tâ kendisini sunmaktadır.

Rousseau bunu bilmektedir; ne var ki Toplum Sözleşmesi'nin yapısının tekyanlılığını, doğrudan doğruya bu tekyanlılığı dile getiren terimleri maskeleyip *yadsıyarak* yansıtmakla yetinmek, tam da Rousseau' ya özgü bir davranıştır. İşte bunun iki örneği:

Birincisi *Emile*'den:

> Toplumsal pakt (toplum sözleşmesi) özel ve kendine özgü bir doğaya sahiptir; şöyle ki, *halkın sözleşme yaptığı taraf gene kendisinden başkası değildir. (Emile,* B. Foxley, 1957, İngilizce çevirisi, s. 425).[8]

[8] *Emile, a.g.e.,* s.589 [Garnier -Flammarion, *op.cit.*, s.600. Altını çizen Althusser].

Bu sözleri daha açık olarak ortaya sermek gerekirse: *Sözcükler üzerinde yapılan bir oyun* ile, bu örnekte, kesin anlamıyla ancak T2, yani "bir halkı halk yapan" eylem olduğu düşünülen sözleşmenin nesnesi olan topluluk için kullanılabilecek "halk" sözcüğünü T1 için kullanarak, yapılan bir sözcük oyunuyla halkın ancak "kendisi ile sözleşme" yapabileceği ileri sürülmektedir.

Ve öteki örnek doğrudan doğruya *Toplum Sözleşmesi*'nden:

Bu formül bize, birlik oluşturma eyleminin kamu ile kişiler arasında gerçekleştirilecek bir karşılıklı anlayışı içerdiğini gösterir; ve *her bir kişi, diyebiliriz ki kendisiyle bir sözleşme yaparken,* ikili bir nitelikle bağlıdır; Egemen'in [egemen kurulun] bir üyesi olarak [verdiği sözle] kişilere bağlıdır [sorumludur] ve Devlet'in bir üyesi olarak Egemen'e bağlıdır [sorumludur]. *(SC, I,* VII, s. 13-14 ; *CS.* I, VII, s. 245; *TS.* I, VII, s. 28-29).[m]

T1 ile T2'yi ayıran "biçim" farkı buradadır; bir başka deyişle, yalıtlanmış biçimiyle kişi ile, T2'yi oluşturan topluluk biçimiyle kişiyi ayıran farklılık, bireylik kategorisi olarak görünür. Burada, söz konusu olan uyuşmazlık, hem kabul edilmiş, hem de "her bir kişi, diyebiliriz ki, kendisiyle bir sözleşme yaparken..." deyişindeki *"diyebiliriz ki"* sözüyle, aynı zamanda yadsınmıştır.

Özetle:

Toplum Sözleşmesi'nin "özgünlüğü", onun (herhangi bir sözleşmede olduğu gibi) iki taraf arasında yapılan bir alışveriş (değişim) anlaşması olması; ancak, ikinci tarafın, bu sözleşmenin ürünü olmasından dolayı, sözleşmeden önce var olmadığı bir sözleşme olmasıdır. Bu durumda, sözleşmenin öz koşullarından biri olan T2 sözleşmeden önce var olmadığına göre, sözleşmenin sunacağı çözüm, doğrudan doğruya sözleşmenin koşullarından birinin içine, T2'nin içine önceden yerleştirilmiş bulunmaktadır.

Böylece Rousseau'nun kendi söylemini (kendi sözlerini) ele aldığımızda, sözleşme öğeleri arasında bir Uyuşmazlık'ın bulunduğunu: T1 ile T2'nin kuramsal konumlarının (statülerinin) birbirine uymadığını görebiliyoruz.

[m] İtalikler Althusser'e aittir.

Rousseau'nun bu uyuşmazlığın bilincinde olduğunu da görüyoruz; onu yazıya dökmek zorunda kaldığında, elinden, doğrudan doğruya onu açıklamakta kullandığı terimlerle [söz konusu uyuşmazlığı *maskelemeye,* gizlemeye çalışmaktan başka bir şey gelmemektedir: Gerçekten söz konusu uyuşmazlık'ı, ya Tl'i T2'nin adı (halk) ile tanımlayarak, ya da T2'yi Tl'in adıyla (kişiler olarak) tanımlayarak yadsımaktadır. Rousseau'nun söylediği açık seçiktir; aslında başka türlü davranabilecek durumda değildir. Çözümün tâ kendisini oluşturan bu uyuşmazlık'ı, çözümün içinde değil, çözümün koşulları içinde bulunup, uyuşmazlık'ı dile getiren prosedür biçimindeki uyuşmazlık'ı yadsıyamaz. Rousseau'nun, bu uyuşmazlık'ın doğrudan karşısına çıktığında, onu, Tl'e T2'nin adını ve T2'ye Tl'in adım vererek yadsımasının nedeni budur. Burada yadsıması bir bastırma işlemidir.

Böylece bu uyuşmazlık, Rousseau'nun sorunsalının üstünü örtmek için sorunsalı içine aldığı hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramının içeriği ile, kendi sözleşmesinin gerçek içeriği arasındaki Uyuşmazlık olarak görülebilir. Başvuru noktamız olarak, hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramını alırsak ve Rousseau'nun, bize sunduğu sözleşmenin içeriği olarak bu kavramı benimsediğini söyleyebilirsek, şunu da söyleyebiliriz: Rousseau'nun sözleşmesi[nin içeriği] dayandığı sözleşme kavramına uymamaktadır.

Gerçekten, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi [aslında] bir sözleşme değil, sözleşmenin ikinci tarafının (T2'nin) bir sözlêşme yapılabilmesi olanağını yaratmak için giriştiği bir anayasa (tüzük) yapma eylemidir; bu durumda [söz konusu tüzüğe dayanılarak yapılacak] sözleşme, başlangıçtaki [öteki sözleşmelerin dayanağı olan] bir sözleşme olmaktan çıkmaktadır. Toplum Sözleşmesi [taslağı] ile onun dayandığı toplum sözleşmesi kavramı [anlayışı] arasındaki uyuşmazlık'ın da, şimdi açıkladığım 1. Uyuşmazlık'ın içeriğine benzer bir içeriği vardır.[n] Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi koşulları üzerine, hukuksal temel-

[n] "Bir sözleşmeyi yaratan mübadele, şu halde, 2. Taraf Olan'ın *oluşum edimin*den daha sonradır. Dolayısıyla sözleşmenin tüm gizemi, 2. Taraf Olan'ın *oluştuğu* bu edimde, her türlü mübadele olabilirliğinden önceki edimde."

lere dayandırılan sözleşme anlayışının koşulları bindirilmişse, geçici olmayan bir farklılık, bir Uyuşmazlık doğar. Bu, T2 ile ilgili bir uyuşmazlıktır.

Yukarıdaki şematik yorumlardan ilk elde çıkarılabilecek sonuçlardan biri şudur: Bu sonuç, hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramı ile Toplum Sözleşmesi kavramı arasında belli bir ilişkinin varlığı ile ilgilidir. Rousseau niçin, söylediği şeylerin dayandığı kavram olmadığını söylediği bir kavramla düşünmek [dayandığı kavramı yadsımak] zorunda kalmıştır. Niçin böyle bir yola başvurmuştur? Niçin, ister istemez kendisini yoldan çıkaracak bir çareye başvurmuştur? Böyle yanlış bir yola sapmaktan Rousseau ne gibi etkiler "ummaktadır"? Ya da, öznel bir dil kullanmaktan kaçınarak belirtirsek, ne tür etkiler onun ister istemez böyle bir yola başvurmasına yol açmıştır? Bu sorular, benzeri görülmemiş bir felsefe nesnesinin, Toplum Sözleşmesi'nin yerine getirdiği işlevi kavramamıza varacak yolun kapısını aralamaktadır. Sözleşme (yürürlükteki Hukuktan alınan sözleşme kavramı) ile, Toplum Sözleşmesi kuramının yapay felsefî nesnesi arasındaki bu *Uyuşmazlık,* salt ve yalın anlamda kuramsal içeriklerdeki bir farklılık değildir: Her bir uyuşmazlık, aynı zamanda, uyuşmazlık'ın yarattığı *eklemlenmenin* ve *eklemlenememenin* de bir göstergesidir. Söz konusu eklemlenme, özellikle, Rousseau'nun felsefesinin, bu felsefenin gerçek kavramlarından biri olan (gerçek bir uygulamayı onaylayan) sözleşme [kavramı] aracılığıyla, yerleşik Hukuk [anlayışı] ile ve yerleşik hukuk ideolojisi ile eklemlenmesidir. Rousseau'nun felsefî düşüncesinin yerine getirdiği işlevin doğası, kuşkusuz, onun Hukukun, Politikanın vb. gerçeklikleriyle bağlantılarını kuran *eklemlenmeleri* ve kuramsal uyuşmazlıklar biçiminde onun *bir felsefe* olarak *felsefe* olmasına yol açan *eklemlenemeyişleri* incelenerek açıklanabilir.

Yaptığımız şematik yorumlardan çıkarılabilecek öteki sonuç şudur: 1. Uyuşmazlık'ı düşünürsek, onun, yol açtığı kuramsal "oyunlar" alanında görülen son derece nesnel nedenlerden dolayı, Rousseau'nun farklı biçimlerde "okunmasına" (farklı yorumlarına) kapıyı açık bıraktığı apaçık görülecektir.

Rousseau'nun kendisinin, Uyuşmazlık'ın yol açtığı kuramsal alan daki "oyun"u yadsıdığı sözcüklerle Toplum Sözleşmesi'nin, en güç lü biçimleriyle Kantçı ve Hegelci "okunuşlarına" izin (yetki) vermek tedir. T2'yi Tl'in adıyla niteleyerek ("diyebiliriz ki, kendisiyle sözleş me yapan" kişi diyerek) sözcüklerle "oynama", doğrudan doğruya, Toplum Sözleşmesi'nin Kantçı "okunuşuna" (bak. Cassirer) izin ver mektedir. Tl'i T2'nin adıyla niteleyerek ("halk kendisinden başkasıy la sözleşme yapmamaktadır" diyerek) sözcüklerle yaptığı "oyun [Top lum Sözleşmesi'nin] doğrudan doğruya Hegelci bir yorumuna yetki vermektedir. Birinci örnekte, sözleşme, daha sonra ileri sürülecek bir ahlâk kuramının habercisidir; sesi o tarihlerde bile duyulabilen bazı Kantçı formülleştirmelerde (bir kimsenin kendini teslim ettiği yasaya boyun eğmesi olarak özgürlük anlayışı vb. formüllerde) duyulan bir ahlâk anlayışına hazırlıktır, ikinci örnekte, sözleşme, yolu, bir totalite olarak Ulus kavramının habercisi, temel belirleyicilerini çeşitli vesile lerle (sözleşmenin gerçekten yapılmış olabileceğini gösteren tarihsel koşullar, görgü ve ahlak, din kuramı vb. görüşleriyle) açıklayan Nes nel Tin'in bir momenti olarak Ulus kuramının habercisidir. Her iki ör nekte, Toplum Sözleşmesi'nin felsefî nesnesi başlangıçtaki işlevin den uzaklaşmıştır. Ne Kantçı Ahlâk, ne de Hegelci Ulus, bir "sözleş me" ile kurulmazlar. Ayrıca sözleşmesinin [Rousseau'nun sözleşme kuramının aslında] bir sözleşme olmadığını görebilmek için Rousse au'yu okumak da yetmiyor mu ki?°

° Ders notlarına ilişkin daktilo edilmiş metinde, Althusser, serimlemenin bu aşamasında yalnızca sözleşmenin Kantgil okunuşunu göz önüne alıyordu: "Bu ilk zaman farklı, doğal olarak, toplum sözleşmesinin Kantgil (idealist) yorumunun *nesnel olabilirliklerine* imkân vermektedir. Bu yorumu, ve getir diği argümanları inceleyelim. Eğer sözleşme yalnızca bir sözleşme görüntü sünden ibaretse, bunun nedeni tikellerin 'bir bakıma yalnızca kendi kendile riyle sözleşme yapmalarıdır [...]'. Bu ne demektir? Eğer sözleşme gerçek bir mübadele sözleşmesi değilse, ama bir kuruluş sözleşmesiyse, eğer kurulmak zorunda olan şey doğal bireye karşılık olarak cemaatçi bireyse, bu kuruluş bir özden – kuruluştur ve yalnızca bireyin kendisini etkiler, bu doğal bireyin hukukî birey halinde kuruluşudur. Ve nitekim Rousseau'nun bir dizi metni, her şeyden önce de [*Ansiklopedi*'nin] 'Ekonomi Politik' maddesinin metin leri bu doğrultuda ilerlemektedir. ["Discours sur l'économie politique" nun

(1755), *Œuvres*, III, a.g.e.., s. 241 – 280]. Sözleşme birey ile bireyin kendisi arasında olmaktadır demek, yalnızca bir tek anlama gelebilir: Bir *içsel benimseme/katılma*, doğallığın (tutkular, özel çıkar, şiddet, vs.) *ahlâkiliği* benimseyip ona katılması söz konusudur. [...] Sözleşme, Kantgil ahlâkiliğin ereklerinin hükümranlığından başkaca bir şey olmayan bir cemaat kurmaktadır (özgürlük yasaya itaattir, erdemin hükümranlığıdır, vs. Rousseau'nun bütün kavramları Kantgil bir anlamda yorumlanmış bulunmaktadırlar). Bununla birlikte, bu Kantgil yorumun karşısında iki büyük engel [vardır] – *Moralität*:

1. Ödevi yararlılıkla birleştirmek, hiçbir şekilde Kantgil olarak düşünülmesi mümkün olmayan sentez. Bkz.:Rousseau'nun bütün söyledikleri.
– ödevin ve çıkarın birliği üzerinde [...]
– bireyin çıkarının sözleşme içinde kayıtlı sürekliliği üzerinde (Bkz.: daha ileride).
2. Özgürlük kavramı
"Kendine koyduğu yasaya itaat" olarak sunulan bu yasa, aklın yasası olduğundan, ama aynı zamanda da...
sitenin içindeki insan:
"o, özgür olmaya zorlanacaktır..."
Bütün ceza kuramı. Özgürlüğü gerçekleştirme aracı olarak zorlama!! Burada gerçekten de artık ahlâkîliğin içinde değiliz, ama en çoğu hukukun küresi içindeyiz (Kantgil anlamda: Zorlamayı varsayan).

Buraya gösterge olarak aldığım bu iki temel nedenden ötürü, Kantgil Rousseau yorumu savunulabilir değildir. Ama aynı zamanda da şunu söylemek zorundayız: Rousseau'nun Kantgil bir okunması nesnel yönden mümkündür, Kantgil bir okumanın kendi *yerini* bulabileceği bir *nesnel uzam* mevcuttur. Bu nesnel uzam elbette kuramsal bir uzamdır: Onu bize sözleşmenin mekaniği içinde nesnel yönden var olan, çok kesin bir ifadeyle söylersek 2. Taraf Olan'ın son derece özel statüsüyle devreye giren işleyiş sağlamaktadır. Bu işleyiş, 2. Taraf Olan'ın 1. Taraf Olan'a kıyasla ikircilliği olmaktadır. Bu, [2. Taraf Olan için] zorunlu olarak ve bizatihi sözleşmenin mümkün olabilmesi için sözleşmeden önce olmak – ve yanı sıra da bizatihi sözleşmenin sonucu olmak – olgusudur. İşte bu çember, işleyişi, dolayısıyla da işleyişin, Kantgil bir okumanın da içinde yer alabileceği kuramsal uzamını kurmaktadır. Bu işleyiş aracılığıyla mümkün kılınmış olan Kantgil okuma, ancak 2. Taraf Olan'ın statüsü içinde gözlemlenebilir olan "işleyişin" sözleşmenin sorduğu soruya edimsel cevap olarak ele alınabileceğini düşünmek koşuluyla yükümlenilebilir, bu tamamlanmış, kapalı bir cevaptır, oysa ki, bu işleyiş cevabı bütünüyle içermez, yalnızca, ilerine göreceğimiz üzere, soruların bir dizi aktarımı içinde cevabını aramak gerekecek bir soruyu içerir. Kantgil bir okumaya girişilebilmesi için, zamansal gecikmenin, saptaya geldiğimiz ikircilliğin kendi içinde kendi nedenini içerdiğini varsaymak gerekmektedir. Oysa durum bu değildir. Bu zamansal gecikme yalnızca bir *gösterge*, formülleştirilip sorulmayı bekleyen bir

Ve burada, Rousseau'nun kaç türlü "okunabileceği" gibi, daha önce de girişip girişmediğini bilmediğim, ama girişilmemişse de, ileride mutlaka farklı yorumlanabileceği söylenebilecek bir işle uğraştığıma göre, söz konusu Uyuşmazlık, Sözleşme'nin, T2'nin, yani tüzel topluluğun, başlangıç nitelikli bir *anayasa eylemi* [tüzük eylemi] olarak görülüp, dikkate değer bir biçimde fenomenolojik (Husserlci) "okunuşuna" izin vermektedir; bir başka deyişle, Sözleşme'yi, *Eşitsizlik üstüne Söylev*'de, yorumcularını hazır bekleyen hayran kalınacak betimlemeleriyle, yasa yapıcı idealitenin "edilgin sentezler" temeline dayanan başlangıç nitelikli bir anayasal eylemi olarak okunmasına kapıyı aralamaktadır.

Rousseau'nun, Kantçı, Hegelci ya da Husserlci "okunuşlarını" olanaklı kılan uyuşmazlık, şükürler olsun, Rousseau'nun Rousseaucu bir okunuşuna da nesnel olarak olanak vermekte: Daha iyi belirtmek gerekirse, söz konusu uyuşmazlık'ı günışığına çıkarıp iyice tanımlamadan Rousseau'nun Rousseaucu bir yorumunu yapma olanağı yoktur. Çünkü, Rousseau'yu Rousseau'da okumak için, üç noktanın göz önüne alınması gerekir: (1) bu uyuşmazlık'ın Rousseau'da (Rousseau'nun yapıtlarında) nesnel olarak varlığı [ın anlaşılması]; (2) söz konusu uyuşmazlık'ın Rousseau tarafından yadsınması [olgusu]; ve (3) hem bu uyuşmazlık'ın, hem de bu uyuşmazlığın yadsınmasının; Rousseau'nun düşünüşünün rastlantısal (yan) ürünleri olarak doğmayan, tersine Rousseau'nun düşüncesini *kuran* ve *belirleyen* bu iki öğenin ikisinin de varlığının zorunlu bir nitelik taşıdığının unutulmaması], Söz konusu. Uyuşmazlık'ı ve onun yadsınmasını göz önüne almak, kuramsal bir gerçeği ve bu gerçeğin kuramsal sonuçlarını, Rousseau'nun dü-

sorudur... ve cevabına kavuşmazdan önce bütün bir dizi içinde sorulacak ve yeniden sorulacak olan bir sorudur. Öyleyse bu soruyu muallakta bırakalım, ve şimdi yalnızca, temel sorusu açısından, 2. Taraf Olan'ın bu ikircilli statüsüyle *Rousseau'nun ne kazandığını* açıkça göstermeye çalışalım. Burada sadece, bireylerin sözleşme içindeki tastamam temliki tarafından ortaya konmuş olan irkiltici probleme verilecek cevabı kazanmaktadır. Aynı zamanda ve bir hamlede de, daha önceki siyaset felsefesinin getirdiği çözümlerin yol açtığı bütün klasik itiraz ve güçlüklerle, özellikle de Hobbes'un yarattığı itiraz ve güçlüklerle hesaplaşmış olmaktadır."

şüncesinin tüm mantığına egemen olan sonuçlarını, yani tek ve aynı mantığın parçalarını oluşturan, onun hem olanaklılıklarını hem olanaksızlıklarını (hattâ onun yadsınması içinde bile kurucu öğe olan bir Uyuşmazlık'ın) olanaklılıklarını ve olanaksızlıklarını hesaba katmaktır. Toplum Sözleşmesi [aslında] bir sözleşme değil, sözleşmenin ikinci Tarafının bir (fiksiyonel) anayasa [bir tüzük] eylemiyse (yani "çözüm"ün *coup de force'u,* vurucu gücü ise), aynı biçimde, Uyuşmazlık'ın, Rousseau'nun hakkında konuştuğu şey olmadığı söylenebilir (ki bu Uyuşmazlık'ın kavramı Rousseau'da [Rousseau'nun düşüncesinde] hiçbir zaman var olmamış, onun *fait accoplis*'nin* yadsınmasında varolmuştur) söz konusu tutarsızlığın doğrudan doğruya Rousseau'nun felsefesinin anayasa [tüzük] eyleminde, onun kuramsal nesnesinde ve mantığında bulunduğu söylenebilir. Bu noktadan başlayarak, bu mantığın ancak *ikili* mantık olabileceği açıkça ortaya çıkmış bulunuyor: Sorunların mantık zincirinin, hep bir ikinci mantık zincirine bağlı olduğu, kendilerini gölgeleriymiş gibi izleyen Uyuşmazlık'ların mantık zincirine bağlı olduğu, yani onların keyfi "gerçekleri" olarak onlardan önce geldiği düşünülür.

III. Sözleşme ve yabancılaşma

Şimdi toptan teslim olmaya (toptan yabancılaşmaya, *total alienation* sorununa) dönebiliriz. Toptan teslim olma sorunun çözümüydü; ama düşünülebilecek bir çözüm olmadığından, olanaksız bir çözümdü. I. Uyuşmazlık, düşünülebilecek bir şey olduğu için, söz konusu çözümü olanaklı kıldı.

Toptan teslim olma, olanaklı ise, kavramın kendi içinde çelişkili olmasına karşın, sözleşmeden yararlanan iki taraftan birinci taraf olan aynı kimselerce oluşturulan ikinci Tarafın doğasından dolayı olanaklıdır; tümüyle söz konusu kişilerin özgürlüğünün içinde kalan bir davranış olduğu için, insanların kendilerini, toptan olarak ancak kendilerine teslim edebilecekleri için olanaklıdır.

Rousseau'nun [sözleşme kuramında] yaptığı yemliği görebilmek

* Oldu bittisinin. – *ç.n.*

için, klasik sözleşmelere (klasik sözleşme kuramlarına) dönmeliyiz. Bunlarda iki Taraf, yani Halk ve Prens sözleşmeden önce [de] var olan, ve birbirlerinden farklı olan [aynı kimselerden oluşmayan] varlıklardır. Bunu, sözleşmenin her zaman için bir hukuksal değişim sözleşmesi, bir şey verme ve karşılığında bir şey alma olacağı düşüncesi izler. Söz konusu olan yalnızca bir değişim sözleşmesi değildir; ona teslim olma kategorisini uygulamaya kalkarsak, onun, *kısmî* bir teslim etme *(alienation)* olduğunu görürüz. Kişi, haklarının [ve özgürlüklerinin] yalnızca bir bölümünü, elde edeceği güvenlik karşılığında teslim etmektedir; ki bunun ileriki sayfalarda ele alacağım tek kuraldışı örneği Hobbes'un sözleşme kuramıdır. Rousseau'da şaşırtıcı olan, "değişim"de, söz konusu alışveriş artık anlamlı olmaktan çıktığı halde bile kişinin, bir şey elde edebilmek için hiçbir şeyi dışarda bırakmaksızın, her şeyini kendine tümüyle teslim etmek zorunda olmasıdır. Ya da, bir başka deyişle, bu değişim olanağının anlam kazanabilmesi için, işin başında, ortada herhangi bir değişim konusu yapılamayacak bir şeyin teslimi, her şeyin toptan bağışlanması gereklidir. Dolayısıyla Rousseau, *herhangi bir olanaklı değişimin önkoşulu olarak, karşılığında alınacak hiçbir şeyin bedelini ödemeye yetmeyeceği bu toptan vazgeçmeyi* [toptan yabancılaşmayı] bir *a-priori* koşul olarak ileri sürmektedir. Sözleşme'nin ikinci Tarafının, yani "topluluk"un tüzüğü [anayasası] böylece, bir değişim değil, herhangi bir (gerçek ya da görgül) değişim olanağının yaratılabilmesinin *a-priori* koşulunu öngören tüzüktür. Az sonra, ulaştığımız bu sonuca yeniden döneceğim.

Bu toptan teslim olma kuramı, Rousseau'ya, "iblis" Hobbes'un, her türlü siyasal felsefenin (ve doğrudan doğruya her türlü felsefenin) karşısına çıkardığı "tüyler ürpertici "sorunu kuramsal düzeyde çözme gücünü sağlar. Hobbes'un dehası, siyasal sorunu, savaş durumunu bir durum olarak gören kendi kuramının içine olanca gücüyle sokmasında ve sivil toplumu kuran sözleşmenin, sözleşmenin Taraflar'ı arasında yapılan, tarafların karşılıklı olarak bir şeyler alıp verdikleri bir değişim sözleşmesi olmadığını ileri sürmesinde idi. Hobbes'un sözleşmesi de, kişilerin, *her şeyi alması* (mutlak erke sahip olması) söz konusu olduğunda bir taraf olan ama, sözleşme dışında kaldığı ve sözleş-

mede hiçbir şey vermediği için, sözleşmenin taraflarından birini oluşturmayan bir üçüncü Tarafın sağlayacağı yararlar hatırına, kendi aralarında anlaşarak sundukları bir toptan vazgeçmeye *(total alienation)* bağlıdır. Sözleşmede adı geçen bu üçüncü Taraf da sözleşme ile yaratılmaktadır; ama sözleşmenin ve sözleşmeden yararlanan tarafların (her şeylerini Prens'e vermek için birbirleriyle sözleşme yapan kişilerin tümünün) dışında yaratılan bir sonuç olarak yaratılmaktadır: Söz konusu sözleşme, Hobbes'da gerçek bir ağırlığa sahip olan bir terimle [ölüm korkusuyla] dile getirilirse, çağdaş yaşam sigortalarını anımsayarak, ölüm karşısında sigorta olmaya benzeyen bir "bağış sözleşmesi" olarak adlandırılmıştır. Bir diş güce, Sözleşme ile bir mutlak Prens olarak yaratılan, sözleşmenin taraflarından biri olmayan bir üçüncü Tarafa her şeyi toptan teslim etme; işte Hobbes budur. Böyle bir "sistem"in doğal olarak bazı boşlukları olacaktır: Hattâ karşılığında bir şey verme sözüyle bile bağlı olmayan bir Prens'in despotluğa kayabilmesine karşı ortada ne gibi bir "güvence" bulunabilir? İnsan kendini nasıl onun [Prens'in] "çıkarları"na teslim edebilir? Kim ona "görevlerini" hatırlatabilir? (ve kim onun görevlerinin neler olduğunu düşünebilir?).

Rousseau'nun kuramsal ululuğu, Hobbes'un kuramlarının korkutucu yanlarının çoğunu, benimseyip kuramına almış olmasındadır: Bunlar, Hobbes'un evrensel ve sürekli bir durum olarak savaş durumu kavramı, herhangi bir aşkın (transendental) çözüme başvurmayı reddetmesi, ve herhangi bir mutlak erkin özünün kaynağı olarak toptan teslim olma "sözleşme"si düşüncesidir. Ne var ki, Rousseau'nun Hobbes'a [Hobbes'un kuramının ürkütücü yanlarına] karşı savunması, dıştan toptan teslim olmayı, içten teslim olmaya dönüştürmesinde yatar. Bu durumda sözleşmenin üçüncü Tarafını İkinci Taraf oluşturur; Prens'in yerini Egemen alır; Egemen, doğrudan doğruya topluluğun kendisi olduğu için; topluluğu oluşturan aynı kimselerin topluluğundan başka bir şey olmadığı için, özgür bireylerin özgürlüklerini yitirmeksizin kendisini tümüyle teslim ettikleri bir Egemen alır. Son olarak Rousseau, Hobbes'un, Prens' in sözleşme dışında tutularak olgusal aşkınlığına [aşkın bir güç durumuna sokuluşuna] yol açan görü-

şünü reddederek, Hobbes'un kuramındaki tek aşkın [metafizik] varsayımı da kabul etmeyip, kendisini Hobbes'un kuramının tehlikelerine karşı korumuş olur. İnsan biçiminde bile olsa bir Üçüncü Tarafa başvurmayarak, yalnızca Rousseau içreklik [*imma-nent*] alanında kalabilmektedir. Rousseau, Hobbes'un savaş durumu kavramı içinde içrek (saklı, *immament*) yasayı [ise] benimsemekte; yalnızca onun *modalitesini* ("kiplik"ini, "varoluş biçimi"ni) değiştirmektedir.

Rousseau'nun buradaki üstünlüğü, Hobbes'dan daha "Hobbescu" olmasında ve Hobbes'un düşünüşünün kuramsal kazanımlarını alakoymasındadır. Gerçekten, Rousseau'nun toplumsal varlığı [topluluğu], Hobbes'un Prens'inin sahip olduğu tüm kategorilere [niteliklere] sahiptir. Topluluk, bir doğal [gerçek] kişinin, ama birliğin "öğesi" biçimine dönüştürülmüş kişinin her türlü niteliğine sahiptir: Burada söz konusu olan, gerçekte var olan bir kişi (Prens olan bir adam ya da Prens'in yerini tutan bir meclis) değil, bir moral (bütünlük) birliktir; tüm kişilerin verdikleriyle *(alienation)* yaratılan bir moral kişiliğin moral varlığıdır. Böylece ortaya çıkan güç, özünde, mutlak, yani vazgeçilmez, devredilemez olan, bölünemez olan, "hata" yapmayan anlamında mutlak bir güçtür; Rousseau Hobbes'un [mutlak egemen hakkındaki] kurama gölge düşürücü tüm bu savlarını bir bir yineler; ama bunları [haklan ve özgürlükleri] *"teslim etmenin (alienation) içselleştirilmesi"* [dış güce dayatılması yerine, iç güçle gönüllü olarak benimsenmesi] yoluyla, yeni bir anlam kazandırılmış biçimleriyle yineler.

Bu savlardan yalnızca birini: Herhangi bir egemen erkin özünde *mutlaklık* niteliği taşıdığı savını (iç düzeninde, tam da olanaklılığın *a-priori* koşulları Kantçı kavramının ilkesini taşıyan bir "filozotem"i) ele alıp inceleyelim. Rousseau'yu Hobbes'dan ayıran küçük fakat kesin farklılık,[P] Hobbes'un kavramlarıyla düşünen Rousseau'nun, aynı zamanda kendisini Hobbes'un uğradığı "güçlük"lerden, özellikle klasik felsefede kaçınılmaz olarak Üçüncü Kişi biçimini alan, her şeyi teslim etme *(alienation)* sözleşmesinin çözülmez bir "kördüğüm"

[P] Boşluklar içeren cümle.

oluşturmuş "güvenceler" sorunundan korumak için, durmadan nelere gereksinimi olduğunu düşünmesi noktasında göze çarpar. Gerçekten, [Hobbes'un kuramında] Halk ile Prens arasında bir çatışma doğarsa, bu anlaşmazlığa kim hakemlik edecektir? Hobbes'un çözümü sorunu bastırmak, ama sorunu, hakkı bir güvence ile susturarak bastırmaktır. Böyle olunca, "olgusal" [durumla ilgili] güçlüklerin doğacağı besbellidir. Rousseau sorunu yan çizmeden göğüslemektedir. Rousseau[da] sorunu bastıracak, ama bunu bir hakkı bir güvenceye kurban ederek yapmayacaktır: Sorunu kabul ederek, kabul etmesiyle de sorun olmaktan çıkarmış olmasıyla yapacaktır. Hobbes'un, bu sorunu bastırmak için, sözleşmenin sıradan bir sözleşme, herhangi bir biçimde çiğnenmesinin bir üçüncü tarafı, bir arabulucuyu gerektirecek sıradan bir sözleşme olmaması gerektiğini "hissettiği" kesin; çünkü Hobbes ileri sürdüğü, toptan vazgeçme (*alienation*) sözleşmesinin, Prens'i sözleşme dışında bırakan niteliğiyle, sorunu Prens'in bireyliğine (çıkarlarına, vicdanına, görev duygusuna) bırakarak (bir başka alana aktarmaktan başka bir şey) yapamadığını bilmektedir. Rousseau'nun bu noktadaki ustalığı, bir sorunun, olgusal düzeyde bir yerden bir başka yere aktarılmasıyla bastırılarak çözümlemeyeceğini, ancak onun gerçekten bir sorun *olmaktan çıkarılmasıyla* çözülebileceğini görmesindedir.

Bir sözleşmede, sözleşmenin Taraflar'ı arasında çıkacak bir çatışmaya hakemlik etmek için, bir üçüncü adamın gerektiğini düşünmek, aslında, o toplumun var olabilmesi için sözleşme yapan tarafların sivil toplumunun dışında bir üçüncü kimsenin bulunacağını kabul etmektir; dolayısıyla, sivil toplumun varlığını kabul etmemektir: Çünkü, sivil toplumun dışında bir hakemin varlığını kabul etmek, doğrudan doğruya sivil toplumun varlığıyla ilgili bir koşulu dışarıda bırakmaktır. Dolayısıyla, böyle bir tutum, sözle belirtilmeksizin, bir kimsenin hâlâ Toplum Sözleşmesi'nden önceki bir öğenin içinde bulunacağını düşünmek, ilkenin olgu ile çözümleneceğini, her türlü değişimin *a-priori* koşullarının, değişimin görgül koşullarıyla çözüldüğünü vb. kabul etmektir. Üçüncü kişi sorununun varlığı böylece siyasal sorunun kötü bir biçimde ortaya konuşunun göstergesi ve kanıtıdır: Bu, hukuk-

sal-siyasal varlığın *a-priori* kurucu özünü açıkça ortaya koyan bir radikal indirgemeye daha ulaşılamadığını gösterir. Başka bir deyişle, üçüncü bir kimsenin gerekliliği düşüncesine başvurulması, bir kişinin [Prens'in] hâlâ şiddet öğesi içinde kaldığını ve o kişinin hâlâ sivil toplumun sorunlarını doğa durumunun ve savaş durumunun kategorileri ile düşünmekte olduğunu kabul etmektir.

Rousseau'nun toptan vazgeçme (*total alienation*) kuramında bu "güçlük" ortadan kalkmaktadır: Artık bir hakeme, yani bir üçüncü kişiye herhangi bir gereksinim kalmamıştır; çünkü, sözleşmenin ikinci Tarafı, Birinci Tarafı ile özdeş [aynı kimseler] olduğu için, Rousseau'ya göre kişiler sözleşmeyi kendilerinden başkasıyla yapmadıkları için, Rousseau için toptan vazgeçme tümüyle "içsel" bir işlem olduğu için, diyebilirim ki, *İkinci Kişi yoktur*; Egemen, doğrudan doğruya kişilerin bir birliğinden başka bir şey olmadığı için, yani, Egemen'in [egemen kurulun] üyeleri olarak, bir birlik "biçiminde" var olan kimselerden başka bir şey olmadığı için, kişilerle (uyruklarla) egemen arasında bir hakeme gereksinim yoktur.

Bu yeni felsefe nesnesinin, yani bu Toplum Sözleşmesi kuramının yararı nedir? Çıkan tüm bu "sorunlar"ın "çözüme" bağlanmasını sağlamasıdır. Ne var ki, bu sorunların çözümü, hiçbir zaman I. Uyuşmazlık'ın ortaya dökülüşünden başka bir şey değildir; ki bu I. Uyuşmazlık, sözleşmeden doğmayan bir öğenin sözleşme öğesi olarak işlemesi olanağını vermekte, yani, bu sözleşmenin ikinci Tarafını, kendisi aslında doğrudan doğruya sorunun *çözümü* olan tarafı, onun *koşullarından* biri olarak göstermektedir. "Gerçek" sorunlar başka yerdedir: I. Uyuşmazlık, bu sorunları, düşünülen çözüme ulaşılana dek yakalarını bırakmadan "izlemek" sonucunu yarattığı için, sorunların ardı bırakılmamalıdır. Herhangi bir kimsenin (işin başındaki biçimleriyle) doğduğunu düşünebileceği sorunların, gerçekten bir sona ulaştıklarını açıkça görebileceği noktaya dek izlenmelidir; çünkü bu sorunların "çözümü" hattâ bu sorunların görünmesinden bile önce [kuramın içine] yerleştirilmiş bulunmaktadır. Uyuşmazlık aynı zamanda anlamın ters dönüştürülüşünde yatmaktadır.

IV. Toptan teslim ve değişim: II. Uyuşmazlık

Toplum Sözleşmesi'nin, herhangi bir değişimi içermediği için "gerçek" bir sözleşme olmadığını: İleride yapılabilecek her türlü değişimi dışlayan türeviyle toptan vazgeçmenin (total *alienation,* toptan yabancılaşmanın) tam da onun toptancı niteliğinin[q] bir sonucu olduğunu söylemekte biraz sabırsızlık göstermiş olabiliriz. Çünkü Toplum Sözleşmesi aynı zamanda, sözleşmenin Taraflar'ı arasında bir hukuksal sözleşme gibi işlemektedir: Taraflar bir şeyler verip, bunun karşılığında bir şeyler almaktadır. Kişi olan taraf her şeyini verir ve bunun karşılığında [kişi olarak] hiçbir şey almaz. Bize değişimin söz konusu olmadığı bir işlem olarak görünen, ileride yapılabilecek tüm değişimlerin koşulu olan bu işlem, aslında bir değişime yolaçmaktadır. *II. Uyuşmazlık'ın* burada saklı olduğunu göstereceğim.

Rousseau'nun, I. Uyuşmazlık'ı Toplum Sözleşmesi'nin "özel ve kendine özgü" *(particulier)* türde bir sözleşme olduğunu belirtirken yazıya dökmüş olmasına benzer biçimde, toptan vazgeçmenin "kendine özgü" *(singulier)* bir sonuç doğuracağını belirtirken II. Uyuşmazlık'ı dile getirmektedir:

> Bu vazgeçmenin *(alienation)* kendine özgü niteliği, topluluğun, kişilerin malını mülkünü teslim alırken, onları bunlardan yoksun etmek şöyle dursun, kişilerin söz konusu mallara yasal temellere dayanarak sahip olmalarından başka bir şey yapmaması ve elkoymayı (gaspetmeyi) bir gerçek hakka, ve yararlanmayı mülk sahipliğine dönüştürmesidir. Söz konusu mülk sahiplerinin, ... vazgeçtikleri, verdikleri her şeyi [yeniden] elde ettikleri söylenebilir (*SC.* I, IX, s. 18; CS. I, IX, s. 247-48; *TS.* I: IX, s. 35).

İncelememe [Rousseau'dan aldığım] en şaşırtıcı, en "somut" parça

---

[q] Bu kısım, daktilo edilmiş metinde biraz farklı bir şekilde başlıyordu:
"Bu bir yana, toplum sözleşmesinin Kantgil okunuşuna bağlanmamın yine bir nedenini hemen keşfedeceğiz. Tastamam temlik konusunda, Taraf Olanlar'ın kimlikleri konusunda, aynı bireyleri bölünmüş doğal varoluş biçiminden cemaatçi varoluş biçimine geçiren kuruluş konusunda söylediğimiz şey... *bir mübadele olmayan temliğin* bu yapısı yüzünden, daha önce işaret ettiğim birkaç ayrıntı dışında, ahlâkîliğin krallığı içinde olduğumuzu düşündürebilir. Oysa durum hiç de böyle değildir."

ile başladım; en somut parça ile başladım çünkü, bu parça kişilerin "malları" "mülkleri" ile ilgilidir. "Söylenebilir" sözcüğünün ikinci kez geçişine dikkat edin (bu da, birinci örnekte olduğu gibi, Uyuşmazlık'ın yadsınmasının bir belirtisidir). Kişilerin verdikleri bu "her şey"in içine mallan da girer. Mallarını verdikleri gibi geri almak (vergiler çıktıktan sonra geride kalanı) tümüyle geri almak için vermektedirler. Verdikleri biçimiyle olduğu gibi geri mi almaktalar? Hayır: Salt sahiplik yerine, yeni bir "biçim" verilmiş, mülkiyet biçimi verilmiş olarak geri almaktalar. Bu değişimin kendine özgü bir niteliği, Sözleşme'nin yarattığı "varoluş biçimi"ndeki değişikliktir.

Aktaracağımız öteki parça, bu durumu çok daha kategorik olarak ortaya koymakta:

> Her bir kimsenin, toplumsal anlaşma ile, yalnızca elindeki güçlerin, malların ve özgürlüğün, toplumun denetimi bakımından önemli olan bölümünü teslim ettiğini *(alienation)* düşünüyorum; ne var ki aynı zamanda, nelerin önemli olduğuna karar verecek tek yargıcın da Egemen olduğu kabul edilmeli (SC. II, IV, s. 24; CS. II, IV, s. 253-54; *TS.* II, IV s. 44).

Bu işlemde tümdengelim [çıkarsama] doğrudan doğruya toptan teslim etme (*total alienation*) içinde yapılmıştır; yani teslim etmenin *(alienation)* doğurduğu değişim sonucu gerisin geri ona yüklenmiş, sonra ondan hemen alınmıştır. Bu durumda, toptan teslim etme ancak o bütünün bir bölümü için söz konusudur. Nasıl daha iyi anlatabilirim acaba: Teslim etme toptan olmadığı ölçüde toplan[mış gibi] olmalıdır. II. Uyuşmazlık [teslim, aslında toptan teslim etme değil, ama toptan teslim etme olduğu söyleniyor].

Gerçekten bir değişim sorumluluğu altındayız. Rousseau *Toplum Sözleşmesi* I, VIH'den (SC. /, *VIII, s. 16; CS.* I, VIII, s. 247; *TS.* I, VIII, s. 32) okuyalım. Söz konusu olan bir muhasebe dengesidir:

> Tüm hesabı, kolaylıkla ölçüye vurulabilecek terimlerle sunalım. İnsanın toplum sözleşmesi ile yitirdiği, doğal özgürlüğü ile elde etmeye çalıştığı ve elde etmeyi başardığı her şey üzerindeki sınırsız bir haktır; kazandığı, sivil özgürlük ve sahip olduğu [elinde tuttuğu] her şey üzerinde mülkiyet hakkıdır. Terazinin kefelerine koyduklarımızdan birinin, ötekisine haksızlık ederek ağır basmasına yol açmaktan kaçınmak istiyorsak, yalnızca kişinin güçleri ile sınırlı olan doğal özgürlük ile, sınırlan genel irade ile belirlenmiş sivil özgürlüğün farklı şeyler olduğunu

görmeliyiz; ve, yalnızca [kaba] gücün ya da ilk işgâlcinin hakkının ürünü olarak sahiplenmeyle, ancak olumlu bir adla anılabilen mülkiyet arasında açık seçik bir ayrım yapmalıyız.

"Hesap", "ölçüye vurulabilirlik", "yitirme", "kazanma". Bu bir muhasebe dilidir. Bir değişim (bir alışveriş) dilidir: Sonuç: Söz konusu değişim [sözleşmeye taraf olan için] avantajlıdır.

Böylece, ipin, zincirin iki ucunu da ele geçirmiş olduk. Bir uçta toptan vazgeçme (verme) *(total alienation)* öteki uçta gerçek bir avantaj (yarar) bulunmaktadır. Her şeyden toptan vazgeçme nasıl olup da avantajlı bir değişim biçimine sokulabilmektedir? Karşılığında kendisine eşit değerde olabilecek hiçbir şey almayan bir toptan teslim etme, her türlü değişim olanağı yaratmanın koşulu olarak görünen bir toptan teslim etme, nasıl olup da hemen ve dıştan bir başka öğe işe karışmaksızın bir [karşılıklı] alış veriş, hattâ avantajlı bir alışveriş (değişim) biçimini alabilmektedir? Bu şaşılası sonucu hangi düzenek yaratmaktadır?

Söz konusu olan, kendi kendine düzenleme düzeneği, etkisini ilk önce, toptan olma niteliğiyle doğrudan doğruya teslim etme üzerinde gösteren, teslim etmenin kendi kendini sınırlandırılması düzeneğidir. Bu düzenek, sözleşmenin "maddeleri" ile özdeştir. Bu maddelerin her bir noktasına, virgülüne uyulması zorunluluğu varsa, bu doğrudan doğruya, teslim olmanın kendi kendini düzenleyici, kendi kendini sınırlayıcı sonuçlar doğurmasını güvence altına almak içindir:

> Bu sözleşmenin maddeleri, akdin doğası tarafından öylesine belirlenmişlerdir ki, onlarda yapılacak en küçük bir değişiklik, onları geçersiz ve etkisiz duruma düşürür. (SC. I, VI, s. 12; CS. I, VI, s. 243; s. TS. I, VI, s. 26).

Hangi maddeler? Tek bir formel madde: [her şeyi] toptan teslim etmede *eşitlik*. Aynı zamanda, sözleşmenin bir maddesini oluşturmakla birlikte, sözleşmenin nedenini oluşturan *çıkar* motifi.

Eşitlik: Herkes, her şeyiyle kendini ve nesi varsa *hepsini* teslim etmektedir. Vazgeçme, teslim etme *(alienation)* herkes için toptan vazgeçme olacağı için, tüm kişiler her şeylerini vermede eşittir. Bu formel maddedir; çünkü insanların sahip olduktarı mallar-mülkler, birbi-

rine eşit değildir ve biliyoruz ki [sözleşmeyle gerçekleştirilen] değişim, en fazla mala mülke sahip olan, savaş durumunda en büyük tehlike altındaki kimse olacağı için, en zenginin (de) avantajınadır, çıkarınadır.

Çıkar: Eşitlik maddesinin "çıkar"ın oyuna sokulmasına *izin* veren, formel eşitlik maddesinin içindeki "oyun"u başlatan şeydir çıkar:

Koşullar herkese aynıdır; ve böyle olduğu için de, hiç kimsenin bunları öteki insanlara külfet yüklenecek biçimde kullanmasında herhangi bir çıkan olamaz. *[TS. I,* VI, s. 26]

Niçin olamaz? Her kim koşulları [maddeleri] "başkalarına bir külfet" yükleyecek biçimde [yorumlayıp] kullanmak isterse, toptan teslim olmanın bir uzantısı olan formel eşitlik durumunun bir türevi (bir ürünü) olarak, o ânda bu koşulları kendisi için [de] bir külfet durumuna sokmuş olacaktır.

Bu durumda, *eşitliğin*, hattâ toptan vazgeçme koşulları içinde bile, sınırlar koyucu bir düzenleyici rolünü oynayacak etmen olacağı besbellidir. Ne var ki, bu formel eşitlik, her ân her bir kişi tarafından uygulamaya sokulmadıkça bir [sözde kalan] ölü yasa [uygulanmayan, sözde kalan kural] olarak kalacaktır. Sözleşmenin karşılıklılığı, toptan teslim olmanın bir sonucu olarak doğan formel eşitlikte yatmaktadır.

Ancak, içinde saklı bireysel *çıkar*, karşılıklılığı "oyun"a sokmazsa, bu karşılıklılık, içi boş ve geçersiz bir ilke olarak kalır:

Verdiğimiz, bizi toplumsal varlığa bağlayan sözler, yalnızca karşılıklı olduktan için zorunluluk niteliği taşırlar ve doğaları gereği, bunları yerine getirirken, kendimiz için [kendi çıkarımız için] uğraşmaksızın başkaları yararına çalışma olanağı yoktur. Genel irade niçin her zaman doğrudur? Ve herkes niçin her zaman her bir kişinin iyiliğini ister? Bunun nedeni "her bir kişi" sözünün kendisi demeğe vardığını düşünmeyen ve herkes [topluluk] için oyunu kullanırken, kendini [kendi çıkarlarını] düşünmeyen tek bir kimsenin bulunmamasıdır. Bu, herkese eşit haklar tanınmasının, ve böyle bir eşitliğin, her bir kimsenin kendini öne almasında yatan, dolayısıyla insanın öz doğasında var olan bir adalet düşüncesinin varlığını gösterir. Bu, genel iradenin, gerçekten genel irade ise, özünün olduğu kadar konusunun da genel olması gerektiğini gösterir; öyle ki genel irade hem herkesten kaynaklanmalı, hem de herkese uygulanmalıdır... (SC. II, IV, s. 24-25; *CS.* II, IV, s. 254; 25. II, IV, s. 45).

Durum açık: Hakların gerisinde, karşılıklılığın gerisinde, "her bir kimsenin kendine öncelik vermesi" her zaman kendilerini "düşünen", "kendileri için uğraşan" kimselerin kendilerini öne almasından başka bir sorun yatmamaktadır. Toptan teslim olmanın *(total alienation)* düzeneği, "kendine öncelik verme" üzerine özel (tikel) çıkar üzerine, bir biçim değişikliğini getirir; sonul ürünü, tek ve aynı hareketle, genel çıkarın (ya da genel iradenin) yaratılması ve toptan teslim olmanın, kısmî bir teslim oluşta, ya da daha doğrusu, avantajlı bir değişimde, kendi kendini sınırlamasını dayatır.

Rousseau'nun kuramının, onun ahlâk terimleriyle herhangi bir Kantçı "okunuşuna" hiçbir biçimde olanak bırakmayan özelliklerinden biri budur. Daha kesin bir dille belirtmek gerekirse, "toptan teslim olma" *(total alienation)* herhangi bir çıkarla karşılaştırıldığında ahlâk düzeninin aşkınlığının [metafizik niteliğinin] dile getirilişi olarak alınabilir. Oysa toptan teslim olma, sonuçlarını, kesinlikle, işin başında, salt, içindeki çıkarın belirleyici bir etmen olduğunun kabul edilmesinin ürünü olarak yaratır. Rousseau için çıkar (toplumsal ilişkiler sisteminde, savaş durumunda ya da sözleşmeye dayanan toplum durumunda insanın kendine saygısının aldığı biçim olan çıkar), insanın kendisi tarafından yapılmadıkça onu hiçbir zaman "ayraçlar içine koyma" olanağı bulunmayan ya da "aşılamayan" bir kavramdır. Çıkarın harekete geçiriciliği olmaksızın, toptan teslim olmanın, ne kendi kendini düzenlemesi ne kendi kendini sınırlaması, ne de "avantajlı bir değişim" işlemine dönüştürülmesi söz konusu olacaktır. Toptan teslim olma içinde her bir kişinin çıkarı aktif olduğu içindir ki, her kişi verdiğini geri aldığı gibi, verdiğinden fazlasını da almış olur. Söz konusu kimse, [sözleşmenin] toptan teslim etme maddesinin dayattığı eşitliğin bir türevi olarak, kendisi için istediği her bir şeyi, başkaları için de isteyecektir. Ama bir şeyi önce kendisi için istemedikçe onu başkaları için istemeyecektir. Genel çıkar, bireyi kendi çıkarlarından çekip koparan bir ahlaksal dönüşümün ürünü değildir: O kişiyi eşitliğin genel olma niteliğini kavramaya zorlamış, eşitlikle sınırlandırılmış, ama aynı zamanda yarattığı sonuçlarla bu genel eşitliğin temelini oluşturan

toptan teslim olmanın doğurduğu sonuçlan sınırlandıran kişisel çıkar dan başka bir şey değildir. Rousseau bu düzeneğin mantığını, [*Toplum Sözleşmesi'nde*] toptan teslim olma maddesinin sunulmasının hemen ardından gelen [I. Kitap] VI. Bölüm'ün paragraflarında dile getirmektedir. Bu paragrafların sonuncusu hepsinin içinde işlenen düşünceleri özetlemektedir:

> Sonuç olarak, her bir kişi kendisini herkese vermekle, hiçbir kimseye vermemiş olur ve topluluğun kendi'üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde edemeyen hiçbir üyesi bulunmayacağı için, her bir kişi yitirdiği şeylere eşdeğer şeyler kazanır ve [buna ek olarak] sahip olduğu şeyleri elinde tutma gücünde bir artış elde etmiş olur. (SC. I, VI, s. 12; CS. I, VI, s. 245; *TS. I,* VI, s. 27).

Aslında bir değişim sözleşmesi olmayan bu sözleşme, böylece, paradoksal (çelişkili gibi görünen) bir biçimde sonuçlan bakımından bir değişimi içermektedir. Artık bu toptan her şeyini teslim etmenin *(total alienation)* hem "insanın doğasıyla uzlaşmaz" (SC. I, IV, s. 8; CS. I, IV, s. 244; TS. I, IV, s. 19) olmasının hem de insanın doğasına ters olmamasının nedenini görebiliyoruz. Toplum Sözleşmesi'nde insan kendini, karşılığında pek hiçbir şey almaksızın teslim etmemektedir. Verdiğini geri almakta, ayrıca, yalnızca kendini kendisine teslim ettiği için, verdiğinden de fazlasını almaktadır. Bu kendini kendisine teslim etme sözü, en güçlü anlamıyla alınmalı; şöyle ki, kendini yalnızca kendi özgürlüğüne teslim etmektedir.

Artık II. Uyuşmazlık'ın niteliklerinin neler olduğunu bir bir ortaya koyabiliriz. I. Uyuşmazlık sözleşmenin iki tarafının kuramsal konumlarının aynı olmamasından ve Toplum Sözleşmesi'nin bir değişim sözleşmesi olmayıp, Sözleşme'nin ikinci Tarafının bir tüzük [anayasa] eylemi olmasından kaynaklanmakta idi.

I. Uyuşmazlık'ın bir ürünü olarak, ilk ânda "gözden kaçan", daha sonra (ikinci anda) II. Uyuşmazlık olarak yeniden görünmektedir: Gerçek olmayan bir sözleşme, böyle olmasına karşın, bir *değişime* yol açtığı, ve hattâ avantajlı bir değişime yol açtığı için, gerçek bir sözleşme gibi çalışmaktadır. İlk ânda "gözden kaçırılan", ikinci hamlede "yakalanmakta" ve üzerinde ikinci hamlede (ikinci ânda) düşünülmektedir. Ne var ki bu, bir başka tutarsızlığın, *II. Uyuşmazlık*'ın: *Top-*

tan teslim olma (total alienation) ile onun yarattığı değişim arasındaki uyuşmazlığın yaratılması pahasına gerçekleştirilmektedir; toptan teslim etme ile, söz konusu toptan teslim etmenin bir değişim olduğunun kabul edilmesiyle sağlanan toptan teslim etmenin sınırlayıcı, kendi kendini düzenleyici bir nitelik taşımasını sağlayan çıkar arasındaki uyuşmazlık pahasına.

Ama bu durumda daha ilerilere gidebilme olanağı doğmakta: Her bir kişinin çıkarlarının etkililiğini toptan teslim etmenin evrensel (dolayısıyla eşitlikçi) biçiminin zorunluluğu içinde barındıran düzenekte, kuramsal konumlar arasında, önceden düşünülmemiş, ayrımında olunmayan bir Uyuşmazlık bulunmaktadır. Bir başka deyişle, bir yandan, toptan teslim etmeyi yaratanın aynı çıkar olmadığı, öte yandan onun bir değişim işlemi biçiminde gerçekleşmesi için toptan teslim etme içinde etkili olan etmenin aynı çıkar olduğu söylenebilir. Bu önceden düşünülmeyen "sorun", "gözden kaçırılıp", bir "yana itilmektedir". Sorunun çözümünün kendisi bir sorun yaratmaktadır: Rousseau'nun özel (tikel) çıkar ve genel çıkar (ya da özel irade ve genel irade) terimleriyle öne süreceği sorunu yaratmaktadır. Ama şimdiden bu "sorun"un doğrudan doğruya kendisinin de ancak yeni bir Uyuşmazlık, III. Uyuşmazlık yaratmak koşuluyla "ortaya konabileceği" kuşkusunu taşımaktayız.

Özetle: I. Uyuşmazlık, T1 ile T2'nin farklılıklarıyla ilgilidir. II. Uyuşmazlık, toptan teslim etme ve avantajlı değişim ile ilişkilidir. III. Uyuşmazlık, genel çıkar ya da genel irade "sorunu"nda ya da aynı şey demeye varan hukuk sorununda ortaya çıkacağa benzer.[r]

---

[r] Burada, ders notlarında yer alan, ama makaleden çıkarılmış bir bölüm bulunuyordu:

"*Perde arası: getirilmiş olan siyasî kurumlar.*

Yeni problemimizi ele almazdan önce, incelememizi *Toplum Sözleşmesi*'nin daha sonraki çözümlemelerinin konusunu oluşturacak olan *siyasî gerçeklikler*in; bir Cumhuriyeti ya da bir Siteyi oluşturan kurumlar bütününün yerleştirilecekleri zamana yöneltmek gerekiyor.

a) Önce *toplum sözleşmesi*, kökensel sözleşme, sitenin kuruluşu içinde yer alan *yegâne* sözleşme, o "bir halkın bir halk olduğu edim" ile bir ve aynı şey olan sözleşme. Bu sözleşme belirtik ya da örtük olabilir. Her zaman için *oy-*

birliği taşımak zorundadır. Eğer sözleşme sırasında birtakım muhalifler ortaya çıkarsa, bunlar kendi kendilerini oylamadan, dolayısıyla birlikte, dolayısıyla siteden dışlarlar. Mantıkî olarak Site'nin topraklarını terk etmek zorundadırlar. Eğer kalmaya devam ediyorlarsa, bu, oylarını yeniden gözden geçirdikleri, ve daha önceki tavırlarının tersine, sözleşmeyi kabul etmiş olanların bütününe katıldıkları içindir. Bu sözleşme sitenin bütün kurumlarının, bütün edimlerin içsel özünü oluşturmaktadır. Bizatihi sonuçlandırılmasını sağlamış olan özgürlük dolayısıyla geri alınabilmez niteliktedir – yegâne sözleşmedir.

b) Bu sözleşme bir birlik, ortaklık, onu akdeden bireyler arasında bir siyasî beden yaratır. 'Bu ortaklık edimi, bir ânda, meclisin sahip olduğu oy sayısınca üyelerden kurulu ahlâkî ve kolektif bir gövde yaratmakta ve bu gövde de birliğini , ortak bir'ini, yaşamını ve istencini o aynı edimden almaktadır' (I, VI., s. 92). Bu siyasî bedel bir 'akılcı varlık' (I, VII, s. 107) değildir, ama, yapay ve ahlâki olmakla birlikte, nesnel bir gerçekliktir, gerçek bir birlik bir yürek ve bir ruhla (Egemen ya da Yasama Erki) ve bir başla (Hükümet) donatılmış yeni bir bedendir. Bir 'tüzel kişi'nin (I, VI.) gerçekliğine sahiptir. Bu siyasî bedene, edilgin olarak düşünüldükte Devlet, 'etkin olduğu zaman *Egemen*' ve öteki devletlerle kıyaslandığında da Güç denir (I. VII).

c) *Egemen* ya da *toplaşmış halk*, ya da halk, sözcüğün tüm anlamlarıyla sitenin 'yüreğini' ya da ruhunu oluşturur. Egemen *genel istençle* aynı şeydir, yaşayan ve etkin genel istençten başkaca bir şey değildir. Egemen, hükümetin yalnızca Yöneticisi, hizmetlisi, görevlisi olduğu Yasama erkini oluşturur. Egemenin etkinliği, 'genel istencin kayıtları'ndan başkaca bir şey olmayan Yasaları ilan etmekten ibarettir. Dolayısıyla bu kavrayış içinde Locke'un kavrayışının özünü yeniden buluyoruz: halkla genel istencin özdeşliği, genel istençle Yasamanın kararlarının (yasalar) özdeşliği, ve sözleşmesiz kurulan Hükümetin Yasamaya kıyasla tâbi konumu. Ama Rousseau'yu Locke'tan ayıran şey, Yasama'nın ya da Egemen'in *toplaşmış halkla hukuken* özdeşleştirilmesidir. Locke'a göre, halk *bir temel Yasa aracılığıyla Yasama erkini* seçilmiş temsilcilerin oluşturduğu bir meclise, ya da bir oligarşiye, ya da tek bir kişiye (Kral) *aktarır*, bu Yasama erki de halkın genel istencinin (doğal yasa) kayıtları olan yasaları ilan etmekle görevlidir. Ama demokrasi şıkkı dışında – kaldı ki, Locke'da bu da bir parlamenter demokrasidir – halkın kendisi asla Yasama erki değildir. Rousseau'da, bunun tersine, her site, her iktidar söylediği gibi *cumhuriyetçi*dir: Bu demektir ki, Yasama erki ile Egemen, yani toplaşmış halk, bir ve aynı şeydir. Bu önemli farklılık, yalnızca işaret etmekle yetindiğim bir başka sonucu getirir: *Farklı yönetim biçimlerine* ilişkin ünlü klasik problem Locke ve Rousseau'da aynı düzlemde ortaya konmamaktadır. Locke'ta, demokrasi, aristokrasi ya da oligarşi ve monarşi arasındaki mevcut çeşitlilik *yasama erkinin verilmesi* düzleminde anlaşılmaktadır. Çeşitli kuruluş biçimleri arasındaki ayrışımı belirleyen şey *Yasama erkini elinde tutanların* yapısıdır. Rousseau için, bunun tersine, Yasama erki hiç

bir aktarım ya da görevlendirmenin konusu olamaz. Her iktidar cumhuriyetçidir. *Kuruluş biçimleri ayrışımı hükümet düzeyinde* gerçekleşip temellenirler: *Yürütme* erkinin bütünüyle halka (demokrasi), bir grup insana (aristokrasi ya da oligarşi) ya da tek bir kişiye (monarşi), ya da yine karma birimlere (karma yönetimler) aktarılmış olmasına göre. Yönetim/hükümet sözcüğünü Rousseau'nun ona verdiği kesin anlamı içinde, yani yasama erkinden ayrı yürütme erki olarak aldığımızda, Rousseau için *her siyasî bedenin halkın halk tarafından ve halk için yasa koyuculuğunu gerektirdiği* söylenebilir – oysa ki, *yalnızca demokrasi halkın halk tarafından yasa koyuculuğuna halkın halk tarafından yönetilmesini ekler*. Öteki bütün rejimler de aynı şekilde *halkın halk tarafından yasa koyuculuğunu* içerirler, ama *halkın halk tarafından yönetilmesini içermezler*: Halkın yönetimi, hükümeti ya da yürütme gücünü oluşturan yüksek görevliler (bunlar az ya da çok sayıda olabilirler) eliyle sağlanır. Ama bütün şıklarda, Hükümet, egemenin genel istencinin, yani toplaşmış halkın hizmetkârından ve yetkilisinden ya da görevlisinden başka bir şey değildir.

d) Halk bir kez Birlik halinde, siyasî beden halinde, ortaklık halinde, dolayısıyla da *Egemen* halinde oluşturuldukta, siyasî esas teşkilat (temel yasalar), medeni yasalar ve ceza yasaları, bu birliğe *yaşamasına imkân verecek bir yapı* kazandırmak üzere, hazırlanıp ilan edilmek zorundadırlar. Egemen + genel istenç ve genel istenç + yasa özdeşliği uyarınca, hangi yasaları, *hangi temel yasaları* özgürce istediğini özgürce söylemek Egemen'e düşmektedir.

Rousseau'da hayret verici bir ilk nosyon işte burada ortaya çıkmaktadır. Temel yasaların içeriğini tespit eden egemen değildir, üçüncü bir kişilik, olağanüstü, mucizevî (çünkü insanlara yasalar koymak için bir insandan daha fazlası olmak zorundadır) bir kişiliktir: Yasa koyucu (II. VII). Bu, egemen'in bir köşeye itildiği anlamına gelmez: o, Egemenlik işlevini, Yasa koyucunun kendisine önerdiği Yasaları inceleyerek ve onları özgürce kabul ederek yerine getirmektedir. Ama Yasaları kaleme alan ve öneren Egemen değildir: O, onları inceler, üzerinde tartışır ve olabildiğince oybirliğine yakın olmak gereken bir *oylamayla* onaylar. Yasa koyucu kişiliğinin böylece icadı Rousseau'da keyfî bir icât değildir. Bunun pratik ve kuramsal özel bir işlevi vardır. Yasa koyucunun müdahalesi, Sözleşme içinde, Rousseau'nun tipik, ve *İkinci Konuşma*'dan beri yakından bildiğimiz, bir problemini çözmekle görevlendirilmektedir: Pratik ve kuramsal bir *çemberin* zorlu problemi. Bir çember biçimini alan bu problem, bir kez daha, tarih kuramına ilişkin problemin yüze çıkışının göstergesi ve belirtisidir.

Gerçekten de Rousseau'nun kendi kendine yönelttiği soru, bir tarihin süreci izinde yeni bir gerçekliğin üretilmesinden kaynaklanan bir sorudur: Bu üretim her zaman bir çember biçimini, yani zorunlu bir imkânsızlığın ya da imkânsız bir zorunluluğun biçimini alır. Şöyle: Tarih (bir zorunluluğun alanını kuran bir olumsallık şeklinde – burada da yine *İkinci Konuşma*'nın bilinen bir

yapısına gönderilmekteyiz) bir Site'nin temel Yasalarının belirlenmesi problemi içinde, bir halka Yasalar koymak için seçilecek doğru anın, doğru koşulların şekli altında yüze çıkar – [söz konusu olan] sözleşmeninkinden başka bir "zaman"dır: *Tarihi* bir zamandır. Her insan grubu her an bir halk haline gelmenin, yani toplum sözleşmesine konu olmanın yönelimine ve yazgısına konşulu değildir. Rousseau, halklar halinde oluşturmanın mümkün olmadığı, Yasalar koşmanın mümkün olmadığı, ve dolayısıyla, olağanüstü koşullar oluşuncaya kadar, himaye altında ya da barbarlık içinde kalmak zorunda olan çağdaş [...] insan gruplaşmalarından örnekler verir. En ünlü örnek de *Rusya*'dır: Rusların, tümüyle olağandışı bir nedenden ötürü, yani fazlasıyla *erken tarihte* [bir ulus] haline getirilmek istendikleri için, bir daha ulus haline gelebilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla Rusya çift bir örnek sunmaktadır: Çok fazla sayıdaki insanları yabanıllık halinde tutma zorunluluğuna örnek; onlara yasalar koymaya çalışılmak için (Büyük Petro) uygunsuz ve erken bir zamanın seçilmiş olmasının felaketçi sonuçlarına örnek. Korsika bu 'dünyayı şaşırtacak olan küçük ada', tersine, tıpkı Polonya gibi, Yasaları kabul etmek için olgundur. Şu halde, bir halkın oluşumu, Yasaların getirilmesi (ve kabulü) ile halkın halk halinde kuruluşu doğrudan doğruya, Rousseau'nun kavramını düşündüğü şekliyle, tarihe dokunmaktadır.

Aynı ânda çemberin peydahlandığını görüyoruz:

'Doğmakta olan bir halkın siyasetin sağlıklı ilkelerinin tadına varabilmesi ve Hikmet–i hükümetin temel kurallarını izleyebilmesi için, *sonucun neden haline gelebilmesi; kuruluşun eseri olmak zorunda bulunan toplumsal ruhun, bizatihi kuruluşa göz kulak olması*; ve de insanların, yasalardan önce, onlar aracılığıyla olmak zorunda oldukları şeyi olmaları *gerekirdi*' (II. VII. s. 184 [italikler Althusser'e aittir]). Bu çemberi Yasa koyucu çözmektedir. İnsanlara, Yasaları üretmek için zorunlu olan 'toplumsal ruhu' üretecek yasalar getirmek suretiyle, insanların tarihinin *önüne geçecek* olan odur. Dolayısıyla Yasa koyucu, Rousseau'da har zaman olduğu gibi, tarihsel bir çemberin çözümü [içindeki] *dışarıdan çözüm* olmaktadır. Ve çünkü bu çözüm *dışarılık* içinde (içerilik imkânsız zorunluluğun bizatihi çemberinden ibarettir) elde edildiğindendir ki Yasa koyucu dışarılığın mümkün olan her türlü özellikleriyle donatılmıştır: Bir insandan çok 'makineyi icat eden mekanikçi' (II. VII. s. 180) olmak. [II.Kitap'ın VII. bölümünün ilk paragrafı] şöyle sona erer: 'İnsanlara yasa koymak için Tanrılar gerekirdi'. Şu halde Yasa koyucu hemen, yarı yarıya insan – doğasının dışındadır, bir yarı – tanrıdır. Ama, dahası, kurduğu makinenin dışında kalmak zorundadır: Yönetimde yer almaz, ama, bundan da fazlası, Egemen'in içinde de yer alamaz! birliğe Yasalarını vermek için birliğin dışında olmak zorundadır.

Yasa koyucu, devletin içinde her yönden olağanüstü bir insandır. Dehasıyla öyle olmak zorunda olduğu kadar, uğraşı yönünden de öyledir. Bu uğraş hiçbir şekilde kamu yöneticiliği değildir, hiçbir şekilde hükümdarlık değildir.

Cumhuriyeti kuran bu uğraş, hiçbir şekilde o cumhuriyetin oluşumu içine girmez; bu, insanların hükümranlığıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan özel ve üstün bir işlevdir; çünkü eğer insanlara hükmeden kişinin [yönetim, L. A.] yasalara [Yasama erkine, L. A.] hükmetmemesi zorunlu ise, yasalara hükmeden kişi de [burada, Yasa koyucu, L. A.] insanlara hükmetmemek zorundadır.' (II, VII, s. 182).

Örnek: Lukurgos, Sparta'ya yasalar getirmek için krallığı ortadan kaldırır, vs. Yalnızca yönetimin – ortadan kaldırılmış krallık – dışında değil, ama egemenin de dışında: 'Şu halde yasaları kaleme alan kişinin hiçbir yasama hakkı yoktur ve olmamak zorundadır' (II. VII. s. 183).

Nihayet sonuncu argüman, dışarılığın sonuncu figürü: *Dinin* ve Yasa koyucunun eşzamanlı müdahalesi. Din, bu kez bizzat halkın düzleminde, birinci çemberin yinelenmesinden ibaret olan bir *ikinci çemberi* çözmek için zorunludur. Bir halka ait olan bir insana o halkın *yasalarını düşünmeyi* yasaklayan, toplumsal ruhun bulunmayışıdır: Çünkü bu toplumsal ruh ancak yasaların ürünü olabilir. Bu yasaları yalnızca *dışarıdan bir kişi* düşünebilir ve doğru zamanda getirebilir. Ama *dinin müdahalesini* sağlayan işleyiş de aynı nedene dayanmaktadır: bu yasaları düşünmek için değil – ama onları kabul etmek için, onların iyi olduklarını görmek için, onlarda kendi genel istencini görmek için, halkın gerçekten de o toplumsal ruha, o uygarca erdeme ve o ışıklara, kısacası, aslında, çemberimizin işlevi doğrultusunda, yasaların üretmeye koşulu oldukları örf ve âdetlere sahip olması gerekirdi. Egemenin kendisine sunulan yasaları *kabul etmesi*, özgürce onaylaması için, kendi özgün siyasî oluşumundan önce gelmek gerekir: Bu öncelemeyi sağlayan şeyler *dinin saygınlıkları* olmaktadır.

Bu esasen Rousseau'nun *İkinci Konuşma*'daki çözümüdür, ama [orada], problem ortaya konmaksızın yalnızca olumlanıyordu. Burada problemin terimleri açıkça ortaya konmakta ve tanımlanmaktadır.

'Dikkat gerektiren başka zorluk da şudur: Avamla onun dili yerine kendi dilleriyle konuşmak isteyen bilgelere kimse kulak veremezdi. Oysa halkın diline çevrilmesi mümkün olmayan bin türlü düşünce vardır. Fazlasıyla genel görüşler ve fazlasıyla uzak amaçlar da aynı şekilde halkın erimi dışındadır [...] Demek oluyor ki, gücü de akıl yürütmeyi de kullanamadığından, Yasa koyucunun şiddete başvurmaksızın sürükleyebilecek ve ikna etmeksizin inandırabilecek başka türden bir yetkeye başvurması bir zorunluluk olmaktadır. İşte bütün zamanlarda, ulusların babalarını, devletin yasalarına tıpkı doğanınkilere olduğu gibi boyun eğen ve insanın oluşumunda da siteninkinde de aynı erki kabul eden halkların özgürce itaat etmeleri ve kamusal erincin boyunduruğunu uysalca taşımaları için, tanrılar katının müdahalesine başvurmaya ve tanrıları kendi bilgelikleriyle onurlandırmaya zorlayan şey budur.' (II, VII, s. 183 – 184).

İki çemberin de aynı sonuca ulaşması, ya da daha doğrusu aynı yoldan dışa-

rılık içinde çözülmesi rastlantı değildir: Yasa koyucu bir tür Tanrı'dır, ve se sini insanlara duyurmak için Tanrı'yı yardıma çağırmak zorundadır.

e) Yönetimin kuruluşu.

Böylece Egemenin yasa koyucu olduğunu, ve de yasama erkinin kendini ne temlik edebileceğini, ne aktarabileceğini (özellikle de, seçilmiş bile olsalar, temsilciler eliyle), ne de *bölünebileceğini* biliyoruz. Temel yasalar Yasa ko yucu tarafından yazılmakta, ve Egemen tarafından kabul edilmektedirler: Şu halde Egemen bu yasaları kabul ederek, onları oylayarak egemenlik edimini yerine getirmektedir. Bununla birlikte, Hükümetin kurulması son derece dik kate değer bir problemi gündeme getirmektedir (Bkz.:II. XVII, s. 352 vd.): 'O halde Hükümeti kuran edimi hangi düşünce altında kavramak gerekir?' Bir önceki bölüm hükümetin kurulmasının *bir sözleşme olamayacağını* gös terdi, çünkü yalnızca bir tek sözleşme vardır, toplum sözleşmesi: 'Devletin içinde tek sözleşme vardır, o da toplaşma sözleşmesidir; ve yalnızca bu bü tün ötekileri devletten dışlar. İlk sözleşmenin ihlali olmayan hiçbir kamusal sözleşme düşünülemezdi' (III. XVI. s. 350). Eğer yönetim (yürütme) bir söz leşmeyle kurulamıyorsa, nasıl kurulmaktadır? Hangi edimli kurulmaktadır? 'Öncelikle bu edimin karmaşık olduğuna, ya da iki başka edimden bileştiği ne dikkat çekeceğim, yani: Yasanın konulması ve yasanın uygulanması. Birin cisi aracılığıyla, egemen şu ya da bu biçim altında kurulmuş bir yönetim or ganı olacağını kurallaştırmaktadır; ve bu edimin bir yasa olduğu açıktır [yani, onun nesnesi, halkı bütünüyle ilgilendiren genel bir nesnedir, L. A.]. İkincisi aracılığıyla, Halk, kurulan Yönetimde görevli olacak şefleri atamaktadır. _im di, bu atama tikel bir edim olduğundan, ikinci bir yasa değil, ama yalnızca bi rincisinin bir devamı ve yönetimin bir işlevi olmaktadır.' (III, XVII. s. 352).

Bu akıl yürütme Rousseau'daki başat bir ayrışıma dayanmaktadır: Buna göre her yasa genel bir nesneye yöneliktir, oysa ki yönetimin her edimi ya da kararnamesi tikel bir nesneye yönelir. Ve böylece yeniden bir çemberin karşı sında bulunuyoruz! 'Zorluk, yönetim var olmazdan önce bir yönetim edimine nasıl sahip olunabileceğidir' (*id.*). Rousseau bu güçlüğü (bir kez daha bir doğuş problemi) şu önlemle aşar:

"Siyasî gövdenin, görünüşte çelişkili işlemleri bağdaştırdığı o hayret verici özelliklerinden bir tanesi de yine burada ortaya çıkmaktadır; çünkü bu işlem egemenliğin âni bir dönüşümle demokrasi haline gelmesiyle olur, öyle ki, be lirgin hiçbir değişiklik olmaksızın ve yalnızca herkesten herkese yönelik ye ni bir ilişki aracılığıyla, yüksek yöneticiler haline gelen yurttaşlar, genel edimlerden tikel edimlere ve yasadan uygulamaya geçerlidir.' (III. XVII. s. 353).

Ama eğer böyleyse, eğer yönetimdeki şeflerin her ataması bir edimden, de mokrasi denen o özel yönetim biçimiyle çıkarılmış bir kararnameden geçiyor sa, bu, iki anlama gelir:

1. Her iktidarın yalnızca cumhuriyetçi olmakla kalmayıp, yani her rejim egeme

nin yasama erkine, yani toplaşmış halka dayanmakla kalmayıp, aynı zamanda da bütün yönetimlerde şeflerin atanmasının demokrasinin en azından geçici varoluşunu varsaydığı anlamına gelir. Demokratik olmayan her yönetim, yönetimi elinde tutacak kişilerle donatılmış olmak için, ne kadar kısa süreli olursa olsun, *demokratik bir yönetimin kökensel mevcudiyetini varsaymaktadır*. Şu halde demokrasinin (demokratik yönetimin), bütün öteki yönetim biçimlerinin karşıt görüntüleri altında da olsa, özsel bir önceliği bulunmaktadır.

2. Bu, daha sonra ve buna karşılık demokrasinin, yüksek görev yerlerini görevlileriyle donatmak için, kendinden önce var olan bir yönetime ihtiyaç duymadığı anlamına gelir: oluşturulması ve görev yerlerinin doldurulması *aynı edimle* gerçekleşmiştir, yani demokraside demokratik yönetimi belirleyen yasa ve görev yerlerini dolduracak görevlileri atayan kararname birbirine karışmaktadır: 'Genel istencin basit bir edimiyle fiiliyatta kurulmuş olabilmenin demokratik yönetime özgü avantajı işte budur' (III. XVII. s. 353). Bu rastlaşma, egemenin 'âniden' demokrasiye 'dönüşmesi' içinde, egemenin üyeleri ile yüksek görevliler arasında özdeşlik bulunduğu için mümkün olmaktadır: Egemenin her üyesi , hemen oracıkta yüksek görevli haline gelmektedir!

Ve Rousseau şu sonuca varır: 'Yönetimi başkaca herhangi bir meşru tarzda ve yukarıda getirilen ilkelerden vazgeçmeksizin kurmak mümkün değildir' (*id.*). Bu yeni çemberin tarihle bir münasebeti olup olmadığını, ve bu güçlüğün özel bir yerindelik taşıyıp taşımadığını bilme sorununu bir yana bırakıyorum: her türlü şıkta, bu metinden çıkan şey, Rousseau'nun başlıca kaygısının, bir yandan yasama erki halinde toplaşmış halkın egemen iktidarının benzersiz rolünü ne pahasına olursa olsun korumak, ve öte yandan da yasayı, yasama erkinin edimi, ya da yasanın her zaman genel bir nesnesi olurken kararnamenin her zaman tikel bir nesneye yönelmesi ölçüsünde yürütme erkinin edimi olan kararnameden ayrışık edim olarak tanımlanması olduğudur. Bu iki yönlü başat kaygı, Rousseau'nun sisteminin mantığıyla, böylece özel bir yönetim biçiminde, demokraside, bütün öteki yönetim biçimlerine kıyasla kesinlikle ayrıcalıklı bir rol keşfetmeye götürmektedir: Demokraside Yasama erki ile Yürütme erki rastlaşmaktadır.

f) Öteki kurumlar.

Yasama erki ile Hükümet böylece getirilmiş olmaktadır. Yeniden karşılaşacağımız teknik problemi geçiyorum: bu problem yüksek yöneticilerin (yönetenler) sayısı ile yurttaşların sayısı arasındaki oranla ilgilidir. Rousseau orantısallığa ilişkin, ve bütünüyle insan gruplarının tikel çıkarı ve devletin genel çıkarı konusundaki kuramına dayanan tüm bir kuram geliştirir (III. I. ve II). Aynı şekilde halkın meclisinde uygulanan oylama tarzına ilişkin problemi de geçiyorum, çünkü bu sorun aynı zamanda da tikel çıkarların genel çıkarla olan münasebetine atıfta bulunmaktadır. Yalnızca siteye özgü üç kurumdan söz edeceğim: Halk temsilciliği, denetçiler ve sivil din.

V. Özel çıkar-genel çıkar özel idare-genel idare: III. Uyuşmazlık

Yapılacak tüm yorumlar, Toplum Sözleşmesi'nden çıkan Kurumların düzenlenişleri ve doğaları hakkında, o ya da bu türden bir bilginin edinilmiş olmasını gerektirir; Egemen (ya da yasama organı) Hükümet (ya da yürütme organı) Egemen'in eylemlerinin (yasaların) ve Hükümet'in eylemlerinin (yasa gücünde kararlarının, kararnamelerinin) doğası ve (Egemen için bir "memur" ya da "yazman"dan öte bir şey olmayan) Hükümet'in Egemen'e bağımlı olma durumu hakkında bilgiyi gerektirir.

Söz konusu düzenleme, gerçekliğin iki dizisini ortaya koyar:

1. Bir temel, öze ilişkin gerçeklik vardır: Bu Toplum Sözleşmesi ve Egemen katında, yasama erki ve yasa (hukuk) katında söz konusu olan gerçekliktir. Toplumsal varlığın "yaşamı" ve "ruhu" buradadır.

2. Bir de ikincil bir gerçeklik vardır; ki bu gerçekliğin tüm özü delagasyon (yetki devretme) ve uygulama, görev ve görevlendirmedir: Hükümet ve onun çıkardığı kararnameler bu gerçeklik alanına girmektedirler.

Konuya yaklaşmada ilk adım olarak, gerçekliğin bu iki dizisi arasındaki farklılığın, birinci gerçeklik dizisinin özünün *genellik,* öteki gerçeklik dizisinin özününse *tikellik* olduğu söylenebilir. Bu iki kategori, ötekilerinden farklılıklarıyla tüm "doğa"ya egemendirler; yani gerçekte Toplum Sözleşmesi'nin tüm kuramsal "sorunlarına" egemendirler. Bu olguya, hukuku Egemen'in özü olarak *par excellence* gören konuyu bir parça daha yakından bakarak inceleyelim.

Halk temsilciliği, Rousseau'nun ifadesiyle adlı adınca esas teşkilata ait bir konsey değildir, onun dışındadır, çünkü ne yasaların yapılması ne de uygulanmaları için getirilmiştir. Yasaları korumak üzere öngörülmüş bir kurumdur (IV. V.).

Denetçiler 'kamusal yargıyı duyurmak' için (IV. VII. s. 407), yani örf ve âdetleri oluşturan kanaatlere göz kulak olmak için getirilmişlerdir. Kanaatler sonucu oldukları siyasî esas teşkilata bağlı olduklarından, denetçilerin yegâne görevi 'örf ve âdetleri başlangıçtaki iyi şekliyle muhafaza etmek, ve yozlaşmamalarına dikkat etmektir,'

Nihayet *sivil din* (Bkz.:daha ileride)."

Bir yasa nedir? Egemen'e özgü olan bir eylemdir. Yasanın özü nedir? Genel olmasıdır: Bir genel konu ile ilişkili kararın, genel iradenin bir kararı olarak, hem biçimi hem içeriği bakımından genel olmasıdır:

... tüm halk tüm halk için bir karar [yasa] çıkarırken, göz önüne aldığı yalnızca kendisidir, bunun üzerine bir karara dayanan bir ilişki kurulmuşsa, bu, bütünün herhangi bir bölümünün olmaksızın, tüm konunun iki boyutu arasındaki ilişkidir. Bu durumda, hakkında karar çıkarılan konu, kendisini çıkaran irade gibi, geneldir. Yasa dediğim şey işte bu eylemdir. (SC. II, VI, s. 30;CS. II, VI, s. 258, *TS.* II, VI, s. 53).

Ve Rousseau bunlara şunu da eklemektedir:

Yasanın konusu her zaman geneldir dediğimde, yasanın uyrukları bir bütün ve eylemleri soyut olarak ele alıp, hiçbir zaman tekil (belli) bir kişiyi ya da eylemi cle almadığını anlatmak istiyorum [TS. II, VI, s. 531]

Şimdi yasanın bu çifte genelliğini inceleyelim:

1. Yasanın genelliği, onun *biçiminin* genelliğidir: *"tüm olarak halk* tüm olarak halk için bir karar [yasa] *çıkardığında"* sözü bunu göstermektedir. Tüm halk = bir araya toplanmış olan, tek tek kişilerin iradelerinden (tekil iradelerden) soyutlanmış bir bütün [varlık]olarak, kendisi için yasa *çıkaran* tüm halk demektir. Bu varlığın iradesi genel iradedir. Öyleyse, yasanın genelliği = genel irade demektir diye yazabiliriz.

2. Yasanın genelliği, onun *konusunun* genelliği demektir: "tüm olarak halk *tüm halk için* bir karar [yasa] *çıkardığında" sözü bunu* [da] göstermektedir. Yasanın konusu, bir "bütün" [varlık] olarak ve her türlü tekillikten (tekil eylemlerden ve tekil kişilerden) soyutlanmış olarak, yalnızca "kendisini" göz önüne alan (kendisini düşünen) "tüm halk"tır.

Dolayısıyla şöyle yazabiliriz: Yasanın amacının genelliği = genel çıkar demektir.

Öyleyse yasanın birliğinin: *Genelinde = genel çıkar* olduğunu yazabiliriz.

Bu ikili, ancak zıddının yanına konarak açıklanabilir: *Tekil (özel) irade = tekil (özel) çıkar.* Tekil iradenin ve tekil çıkarın ne anlama geldiğini bildiğimizi sanıyorum *(Eşitlik üstüne Söylev*'e bakınız). Güçlük

tümüyle, iradenin genelliğinin ve çıkarın genelliğinin aynı genellik olduğunun kavranmasında yatmaktadır. Rousseau'nun düşü şudur:

Egemenin ve halkın çıkarının tek ve aynı şey olduğu bir ülkede doğmuş olmak isterdim... Egemen ve halk tek ve aynı kişi olmadıkça böyle bir duruma ulaşılamaz. (*Eşitlik üstüne Söylevin* "ithaf' bölümü).[9s]

Bu düş, Egemenliği, bir araya toplanmış (bir demek oluşturmuş) halka veren Toplum Sözleşmesi ise gerçekleştirilecektir. Gerçekten, yasama eylemi, kombine (birleştirilmiş), yinelenen ve her "keresinde" yeniden harekete geçirilen Toplum Sözleşmesi'nden başka bir şey değildir. Toplum Sözleşmesi'nin "bir halkı halk yapan" ilk yapılışında, ilk "keresinde" söz konusu olan "ân" tarihsel bir ân değildir; o her zaman, Egemen'in her bir eyleminde, yasa koyucu nitelik taşıyan her bir kararında, genel iradeyi dile getiren çağdaş bir ilksel "ân"dır. Fakat genel irade, ancak bir konusu olduğu için *vardır*: Bu konu genel çıkardır:

Tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse, toplumun kurulması olanağını yaratan, doğrudan doğruya bu çıkarlar üzerinde varılan anlaşmadır. Toplumsal bağı oluşturan şey, bu farklı çıkarlar üzerindeki ortak öğedir ve bunların hepsi arasında bir uyum noktası bulunmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı. Her bir toplum bu ortak çıkar temeline dayanılarak yönetilmelidir (*SC.* II, I, s. 20; CS. Ü, I, s. 250 ;*TS.* II, I,s.37).[t]

İşte burada tekil çıkar ve genel çıkar arasındaki ilişkiler sorunu ile karşılaşırız. Ancak daha önce, tekil çıkarın, doğrudan doğruya toptan teslim olmanın kendi kendini düzenleyici düzeneğinde devreye girdiğini görmüştük:

... herkes niçin her zaman her bir kişinin iyiliğini ister? Bunun nedeni "her bir kişi" sözünün kendisi demeye vardığını düşünmeyen ve herkes [topluluk] için

[9] The Social Contract and Discourses, a.g.e., s. 145; Du Contrat Social, a.g.e., s. 26; Toplum Sözleşmesi, Günyol çevirisi, 1969 baskısı.

[s] "İthaf: Cenevre cumhuriyeti'ne", *Œuvres complètes*'te, 3. Cilt, a.g.e.., s. 112.

[t] "Bu metnin dikkate değer bir şekilde içerdiği şey toplum sözleşmesinin temelinin bir sitedeki yaşamının temeliyle özdeş olduğunu, bir genel çıkarın mevcudiyetini göstermesidir. Bu aynı zamanda da bir yandan tikel çıkarların karşıtlığının sahneye çıkartılması, – ve öte yandan da genel çıkarın tikel çıkarlara ortak olan şey gibi tanımlanmasıdır."

oyunu kullanırken kendisini [kendi çıkarlarım] düşünmeyen tek bir kimsenin bulunmamasıdır. Bu, böyle bir eşitliğin yarattığı hukuksal (haklarda) eşitliğin ve adalet düşüncesinin, her insanın kendisine verdiği *öncelikten,* dolayısıyla insanın öz doğasından kaynaklandığını göstermektedir. (SC. II, IV, s. 24-25; CS. ü, IV, s. 254; *TS. U,* IV, s. 45).[u]

Cenevre Elyazmasındaki *(Toplum Sözleşmesi'*nin ilk taslaklarından biri olan bu metindeki) bir parçada, özel olarak işlenmesinde görüleceği gibi, bu *öncelik,* tekil çıkarın bir başka adından başka bir şey değildir:

İrade, istek sahibi kişinin yararından yana olma eğilimi göstereceğine ve tekil irade, her zaman özel çıkar üzerinde duracağına göre; bundan, genel iradenin, ortak çıkarın toplumsal varlığın en sonul itici gücü olduğu ya da tek gerçek itici gücü olması gerektiği sonucu çıkar... çünkü tekil çıkar her zaman öncelikler verme; kamu çıkarı, eşitlik yönünde eğilim gösterir.[10]

Bu iki parçanın karşılaştırılmasından doğan paradoks, tekil çıkarın, genel çıkarın hem temelini oluşturması hem de onun zıddı[v] olması gerçeğidir. Bu çelişkiyi "çözmek" için, Rousseau'nun onu *oylama* koşullarının ortaya çıkardığı kuramsal sorunlar karşısında *pratik* düzeyde nasıl ele aldığını görelim.

Gerçekten, oylama, bir bütün olarak halkın içinde, yasalar çıkar-

---

[u] İkinci sözcük Althusser tarafından italik olarak vurgulanmaktadır.

[10] Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres completes (Bibliotheque de'la Pleiade) C. III, s. 295. Buradaki son cümle Toplum Sözleşmesi, Kitap II, I. Bölüm'de açılarak sunulmaktadır.

[v] "Buradan çıkartılabilecek sonuca göre *yeğlemenin* iki mevcudiyet biçimi bulunmaktadır, biri genel çıkara giden yolu açmakta, öteki bu yolun açılmasını yasaklamaktadır. İyi bir özel çıkar olduğu gibi kötü bir özel çıkar da vardır. Temliğin hükmüne tâbi olarak, ve sonra da, ilerde inceleyeceğimiz oylama kurallarına boyun eğerek gerçekten de genel çıkarı üreten tikel çıkar iyidir, – buna karşı çıkan tikel çıkar kötüdür. Bu ayrımcılığın oluşması için ne yapmak gerekir? Genel istencin *ilân edilmiş* olması, dolayısıyla bir sitede genel çıkarın hüküm sürmesi için ne yapmak gerekir? Bu problem Rousseau'nun düşünümleri içinde merkezi bir yer işgal eder ve birçok düzeyde, sitenin kuruluşunun çok çeşitli düzenlenişleri konusunda ele alınmış ve incelenmiş bulunmaktadır: Yalnızca *oylamalar* konusunda değil, ama aynı zamanda yüksek görevlilerin sayısı ile yurttaşların sayısı arasındaki orantı konusunda da, halk meclisi ve denetim konusunda da, vs."

mak gibi, yani genel iradenin açıklanması gibi bir amaca hizmet etmektedir. Bir kimse genel iradenin ne olduğunu bilmek için nasıl bir yol izleyecek? Bunun ilkesi *Toplum Sözleşmesi* Kitap IV'te şöyle konmaktadır:

> ... meclislerde kamu düzeni yasası, içinde genel iradeyi sürdürmekten çok, sorunların her zaman meclisin önüne getirilmesini ve yanıtların her zaman onun tarafından verilmesini sağlamaktır (*SC.* IV, I, s. 86; *CS.* IV., I, s. 309, *TS.* IV, I, s. 140).

Bu parça şu anlama gelmektedir:

1. Genel irade, söz konusu Bölüm'ün *[Toplum Sözleşmesi,* IV. Kitap, I. Bölüm'ün] başlığında ["Genel İrade Yokedilemez"de] "yok edilemez" sözünde [de] belirtildiği gibi, her zaman vardır.

2. Ne var ki, genel iradenin kendisini ortaya dökebilmesi için, üç koşulun oyuna sokulması (yerine getirilmesi) gerekir.

Söz konusu koşullar, önce [1] uygun bir soru sorulmalı; bu soru temelde onunla [genel irade ile] ilgili olmalı: Özel bir konuyla değil, genel bir konuyla ilgili bir soru olmalı.[w]

[2] Bu soru uygun bir biçimde sorulmuş olmalı; yani özel (tikel) iradelerin değil, gerçekten [o konuda] doğrudan doğruya genel iradenin ne yönde olduğunu öğrenmeye çalışan bir soru olmalı. Son olarak [3] Bu soruya genel bir irade yanıt vermeli; yani, genel irade gerçekten var olmalı; "yüreklerde toplumla olan bağ kopmuş" olduğu durumdaki gibi, [sağır ve] "dilsiz" durumda olmamalı.

Ona bir genel soru soruldu diyelim, ve söz konusu genel iradenin dilsiz olmadığını kabul edelim; genel iradenin gerçekten sorulan soruya yanıt verebilmesi için, konunun öz doğasının gerektirdiği Biçimlerde soruşturulması gerekir. Oylama kurullarıyla ilgili tüm sorun budur:

> Genel irade her zaman doğrudur ve [her zaman] kamunun yararına olma eğilimi gösterir; ânda buradan halkın düşüncelerinin her zaman aynı derecede doğru olacağı sonucu çıkmaz. (*SC.* II, III, s. 22; CS. II, III, s. 252; *TS.* II, III, s. 41).

---

[w] "Hemen fark ettiğimiz üzere [...] genel istencin ilan edilmiş olması gereken üç koşul [...] genel istencin, dolayısıyla da genel çıkarın *yok edilemez* vasfının temel yasasına bağımlıdır."

İlkece, genel irade tekil (özel) iradelerin bir sonul ürünü olarak doğar:

... bu aynı [tekil, özel] iradeler arasındaki, birbirlerini götüren artıları eksileri çıkar, geride farklılıkların bir toplamı olarak genel irade kalır... küçük farklılıkların genel toplamı, her zaman genel iradeyi verecektir. (SC, II, III, s. 23; CS. II, III, s. 252; *TS.* II, III, s. 42).

Genel iradenin ortaya dökülmesini sağlayan düzeneğin ilkesi buysa, halkın düşünceleri nasıl yanlış olabilir ve bu yüzden genel iradeyi dile getirebilecek nitelikte olmayabilir? Çünkü, söz konusu düzeneğin, işlevini gereğince yerine getirebilmesi için, iki ek koşula daha gerek vardır:

Halk, uygun ve yeterli bilgilerle donatılmış olarak görüşmelere başladığında, vatandaşlar birbirleriyle iletişim içinde değillerse, küçük farklılıkların genel toplamı, her zaman genel iradeyi verecektir ve alınan karar her zaman iyi olacaktır.* (*SC.* II, III, s. 23 CS. U, İÜ, s. 252; *TS.* II, III, s. 42).

Öyleyse, halkın "uygun bilgilere" sahip olması gerekir; yani [halkın içinde] siyasal eğitim sorununu ortaya çıkaran "aydınlanma"nın varlığı da gerekir.

Ama her şeyden önce (ve kesin önem taşıyan bir nokta olarak) Devlet içinde "fırkalar" veya "tümü kapsamayan birlikler, hepsinden önemlisi [ötekilere ağır basan] başat olan "üyeleri vatandaşların bir bölümünü kapsayan dernekler" bulunmamalıdır; çünkü bunların varlı-

* Toplum Sözleşmesi'nden (İngilizce çevirisinden alınıp, *Ömür Sezgin*'in yardımıyla Fransızca aslıyla karşılaştırılarak, gerekli düzeltmelerle son biçimi verilerek) yapılan çeviriler, çoğu yerde, yapıtın Vedat Günyol tarafından yapılan (burada TS kısaltmasıyla belirtilen) çevirisine (biçem farkları dışında) koşutluk göstermekteyse de, birkaç örnekte farklı anlama gelecek derecede ondan ayrılmaktadır; bu duruma örnek olarak, yukarıdaki alıntının dili ile aynı parçanın Günyol çevirisindeki biçiminin karşılaştırılması yeter:

"Yeterince aydınlanmış olan halk karar almaya, oylaşmaya başladığı zaman, yurttaşlar arasında hiçbir birleşme olmazsa, küçük ayrılıkların büyük sayısından her zaman genel istem doğar ve oylaşma her zaman yerinde bir oylaşma olur." (TS. II, III, s. 42). Günyol çevirisinin yer yer daha güzel olduğunu, s. 104'de verdiğimiz bir örnekle belirtmiştik; bazı parçaların bu kaynakta daha doğru çevrilmiş olabilmesi olasılığı da vardır. Dolayısıyla ciddî bir çalışmada, her keresinde alıntıların bu çevirideki biçimlerine ve Fransızca'daki özgün biçimlerine bakılmasında yarar var. Buradaki çevirilerin bir şansının Günyol çevirisiyle, karşılaştırma olanağımızdan kaynaklandığını da belirtmeliyim – *ç.n*

ğında "açıklanan" irade, artık genel irade değil, tekil (özel) irade olacaktır; söz konusu irade açıkça özel irade değilse bile, başat grubun iradesi olacaktır:

Dolayısıyla genel iradenin kendini dile getirebilmesi için, Devlet içinde [tüm vatandaştan içermeyen] bir kısmî toplumun [topluluğun] bulunmaması ve her bir vatandaşın ancak kendi düşüncelerine dayanarak bir görüşe sahip olması asal bir önem taşır. (*SC.* II, III, s. 23; CS. ü, III, s. 253; *TS.* II, III, s. 43).

Rousseau için "*mutlak koşul*" şudur: Genel iradenin ne olduğu, gerçekten bulunduğu yerde, yani ortak çıkarları ile birleşmiş o ya da bu grubun içinde değil, fakat genel çıkara göre hâlâ *tekil* (özel) olan çıkarlara sahip, birbirinden ayrı [birleşmemiş, dernekleşmemiş] kişilerde aranmalıdır. Genel irade kendini dile getirecekse, böylece *tüm grupların, örgütlerin [tarikatların], sınıfların, partilerin vb. susturulması (bastırılması) asaldır.* Bu tür gruplar Devlet içinde bir kez oluşurlarsa, genel irade sesini kısmaya başlar ve sonunda tümüyle dilsiz olur:

Ancak, toplumsal bağlar gevşemeye, tekil (özel) çıkarlar varlıklarını duyurmaya, küçük toplumlar [topluluklar] büyük toplum üzerinde etkide bulunmaya başladığında, ortak çıkar değişir... (SC. IV, I, s. 85; CS. IV, I, s. 308; *TS.* IV, I, s. 139).

Dikkat: Bununla birlikte, genel irade yok olmaz, yerine bir başka irade konamaz ve "doğru" olarak kalır: "O her zaman değişmez, değiştirilmez ve saftır; ne var ki, kendi alanını çiğneyen öteki iradelere bağlanmıştır." Bunun kanıtı genel iradenin en kötü kimsede bile, hiçbir zaman yok edilememesi, yalnızca ondan kaçınılabilmesidir:

Para karşılığında oyunu satma durumunda bile, kişi içindeki genel iradeyi söndürüp yok etmiş olmaz; yalnızca ondan kaçınmıştır. Hatası, sorunun ortaya konuşunda değişiklik yapmasıdır ve kendisine sorulan şeylerden başka bir soruya yanıt vermektir. Oyu ile "Bu, Devletin yararınadır" demek yerine, "o ya da bu görüşün uygulanması, o ya da bu kişi ya da parti yararına olacak" demektedir (SC. IV, I, s. 86; CS. IV, I, s. 308; *TS.* IV, I, s. 140).

Artık *III. Uyuşmazlık*'ın doğasının ve kuramsal işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilecek duruma gelmiş bulunuyoruz.

Demiştim ki: Tekil (özel) çıkarın ne olduğunu bildiğimizi sanıyo-

rum, ama genel çıkarın ne olduğunu bilmiyoruz. Ne var ki Rousseau genel çıkarın tekil çıkarların dayandığı ortak temeli oluşturduğunu söyler. Her bir tekil çıkar içinde genel çıkarı bulundurur; her bir tekil irade, genel iradeyi. Bu sav, genel iradenin yok edilemez, vazgeçilemez ve her zaman doğru olduğu görüşünde yansıtılmaktadır. Ki bu açıkça: Genel çıkarın her zaman var olacağı, genel iradenin, dile getirilmiş olsa da olmasa da, ondan kaçınılmış olsa da olmasa da, var olacağı anlamına gelir.

Genel çıkarı kendisinden, genel iradeyi kendisinden ayıran nedir? Tekil (özel) çıkar. Burada toptan (tam) bir çelişki içindeyiz: Tekil çıkar, genel çıkarın özüdür; ne var ki aynı zamanda genel çıkarın önünde bir engel oluşturmaktadır; bu durumda, söz konusu çelişkinin tüm gizemi (tüm sim), Rousseau'nun birbirinden yalıtlanmış olarak her bir kişinin çıkarını *tekil* (özel) çıkar sayarak ve toplumsal grupların *tekil* çıkarlarını *aynı adla* adlandırarak sözcüklerle yaptığı bir "oyun"da yatmaktadır. Bu, bir grup, sınıf ya da parti çıkan olan ikinci çıkar, her bir kişinin çıkan değildir; ancak genel çıkara kıyasla "*tekil*" (özel) olarak adlandırılmıştır. Buna, birbirlerinden yalıtlanmış kişilerin çıkarlarına tekil (özel) çıkar denmesi biçiminde tekil çıkar denmesi, sözcüklerle "oyun" oynamaktır. Bu sözcük "oyunu", bir kez daha, bir Uyuşmazlık'ın göstergesi olmaktadır: Birbirlerinden yalıtlanmış [ayrı olarak tek tek ele alınan] kişilerle toplumsal grupların kuramsal konumlarındaki farklılıktır söz konusu olan Uyuşmazlık; ki bu farklılık bir yadsımaya konu olarak, *tekil* (*özel*) *çıkar* kavramının sıradan kullanışı içine yerleştirilmiş bulunmaktadır. Söz konusu yadsıma, Rousseau'nun çaresiz kalışını dile getiren sözlerinde kullandığı pek çok sözcükte yatmaktadır: Devlet içinde insan grupları (gruplaşmış insanlar) bulunmamalı. Bu söz, bir aczin dile getirilişidir; çünkü, "*bulunmamalı*" deniyorsa, bu tür gruplar *bulunduğu* için bulunmamaları gerektiği söylenmektedir. Ortada aklın bir gerçeği değil, fakat bir yalın olgu, başka gerçeğe indirgenemez gerçek (olgu) olarak, bir mutlak direnme noktası bulunuyor: Bu uzun "kovalama"dan sonra, ilk kez gerçek (gerçeklikle ilgili) bir sorunla karşı karşıya kalınmaktadır.

Ancak, tam da bu "direnen gerçek"in tek ve aynı kavramın ("tekil çıkar" kavramının) bulanık bir biçimde kullanılmasıyla yapılan kuramsal yadsınmasıdır ki, kuramın bir direnme ile karşılaşılmaksızın, tekil çıkar/genel çıkar ayna çifti içinde yapılan yorumda geliştirilmesine olanak vermektedir. Bununla birlikte, daha yakından incelersek, Uyuşmazlık'ın bu ikili içinde bile işlendiğini görebiliriz.

Genel çıkar: Genel çıkarın varlığında, onun tek içeriği olarak *varlığının duyurulması* niteliği bulunmaktadır. Rousseau, her toplumun temelini oluşturan nitelik olarak, bir genel çıkarın varlığından bir ân bile kuşkulanmaz. Rousseau'nun, genel çıkar ideolojisini, her zaman savlarını dayandırdığı gerçek toplumların bir niteliği olarak sunduğu elbette doğrudur. Ancak, *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau, genel çıkarı hiçbir zaman bir ideoloji ya da bir mitos olarak işlemez. Genel çıkarın gerçekten varlığı, Rousseau için öylesine kuşkudan uzaktır ki; genel çıkarın, hattâ onu dile getiren genel iradenin "dilsiz" durumuna düştüğünü söylediği zamanlarda bile, değişmez ve ağırbaşlı olduğunu söyleyebilmektedir. Burada kuramsal Uyuşmazlık, oldukça farklı bir Uyuşmazlık'ı su yüzüne çıkarmaya başlar: Söz konusu olan Uyuşmazlık, bu felsefeyi, başından beri doğması istenen gerçeklik ile söz konusu felsefe arasındaki Uyuşmazlık içine yerleştiren Uyuşmazlık'tır.

Aynı şey [genel çıkar aynasında] yansımış biçimiyle tekil (özel) çıkar için de söylenebilir. Çünkü, genel çıkar tekil çıkarın yansımış görünümünden başka bir şey değildir. Tekil çıkar da *varlığın duyurulması*, varlığın mutlak bir duyurulması konusudur. Her iki duyurma, aynı içerikle ilgili olduklarına ve aynı işlevi gördüklerine göre, birbirlerini yankılarlar. Ve bunlar, aynı gerçekliğin karşılıklı (zıt) iki yönünü oluştururlar: Tekil (özel) çıkar ile genel çıkar kategorileri aynalarının işleme düzeninin sürmesi için, yadsıma konusu edilen toplumsal grupların ortaya çıkmaları vazgeçilmez bir öğedir. Genel çıkarın, bir kez gerçek varlığa sahip olan ikiz görüntüsünden, Rousseau'nun [tüm topluma değil] insan gruplarına ait olduğu için "tekil" dediği "genel çıkar"dan ayıran çizgiden bakıldığında, gerçek doğası görülür duruma

gelen genel çıkarın bir mitos olmasına benzer bir biçimde, öteki insanlardan yalıtlanmış kişinin (doğa durumunun kurucu köklerinden alıp getirdiği) tekil çıkarı da, gerçek doğası, Rousseau'nun insan gruplarının devlete egemen oldukları ya da devletin erkini ele geçirmeye çalıştıkları için "tekil" (özel) çıkar dediği çıkarın gerçek bir "ikizi" olduğu anlaşıldığında, doğası görünür duruma gelen "saf" tekil çıkar da bir mitostur. Daha önceki örneklerde olduğu gibi, bu Uyuşmazlık'ın da ne olduğunu görebiliriz; ama ancak sözcükler üzerinde girişilen bir oyunun sözel yadsınması örtüsü altında görebiliriz onu: Burada, tekil ve genel kavramlarıyla, uygun kullanıldıklarında yalnızca bireye ve Egemen'e ait olan, ama Rousseau'nun kavramsal sisteminde bir başka olgunun, toplumsal grupların çıkarları gerçeği gibi başka bir olguya indirgenemez olgunun ortaya çıkması üzerine ileriye sürülen Uyuşmazlık'ı gidermek için kuramsal bir işlevi gören kavramlar olarak kullanılışı biçimindeki hokkabazlık altında görebiliriz. Söz konusu toplumsal grupların çıkarlarına, izlenen Dava hatırına, sınıf çıkarlarını, *tekil* kişilere, *onların* (*genel*) *çıkarı* olarak sunan bir sınıf tahakkümünün ideolojisini yansıtan tekil çıkar/genel çıkar ideolojik aynası davasına, "genel" [çıkar] demektedir.[x]

[x] "Genel çıkarın bir mitos olmasının olgusal kanıtı yalnızca, genel istenç suskunluğa indirgenip aldatıldığında, onun mutlak ve salt mevcudiyetinin olumlanmasında, dolayısıyla onun yok edilmezliğinin, var olmayışının imkânsızlığının olumlanmasında, var olmamışlık kavramının sessizlik ve aldatma kavramına doğru yer değiştirmesinde içerilmiş değildir – bir yandan ve aynı zamanda da tikel çıkar ve genel çıkarın kurgusal kavramlarında aldatılmış olan gerçekliğin *ideolojik yokumsamasında, çıkar gruplarının* yokumsumasında ortaya çıkmaktadır. Söz konusu olan, genel istencin sorgulanmasının kesin koşullarının belirlendiği biçimler altında tastamam bir yokumsumadır, yani bir gerçekliğin, *değil – varlığının, ya da değil – yerindeliğinin olumlanmasının formu içinde kabul edilmesidir*. Ekonomik, siyasî ya da daha başka (örn. dinî) çıkar grupları içinde, Rousseau bir *gerçeklikle* karşılaşmakta ve bunu ikili bir işleme tâbi tutmaktadır: onu kuraldan ayrılan, sapan şey olarak *ortadan kaldırmaya* yönelik pratik bir işlem; onu kurgusal tikel çıkar – genel çıkar çiftinin kategorileri içinde düşünmeye yönelik kuramsal bir işlem. Her insan grubu, ya da daha iyisi sitenin içindeki her insan alt – grubu bir genel çıkarla (bu yalnızca andırışımsal yönden genel çıkardır: Çünkü Rousseau, onun, yok edilemez ve salt bir genel istencin mekânı olduğunu olumlamak-

Uyuşmazlık şimdi gözümüze tüm boyutuyla *ve* yeni bir biçim altında görünmektedir. Artık kuramın içinde bulunan o ya da bu nokta ile ilgili değildir. Artık (I. Uyuşmazlıkla olduğu gibi) Sözleşme'nin ikinci Tarafının statüsü (konumu) ya da (II. Uyuşmazlık'ta olduğu gibi) toptan teslim etme içinde değişimin statüsü (yeri) ile ilgili değil-

---

tan kaçınır) donatılmış ve de demem yanlış kaçmazsa son derece özel bir tikel çıkarla donatılmış gibi düşünülmüş bulunuyor, çünkü bu tikel çıkar daha önceki özel çıkar (yalnızca bir birey için anlam taşıyan) kavramı içinde değil, ama bu kez bir gruba uygulanan ve kendisi de aynı şekilde kurgusal olan bir tikel çıkar kavramı içinde düşünülmektedir! Şu halde, Rousseau çıkar gruplarının, devletin içindeki insan gruplarının oluşturduğu bu gerçekliklerin statüsünü düşünmeye yöneldiğinde, bir yandan onlara kendi alanını ve kuramsal nesnesini tanımlayan kurgusal kavramları, genel istenç ve tikel istenç kavramlarını uygulamaya çalışmakta, – ama öte yandan da, bu kavramları tuhaf bir kuramsal çarpıtmaya tâbi tutmak zorunda kalmaktadır, bunun da en zayıf kuramsal noktası, tastamam, *tikel çıkarın*, çıkar grupları gibi düşünülemez bir fenomeni göstermek için kullanıldığı düzeyde konumlanmaktadır.

Genel çıkarın bir *ideolojik mitos* olduğunu söylerken, genel çıkar ve özel çıkar kategorilerinin aynada birbirlerine seslenen ideolojik mitoslar olduğunu söylerken, Rousseau'nun inancının mutlak varoluşunu genel çıkarın ve genel istencin mutlak ve salt varoluşunun formu altında olumladığını söylerken, aynı zamanda da – her ideolojik kavrayış için olduğu gibi – Rousseau'nun, kendi yanılsamacı kuramı içinde, *gerçek bir şeye atıfta bulunduğunu* söylüyorum: insanlara özgü çıkar gruplarının, ya da şöyle diyelim: Toplumsal sınıfların ya da siyasî, ideolojik ve daha başka partilerin mevcudiyetine. Ama onun düşüncesi içinde böylece *gösterilen* bu gerçek, onun düşüncesi içinde düşünülmüştür, genel çıkar ve özel çıkarla ilgili ikiz kurgusal kategorilerin düşüncesi altında, onun düşüncesine zorla taşınmıştır. Göründüğü kadarıyla işbu kategoriler bu işlemden yara almadan çıkmaktadırlar: Aslında, görünüşte el değmemiş varoluşlarının altında bir içsel çarpılmayı, ve kavramların hedef alınan gerçeklikle bağdaşmazlığını, özellikle de bağımlı bir insan grubunun çıkarının varlığını düşünmek için getirilen özel çıkar kavramının temel bağdaşmazlığını gösterebiliriz.

Bu kuramsal bilmemeye daha önce söylediğim gibi bir *pratik yokumsuma* eşlik etmektedir: çıkar grupları, yani toplumsal sınıflar ve siyasî, ideolojik partiler, ikiz kategorilerle *bağdaşmaz* olarak, *onların ilişkilerindeki işleyişle* bağdaşmaz olarak ortadan kalkmak zorundadırlar, yok edilmek zorundadırlar. Kuramsal olan ile pratik olanın bir ve aynı şey olduğu görülüyor, – çünkü özel çıkar ile genel çıkarın kuramsal ilişkisi yasama edimindeki *yöntemle*, genel çıkarın özel çıkarlar arasındaki perdahlayıcı sürtünmesiyle doğurtulduğu *oylamayla* özdeştir."

dir. Bu kez sorun tam da kuramın, doğrudan doğruya gerçek(lik) karşısındaki uyuşmazlığı sorunudur; kuram ilk kez toplumsal grupların varlığı ile karşılaşmıştır. Bu noktaya ulaştıktan sonra, artık bir telkinde bulunup ve bir de yorum yapabilirim.

Telkin: Az önce tamamladığımız yol boyunca, geriye doğru, fakat bu kez tüm daha önceki "sorunlar"ın ve Uyuşmazlıklardın nedeni olarak III. Uyuşmazlık'tan hareket ederek, geriye doğru gitmenin son derece ilginç olacağına kuşku yok. Bu, Rousseau'nun felsefesinin eklemlerinden koparılmasından başlamak biçiminde olacaktır; yani kuramın Rousseau'nun içinde yaşadığı toplumun hukuksal ideolojiyle eklemlendiği noktadan, kendisini oluşturan bu III. Uyuşmazlık yoluyla uzaklaşıp, kendisini politikanın bir ideolojik felsefesi olarak yaratarak, kuramın hukuksal ideolojiyle eklemlendiği noktadan başlamak biçiminde olacaktır. Böyle bir yolun izlenmesiyle, bir felsefî kuramın dıştan ve içten eleştirileri arasındaki klasik farklılığın ve zıtlığın mitsel olduktan ortaya konabilecektir.

Yorum: Söz konusu yorum, III. Uyuşmazlık'ın (toplumsal grupların, örgütlerin, sınıfların vb.) yadsınmasıyla ilgili konuda. Rousseau sonunda, bir sorun olarak başladığı şeye, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in dayandığı sonuca ulaşmaktadır. Ve böyle bir karşılaştırmanın *Toplum Sözleşmesi*'nin dayandığı tüm kuramsal temeli döşeyen ideolojik kavramlar, özgürlük, kendine saygı, eşitlik vb. hakkında uygun sonuçlar vereceği besbellidir, özellikle, ünlü özgürlük kavramı, ilk doğa durumunun insanına bilisizliğin, yani Geleceğin Ahlâkının ve Dininin (ve Genel iradenin, yani Genel Çıkarın) kaynağı ve kutsal emanetçisi olan ilk doğa durumunun insanının bir özelliği olduğu ciddî ciddî ileri sürülen özgürlük kavramı hakkında bazı sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır; doğada insanın ona gereksiniminin olmadığı, ya da onun için yararlı bir şey olmadığı açıkça görülecektir: Öyle ki, *Eşitsizlik Üstüne Söylevin* her sayfası pekâlâ onsuz yapılabilir. Ve aynı zamanda toplumsal grupların ne oldukları da iyice görülebilecektir: Toplumsal gruplar, Toplum Sözleşmesi'nde girişkenliği ele alan, insan soyunun tarihinde girişilen en büyük düzenbazlığın "bilinçli olarak" üstlenil-

mesiyle savlan toplum sözleşmesinde suçlanan "zenginler"in oluşturduğu bir (toplumsal) varlık değil midir? Artık "yasal" bir niteliğe sahip olan gerçek Toplum Sözleşmesi, böylece, kavramlarının değiştirilmesi sonunda, varlıkları ve amansız mantığı *Eşitsizlik üstüne Söylev*'de anlatılmış olan aynı gerçekliklere ulaşmaktadır.

Son bir yorum: III. Uyuşmazlık, kuramın gerçek(lik) ile uyuşmazlığı ile ilgiliyse, artık yalnızca bir *kuramsal* yadsıma sorunu olarak kalamaz. Yadsıma ancak *pratiğe ilişkin* bir yadsıma olabilir: İnsan gruplarının (örgütlerin, sınıfların) varlığının yadsınması, onların varlığının eylem alanında da bastırılması demektir. IV. Uyuşmazlık'ı buraya koymaktayım.

VI. İdeolojide ilerlere uçma ekonomide gerilere çekilme: Uyuşmazlık IV

Ortadaki "kuramsal güçlükler"in çözümü pratik (eylem) alanına bırakılmıştır. Sorun, gerçeklik alanında artık göz yumulamayacak derecede karşı karşıya kalınan toplumsal grupların ve etkilerinin: Örgütlerin, toplumsal sınıfların, siyasal ve ideolojik amaçlı partilerin ve bunların etkilerinin nasıl bastırılacağı sorunudur.

Genel iradeye başvurma işleminin "sağlam" (sağlıklı) biçimde işleyebilmesinin koşullarını anımsamaya çalışalım. Halkın aydınlanmış olması ve halk ile genel irade arasına, aracı olarak hiçbir insan grubunun sokulmaması gerekliydi. Rousseau bu iki gereği, iki biçime girebilen, ikincisi birincisinin başarısızlığa uğramasının itirafı olan, ya da *(vice versa*: bunun tersi) birincisi ikincisinin başarısızlığını açıklayan iki biçim alabilen tek ve aynı işlemde göğüslemeye çalışacaktır. İdeoloji alanında ilerilere uçma ve (veya) gerçeklik alanında gerilere çekilmedir söz konusu çabası. Tam anlamıyla "eyleme ilişkin" olan (ancak doğal olarak kuramsal uzantıları da bulunan) IV. Uyuşmazlık, bu biri olmazsa ötekisine başvurulabilecek girişimlerin iki biçimini birbirinden "ayırmaktadır." Bu konuda, ancak birkaç ipucu sunabileceğim:

1. İdeoloji alanında ilerilere uçma

Asal momentler görgü ve ahlâk *(moeurs),* eğitim ve sivil din (vatandaşlık dini) kuramında bulunabilir. İlkece bu girişim, toplum içinde birbiri ardı sıra boy gösteren ve toplumda aktif (etkin) konumda olan toplumsal çıkar gruplarının etkilerini silecek kalıcı bir ahlâk reformu yaratmak düşüncesiyle, ortaya pratik düzenlemeler koymak amacındadır. Söz konusu olan, "tekil" grupların zararlı etkileriyle tehdit edilen bir toplumda, bireysel vicdanın (yani içinde genel çıkarın bulunduğu tekil [özel] çıkarın) "saflığını" koruma ve onu yeniden kazandırma sorunudur.

Kaç tür yasa olduğunu sıralarken Rousseau, siyasal yasalar, sivil (medenî) yasalar ve ceza yasaları ayrımı yapmaktadır. Ama en önemli nokta üzerinde bir şey söylememektedir:

> Bu üç yasa türü yanı sıra, hepsinden önemli olan, mermerden ya da sarı metalden (pirinçten) levhalara oyularak yazılmış olmayan ama vatandaşların yüreklerine kazınmış olan bir dördüncü yasa türü vardır. Devletin gerçek anayasasını [temel yasasını] bu yasa oluşturur; bu yasa her gün yeni bir güçle doğar, öteki yasaların zayıfladığı ya da yok olup gittiği zamanlarda, onlara yeniden yaşam gücü verir, ya da onların boş bıraktığı yeri doldurur *(les supplée);* Bir halkın seçtiği yollardan sapmamasını sağlar; otoritenin yerine, sezdirmeden, alışkanlık edinmenin gücünü yerleştirir. Sözünü ettiğim [yasa] geleneğin, göreneğin ve hepsinden önce kamuoyunun ahlâkıdır (davranış kurallarıdır) *(moeurs)* bu, siyasal düşünürlerin bilmedikleri, bununla birlikte öteki [ilgili] her şeyin temelinde yatan bir güçtür. Büyük Yasa Koyucunun kendisini belli kurallarla sınırlıyormuş gibi görünmekle birlikte, gizlice başvurduğu yasa budur; çünkü söz konusu kurallar "asıl kubbenin üzerindeki küçük kubbeler"* olmaktan başka bir şey değilken söz konusu gelenek görenek *(moeurs)* kuralları, yavaş yavaş yükselmekle birlikte, sonunda yapının, yerinden oynatılamaz önem ve ağırlıktaki kilit-taşını oluştururlar *(SC.* II, XII, s. 44-45; CS. II, XII, *s.* 271-72; *TS.* U, XII, s. 75).

Bu, yazılı olmayan, kilittaşı niteliği taşıyan yasaların içindeki amaç, "gelenek görenek ahlâkı"nda somutlaşmış olan "tekil irade "yi etkilemektir:

> "Şimdi, tekil iradelerin genel irade ile, yani gelenek göreneğin yasalarla olabildiğince az ilişki içinde bulunması gerekir..." (SC. III, I, s. 48; CS. HI, I, s. 274; *TS.* III, I, s. 80)

---

* İngilizce çeviride "partial associations" (kısmî dernekler) deniyor – *ç.n.*

Ancak "gelenek ve görenek ahlâkı" aşağıdaki gibi çizilebilecek olan nedensellik (neden-sonuç) zincirinde sondan bir önceki halkadan başka bir şey değildir:

Yasalar -------> kamuoyu -------> gelenek görenek ahlâkı
-------> tekil (özel) irade

Toplumsal gruplar açısından bakılırsa, bunlar, üstlendikleri görevler ve yaptıkları etkiler kadar, salt varlıklarıyla, kendiliklerinden harekete geçerek, bu sürecin her bir ânını etkilemelerine dayanabilirler. Bu durumda her bir ara neden üzerine bir karşı etkinin uygulanması kaçınılmaz olur. Yasa Koyucu *par exceilence* (yetkinlikle) yasalar üzerinde çalışır. Eğitim, şenlikler, sivil din (vatandaşlık dini), kamuoyu üzerinde etkili olur. Sansür memurları gelenek görenek ahlâkını etkiler. Ne var ki, Yasa Koyucu ancak toplumsal varlığın tarih içinde doğuşunun başında işe kan sır ve sansürcüler [toplumun ahlâkını koruma görevlileri] ancak gelenek görenek ahlâkının iyi kurallarını koruyup sürdürebilirler; ama bunların iyi olmayanlarında reform yapamazlar. Böylece, kamuoyu düzleminde eylem gösterme sürekli ve etkili olabilir ve de böyle olması gerekir. Vatandaşların (şenlikler gibi) kamusal etkinlikler yoluyla, ya da *(Emile*'de olduğu gibi) özel yollarla eğitimi önemli olmakla birlikte, dine, yani dinsel ideolojiye, ama bir sivil din (vatandaşlık dini) olarak anlaşılan dine, yani sivil dinin ahlâksal ve siyasal ideoloji olarak işlevine başvurulmaksızın eğitim yeterli olamaz.

Tekil (özel) iradeyi, [gene] "tekil" olarak nitelenen ünlü "ara" grupların "toplumsal çıkarları"nın bulaşmasından korumanın tek yolu olarak ideolojiye sığınma. Bu, ileriye doğru bir kaçıştır: Çünkü [ulaşabileceği] sonu [hedef] yoktur. Tüm siyasal kubbeyi havada tutan "kilittaşı" olan ideolojik çözümün göklerde kurulan bir cennete gereksinimi vardır. Ve hiçbir şey, Cennet (gök) kadar dayanaksız ve dayanıksız değildir.

2. (*Ekonomik*) *Gerçeklik Alanında Gerilere Çekilme*

Yeryüzüne geri dönmenin, ayakların yeniden yere basmasının ve söz konusu tehlikeli insan "gruplarına", doğrudan doğruya, bu grupların dayandığı ilkelere saldırmanın nedeni budur [Göklere, Cennete, ideolojiye sığınmanın zayıflığı, dayanıksızlığıdır]. Ve, *Eşitsizlik üstüne Söylev*'in ana savlarını anımsarsak, bu, gerçeklikten söz etmek, yani "mal"dan, mülkiyetten, zenginlikten ve yoksulluktan söz etmektir. Açık seçik terimlerle belirtmek gerekirse: Devlet belli bir ekonomik yapının kesin sınırları içinde tutulmalıdır:

> Hangi türden olursa olsun, her bir yasama sistemi sonuçta .... kendisini iki ana konuya, *özgürlük* ve *eşitlik* konularına indirger; özgürlüğe indirger; çünkü, her türlü tekil bağımlılık, oldukça büyük bir gücün Devlet varlığının elinden alınmış olması anlamına varır; ve eşitliğe indirger, çünkü, eşitlik olmadan özgürlük var olamaz... Eşitlik ile, kişilerin güçlerinin ve zenginliklerinin derecelerinin herkes için mutlak olarak aynı olmasını değil, bu gücün hiçbir zaman şiddete başvurabilecek kadar büyük olmamasını ve her zaman mertebenin ve yasanın erdemi yoluyla kullanılacağını anlamalıyız, ve zenginlik konusuna gelince, hiçbir vatandaşın hiçbir zaman, bir başka vatandaşı satın alabilecek kadar varlıklı olamayacağını ve hiç kimsenin kendisini satmak zorunda bırakılacak kadar yoksul olmaması gerektiğini anlamalıyız: Ki bu, güçlü olan, büyük olan için, mallarının ve konumunun (pozisyonunun) aşırıya kaçmamasının, ve, sıradan kimseler için, fazla hırslı ve açgözlü olmamalarının gerektiği anlamına gelir. (*SC.*, II, XI, s. 42, CS, ü, XI, s. 269; *TS.* II, XI, s. 71-72)

Ve Rousseau bunlara şu notu da eklemektedir:

> Amaç Devlete tutarlılık kazandırmaksa, iki ucu [çok fazlayı ve çok azı] olabildiğince birbirine yaklaştır; ne zenginlerin ne de dilencilerin doğmasına izin ver. Doğal olarak, aynı olgunun birbirinden ayrılmaz iki yüzünü oluşturan bu tabakaların ikisi de, toplumun ortak iyiliği için aynı derecede tehlikelidir; biri tiranlık yanlılarını ve ötekisi tiranları türetir. (SC., II, XI, s. 42n; CS. II, XI, s. 269n.; *TS.* II, XI, s. 72-72n)

Bu parçanın formülleştirdiği düşüncelerden odakta bulunanı, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in terimlerine eşit bazı terimleri, ama onların siyasal sonuçları bakımından, yinelemektedir: Bir kimsenin bir başka kimsenin yardımına muhtaç duruma düştüğü ândan başlayarak; herhangi bir kimsenin, iki kişiye yetecek kadar yiyecek içeceğe sahip ol-

manın yararlı bir durum olacağını gördüğü ândan başlayarak, eşitlik yok oldu.[11]

Böyle bir durumun olanak içine girmesi, işbölümünün başlangıç biçimlerinin görünmesiyle, tüm toprakların ekime biçime açılıp, tüm toprakların işgâl edilmesiyle birlikte, evrensel (yaygınlıkta) bir durum gösteren başka kimselere bağımlılığın başlangıç biçimleriyle birlikte: "sayıca çokluk oluşturanların ... yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli şeyleri (geçimliklerini) zenginlerden almak ya da bunları zenginlerden çalmak"[12] zorunda kaldıkları; ve varlıklıların, yoksulları satın alabilecekleri, ya da onları [istedikleri şeyleri yaptırmaya] zorlayabilecekleri güce ulaştıkları noktaya gelindiğini gösterir.[y] Bu, *Toplum Sözleşmesi*'nin ulaştığı ikinci pratik çözümün bulunmasına yol açan bu gerçek [lik]tir.

Önerdiği ekonomik reformlar arasında, Rousseau, kurulu ekonomik eşitsizliğin sonuçlarını, özellikle insanların "doğal olarak aynı olgunun birbirinden ayrılmaz iki yönünü oluşturan" iki grup oluşturmalarını, "tabakaları", "varlıklı insanlar" ile "dilenciler" gruplarını, yasaklamayı amaçlamaktadır. Bu yolda alakoyduğu ölçüt "hiçbir vatandaşın, hiçbir zaman, hiçbir başka vatandaşı satın alabilecek kadar varlıklı ve hiç kimsenin kendisini satmak zorunda bırakılacak kadar yoksul olmaması" ölçütüdür. Bu ölçütü göğsünü gere gere ileri sürmekte, ama ileri sürerken, onun uygulama alanında gerçekleştirilmesi gereken önkoşullarını, eski ekonomik bağımsızlık düşünü, *(Eşitsizlik Üstüne Söylev*'de geçen) "bağımsız ticaret" düşünü, yani (kentte ya da tarım alanında) küçük zanaatçı üretimi düşünü aklına getirmeden ileri sürmektedir.

Bu kez, ekonomik gerçeklik içinde "geçmişe kaçış": Bir geriye dönüş söz konusudur.

Öyle ki bu, Rousseau'nun iyi bildiği bir düş, bir sofuca istektir:

---

[11] The Social Contract and Discourses, a.g.e., s. 199.

[12] a.g.e., s. 203.

[y] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenine Dair Konuşma, a.g.e..*, ikinci kısım, s. 171 – 175

Böyle bir eşitliğin yaşamda var olamayacak, düşünceler dünyasında yaratılmış bir durum olduğu söylendi. Ama böyle bir eşitliğin kaçınılmaz olarak [bazı]kötüye kullanımlarının olacağından, hiç değilse bu kötüye kullanımları ortadan kaldırmaya çalışacak bazı düzenlemelere girişmememiz gerektiği sonucu mu çıkar? Tam da koşulların gücü her zaman eşitliği ortadan kaldırmak eğilimi gösterdiği içindir ki, yasaların gücünün her zaman onu koruyacak yönde kullanılması gerekir. (SC. II, XI, s. 42; CS. II, XI, s. 270; *TS. U,* XI, s. 72).

Koşulların gücünün bir ürünü olarak doğan kaçınılmaz bir kötüye kullanmanın ancak bir düzenleme (düzeltme girişimi) sorunu oluşturabileceği ortadadır. Rousseau, "iki ucu olabildiğince birbirine yaklaştır" derken, aşağıdaki doğması olanağı bulunmayan bir durumla ilgili bir soruna değinmektedir: Koşulların gücüne karşı gitmek, pratik bir önlem olarak "uygulama alanında var olamayacak" bir çözüm önermektir, iki "uç"un, genellik ya da tekillik kategorilerinin en küçük noktasına dikkat etmeksizin "çıkarlarını" savunan insan grupları oluşturmaları için gerekli her türlü niteliğe sahip oldukları, uzun boylu açıklamaları gerektirmeyecek kadar açık bir gerçektir.

Tek sözle açıklamak gerekirse: Rousseau soruna (toplumsal sınıfların varlıklarının nasıl bastırılacağı sorununa) pratik bir çözüm olarak, feodal üretim biçiminin çözülmesine neden olan bir noktaya, *ekonomik alanda geri çekilmeye*: *Eşitlik üstüne Söylev*'de "bağımsız ticaret" kavramı (özgür bir ticaret, alışveriş olanağı sağlayan, yani bireyler arasında özgür ilişkilere olanak veren evrensel bir ekonomik bağımsızlık kavramı) ile betimlenen, bağımsız küçük üreticiye, kentsel ve kırsal bölgelerde yürütülen zanaatçılığa dönme çözümüne başvurmaktadır, iyi ama gerçekleşme olanağı bulunmayan geçmişe (geriye) yönelik böyle bir Ekonomik reformun gerçekleştirilmesi için hangi azize başvuracağız? Bu konuda başvuracağımız yetkili olarak, ahlâk vaazından, ideolojik eylemden başka bir şey bırakılmamıştır.

Bir çember içindeyiz ideolojide ilerilere [geleceğe] uçuş, ekonomide ricat ediş, ideolojide [yeniden] ileriye atılım vb. Bu kez Uyuşmazlık, Rousseau'nun önerdiği pratik içine yerleşmiş bulunmaktadır. Söz konusu pratik, kavramlarla değil, gerçekliklerle *(var olan* ahlâk ve din ideolojisiyle, *var olan* ekonomik nitelikle) ilişkilidir. Söz ko-

nusu uyuşmazlık, sonuçlan içindeki gerçeklik bakımından birçok sözcükte kendini göstermekte: Gerçekleştirilmesi aynı derecede olanaksız olan iki pratik arasındaki uyuşmazlıkla karşı karşıyayız. Artık gerçeklik alanı içinde olduğumuz için ve ancak onun içinde (ideoloji – ekonomi – ideoloji vb. biçiminde) dönüp durmaktan başka bir şey yapamayacağımız için, elimizde doğrudan doğruya gerçeklik içinde daha ileri noktalara ulaşabilme olanağı bulunmamaktadır. Böylece Uyuşmazlık, bir çıkmaz sokağa varıp dayanmış oluyor.

Artık yeni yeni Uyuşmazlıklar'a dalarak ilerlemek olanağı yoksa: Söz konusu Uyuşmazlıklar, daha önce sorunları ve çözümleri ardında gerçekliğe, çözülemez soruna ulaşılana kadar, [yeni yeni] Uyuşmazlıklar'dan beslenmekten başka bir şey yapamamış olduklarından, kuramsal düzeyde herhangi bir işe yaramayacaklarsa da, geride hâlâ başvurulabilecek bir çare kalmıştır; ama bu farklı türden bir çaredir: *Aktarma,* bu kez olanaksız kuramsal çözümün, kurama seçenek olabilecek bir şeye, edebiyat alanına aktarılması çaresi kalmıştır. Çare geçmişte benzeri görülmemiş bir yazının (edebiyatın, *ecriture)* Rousseau'nun *La Nouvelle Heloise* (Yeni Güneş), *Emile* ve *Confessionnes (İtiraflar)* adlı yapıtlarında görülen hayran kalınacak "kurgusal-öyküsel zafer"idir. Ne var ki, bunların benzeri görülmemiş yazılar olmaları, benzeri görülmemiş bir kuramın, Toplum Sözleşmesi kuramının hayran kalınacak "başarısızlığı" ile bağlantılı olabilir.[z]

---

[z] Daktilo edilmiş metnin sonu, makaledekinden bir miktar farklıdır:

"Mümkün olan tek aktarın ideolojiktir, yani bu zaman farkının ideolojik yorumudur: 1) iman telkinin teolojisi; 2) *La nouvelle Héloïse* ve *Émile*'in yazını.

Sonuç yerine

Bu nihai ve kesin zaman farkının mümkün aktarımı olmasa da, yine de, yorumunun dışında, bir kaynak kalıyor: bu kasın zaman farkının ve geçiciliğinin bilincinde olmak. Rousseau'da bunu yapar. Zamanın, yerin, örf ve âdetlerin, varsıllığın, vs. bir halkı kurumlaştırmaya imkân veren olağanüstü maddî ve manevi koşullarını incelediği *Toplum Sözleşmesi*'nin bütün bölümlerinde düşünümlediği budur. Burada *tarihi* ve Yasa koyucuyu yeniden buluyoruz. Burada yalnızca Rousseau'nun içinde yaşadığı ve eylediği çağdaş tarihi değil, ama aynı zamanda onun tarih kavramını da yeniden buluyoruz. Bir halkı kurumlaştırmak bunca zorsa, bunun nedeni, girişimin başarısızlığından kaçın-

mak için gereken koşulların bir araya getirilmesinin son derece nadir olmasıdır. Bu koşulların bir araya gelmesi mucizeye bağlıdır, Yasa koyucunun kişiliğinin de mucizeye bağlı olması gibi. Bir halkın örf ve âdetlerinin korunmasının, ve oluşumu içindeki özgürlüğün yaşamının da aynı şekilde mucizeye bağlı olması gibi.

Eğer Rousseau'daki tarihin verdiği tüm ders o tarihi oluşturmuş olan büyük kopuklukların olumsallığına bağlıysa, aynı zamanda da toplum sözleşmesi ve bir halkın iyi bir şekilde kurumlaşması olan o insan sanatı eserin iğretiliğine bağlıysa, – eğer bu kuruluş sürekli bir şekilde kendi açtığı boşluk tarafından rahatsız edilip duruyorsa, bu hiç şüphesiz, bu kez, Rousseau'nun kuramının ve kendi yüzyılı içindeki kendi konumunun temel bir iğretiliğin kesin inancı içinde birleşmiş oldukları nedenler yüzündendir. Cinayetle ılımlılaştırılan dediğim dedikçilik gibi, *Rousseau'nun siyasî anlayışının da kendi tarih anlayışı tarafından ılımlılaştırıldığını, ya da siyasete ilişkin ideolojisinin kendi tarih kavramıyla ılımlılaştırıldığını* söylemek mümkündür. Şu halde Rousseau'nun en derin düşüncesi, kesin olarak bu kavramın – onda, *Toplum Sözleşmesi*'nde siyasî ideolojinin iğretiliğinin bizatihi bilinci gibi devreye giren kavramın – içinde bulunmuş olacaktır. Tarihin iğretiliği, kavramıyla özdeş olarak, Rousseau'da kendi iğretiliğinin tarihinin keskin bilinci olmaktadır."

5. Lenin ve felsefe (1968)

Bu metni, 24 Şubat 1968 tarihinde Société Française de Philosophie'ye sunulan bir tebliğ oluşturmaktadır. Böylesi bir kurum için alışılmadık derecede kalabalık bir kitle Althusser'i dinlemek için toplanmıştı. Konferans, Bulletin de la Société Française de Philosophie'nin, 62 (4), Ekim-Kasım 1968 tarihli sayısında, 127-183. sayfalarında, daha sonraki tartışmanın tutanaklarıyla birlikte yayımlandı (bu tartışmaya, en başta J. Wahl, P. Ricœur, Blanchard, J. Hyppolite, P. M. Schuhl, J.-P. Faye ve R. P. Breton katıldılar).[1]

Kurumun başkanı Jean Wahl'ın onayıyla, metin daha sonra, ayrı olarak, küçük bir kitapçık halinde yayımlandı,[2] *ardından üç yıl sonra, "Lenin ve Felsefe" başlığı altında ("Marx ve Lenin Hegel'in Karşısında" başlıklı makaleyle birlikte), iki ayrı metnin eşliğinde*[3] *aynı yayıncı tarafından yeniden basıldı. İşbu kitabı daha da ağırlaştırmamak için, sonradan, Althusser tarafından fazladan eklenen bu iki metni almadık. Bunlar, bir kez daha, Hegelgil kuram ile Marksizm arasında (Marx'ınki kadar Lenin'inki de) yazar tarafından koyutlanan kopukluğun üstünde duruyorlardı. Bununla birlikte, Althusser, Marx'ın "öz-*

---

[1] Tartışmadan geniş bölümler yayıncı notlarında verilmiştir. Tamamı, eksiksiz bir şekilde *Bulletin*'in anılan sayısında yer almaktadır. Bundan önceki toplantının J. Derrida'nın "farklılık" izleğini konu alan bir konferansına ayrılmış olduğu da eklenebilir.

[2] Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1969.

[3] Paris, Maspero, "PCM" dizisi, 1972 (bkz.: bu kitabın genel sunumu). Althusser bir ara *Kapital'i Okumak*'tan "Lenin ve Felsefe"ye kadar giden bir derleme çıkarmayı düşündü (bkz.: 10.02.1968 tarihli "Projet de préface" ["Önsöz Tasarısı"], K. Karz, *Théorie et politique: Louis Althusser*'de, Paris, 1974, s. 315-320).

nesiz süreç" kavramını Hegel'den miras almış olduğunu ileri sürerek,[4] *buna yeni bir öğe ekliyordu.*

Genel sunumda açıkladığımız gibi, "Lenin ve Felsefe", amacı, Althusser tarafından yayımlanmış metinler arasından, başka akımlarla eleştirel bir söyleşime ve de Althussergil geliştirmeye kıyasla özeleştiriye en "açık" olanları bir araya getirmek olan bu derleme içinde, biraz farklı bir metin görünümündedir. Üslupsal yönden üzerinde çok fazla çalışılmış olan bu deneme, tersine, Althusser ve mesai arkadaşlarının Fransız Komünist Partisi'nin ortodoksluğuna karşı çıkarmayı düşündükleri "yeni bir ortodoksluğun" oluşumu içinde bir ana parçayı temsil etmektedir. Pour Marx ya da Lire Le Capital'e kıyasla belli bir yön değişikliğine işaret etse de, onlardaki savları topyekûn katılaştırmaktadır; böylece, Althussergil dogmatizmin doruk noktasını gösteren ünlü John Lewis'e Cevap'ı haber vermektedir. Bununla birlikte bu "kapalı" metinlerden birini almak gereksiz değildi – kaldı ki "Lenin ve Felsefe" o dönemde önemli bir yankı uyandıracaktı[5] *–, kontrastlı yönlere sahip bir yapıtın burada sunduğumuz yeniden okunuşunu karmaşıklaştırmak pahasına bile olsa.*

Althusser'in özgün daktilo metni, bütünüyle Bulletin'de yayımlandı, sonra, fazla önem taşımayan tipografik düzeltmelerle Maspero yayınları tarafından yeniden basıldı. Aşağıda sunduğumuz, bu son çevrimdir.

---

[4] "Eğer mümkünse, erekbilimi çıkarın, geriye Marx'ın miras aldığı bu felsefece kategori kalır: öznesiz süreç kategorisi. İşte Marx'ın Hegel'e olan başlıca olumlu borcu: öznesiz süreç kavramı." (*Lénine et philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, a.g.e.*, s. 70). Bu sonuncu izlek *John Lewis'e Cevap*'ta yeniden ele alınacaktır, Paris, Maspero, 1973.

[5] *Lenin ve Felsefe* 25 000 adet basıldı, buna, 1972'den sonra Maspero'nun küçük dizisindeki 13 000 baskı da eklendi (F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, Paris, La Découverte, 1992 – yeni baskı: Le livre de Poche, II. cilt, s. 213).

Derneğinizin nostaljiden soyutlayarak var ettiği ve kuşkusuz uzun süre de tartışılacak olan bir tebliği tanıtmak üzere beni davet ederek onurlandırdığı için müteşekkirim: Bir tebliğ.[a]

I

Bir bilim adamı, bir bilginler topluluğuna bir tebliğ sunabilir. *Bilimsel* olmayan bir tebliğ ve bir tartışma imkânı yoktur. Peki bir felsefî tebliğ veya felsefî tartışma?

Felsefî tebliğ. Bu terim Lenin'in tebessümüne, hattâ birlikte olduğu günlerden Kaprili balıkçıların yakından tanıdıkları açık yürekli ve içten ifadesiyle tebessümüne neden olurdu. 60 yıl önce, 1908 yılında; Lenin, bir küçük burjuva devrimcisi olmaktan öte geçemediğini düşünmesine rağmen feyyazlığını ve yeteneğini takdir ettiği Gorki'yle birlikte Kapri'de bulunuyordu. Gorki, Lenin'i tezlerini desteklediği küçük bir grup bolşevik aydınla, *Otzovistler*'le tartışmaya katılması

---

[a] Althusser, önceden, konferansında geliştireceği izleklere ilişkin temaları özetleyen bir gerekçelendirme kaleme almıştı ve konuşmacıya yazılı sorular gönderme imkânını da duyuran bu metin davetiyelerle birlikte gönderilmişti. Bu metin *Bulletin de la Société Française de Philosophie*'de giriş olarak yer alıyordu (s. 125-126):

"Üniversiter gelenek Lenin'i bir filozof olarak değil, bir 'siyasetçi' olarak kabul eder. *Matérialisme et empiricocriticisme*, felsefî yönden üstünkörü, bir polemik kitabı olarak kabul edilmektedir. Bilgisizlikten ya da önyargıdan olsa gerek, hüküm sürmekte olan kanaat Lenin'in felsefî önemini küçümsemektedir. Bundan böyle Lenin'in tarih içindeki yerini göstermek mümkün ve yararlı görünüyor: 1. Marksist felsefenin tarihi içindeki yerini; 2. Marksist felsefe ile 'felsefe' arasında var olan özgül münasebetten kalkarak, felsefe tarihi içindeki yerini.

1. Lenin'in Marksist felsefe içindeki yeri. a) Marksist felsefenin başlıca "aşamaları": *Feuerbach Üzerine Tezler*; *Kapital*'in bilimsel çalışmasının sonuçları; Engels'in müdahalesi; Lenin'in müdahalesi. b) Lenin'in daha önceki Marksist felsefe geleneğine katkısı (*Matérialisme et empiricocriticisme*, *Cahiers sur la Dialectique*, ekonomik ve siyasî yapıtları): Felsefe, bilim(ler), siyaset.
2. Lenin'in felsefe tarihi içindeki yeri. a) Marksist felsefe ve felsefe: Diyalektik maddeciliğin yeniliği. b) Marksist-Leninist felsefenin, Marx tarafından kurulan tarih bilimine kıyasla gecikmişliğinin zorunluluğundaki neden. c) Bu gecikmenin Lenin'in avangard konumu üzerindeki paradoksal sonuçları. d) Marksist-Leninist felsefenin geleceği."

için Kapri'ye davet etmişti. 1908'deydi: Bu dönem hemen ardından işçi hareketinin bastırılma ve çekilme döneminin başladığı 1905'te gerçekleşen birinci Ekim Devrimi dönemiydi. Bu dönem aynı zamanda bolşevik aydınları da dahil olmak üzere "entelektüeller" arasında kafa karışıklığının egemen olduğu günlerdi. Bolşevik aydınlar arasından çıkan bazıları tarihte "Otzovistler" adıyla bilinen bir grup oluşturmuşlardı.

Otzovistler, siyasî olarak radikal ölçüde goşisttiler [–sol sapma]: Temsilcileri Duma'dan[b] geri çekmek (*otzovist*), bütün legal [yasal sınırlardaki] eylem biçimlerinden çekilmek, âcilen şiddet eylemlerine girişmek gerektiğini düşünüyorlardı. Lâkin bu goşist beyanlar,*kuramsal olarak* sağcı olan tavırlarını gizliyordu. Otzovistler o günlerin modası kabul edilebilecek olan bir felsefeye hattâ felsefî bir modaya riayet ederek, Avusturyalı şöhretli fizikçi Ernst Mach'ın yeni bir üslup kazandırdığı "Ampiryo-kritisizm"e yönelmişlerdi. Fizikçi ve fizyolog (Mach herhangi biri değildi: Bilimler tarihinde bir isim bırakmıştır) olarak Mach'ın felsefesi Poincare tarzındaki bilginler ve Duhem ve A. Rey tarzındaki bilim tarihçilerinin ürettiği çeşitli felsefelerle ilişkilidir.[c]

Artık olup bitenleri fark ediyoruz. Belirli bilimler önemli devrimler geçirdiklerinde (o dönemde Matematik ve Fizik), genellikle "bilimde buhranın" ya da Matematik ve Fizikte buhranın başladığını duyuran profesyonel *filozoflar* türer. Dolayısıyla, filozofların bu sözleri olağandır: Daha doğrusu birçok filozof, mesailerini, henüz bir şey olup bitmeden önce bilimin can çekişmesini duyurabilmek için, fel-

[b] Sınırlı bir erkle donatılmış olan Çarlık parlamentosu.

[c] Avusturyalı fizikçi ve filozof Ernst Mach'ın da (1838-1916), aynı şekilde – ve özellikle –, Althusser'in kuramsal atıflar alanının dışında konumlanan Viyana Okulu'nun neopozitivizmi üzerinde önemli bir etkisi olacaktır. R. Musil, tezini onun üzerinde yaptı. "Onun, ampirio-eleştirel denilen pozitivist felsefesi, töz, nedensellik, vs. gibi nosyonları eleyerek, ve psişik olan ile fizik olanın ikiliğini ve karşıtlığını yadsıyarak, deneyin tümlüğünü duyumlardan ve onları birbirine bağlayan işlevlerden (yasalar) yola çıkarak betimlemek için bir girişimdir" (*Le petit Robert des noms propres*, Paris, 1994). Pierre Duhem: Fransız fizikçi ve filozof (1861-1916). Abel Rey: Fransız filozof, epistemoloji uzmanı (1873-1940).

sefe adına bilimin *büyük cenaze törenini yapmak için* pusuda yatmakla geçirir.

Lâkin garip olan, aynı zamanda, bilimde buhran olduğunu ifade eden *bilim adamlarının* bile söz konusu olduğudur. Bunlar kendilerinde âniden şaşırtıcı bir felsefî beceri keşfediyorlar, aslında daimi olarak felsefenin "pratiği" içinde bulundukları halde, kendilerini âniden filozof olmuş gibi görüyorlar. Kendilerine bir vahiy inmişcesine ifadeler kullanıyorlar, fakat dillendirdikleri şeyler zaten felsefenin bizatihi tarihi olarak görmek zorunda olduğu bazı aşılmış ve eskimiş olan sözlerden daha yeni değildir.

Bilginler, nöbet geçiren çocuklar gibi bunalım olarak düşündükleri durum karşısında nöbet geçiriyorlar, söz bizim gibi meslekten filozoflara gelince, bir "bunalım" söz konusuysa bunun bir bilimin dönüşümü olarak kabul ettikleri gelişim ânındaki gözle görülebilir ve görülmeye değer bir felsefî bunalım olduğunu düşünmek eğilimindeyiz. Bilim adamlarının kendiliğinden,[d] günübirlik felsefesi, bu bunalım esnasında birdenbire *açığa çıkıvermiştir*.

Mach'ın Ampiryo kritisizmi ile bütün Bogdanovcu, Lunaçarskici, Bazarovcu veçheler benzer bir felsefî bunalım olarak belirmiştir. Bunlar bitimsiz olaylardır. Şimdiyle ilişkindirmek amacıyla, bugün çeşitli biyolog, genetikçi ve dilcinin "enformasyon" [kuramı] ortamında oluşturma gayretinde bulundukları felsefenin de bu veçheye dair küçük ve daha aklı başında bir felsefe "buhranı" örneği olduğunu söyleyebiliriz.

Ama bilginlerin felsefî buhranlarında gözle görülür olan felsefî olarak daima tek bir istikamate yönelmeleridir: Eski *ampirist* ya da *biçimci* yani *idealist* meseleleri yeniden ve çeşitli biçimlerde gündeme taşıyorlar. Bu nedenle de karşılarına daima *materyalizmi* alıyorlar.

---

[d] Althusser, bu temayı, Ecole Normale Supérieure'deki Ekim-Kasım 1967 ders yılındaki "Bilimciler İçin Felsefe Kursları"nda ele almıştı (*Philosophie et philosophie spontanée des savants/Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* başlığı altında yayımlandı (1967), Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1974).

O halde Otzovistleri Ampiryo-kritisistler olarak tanımlayabiliriz, ama aynı zamanda (Bolşevik olarak) Marksisttirler, dolayısıyla20. yy.'ın Marksizmini yakalayabilmek amacıyla Marksizmin bu eleştiri-öncesi metafizikten, yani "diyalektik materyalizm"den ayırılmasını böylece de, geşmişten itibaren daima ihtiyaç duyduğu felsefeye, tam da bilim adamları tarafından yeniden biçimlendirilmiş ve meşrulaştırılmış bu belirsiz yeni-Kantçı idealist felsefeye yani Ampiryo-kritisizme ulaştırılması gerektiğini söylüyorlardı. Dahası bu gruptan bazı Bolşevikler, Marksizme dinin "otantik" insanî değerlerini aşılama amacı nedeniyle kendilerini "Tanrı Yaratıcılar" olarak tanımlıyorlardı. Ama bunlar üstünde durmaya gerek yoktur.

Demek ki Gorki, Lenin'i Otzovist filozoflar grubuyla felsefe tartıştırmayı amaçlıyordu. Lenin'in koşulları açıktı: Sevgili Aleksi Maksimoviç, sizi görmeyi istiyorum tabii, ama meydana gelebilecek *her türden felsefî tartışmayı* reddediyorum.

Bu pek tabii olarak taktik bir davranıştı: Gerekli olan mülteci Bolşevikler arasındaki siyasal birliğin sağlanmasıydı, oysa girişilecek bir felsefî bir tartışma onlar arasında bölünmeler yaratabilirdi. Ama burada biz, taktikten de öte bir felsefe *pratiği* ve felsefenin pratiği içinde olmanın neliği bilinci olabilecek bir şeyleri fark edebiliriz; yani bu esas, katı olgunun bilinci: Felsefe *bölücüdür.* Bilim bölmeden birleştiriyorsa,, felsefe bölererek birleştirir. İşte, şimdi Lenin'in anlaşılıyor: Felsefî tebliğ yoktur, felsefî tartışma yoktur.

Nihayet bugün yapmak istediğim, tastamam bir tez olan bu bu tebessümün yorumunu aşan bir şey.

Bizatihi bu tezin bizi bir yere ulaştıracağını ifade etme cüretini gösteriyorum.

Bu da beni başkalarının da mutlaka sorduğu şu soruyu sormaya yöneltiyor: Peki felsefî bir tebliğ mümkün değilse, nasıl bir konuşma yapabilirim? Konuşma filozofların huzurunda yapılacaktır. Ama dinleyiciler konuşmadığı için, artık zevahire göre bir değerlendirme yapılamaz. Bu nedenle de benimki felsefî bir söylev olmayacaktır.

Konuşmam kuramsal tarih sürecinde bulunduğumuz yerin zorunlu nedenleri sonucunda, felsefe *içinde* cereyan edecektir. Ama felsefe

içindeki bu söylev hiçbir şekilde bir felsefe söylevi olmayacaktır. Felsefe *üzerine* bir söylev olacak ya da olmayı amaçlayacaktır. Kısacası Derneğiniz beni bir *tebliğ* sunmaya davet ederek tam olarak benim isteklerimi yerine getirmiştir.

Eğer, umduğum gibi, size felsefe *üzerine* bazı şeyler anlatabilirsem, kabaca, bir felsefe *teorisi* için gerekli olan ilk öğeleri aktarabilirsem, anlatmaya çalışacaklarım gerçekten böyle bir başlığı almaya hak kazanır. Teori: Bilime belirli biçimde yol açan bir şey.

Bu konuşmanın başlığını da böyle anlamanızı istiyorum: Lenin *ve* Felsefe. Lenin'in felsefesi değil, fakat felsefe *üzerine* Lenin. Sanırım aslında Lenin'e borçlu olduğumuz, geçmişte benzeri olsa bile paha biçilmez değerde olan bir şey, bir gün felsefî olmayan bir felsefe teorisi haline gelebilecek bir konuşma tarzının başlangıcını onun yapmış olmasıdır.

II

Konuşmamızın gereği olarak Lenin'in büyük değeri ortaya çıkınca, o zaman meseleye Lenin'le akademik felsefe, yani Fransız akademik felsefesi arasında sürmekte olan eski bir sorunu göstermekle başlayabiliriz. Bir akademisyen olarak felsefe dersleri verdiğim dikkate alınırsa eğer "uyarsa" Lenin'in "kasketi"ni başına geçirmesi gerekenler arasındayım.

Bilebildiğim kadarıyla, Fransız akademik felsefesi, modern tarihin en büyük siyasal devrimini yönlendiren, ayrıca *Materyalizm ve Ampiryo-kritisizm* adlı kitabında, başkalarını anmasak dahi yurttaşlarımız H. Poincare, H. Duhem ve A. Rey'i enikonu ve derinlemesine inceleyen[e] bir kişi olarak Lenin'le, Henri Lefebvre'in o'nu andığı mükemmel çalışma dışında kimse ilgilenmemiştir.[f]

Adını anmayı unuttuğum ustalarım beni affetsinler, lâkin geçtiğimiz yarım yüzyılda, Komünist filozofların ve bilim adamlarının maka-

[e] *Pour connaitre la pensée de Lénine* [Lenin'in Düşüncesini Anlamak İçin], Paris, Bordas, 1957.

[f] *Matérialisme et empiricocriticisme*'in (1908) Fransızca çevirisi mevcuttur.-

leleri dışında muhtemelen Lenin üzerine yazılmış birkaç sayfa dışında bir şey bulunamaz: Sartre'dan 1946'da *Temps Modernes'de* ("Materyalizm ve Devrim"), Merleau-Ponty'den *Aventerus de la dialectique* (Diyalektiğin Maceraları) ve Ricoeur'dan (*Esprit*'inin[g] bir makalesinde) birkaç sözle değinme.

Yazısında *Devlet ve İhtilâl*'den saygıyla söz eden Ricoeur'un aslında Lenin'in "felsefesiyle" uğraştığını düşünmüyorum. Sartre ise naturalist, eleştiri-öncesi, Kant-öncesi ve Hegel-öncesi bir metafizik oluşuyla basit düşüncenin sınamasına gelemeyecek bir düşünce dediği Engels'in ve Lenin'in materyalist felsefesinin, bir *Unding* anlamında "düşünülemez" bir şey olduğunu kabul ettikten sonra bir tür cömertlik göstererek, bu felsefeye proleterlerin devrimci olmasına yardım eden platonik bir "mit" işlevi bahşeder. Ve Merleau-Ponty, bir "araç" olarak kabul ettiği Lenin'in felsefesi'ni tek bir kelimeyle kenara iter.

Fransız felsefesinin geçmişe dair gizledikleri, yani bu sessizlik, öne sürülen bütün açık suçlamalardan daha değerlidir. Dolayısıyla, yüz elli yıllık Fransız felsefe geleneğine dava açmam, göstereceğim bütün nahifliklere rağmen yakışık almayacaktır. Tanınmış olan Fransız filozofları arasından hiçbirisi bu tarihi yazma riskine girmemiş olduğuna göre, bu gelenek öyle yüzüne bakmaya değer bir gelenek olmasa gerektir.

Maine de Biran'dan ve Cousin'den Ravaisson, Hamelin, Lachelier ve Boutroux aracılığıyla Bergson ve Brunşchvicg'e kadar Fransız felsefesinin, ancak Comte ya da Durkheimvari dudak büktüğü, ya da Cournot ve Couturat gibi unuttuğu birkaç büyük kabiliyet tarafından kendi tarihinden *kurtarılabileceğini* itiraf etmek aslında cesaret gerektirir. Bu felsefeyi kendi tarihinden kurtaracak olanlar, Fransız felsefe-

(Paris/ Moskova, Editions sociales/Editions du Progrès, 1973. Althusser'in Lenin'den yaptığı alıntıları bu baskıya göre düzelttik ve ayraç içinde ilgili sayfaların numaralarını ekledik. Althusser'e gelince, o kullandığı baskının göndermelerini vermemektedir). Henri Poincaré: en önemli Fransız matematikçilerinden biri (1854-1912).

[g] J.-P. Sartre, "Matérialisme et révolution", *Les Temps Modernes* 9 ve 10, Haziran ve Temmuz 1946, *Situations III*'de de yer almaktadır (s. 135-225); *Les aventures de la dialectique*, 3. B., Gallimard, 1955.

sinin son otuz yılındaki rönesansını kısmen borçlu olduğu kimseleri eğitmek için sabırla ve alttan alta uğraşan birkaç insaflı felsefe tarihçisi, bilim tarihçisi ve epistemolojisttir. Bu isimler hepimizce bilinir. Lâkin şimdilerde aramızda olmayanları andığım için beni bağışlayın: Cavailles ve Bachelard. Ne yazık ki şimdi Jean Hyppolite'in adını da bu listeye katmamız gerekiyor.[6]

Hem sonra, yüz elli yıldan beri alabildiğine dinsel olan, ilahiyatçı ve bağnaz, daha sonra ise en iyi halde muhafazakâr, sonraları gecikmiş haldeki liberal ve "kişici" olan bu akademik Fransız felsefesi, Hegel, Marx ve Freud'u kusursuzca es geçen, Kant'tan sonra Hegel ve Husserl'i ciddî olarak okumaya yeni başlayan ve nihayet Frege ve Russel'ın varlığını: Ancak son birkaç onyıl içinde, belki daha geç keşfeden bu Üniversite felsefesi, Lenin gibi bir bolşevikle, bir devrimciyle, bir siyasetçiyle hangi gerekçeyle ilgilenecekti?

Tam da felsefî olan geleneklerinin üstüne çökmüş olan ezici sınıf baskısından ve ayrıca da en "liberal" yeteneklerinin "Lenin'in "düşünülemez eleştiri-öncesi felsefî düşüncesi" suçlamalarından başka, geçmişten bize kalan Fransız felsefesi de bir siyasetçiden ya da siyasetten öğreneceği felsefî bir şey olamayacağı kanaatindedir. Daha çok örneğe ihtiyaç yok, birkaç Fransız Üniversite filozofunun siyaset felsefesinin büyük kuramcılarından Makyavel, Spinoza, Hobbes, Grotius, Locke ve hattâ Rousseau, "bizim" Rousseau hakkında inceleme yapmaya başlamalarının üzerinden çok geçmedi. Adını andığımız yazarlar da diğerleri gibi daha otuz yıl kadar önce edebiyatçılarla hukukçuların insafına kalmıştı.

Dolayısıyla Fransız Üniversite Felsefesi, politikacılardan ve politikadan ve tabiyatıyla Lenin'den, herhangi bir şey öğrenmeyi külliyen reddetmekle hata yapmamıştır. Siyasete ilişen herhangi bir şey felsefe için öldürücü, çünkü felsefe siyasetle yaşar.

Esasen, Lenin'in Üniversite Felsefesine gerekli karşılığı vermediği söylenemez, hem de "üstü kalsın" dercesine. Marx ve Engels'in

[6] Ne yazık ki şimdi Jean Hyppolite'in [1907-1968 yıllarında yaşayan fransız felsefeci;] adını da bu listeye katmamız gerekiyor

kendi kendisini yetiştirmiş militan bir proleter olan ve *"diyalektik materyalizmi* "kendi başına" ve kendi tarafından keşfettiğini ifade ettikleri ve Lenin'in Alman işçisi Dietzgen'e[h] atıf yaptığı *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm* adlı eserindeki sözlerine birlikte kulak verelim:

> *"Yüce hayırdualar"* ederek çarpık "idealizm"leriyle halkı aptallaştıran *"diplomalı uşaklar"* Dietzgen[i] felsefe profesörlerine işte bu gözle bakıyor. (s.53) *"Yüce Tanrının karşısında şeytanın bulunması gibi, materyalistin de karşısında profesör papaz bulunur"*. Materyalist bilgi teorisi "dinî inanca karşı evrensel bir silâhtır, (s.55) ve bu yalnızca "papazların o ünlü alışılmış ve sıradan dinine karşı değil, aynı zamanda karışık kafalı idealistlerin en incelmiş, yücelmiş profesörlere özgü dinine de karşıdır (s.58)."
>
> Dietzgen "dindarca dürüstlüğü", serbest düşünceli profesörlerin yarı gönüllülüğüne yeğlemeye hazırdı (s.60): Çünkü "burada egemen olan bir sistem" vardır, burada biz bütünleşmiş bir halk, teoriyi pratikten ayırmayan bir halk buluyoruz. Profesör baylara göre *"felsefe bir bilim değil, sosyal demokrasiye karşı bir savunma aracıdır"*.(s.107) "Profesörler ve doçentler, kendisine filozof diyen herkes, görünüşte serbest düşünceli olmalarına karşın, az ya da çok, boş inanlara, gizemciliğe kapılırlar (s.60) *ve Sosyal demokrasi karşısında tek ... gerici bir yığın oluştururlar." (s.108) Dinî ve felsefî saçmalıkların dağıtıcı etkisine kapılıp şaşırmadan doğru yoldan yürüyebilmek için yanlış yolların en yanlışını (den Holzweg der Holzwege) yani felsefeyi okuyup öğrenmek gerekir* (s.103).[7]

Bu metin merhamet göstermese bile, *dindar*lıklarına rağmen spekülatif olmayan, pratiklerinde de gösterilebilir bir "sistem"e sahip olan, "bütünsel insanlar" ile "özgür düşünürler" arasında ayrım yap-

---

[h] Joseph Dietzgen (1828-1848), 1848'den sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş Alman filozof ve özöğrenimli [otodidakt].

[i] Oturum başkanı J. Wahl, konferansın bu aşamasında Althusser'in konuşmasını şu sözlerle kesmişti: "Bu sözlere tahammül etmek güçtür; bunlara ancak onları söyleyen kişinin kimliği hatırlandıkta tahammül edilebilir, Louis Althusser, esasen kendisinin de söyleye geldiği gibi, doçent ve üniversite mensubudur". Althusser bu kesintiyle yaralanmıştı ve konferansın *Bulletin de la Société Française de Philosophie*'de çıkan metninde yer almasına beyhude yere engel olmaya çalıştı.

[7] *Materyalizm ve Ampriokritisizm* [*op.cit.*] s. 314. [s.337-338] Lenin'in Dietzgen'den yaptığı alıntıların altını çizdim. "Den Holzweg der Holzwege" temel kavramını Lenin kendisi vurgulamıştı. – L.A.) [Bu ve bundan sonraki alıntıların Türkçesi "*Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*, Çev.: S. Belli, Sol Yay., 1988" baskısından alınmıştır]

mayı bilmiştir. Bununla birlikte gayet açıktır: Lenin'in aktardıklarının Dietzgen'in o *hayret verici* sözüyle sona ermesi tesadüf olamaz: Doğru bir yolu takip etmeliyiz; doğru yolutakip edebilmek için "hiçbir yere varmayan yolların yolu" (den Holzweg der Holzwege) olan felsefeyi incelemeliyiz. O söz, daha iyi bir sözcelendirmeyle şunları ifade eder: Bir inceleme, dahası daha ileride, *hiçbir yere götürmeyen yol olarak felsefenin kuramı* olmadan bu alanda (kulak verelim: Bilimde, fakat hepsinden önce siyasette) doğru bir yolu görebilmek imkânsızdır.

Akademik Felsefe için; daha önceki nedenlerden tamamen başka bir biçimde ve nihai olarak, kimseyi üzmeden, tabii akademinin içinde de olsalar dışında da olsalar da filozofların büyük çoğunluğu nezdinde Lenin'in *dayanılmaz* kabul edilmesinin hikmeti budur. Felsefî olarak çeşitli zamanlarda hepimizce (açıktır ki kendimden de söz ediyorum) dayanılmaz olur ya da olmuştur.

Dayanılmazdır, çünkü felsefesinin eleştiri-öncesi kişiliği ya da bazı kategorilerinin özetsi manzarasına dair dile getirebilecekleri şeylere rağmen, gerçek soru, filozofların da gayet iyi bildikleri gibi bu değildir. Gayet iyi duyumsar ve fark ederler ki, Lenin filozofların karşı çıkışına latifeyle cevap vermektedir. Bunları epeyi önceden fark etmiş olruğu için latifeyle karşılamaktadır. Lenin'in kendisi değil midir "Ben bir filozof değilim, bu konuda yeteri kadar hazırlıklı değilim" (Gorki'ye mektup, 7 Şubat 1908) diyen. Lenin şunları söylüyordu: "formülasyon ve tanımlarımın belirsiz ve ham olduğunun farkındayım, biliyorum ki filozoflar materyalizmi mi 'metafizik' olmakla suçlayacaklardır." Lâkin ekleyerek şöyle diyor: "sorun bu değil. Yalnız onların felsefesiyle uğraşmıyor değilim; onlar gibi felsefe de 'yapmıyorum.' Onların 'felsefe yapma' tarzı büyük zekâ ve incelik hazinelerini felsefede *geviş getirmek* için harcamaktır. Bana gelince, ben felsefeyi daha değişik bir biçimde ele alıyorum, felsefeyi Marx'ın istediği biçimde esasına uygun *kullanıyorum*. Dolayısıyla "diyalektik materyalist" olduğuma inanıyorum."

Bunların hepsi de *Materyalizm ve Ampiryo kritisizm*'de ya açıkça

ya da satır aralarında yazılıdır. İşte filozof olarak Lenin'in, *gerçek sorunun* bilmek istemeyen, yani meselenin böyle olduğunu dile getirmese de kavrayan, filozofların çoğunluğu nezdinde katlanılmaz olmasının nedeni. Temel soru Marx, Engels veya Lenin'in gerçek birer filozoflar olup olmamaları hattâ felsefî önermelerinin biçimsel olarak kusursuz olması, Kant'ın "kendinde şeyi" üzerine saçma sapan konuşmaları, materyalizmlerinin eleştiri-öncesinde konumlanıp konumlanmaması değildir. Bu sorular felsefenin belirli bir *pratiğinin* sınırlarının içindedir ve daima bu sınırlar içinde dile getirilmişlerdir.. Temel soru Lenin'in *tamamen değişik* bir pratiğini önererek sorunlaştırdığı felsefenin bu geleneksel pratiği hedef almasıdır.

Bu farklı pratik, felsefenin varlık tarzının *nesnel bilgisinin* şemasını ya da düzeneğini taşımaktadır. Felsefenin *Holzweg der Holzwege* olarak bilgisi. Ama filozofların ve felsefenin katlanamayacağı şeylerin en sonuncusu, müsamaha gösterilmez olanı, muhtemelen tam da bu bilgi fikridir. Felsefenin katlanamayacağı şey geleneksel pratiğini değiştirebilecek güçte bir felsefe kuramı (yani nesnel bilgisi) fikridir. Bu kuramın felsefe için öldürücü olması muhtemeldir, çünkü onun reddi üzerine kuruludur.

Öyleyse akademik felsefe, esasen bir ve aynı olan iki nedenle Lenin'i (tıpkı Marx gibi) hoş görmez. Bir bakıma, siyasetten ve siyasetçiden öğrenebileceği şeyler olması düşüncesine dayanamaz. Tabii felsefenin bir kuram, yani nesnel bilgi nesnesi olabilmesi düşüncesini dayanılmaz bulur.

Bütün bunlardan sonra, gerçekten bilinçli ve sorumlu felsefe *pratiği* için bir felsefe kuramının esas olduğu fikrini öne sürme cesaretini gösteren kişi', felsefede "tecrübesiz" ve kendi kendini yetiştirmiş Lenin gibi bir politikacı olursa, bu açıkça ölçüyü kaçırmaktır...

Felsefe, akademik olsa da olmasa da, bu konuda da yanılgıya düşmüyor: Basit bir siyaset adamının kendisine felsefenin ne olduğunu öğrenmeye nereden başlaması gerektiğini belirttiği bu rastlansal görünümlü çatışmaya bu kadar şiddetle direniyorsa, bu, sözü geçen çatışmanın en duyarlı, en dayanaksız, üstü örtülmek istenen noktaya, felsefenin geleneksel olarak yanaşmadığı bir noktaya *dokunmasından* ötü-

rüdür; daha da açık söylemek gerekirse, bu nokta şudur: Felsefe, kendini bizatihi kuramında tanımak için, belirli bir biçimde giydirilen, belirli bir biçimde devam ettirilen ve belirli bir biçimde gevelenmekte olan bir politikadan başka bir şey olmadığını kavramak zorundadır.

Anlaşıldığına göre bunu ilk dile getiren Lenin olmuştur. Ve anlaşıldığına göre, ancak siyaset içinde eyleyen birisi olduğu için lâkin herhangi bir siyasetçi değil, bir *proleter lideri* olduğu için bunu *dile getirebilirdi.* İyice düşünerek konuşuyorum, Freud psikolojik geviş için ne kadar katlanılmazsa, Lenin'in de felsefî geviş için aynı derecede katlanılmaz olmasının nedeni aynıdır.

Anlaşılan resmî felsefeyle Lenin'in arasında basit bir yanlış anlaşılma, değişik şartlardan kaynaklanan bir çatışma değildir söz konusu olan; sorun, bir öğretmen çocuğunun, devrimci bir önder durumuna gelmiş küçük bir avukatın sözünü esirgemeden kendilerine, tümünün burjuva-eğitim sisteminde egemen sınıfın ideolojisinin eleştirel ya da eleştiri-sonrası dogmalarını yüksek öğrenim gençliğine belletici başka ideologlar gibi işleyen küçük burjuva aydınları olduklarını söylemesi karşısında gücenen felsefe profesörlerinin yaralanan duyarlığından ibaret değildir.[8] Lenin ve resmî felsefe arasında gerçekten katlanılmaz bir ilişki söz konusudur: Bu ilişki egemen felsefeyi, gizlemeye gayret ettiği en zayıf yerinden, siyasetten vurur..

III

Lenin'le felsefe arasındaki ilişkinin bu hale nasıl gelmiş olduğunun anlaşılması için geriye gitmek ve genel olarak Lenin ve felsefeye dair konuşmadan daha önce de Lenin'in Marksist felsefedeki yerinin tespiti amacıyla Marksist felsefenin durumunu hatırlamak gerekir.

Burada Marksist felsefenin tarihsel hatlarını saptamam söz konusu değil. Bunu tamamen belirleyici olan bir sebepten dolayı yapamıyoruz: Tarih ilişkin olarak, yazılması söz konusu olan X'in ne olduğunu kesin olarak bilmemiz ve bunu bilerek, bu X'in bir tarihe sahip

[8] Metne sonradan eklenmiş.

olup olmadığını, yani bir tarihe sahip olmayı hakedip etmediğinin idrakında olmamız gerekirdi.

Marksist felsefenin "tarih" taslağını oluşturmaktan ziyade, tarihte birbirini izleyen eserlerle metinler içinde çeşitli belirtiler gösteren bir zorluğun varlığını göstermek isterdim.

Bu zorluk bugün de devam etmekte olan tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalara verilen adlar da sorunun varlığının belirtileridir. Marksist kuramın temeli nedir? Bilim mi, yoksa felsefe mi? Marksizm özünde bir felsefe midir, yoksa "praksis felsefesi" mi, – o halde Marx'ın ileri sürdüğü bilimsel iddiaların anlamı nedir? – dahası Marksizm özünde bir bilim midir, yani tarih bilimi, tarihsel maddecilik midir, peki o zaman felsefesi, diyalektik maddecilik neyin nesi? Dahası tarihsel maddecilikle (bilim) diyalektik maddecilik (felsefe) arasındaki klasik ayrım hâlâ kabul ediliyorsa, bu ayrımı nasıl düşünmeli: Geleneksel terimlerle mi, yeni terimlerle mi? Ya da, diyalektik maddecilikle diyalektikle maddecilik arasındaki ilişki nedir? Nihayet diyalektik: Basit bir yöntem midir? Yoksa bütün olarak bir felsefe mi?

Bu kadar çok tartışmaya yol açmış olan zorluk çeşitli *belirtiler* göstermektedir. Kısaca bu, bilmeceyi andıran bir gerçekliktir ve az evvel hatırlattığım klasik sorularla birlikte konunun belirli bir biçimde kabul edilişinin ve belirli bir biçimde yorumlanışının kanıtlarıdır. Gayet şematik olarak şöyle söyleyebiliriz, klasik formülasyonlar bu zorluğu sadece *felsefî sorun* olarak, kısaca felsefe gevelemek adını vermiş olduğumuz şeyin çerçevesi dahilinde yorumlarlar – fakat hiç şüphesiz bu zorlukları ve yol açmış oldukları felsefî sorunları tamamen başka açılardan da düşünmek gerekir: Aslında bir *sorun* olarak, kısaca nesnel (ve dolayısıyla bilimsel) bilgi olarak. Şüphesiz Marksizmin felsefeye önemli kuramsal katkısını, ham felsefî sorunlar bağlamında düşünülmesine neden olan karışıklığı fark etmek yalnızca bu koşulla mümkün olur ve sözü edilen sorun, felsefî etkiler gösterebilen ama son yargıda bizatihi bir felsefî *soru* haline gelmediği ölçüde felsefede etki gösterebilen bir problemdir.

Ayrım gerektiren bu terimleri (bilimsel sorun, felsefî soru) kasıtlı olarak kullanışım, bu yanılgıya düşenleri yargılamayı amaçlamıyor,

çünkü bunu hepimiz yaptık ve davranışımızın geçmişte olduğu gibi şimdi de kaçınılmaz olduğunu düşünmekte haklıyız – çünkü zorunlu olan kimi nedenlerden dolayı, Marksist felsefenin kendisi de aynı yerde bulunmaktadır.

Doğrusu *Feuerbach Üzerine Tezler*'den bu yana Marksist felsefe olarak adlandırılan şeyin incelendiğinde oldukça ilginç bir manzarayla karşılaşırız. Marx'ın gençlik dönemi eserlerini bir yana (öne sürülen kanıtların sağlamlığına karşın burada bazıları için kabulü zor olan bir istekte bulunduğumun farkındayım) ama tam da kendi deyimiyle Marx'ın *Alman ideolojisi* adlı eserinin, esasında "eski felsefî bilinciyle bir hesaplaşma" ve dahi düşüncesinde bir kopuş ve dönüm noktasını teşkil ettiği şeklindeki ifadesini dikkate aldığımızda, ve *Feuerbach Üzerine Tezler* ("kopmanın" ilk belirtisi, 1845) ile Engels'in *Anti-Dühring*'i (1877) arasında olup bitenleri incelediğimizde, gözlerimizi uzun süren bir felsefî bir boşluğa diker ve şaşırırız.

Feuerbach üzerine XI. Tez'de: "Filozoflar dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar, sorun onu değiştirmektir" diyor. Bu basit cümlenin artık dünyayı *yorumlamakla* kalmayacak fakat *dönüştürecek*te olan yeni bir felsefeyi andığı varsayılmıştı. Tam da bu nedenledir ki, yarım yüzyıldan daha uzun bir süre sonra önce Labriola[j] daha sonra da Gramsci, Marksizmi temelde yeni bir felsefe, bir "praksis felsefesi" olarak okumuş ve tanımlamışlardı. Oysa, bu kerametin kısa zaman içinde değil yeni felsefe, en azından yeni olan hiçbir felsefî açıklama yaratmadığını, fakat tam tersine uzun bir felsefî sessizliğe yol açtığına tanık oluyoruz. Bu sessizliği görünmeyen kaza denilebilecek bir olay dışında hiçbir şey bozamadı: Alman Sosyalizmi üzerinde giderek etkinlik kazanan kör bir matematik öğretmeninin "felsefî" yazılarının politik sonuçlarını bertarafaf etmek için Dühring'e[k] karşı ideolojik mücadeleye girmeye zorlanan ve onu "bizzat kendi alanın-

[j] Arturo Labriola: İtalyan filozof, iktisatçı ve siyasetçi (1873-1959), Marksizmi İtalya'ya getiren başlıca kişilerden biri.

[k] Karl Eugen Dühring: Alman filozof ve iktisatçı (1833-1921), bugün özellikle Engels tarafından eleştirilmesiyle tanınmaktadır, ancak yaşadığı dönemde Alman sosyal-demokratları, ve özellikle de Bernstein üzerinde güçlü bir etkisi olmuştu.

da izlemeye" mecbur bırakılan Engels'in aceleyle gerçekleştirdiği müdahaleden başka hiçbir şey.

İşte, karşımızda gayet ilginç bir durum: Felsefede devrim ilân eden bir Tez, – otuz yıl süren felsefî sessizliğin ardından, nihayet Engels tarafından politik ve ideolojik gerekçelerle Marx'ın bilimsel teorilerinin dikkate değer bir özetine giriş olarak yayımlanan birkaç bölümlük, fakat aceleyle yazılmış bir felsefî polemik.

Bundan, XI. Tezi bir felsefe devriminin ilânı olarak anlamakla geçmişe ait felsefî bir yanılsamanın kurbanı olduğumuz sonucunu mu çıkarmalı? Evet, ve hayır. Ancak hayır demeden *önce* ciddî olarak evet demek gerekiyor: *Evet, aslında felsefî bir yanılsamanın kurbanıyız. Feuerbach Üzerine Tezler*'de, tüm "yorumlayıcı" felsefeden kopmanın zorunlu olarak felsefe dilinde yapılmış olan açıklamasıyla ilân etmiş olduğu, aslında yeni bir felsefeden tamamen değişik bir şeydi: İlk temellerini Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde göstereceği tarih bilimi, yeni bir bilimdi

Öyleyse, XI. Tez'in ilânını takip eden felsefî boşluk, bir bilimin doluluğudur, Marx'ın hiçbir zaman tamamlayamadığı ve uğruna hayatında büyük fedakârlıklar yaptığı, *Kapital*'in en son müsveddelerine varıncaya değgin eşsiz bir bilimin temelini atıldığı, uzun ve meşakkâtli bir çalışmanın doluluğudur. XI. Tez felsefeye damgasını vuracak bir olayı önceden ilân ettiği halde ortaya bir felsefe koyamadıysa, daha doğrusu, Marx'ın bilimsel buluşunun kuramsal döllenmesi için gerekli çalışmaya öncelik vermek üzere varolan bütün felsefenin radikal bir biçimde ilgasını gerektirdiyse, bunun ilk ve en derindeki nedeni bu bilimsel doluluktur.

Bilindiği gibi felsefenin bu kökten ilgası *Alman ideolojisi'nde* kısaca belirtilmiştir. Marx orada, 'tüm felsefî fantezilerden kurtulmak ve pozitif gerçekliğin incelenmesine girişmek, felsefenin peçesini yırtarak gerçekliği nihayet olduğu haliyle görmek gerekir' der.

Alman ideolojisi'nde felsefenin varlığının radikal bir şekilde ortadan kaldırılması esasen bir felsefî kurama dayandırılır. Bu felsefe bir sanrı ve bir mistifikasyondur; dahası somut insanın gerçek tarihinden "geriye kalanlar" diye adlandırıyor olduğum şeyden oluşan bir *rüya,*

nesnelerin düzenini tersine çeviren tamamen' hayalî bir varoluşla donanmış olan geriye kalanlardır. Felsefe de, din ve ahlâk benzeri ideolojiden ibarettir, bir tarihi yoktur, felsefede olup bitiyormuş gibi görünen her şey tastamam onun dışında, tek gerçek tarihte, insanların maddî hayatının tarihi içinde geçer. Öyleyse, tam da kendisini örten ideolojileri – işte felsefe bu ideolojilerin en ön safında yeralır – ortadan kaldırmakla tanınan bilimin kendisi gerçektir.

Şimdi bu dramatik ânın anlamını incelemek için kısa bir süre için de olsa durmamız gerekiyor. Burada şunu söyleyelim; XI. Tez'in ilân etmiş olduğu teorik devrim aslında yeni bir bilimin kuruluşudur. Daha önce hiç görülmemiş olan bir teorik olay olarak bu yeni bilimi, Bachelard'ın bir kavramını uygulayarak, bir "epistemolojik kopuş" olarak niteleyebiliriz.

Marx, başlangıçta ancak ideolojik kavramların yer aldığı yeni bir bilimin temellerini kurmuş, daha doğrusu yeni bir bilimsel konseptler sistemini hazırlamıştır. Marx tarih bilimini, başlangıçta sadece tarih felsefelerinin varolduğu bir alanda kurmuştur. Eğer, Marx vaktiyle, tarih felsefelerinin egemen olduğu alanda kuramsal bir bilimsel konseptler sistemi kurmuştur dersek o zaman bir metafor, fakat sadece metafora dair olan bir ifadeden bahsetmiş oluruz: Oysa Marx, aynı mekânda, tarih mekânında ideolojik kuramların yerine bilimsel bir teori oluşturduğunu ifade ediyor. Fakat esasen yeniden düzenlenmiş olan tam da bu mekânın kendisidir. Lâkin bu temel sınırlama dahilinde sözü geçen metaforu hem geçici olarak saklı tutmayı ve hem de ona açık bir biçim vermeyi öne sürüyorum.

İnsanlık tarihinin hakikaten büyük kabul edilen bilimsel keşiflerini dikkate aldığımızda, *bilimler diye* adlandırdığımız unsurları *bölgesel* formasyonlar olarak teori *kıtaları* olarak adlandırdıklarımıza bağlayabiliriz. Bugün edinmiş olduğumuz mesafeden bakarak, Marx gibi bizim de "kazanımızda kaynatamayacağımız" bir gelecek üzerine bilicilik yapmadan, fakat açık bir biçim verilmiş olan metaforumuzu koruyarak, Marx'a varıncaya kadar kesintisizce cereyan eden epistemolojik kopuşlarla *sadece* iki büyük kıtanın bilimsel bilgiye açılmış olduğundan söz edebiliriz: Greklerle (Tales veya bu mitik adın işaret etti-

ği matematikçiler topluluğu) *Matematik Kıtası* ve *Fizik Kıtası* (Galile ve şakirtleri tarafından). Lavoisier'in epistemolojik kopuşuyla kurulan Kimya gibi bir bilim, Fizik Kıtasının bölgesel bir bilimidir: Lâkin herkes kimyanın fiziğin içinde yer aldığını biliyor. Darwin ve Mendel'le başlatılan ilk epistemolojik kopuşun son evresine ulaşan ve moleküler kimya ile yaklaşık on yıl önce bütünleşebilen biyoloji bilimi de artık Fizik Kıtasına katılmıştır. Modern biçimiyle Mantık da Matematik kıtasının alanındadır. Fakat Freud'un buluşu muhtemelen ancak yakın bir dönemde incelemeye başladığımız yeni bir kıta açmıştır.

Şâyet bu metafor kabul edilirliğini genişletilmiş olan bu çerçeve içinde de koruyabilirse şu önermeyi ileri sürebiliriz. Marx yeni olan üçüncü bir bilimsel kıtayı, veçhelerinden birincisi *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ilân edildikten sonra *Alman İdeolojisi*'nde ortaya konulan bir epistemolojik kopuşla, bilimsel bilgiye açmıştır. Eşsiz bir olay olarak apaçık olan epistemolojik kopuş bir ânda olup biten bir olay değildir. İnsanın bunu, geri dönüşlüşlüğü ve bazı *ayrıntıları* nedeniyle, geçmişin bir önsezisi olarak kabulü de mümkündür. Belirtileri aynı zamanda sonu olmayan bir tarihin başlangıcını gösteren bu kopuş, ilk belirtilerinden başlayarak tastamam *gözle görülebilir* bir durum kazanmıştır. Bütün kopuşlarda olduğu gibi bu da, içinde karmaşık yeniden düzenlemelerin gözlemlendiği sürekli bir kopuştur.

Hakikaten de temel kavramlarla bunların teorik tamamlayıcı öğelerini şekillendiren bu düzenlemelerin işleyişi Marx'ın birbirini izleyen yazılarında ampirik olarak görülebilir: 1847'de *Manifesto* ve *Felsefenin Sefaleti,* 1857'de *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* 1865'de *Ücret, Fiyat ve Kâr,* 1867'de *Kapital'in I.* kitabı vd. Öteki düzenlemeler ve gelişmeler Lenin'in çalışmalarında, özellikle *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* adını taşıyan, lâkin sosyologların tanımadığı benzersiz olan o iktisadî sosyoloji çalışmasında, ve ayrıca *Emperyalizm*'de[1] devam etmiştir. Kabul etsek de etmesek de bugün hâlâ bu kopuşla açılan ve açıkça belirlenen kuramsal alanın sınırları dahilindeyiz.

[1] *Le développement du capitalisme en Russie* [Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi] (1899); *L'impérialisme, stade suprème de capitalisme* [Kapitalizmin En Üst Aşaması Olarak Emperyalizm] (1916).

Aynen, biliyor olduğumuz önceki iki kıtayı önümüze koyan öteki kopuşlarda olduğu gibi bu kopuş da esasen sonu gelmeyecek olan ve bitimsiz bir tarihin başlangıcını oluşturmuştur.

Dolayısıyla, *Feuerbach Üzerine XI. Tez*i yeni bir felsefenin ilânı değil, fakat yeni bir bilimin kurulmasına önayak olan kopuşun zorunlu bildirimi olarak okumak lüzumu tam da bu noktadan kaynaklanır. Felsefe, *Anti-Dühring*'deki felsefî bölümlerin yazılmasını zorunlu kılan beklenmedik "kaza"ya gelinceye kadar radikal bir biçimde ortadan kaldırılmış ve böylece ortaya çıkan uzun felsefî sessizlik boyunca yalnızca bilim konuşmuştur.

Tabiyatıyla tüm bilimler gibi bu yeni bilim de maddecidir (materyalizm) ve bu nedenle de genel kuramı "Tarihsel Maddecilik" olarak adlandırılır. Öyleyse maddecilik (materyalizm), Engels'in de söylediği gibi bir bilim adamının nesnesinin gerçekliği önünde, "doğayı katıksız olarak" kavramasını sağlıyor olan kesin tavrıdır.

Kulağa biraz garip gelen "Tarihsel Materyalizm" ifadesindeki (çünkü Kimyayı belirtmek için kimyasal maddecilik ifadesi kullanılmaz), maddecilik terimi aynı zamanda hem tarih felsefelerinin idealizminden başlangıçtaki kopuşu, hem de tarihte bilimselliğin kuruluşunu kayıt altına alır. Öyleyse, tarihsel materyalizm: Tarih bilimi'nin tâ kendisidir. Şâyet Marksist Felsefe diye bir şey doğacaksa, açıkça bu doğum bile bu bilimin gebeliğinin sonucu olacaktır, kuşkusuz tam da bir öz kardeş, fakat gariptir ki, felsefedeki bir düzenlemeyi, her zaman buna yol açan bilimsel devrimden ayıran uzun bir gecikmeden sonra, varolan tüm bilimlerin kardeşi.

Esasen burada, felsefî sessizliğin nedenlerinin içine mümkün olduğunca girebilmek için ampirik verilerin açıklamalarından yararlanmak dışında bir şey yapmaksızın bilimlerle felsefe arasındaki ilişkilere dair bir tez önermeye doğru yöneltildik. Lenin *Devlet ve Devrim* [1918-1918] adlı kitabına şu basit ampirik olguyla başlar: Devlet her zaman varolmamıştır, Devletin varlığına sınıflı toplumlar dışında rastlanmaz. Aynı yöntemi kullanarak: Felsefe her zaman varolmamıştır; felsefenin varlığıyla bilim ya da bilimler diye adlandırılan şeyi içermeyen bir dünya dışında karşılaşılmaz. Bilim tam da harfi harfine: Bir

ampirik sonuçlar yığını değil, tanıtlayıcı ve temel fikirlere dayanan tekuramsal bir disiplindir.

Ve işte iki sözcükle bu tezin ampirik açıklaması.

Felsefenin doğuşu ya da yeniden doğması için bilimin ya da bilimlerin varolması gerekir. Belki de felsefenin kesin olarak ancak Platon'la başlıyor oluşu bu nedenledir, doğmasına Grek Matematiği'nin neden olduğu o felsefe; Descartes tarafından altüst edilmiştir, çünkü Galile Fiziği felsefenin modern devrimine önayak olmuş; ve Newton'un keşiflerinin etkisinde kalan felsefe, Kant tarafından yeni temellere oturtulmuş; nihayet aksiyomatik öncüllerin içtepisiyle Husserl tarafından yeniden biçimlendirilmiştir.

Ben sadece Hegel'in, özet olarak, felsefe, karanlık bastırdıktan sonradır ki, nihayet şafakta doğan bilim halen süren uzun bir günü geçirdikten sonra *mezarına girer* (derken): Haksız olmadığını göstermek için bu meseleyi öne sürüyorum. Öyleyse felsefe, ilk biçimiyle doğmasına ve içinden geçtiği devrimlerde yeniden doğmasına sebep olan bilimden, uzun bir gün boyunca, yirmi yıl, yarım veya bir yüzyıl devam edebilecek olan uzun bir gün süresince geri kalmıştır.

Bilimsel kopuşun yol açtığı sarsıntıların ânında hissedilemeyeceğini, felsefenin ancak bilimsel değişiklikler tarafından zamanla düzenleneceğini anlamak gerekir.

Kuşku yok ki, buradan yetişerek, felsefî döllenme çalışmasının etkileşim değişim halinde bulunuyor olmaları sebebiyle de bilimsel döllenme çalışmasıyla bağlantılı olduğu sonucuna varmak gerekir. Yeni felsefî kategorilerin yeni bilimin çalışmalarında hazırlandığı açıktır. Ama belirli durumlarda (tam olarak: Platon, Descartes söz konusu olduğunda) felsefe denilen şeyin, yeni bilimin kavramlarının gerektirdiği yeni kategorilerin incelendiği bir teorik laboratuvar işlevi üstlendiği de bir gerçektir. Örneğin, Galileci Fizik, bir "epistemolojik engel" olan Aristocu neden anlayışına çarptığında, yeni nedensellik kategorisi Kartezyencilik sınırları içinde oluşturulmamış mıdır? Eğer bildiğimiz büyük felsefî olayların (Platon'dan gelen eski felsefe, Descartes'dan gelen Modern felsefe) apaçık iki büyük bilimsel Kıtanın, Grek

Matematiği ve Galile Fiziğinin cesaret verici açılışına yaslandığını da eklersek (bütün bunlar hâlâ ampirik kalacağı için), Marksist felsefe denilebileceğine inandığımız şey hakkında da bazı çıkarsamalar öne sürebiliriz.

Birinci çıkarsama. Şâyet Marx, gerçekten yeni bir kıtayı bilimsel bilgiye açmışsa, bu bilimsel keşif, felsefede önemli yeniden düzenlemelere yol açmış olmalıydı. "XI. Tez" belki de bir öngörüştü: Felsefede apaçık önemli bir olayı ilân etmişti. Öyle görünüyor ki durum böyle olabilirdi.

İkinci çıkarsama. Felsefe ancak bilimsel uyarıcısına göre gecikmiş olması nedeniyle varolabilir. Öyleyse Marksist felsefe, Marksist tarih bilimine göre gecikmiş olmalıdır. O halde durum böyle de olabilir. *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Anti-Dühring* arasındaki otuz yıllık boşluk bunun göstergesidir, yerimizde saydığımızı gösteren sonraki tıkanmalar da bunu kanıtlar.

Üçüncü çıkarsama. Marksist bilimin döllenmesinde Marksist felsefeyi, şimdi gecikme süresinde sahip olduğumuz geri çekilip gözleme fırsatını kullanarak, hazırlamak için düşündüğümüzden daha ileri teorik öğeler bulma şansımız var. Lenin. Marx'ın diyalektiğini – bununla bizzat Marksist Felsefeyi kastediyordu – *Kapital'de* aramak gerekir demişti. Bunun için *Kapital*'in yeni felsefî kategorileri (bunlar, "pratik durumda" kesinlikle etkindir *Kapital*'de) işleyecek veya tamamlayacak kaynakların bulunması gerekir. Öyle görünüyor ki durum böyle de olabilir. *Kapital*'i okumalı ve çalışmaya koyulmalı.

Gün her zaman uzundur, ama şimdiden oldukça ilerledi, işte akşam çökmek üzere. Marksist felsefe mezara girecek.

Yol gösterici olarak ele alırsak, diyebilirim ki, bu çıkarsamalar tereddütlerimizi, umutlarımızı ve hattâ düşüncelerimizden bazılarını bir biçimde düzenler. Anlaşılıyor ki, tasarladığı Diyalektiği (veya bu felsefeyi) asla yazamamış olmasının asıl nedeni, Marx'ın yoksulluk, zorlu bilimsel çalışma ve siyasal önderliğin âcil talepleri arasında sıkış-

mış olması değildi, *o* bunu nasıl yorumlarsa yorumlasın mesele bu işe "vakit bulamamış" olması değildir. Böylece anlıyoruz ki âniden, "felsefî sorunlar üzerine fikrini söylemek" zorunluluğuna itilen Engels'in, meslekten gelme filozofları ikna edememiş olmasının asıl nedeni yalnızca ideolojik bir polemiğin önceden hazırlanmamış anlatımı değildir. Böylece anlıyoruz ki *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'in felsefî sınırlılığının asıl nedeni sadece ideolojik mücadelenin daraltıcı etkisine bağlı değildir.

Nihayet şunu söyleyebiliriz. Marx'ın bulamadığı zaman, Engels'in felsefî olarak sahneye çıkışı, Lenin'i hasımlarına karşı onları kendi silâhlarını kendilerine çevirmekle yetinmeye mecbur bırakan ideolojik mücadelenin kanunları, bütün bunlar iyi birer mazeret olabilir, fakat sebep olamazlar.

Asıl sorun, zamanın olgunlaşmamış, akşamın henüz inmemiş olmasındadır, ne Marx'ın, ne Engels'in, ne de Lenin'in Marksizm-Leninizmin eksikliğini duyduğu böyle büyük bir felsefî eseri henüz yazabilecek durumda bulunmamasıdır. Nasıl olursa olsun, Marksizm-Leninizmin ortaya koyduğu bilimden epey sonra gelmiş olsalar bile, bulunmuş oldukları zaman ancak zorunlu bir *gecikmeden* sonra doğabilecek ve onsuz edilemeyecek olan bir felsefe için henüz *çok erkendi.*

Bu, zorunlu "gecikme" konsepti birçok şeyi açıklayabilir: Genç Lukacs'la Gramsci ve aynı zamanda onlar kadar yetenekli olmayan başkalarının yanlış anlama nedenlerini aydınlatabilir, çünkü gecikmesi karşısında çoktandır sabırsızlandıkları o felsefenin kökeninin aslında *Feuerbach Üstüne Tezler*'le birlikte zaten doğmuş olduğunu ileri sürdüler ve böylece, Marksist felsefenin doğumunu, Marksist bilimin doğumundan *önceye* alıyorlardı – bunu bizzat kendilerine kanıtlamak için ise zaten her bilimin bir "üstyapı" olduğunu, dolayısıyla varolan her bilimin burjuva olması nedeniyle temelinde pozitivist olduğunu, dolayısıyla da Marksist "bilimin" kaçınılmazca *felsefî* olduğunu ve Marksizmin de bir felsefe, Hegel-sonrası bir felsefe ya da "praksis felsefesi" olacağını iddia ettiler.

Bu zorunlu "gecikme" konseptinden ardından Marksist örgütlerin, engellenebilmeleri, bunalımları ve *siyasî* tarihlerindeki nefessiz kalış-

larıyla ortaya çıkan o güçlüklere değin sayısız zorluk açıklanabilir. Şâyet tüm Marksist geleneğin öğrettiği biçimiyle Marksist kuramla işçi hareketinin birleşmiş olması, sınıflar mücadelesi tarihinin – yani pratik olarak insanlık tarihinin – görmüş olduğu en büyük olaysa ne kadar önemsiz olursa olsunlar bu birliğin içsel dengesinin *sapma* olarak anılan takati kalmamış kuram tarafından tehdit edilebileceği açıktır; işte Lenin'in basit "ayrıntılar" olarak adlandırdıkları üzerine önce Sosyalist sonra da komünist hareket içinde başlayan amansız kuramsal tartışmanın siyasî önemi o zaman ortaya çıkar, çünkü o *Ne, Yapmalı?* da "*Rus Sosyal-Demokrasisinin alınyazısı gelecekteki uzun yıllar için şu ya da bu 'ayrıntılar'ın güçlenmesine bağlı olabilir*" demişti.[m]

Öyleyse Marksist teori esasen bir bilim ve bir felsefe olduğuna ve felsefe, bilime kıyasla zorunlu olarak gecikeceğine bu nedenle de gelişmesi durdurulduğuna göre, esasında bu teorik sapmaların *kaçınılmaz* olduğunu düşünme eğiliminde olabiliriz: Buna sınıflar mücadelesinin hem kuram üzerindeki hem de içindeki etkilerinden başka, tam olarak teorinin içsel uyumsuzlukları da sebep olabilir.

Gerçekten, Marksist işçi hareketinin geçmişini incelediğimizde, proletaryanın o büyük tarihî yenilgilerine yol açmış olan kuramsal sapmaları gerçek adlarıyla hatırlayabiliriz, mesela II. Enternasyonal'i. Sözünü ettiğimiz sapmalar şöyle adlandırılırlar: Ekonomizm, evrimcilik, volontarizm, hümanizm, ampirizm, dogmatizm, vb. Bu sapmalar temelinde *felsefîdir*ler, Engels ve Lenin'den başlayarak, büyük işçi önderleri tarafından, felsefî sapmalar olarak mahkûm edilmişlerdir.

Kendilerini mahkûm edenler karşısında nasıl galip gelebildiklerini yeni yeni anlamaya başlıyoruz: Tam da Marksist Felsefenin zorunlu *gecikmesiyle* ilişkili olarak belirli bir biçimdeki sapmalar da kaçınılmaz değil miydiler?

En sonuna kadar gitmek gerekiyor. Şâyet öyleyse, günümüzde uluslararası komünist hareketi bölen bunalımda, Marksist filozoflar, tarihin sırtlarına yüklediği ve emanet ettiği bu umulmadık görev kar-

[m] *Que faire?* [Ne Yapmalı?] (1902), Paris, Seuil, 11966, s. 79 – Lenin'den alıntı bu baskıya göre düzeltilmiştir.

şısında sarsılabilir ve ürperebilirler. Eğer gerçekten, birçok belirtiyle kanıtlanan Marksist felsefedeki gecikmeyi, bugün kısmen sona erdirilebilmek mümkün olabilirse sadece geçmişe ışık tutmakla kalmayacak, belki geleceği dönüştürmek imkânıyla da karşılaşabileceğiz.

Buraya konu olan dönüştürülmüş gelecekte, siyasetin geciktirilemez durumuyla, felsefî gecikme çelişkisini yaşamak zorunda kalan herkesin çabalarına karşılık bulunmuş olacaktır. Lenin'in, en büyük olanlarından birinin çabaları karşılığını bulmuş olacaktır. Çabaların karşılığı: Felsefî yapıtın zamanında tamamlanmış olması. Tamamlanmış, yani eksiksiz ve düzeltilmiş. Siyaset için uygun bir zamanda dünyaya gelmiş bahtına erişmiş olsa da, söz felsefeden açılınca erken bir zamanda dünyaya gelme bahtsızlığıyla karşılaşmış olan bu adama yararlı olmalı, hürmet etmeli ve bağlı kalmalıyız. Dahası, doğum tarihini tayin edebilen birisi var mıdır?

IV

Marksist kuramın "tarihi"nin incelenmesinin ardından, fazla dolaşmadan doğruca Lenin'in yapıtlarına yönelerek, Marksist felsefenin tarih bilimine göre neden gecikmiş olduğunun sebeplerini araştırabiliriz. Lâkin felsefî "rüyâmız" böylece yitmiş olur: Şeyler basitliklerini yitirir.

Ulaştığım sonuçlara ilişkin iddialarda bulunuyorum. Hayır, Lenin felsefe için çok erken doğmuş değildir. Kimse, hiçbir zaman felsefe için çok erken doğmuş sayılmaz. Şâyet felsefe geç kalmışsa, şâyet felsefeyi felsefe yapan geç kalmaksa, tarihi olmayan bir gecikme dikkate alınarak nasıl geç kalınır? Şâyet her hal ve durumdaki bir gecikmeden bahsediyorsak: Lenin'le kıyaslandığında, o zaman geciken biziz. Gecikmiş oluşumuz tam da varolan bir yanlışın başka bir adından ibarettir. Dolayısıyla Lenin'le felsefe arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, felsefî olarak yanılıyoruz. Lenin ve felsefe ilişkisi, felsefeyi katiyetle felsefe *içinde* felsefe olarak oluşturan "oyun" çerçevesinde cereyan etmiştir, ama bu felsefî bir ilişki değildir, çünkü bu "oyun" felsefî değildir.

Bu sonuçların ortaya sürülüş sebeplerini, *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'i, Lenin'in büyük "felsefî" yapıtını tahlilin nesnesi yaparak, ama zorunlu olarak çok şematikleşecek yoğun ve sistematik bir biçimde sergilemeye çalışacağım. Bu sergilemeyi üç momente böleceğim:

1. *Lenin'in büyük felsefî tezleri.*
2. *Lenin ve felsefî pratik.*
3. *Lenin ve felsefede partili tavır almak.*

Bu momentlerin her birinde gerektikçe, Lenin'in Marksist kurama yeni olarak ne kattığını göstermeye çalışacağım.

1. Lenin'in büyük felsefî tezleri

Herkes gibi Tezler'den anladığım Lenin'in felsefî bildirimlerinde tespit edilen felsefî tavırlarıdır. *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'i okumamak için akademik felsefeye bir bahane ya da bir paravan işlevi gören itirazı şimdilik atlıyorum: Kategorik terminoloji, tarihî referanslar ve hattâ Lenin'e dair cehâletleri meselesini.

Lenin'in kendisini bizzat *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'in bizi alıp tâ gerilere, Berkeley ve Diderot'ya götüren o şaşırtıcı "önsöz yerine" başlıklı yazısında *on sekizinci yüzyıl ampirizminin teorik alanına*, "resmen" eleştiri-öncesi bir felsefî problematiğin içine yerleştirmesi konusu, tabii felsefenin "resmî olarak" Kant'la birlikte eleştirel bir çerçeve kazandığı kabul edilirse, ayrı bir inceleme yapmayı çoktan hak eder.

Dolayısıyla bu sistemin varlığı anlaşılıp yapısal mantığı kavrandıktan sonra Lenin'in ampirizmin kategorik terminolojisini yeniden ampirizme karşı kullanmak için giriştiği olağandışı eğip bükmelerin de içinde bulunduğu teorik formülasyonlar, bu mantığın sonuçları olarak açıklanır. Çünkü nesnel ampirizm (Lenin kendisi sensüalizm bile der) problematiği çerçevesinde düşünüyor olsaydı, düşünme olgusu bu problematik çerçevesinde genel olarak sadece düşüncenin formülasyonlarını değil, ama Lenin'in düşünüşüne değin etkili ol-

sa, hiç kimse Lenin'in düşündüğünü, yani sistematik olarak ve tastamam düşünmediğini iddia edemez. Bizim için önemli olan onun düşüncesi ve ileri sürdüğü Tezler'dir. İşte bunların özleri içinde ifade edilişleri. Bunlardan üçünü diğerlerinden ayıracağım:

I. *Tez* – Felsefe bir bilim değildir. Felsefe bilimlerden ayrıdır. Felsefî kategoriler bilimsel kavramlardan ayrıdır.

Bu tez merkezidir. Kaderine ilişkin kesin noktayı gösteriyorum: *madde* kategorisi materyalist felsefe için olduğu kadar, ruhuna elveda diyen daha doğrusu ölümünü isteyen tüm felsefî şahsiyetler için de nazik bir nokta. Zaten Lenin de tüm yazılarında felsefî madde kategorisiyle bilimsel madde kavramı arasındaki ayrımın Marksist felsefe için hayatî önem taşıdığını söylemiştir.

"Madde felsefî bir kategoridir".[9]

"Maddenin (tanınması) *felsefî materyalizmi tanımlayan biricik "özelliği", nesnel bir gerçeklik oluşudur".*[10]

Netice itibari ile, bir *varoluş* ve de bir *nesnellik* Tezi olarak felsefî madde *kategorisi* kesinlikle bilimsel madde *kavramının kapsadıklarıyla* karıştırılmamalıdır. Bilimsel madde kavramı, bilimlerin nesnelerine ve bu bilimlerin tarihî durumuna göreceli olan bilgileri tanımlar. Bilimsel madde kavramının kapsadıkları, bilimsel bilginin ilerlemesi, hattâ derinleşmesiyle farklılaşır. Herhangi bir bilimsel nesneye dayanmayan, lâkin bir nesneye ilişkin tüm bilimsel bilginin *nesnelliğini* işaret eden felsefî madde kategorisinin anlamı değişmez. *Madde* kategorisinin değişme olasılığı yoktur. O "mutlaktır".

Lenin'in bu ayrımdan merkezî sonuçlar çıkarmıştır. Öyleyse, ilk olarak "fiziğin krizi" denilene başvurur. Lenin hakikati yeniden kurar: Fizik hiç de krizde değil, bilakis gelişme halindedir. Madde "yitip gitmedi". Bilgilenme süreci bizzat kendi nesnesinde bitimsizdir, dolayısıyla da bilimsel madde kavramı sadece *içerik değiştirdi* ve gelecekte de içerik değiştirmeye devam edecek.

[9] *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*, s. 238.
[10] A.g.e., s.238.

Fiziğin sözde bilimsel bunalımı, ideologların kendileri bilgin olsalar dahi sorumluluğunu açık açık Materyalizmin sırtına yükledikleri *felsefî* bir kriz ya da kendinde olmama durumudur. Maddenin yitip gittiğini bildiren ifadede sessizce dile gelen arzu tam olarak: *Materyalizmin yok olması* anlaşılmadır!

Ve Lenin, artık bu hayattaki vadelerinin dolduğuna inanan bir zamanların bu bilimsel filozoflarının tümünü birden galebe çalarak bozguna uğratır. Bu şahsiyetlerden günümüze ne kaldı? Şimdi onları kim tanıyor? Felsefe söz konusu olduğunda câhil olan Lenin'in en azından sağlam bir muhakemeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hangi profesyonel filozof, onun gibi, duraksamadan ve yalpalamadan, böyle eşsiz bir güven önünde ve böyle eşsiz bir güvenle, hepsine karşı durarak, hattâ kaybedildiği düşünülen bir savaşa bir başına girmeye cüret edebilmiştir? Birinin – o halde nesnel olarak Lenin'in ampirizm ve tarihselcilik karşısındaki nesnel müttefiki olan Husserl haricinde – böyle bir isimden söz etmesini isterdim. Husserl ise, sıkı bir "filozof" olduğuna ve "bir yere" ulaşabileceğini düşündüğünden eğreti bir müttefik olarak Lenin'le *rastlaşamazdı.*

Fakat Lenin'in tezi o günün konjonktürünün epeyi ilerisine dokunur. Şâyet felsefî madde kategorisini mutlak biçimde bilimsel her olan her bir kavramdan ayırt etmek gerekecekse, buradan felsefî kategoriler âdeta bunlar tarafından kavrandığı, ama nihayet bilimlerin nesnelerine uygulayan materyalistlerin ise "yanılmaca" (yanlış anlamadan doğan karışıklık – *ed.*) içinde oldukları sonucu çıkar. Örnek: Madde/ruh veya madde/bilinç gibi *kategorik* karşıtların *kavramsal* kullanımıyla iştigâl eden birinin gayrî iradî olarak *paralogistik* bir konuma düşme olasılığı yüksektir, çünkü "madde ve bilincin birbirlerine karşı çıkarılmasının dar sınırlarında, sadece temel bilgi kuramsal sorun karşısında: Hangisi birincil, hangisi ikincildir? [yani felsefede]. Bu sınırların [yani bilimlerin] ötesinde bu karşılıklı ilişkinin göreceliği çok açıktır."[11]

Gayet önemli olan diğer sonuçlar, velhasıl Lenin'in perspektifin-

[11] *A.g.e.*, s.128.

de, felsefe ve bilimler arasındaki ayrımın zorunlulukla tüm doğru'nun (bundan tüm bilimsel bilgi anlaşılmalı) tarihî *sınırları* teorisi ile açıklandığı, *mutlak doğru ile göreceli doğrunun* ayırt edilmesi teorisi (bu teoride tek bir kategoriler karşıtlığıyla, aynı ânda hem felsefe ve bilimler arasındaki ayrım, hem de bir bilimler tarihi teorisinin gerekliliği düşünülmüştür) olarak düşünüldüğü bir bilgilerin tarihi teorisi ufkunu açması olgusu üzerine duramayacağım.

Ama sadece aşağıda belirteceğim bir noktaya dikkatinizi çekeceğim. Felsefeyle bilimler, felsefî kategoriler ile bilimsel kavramlar arasındaki ayrım, temelde, *ampirizm ve pozitivizmin bütün biçimleri karşısında* radikal bir felsefî tavır alışı oluşturur: Bu tam da kimi materyalistlerin ampirizm ve pozitivizmi karşı olarak ve aynı zamanda da, naturalizme karşı, psikolojizme karşı, tarihselciliğe karşı (işte bu noktada Bogdanov'un tarihselciliğine karşı Lenin'in şiddetli polemiğinin düşünün)[n] bir tavır alış.

İtiraf etmeli ki durum bazı formüller söz konusu olduğunda eleştiri-öncesi, Kant-öncesi olduğu büyük bir çabayla duyurulan bir filozof adına çok da kötü sayılmaz; dahası şaşılasıdır, çünkü apaçık ki henüz o günlerde Kant ve Hegel'den tek satır okumamış, lâkin Berkeley ve Diderot ile yetinen 1908'in o Bolşevik önderi, nasıl olduysa, o zamanın "eleştiri-üstü" felsefesinin dinî konserinin tınıları arasında bile pozitivist muhaliflerine karşı "eleştirel" bir anlayışı ve olağandışı bir stratejik ayırt edişi sergiler.

En şaşırtıcısı Lenin'in *anti-ampirist sipere geçişin referansını* bizzat *ampirist bir problematiğin alanından* gerçekleştirmesidir.

Ampirizm temelli kategoriler içinde düşünen ve fikirlerini dile getiren birisi nasıl anti-ampirist olabilir, işte bu paradoksal olay, her şeye rağmen onu incelemek isteyen art niyetsiz filozoflar nezdinde küçük bir "problem" oluşturuyor.

Yoksa bu felsefî problematiğin alanı, kategorik formülasyonlara,

[n] Bogdanov: Rus filozof, iktisatçı ve sosyolog (1873-1928), 1907 tarihine kadar Bolşevikti, daha sonra Rusya'da ampiriyo-kritisizmin başlıca savunucularından biri oldu.

felsefî bildirilere, felsefî tavır alışlara kısmen bile olsa kayıtsız kalacağı anlamına mı geliyor? Bu, felsefeyi meydana getiriyor görünen bütünde aslında esaslı hiçbir şey olmuyor anlamına mı geliyor? Tuhaf.

2. *Tez* – Felsefe bilimlerden ayrı bile olsa, felsefeyle bilimler arasında ayrıcalıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki materyalist gerçeklik tezi tarafından temsil edilir.

Buradaki iki nokta gayet önemlidir.

Birincisi bilimsel bilginin doğasıyla ilgilidir. *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'de imlemeler *Felsefe Defterleri'nde*° yeniden gözden geçirilmiş, geliştirilmiş ve derinleştirilmiştir: Lenin'deki *bilimsel pratik* kavramına ve ayrıca anti-ampirizm ve anti-pozitivizm kavramlarına da bütün içeriğini katan bunlardır. Dolayısıyla hakiki bir pratisyen olarak Lenin, aynı zamanda bilimsel pratik üzerine söz söyleyen bir tanık olarak değerlendirilmelidir. Marksist bir tarih, ekonomi politik ve sosyoloji teorisyeni olarak bilimsel pratiğinin, felsefî metinlerinde yalnızca daha genelleştirilmiş biçimde ele almakla yetindiği sivri epistemolojik yansımalarla aralıksızca eşleştiğini görmek için 1898 – 1905 yılları arasında Marx'ın *Kapital*'ine ayırmış olduğu yazıları ve *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* başlıklı tahlilini okumak yeterli olacaktır.

Lenin'in burada, ampirist referanslarının (örneğin yansıma kategorisinin) sulandırabileceği kategoriler arasında, apaçık hale getirdiği bilimsel pratiğin anti-ampirikliği, bilimsel soyutlamanın hattâ kavramsal sistematikçiliğin, daha genel anlamda da kuramın belirleyici rolüdür.

° 1914-1915 yıllarında yazılan *Cahiers philosophiques* [Felsefe Defterleri], Rusça olarak ilk kez 1929-1930'da yayımlandı. Fransızca çevirisi mevcuttur (Paris/Moskova, Editions sociales/Editions du Progrès, 1973). Birkaç yıl sonra, M. Löwy, Althusser'e örtük bir cevap olarak, Lenin'in felsefî düşüncesi içindeki evrimlere ve "kopukluklara" felsefî yönden daha duyarlı bir inceleme yayımlayacaktır ("De la Grande Logique de Hegel a la gare finlandaise de Petrograd" [Hegel'in Büyük Mantık'ındaki Petrograd'ın Finlandiya Garına], *Dialectique et révolution*'da, Paris, Anthropos, 1973).

Siyasî olarak Lenin, kendiliğindenciliğe, yani halk kitlelerinin dehalarının, yeteneklerinin, zenginliklerinin değil, ama siyasî bir ideoloji olarak kitlelerin kendiliğindenliğini çoşkun sözlerle alkışlayan bir maske altında yanlış bir politikaya âlet etmek amacıyla sömüren bir siyasî ideolojiye yönelmiş olan "kendiliğindencilik"i konu edinen eleştirisiyle ünlüdür. Fakat Lenin'in bilimsel pratik kavrayışında da bu tavrı benimsediği çoğunlukla dikkatlerden kaçıyor. Lenin *"devrimci teori olmadan devrimci hareket olmaz"*[P] diyen Lenin: *Bilimsel teori olmadan bilimsel bilgi üretimi olamaz* diye de yazabilirdi. Bilimsel pratikte teorinin gerekliliğini savunması, tam olarak siyasî pratikte teorinin gerekliliğini savunmasıyla örtüşür. Dolayısıyla da kendiliğindencilik karşısındaki tavrı, anti-ampirizm, anti-pozitivizm ve anti-pragmatizmin teorik biçimi halini alır.

Lâkin siyasette kendiliğindenciliğe karşı duruşu aynı zamanda kitlelerin kendiliğindenliğine olan derin bir saygıyı da varsayıyorsa, tkuramsal olarak kendiliğindeciliğe karşı duruşu da aynı biçimde bilgi sürecinde *pratiğe* en büyük saygıyı varsayar. Lenin bilim kavrayışında da siyaset kavrayışında bir ân dahi *kuramsalcılık*'a gömülmez.

Bu birinci nokta *ikinciyi* anlamamıza yol açar. Lenin'e göre, materyalist felsefe bilimsel ayrılmazcasına pratiğe bağlıdır. Bu tezin iki anlamda kavranması gerektiğine inanıyorum.

Öncelikle, son derece klasik olan ve tüm felsefeyi bilimlere bağlayan ilişkilerin tarihinde ampirik olarak izleyebileceğimiz durumu örneklendiren anlamda. Lenin için, bilimlerde cereyan edenler felsefeyi önemli ölçüde ilgilendirir. Büyük bilimsel devrimler felsefedeki önemli yeniden düzenlemeleri kışkırtır. Bu, Engels'in bilinen tezidir: Materyalizm her büyük bilimsel keşifle biçim değiştirir; – Lenin'in materyalist felsefedeki zorunlu düzeltmeye yol açan belirleyici keşfin doğa bilimlerindeki keşiften değil, daha ziyade *tarih biliminden,* tarihî materyalizmden geldiğini ifade ederek, doğa bilimlerindeki keşiflerin (hücre, evrimleşme, Carnot ilkesi v.b.) felsefî sonuçları karşısın-

[P] *Que faire? a.g.e.*, s. 78.

da büyülenen Engels'den farklı ve daha iyi biçimde gösterdiği ve savunduğu tez.

İkinci olarak, Lenin önemli bir uslamlamaya başvurur. Şimdi artık genel olarak felsefeden değil de materyalist felsefeden söz etmektedir. İşte bu, bilimsel pratikte cereyan edenlerle özel bir biçimde yakından ilişkilidir, çünkü materyalist tezi çerçevesinde bilginlerin bilim nesnelerinin varoluşu ve bilgilerinin nesnelliğine dair *"kendiliğinden"* inançlarını *temsil eder.*

Lenin, *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'de, Doğa bilimleri uzmanlarından çoğunun en azından kendiliğinden felsefelerinin *eğilimlerinden biri sayesinde* "kendiliğinden" materyalist olduğunu tekrarlamayı ihmal etmez. Öte taraftan ise, bilimsel pratikte kendiliğindenciliği savunan ideolojilerle (ampirizm ve pragmatizm) mücadele ederken diğer taraftan da bilimsel pratik deneyiminde Marksist felsefe için ziyadesiyle önemli olan kendiliğinden bir materyalist eğilimin varlığını teslim eder. Sonuç olarak bilimsel *bilginin* kendine özgülüğünü düşünebilmek için gereken materyalist tezlerle, bilim alanındaki *pratisyenlerin* kendiliğinden materyalist eğilimi arasında: Kuramsal ve pratik açılardan tek bir ve aynı materyalist tezle, varoluş ve nesnelik olarak ifade edilen bir ilişki kurar.

Bilimler ve Marksist materyalist felsefe arasındaki ayrıcalıklı ilişkiye işaret eden Leninist ısrara, izninizle *Birinci Düğüm Noktası* diyeceğim, çünkü belirleyici bir nokta olarak bir dönüm noktası karşısında olduğumuzu düşünüyorum.

Ama tam da bilginlerin bu kendiliğinden felsefesinden söz edilirken bizi başka bir doğaya sahip olan başka bir belirleyici düğüm noktasına ilerleten önemli bir şey biçimlenir.

3. *Tez* – Lenin burada da Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı kitabında sergilediği klasik bir teze eşsiz bir derinlik katar. Bu tez iki eğilim arasında yüzyıllardır süregelen mücadelenin tarihi olarak anlaşılan felsefe tarihini nesnesi haline getirir: Yani idealizm ve materyalizm.

Âniden ve hoyratça ortaya konulan bu tezin, meslekten filozofların büyük çoğunluğunun inançlarıyla çarpışan sonsuz bir cephe açtığını belirtmek gerekiyor. Şâyet Lenin'i okumayı bir gün kabul ederlerse ederlerse, ki edeceklerdir, o zaman en derin inançlarını yaralama tehdidinde bulunan bu sonuncu tez karşısında şiddetle direnecek olsalar bile, felsefî tezlerinin sandıkları ya da ünlendikleri gibi özetten ibaret olmadığını kabul edeceklerdir. Bu onlara pek kaba saymak gereken, yani ancak halka açık olan tartışmalar, ideolojik ve politik tartışmalar için makbul kabul edilir. Bütün felsefe tarihinin son yargıda materyalizm ve idealizm arasındaki mücadeleye indirgendiğini söylemek felsefe tarihinin bütün zenginliğini ucuz bir biçimde gözden çıkarmak gibi gelir.

Aslında, bu tez, "*gerçekte felsefenin tarihi yoktur*" ifadesini bildirir. İki temel eğilim arasındaki çatışmanın tekrarından ibaret olan tarih nedir ki? Kavganın biçim ve uslamlamaları farklılaşabilir, ancak bütün felsefe tarihi sadece bu biçimlerin tarihinden oluşmuşsa, bunların bir çeşit *beleşine bir oyun* haline gelmek üzere dönüşümü için, temsil ediyor oldukları iki değişmez eğilime indirgenmeleri kâfidir. Nihayet, felsefenin tarihi yoktur; felsefe, sınırları dahilinde, esasında hiçbir şeyin, hiçliğin söz konusu olduğunun *yinelenmesi* dışında hiçbir şeyin olmadığı tuhaf bir yerdir. Felsefede hiçbir şeyin olmadığını söylemek, felsefenin *hiçbir yere gitmediği için hiçbir yere götürmediğini* söylemek demektir: Açtığı yollar, Heidegger'den epey bir zaman önce Dietzgen'in dile getirdiği biçimiyle *Holzwege* – çıkmaz sokak sayılır.

Aslına bakılırsa Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'in daha ilk sayfalarından başlayarak *pratik olarak* yaptığı, Mach'ın Berkeley'i *yinelemek* dışında bir şey yapmadığını, buna karşılık kendisinin de Diderot'nun *yinelenmesini* açıklamış oluşudur. En fenası, Berkeley ve Diderot'nun yalnızca terimlerini değişik biçimde ikâme etmekle yetindikleri madde/ akıl-ruh karşıtlığı meselesinde oydaşmaları nedeniyle birbirlerini yineledikleri ortaya çıkar. Felsefelerinin hiçliği, felsefe teorisinde söz konusu karşıtlığın karşılaştırdığı iki antagonist eğilimin çekişmesini temsil eden kadim kategorik karşıtlığa (madde/akıl-ruh) ilişkin terimlerin altüst oluşundaki hiçlikten ibarettir. O halde

felsefe tarihi, kesintisizce yinelenen bu altüst oluşun hiçliğinden ibaret olmalıdır. Hattâ, bu tez Hegel'in, tam da Engels'in önceki bir altüst oluştan başka bir şey değil dediği Hegel'in, Marx tarafından altüst edilmesi konusundaki meşhur formüllere yeniden gerçek anlamlarını verecektir.

İşte burada, Lenin'in ısrarının tamamen sınırsızlığını kabul etmek gerekir. En azından *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'de (çünkü *Defterler*'deki üslubu burada değişir) felsefenin "nesnesini" düşünmeye çalışırken kullandığı tüm nüansları, tüm ayrımları, tüm kuramsal öncelikleri gemiden safra atarcasına gözden çıkarır: İnceden inceye hesaplamalar, profesör bilgiçlikleri, oyunlar ve uzlaşmaların tek amacı felsefenin kendini bütünüyle adadığı tartışmanın esas meselesini maskelemek olan safsatalardan ibarettir: Yani materyalizm ve idealizm arasındaki temel eğilimler savaşını. Tıpkı siyasette olduğu gibi bu alanda üçüncü yola, orta yolculuğa, her iki tarafı da idare etme pozisyonuna imkân tanımaz. Esasen yalnızca idealistler ve materyalistler söz konusudur. Kendilerini açıkça bunlardan biri olarak ilân etmeyenlerin tümü de "utangaç" materyalist veya idealisttirler (Kant, Hume).

Öyleyse biraz daha ilerledikten sonra, felsefe tarihi, gerçekten tek ve aynı mücadeleyi nihayetine erdiren uslamlamaların yeniden incelenişiyse, felsefenin sadece bir eğilimler çatışması, Kant'ın sözünü ettiği gibi *Kampfplatz* olduğu sonucuna erişiriz, fakat böylece de ideolojik savaşımların som ve sade öznelliğine ulaşmış oluruz. İşte bu tam da, *felsefenin,* bir bilimin bir nesneye sahip olması anlamında, *nesnesi olmadığını* dillendirmektir.

Lenin'in gelip dayandığı nokta, Lenin'in bir *düşünür* olduğunu kanıtlıyor. İdealizmin ilkeleri nasıl kanıtlanamazsa '(ya da çürütülemezse: Diderot'yu tedirgin eden şey) materyalizmin nihaî ilkelerinin de kanıtlanamayacağını bildirir. Kanıtlanamazlar, çünkü bilgi nesnelerinin özellikleri bilim nesnelerinde olduğu gibi elle tutulabilen bilimin nesneleriyle mukayese edilebilir olan bir bilginin nesnesi değildirler.

Öyleyse felsefenin nesnesi yoktur. Her şey belirginleşiyor. Şâyet felsefede hiçbir şey olmuyorsa, bu tastamam felsefenin bir nesne edi-

nemiyor oluşu ile ilgilidir. Bilimlerde gerçekten de bir şeylerin cereyan etmesi, *onları bir tarihle ilişkilendiren* ve hakkındaki bilginin kapsamını derinleştirebilecek bir nesneye sahip olmaları nedeniyledir. Oysa nesnesi olmayan felsefenin sınırları içinde olup biten bir şey yoktur. Aslında, sadece tarihindeki hiçlik nesnesindeki hiçliği yinelemektedir.

Şimdi, söz konusu olan meşhur *eğilimlere* dair *2. Düğüm Noktası*'na yaklaşıyoruz. Felsefenin yaptığı, kategorik biçimlerdeki eğilimlerin temel çatışmalarında temsil olunan kanıtları tekrar tekrar incelemek ve gevelemektir. Felsefenin ağzı kalabalık temsilinin oynandığı bitimsiz, anlamsız altüst ediliş sahnesi, aslında temeldeki madde/ ruh kategorik karşıtlığının altüst edilişini besleyen eğilimlerin felsefede adlandırılmamış olan çatışmasıdır. Peki bir eğilim kendini nasıl ortaya koyar? Karşıtlığın terimleri arasında kurduğu hiyerarşik düzende: bir hâkimiyet düzeninde. Lenin'i dinleyelim:

> "Bogdanov yalnız Beltov'u tartışıyormuş gibi yaparak, Engels'i sessizce geçerek, bir felsefe eğilimine göre maddenin birincil öğe, ruhun ise ikincil öğe olduğu, öteki eğilim için durumun bunun tersi olduğu biçimindeki "formülün (yani Engels'in formülünün "Marksist"imiz bunu eklemeyi unutuyor) – görmüyor musunuz– "yalın bir yinelenmesi" olduğu biçimindeki tanımlamalara kızıyor. Ve bütün Rus Machçıları çoşkuyla, Bogdanov'un "çürütmesini" yineliyorlar! Oysa birazcık düşünme, bu insanlara, *aslında bilgi teorisinin bu en sonuncu iki kavramına, bunlardan hangisinin birincil olarak algılandığını göstermeksizin, herhangi bir tanım vermenin olanaksız olduğunu* tanıtlardı. Bir "tanım" vermek ne demektir? Her şeyden önce, verilen bir kavramı, daha kapsamlı bir kavrama götürmek demektir. Örneğin şöyle bir tanımı dile getirdiğim zaman: Eşek bir hayvandır dediğimde, "eşek" kavramını daha kapsamlı bir kavrama götürüyorum demektir. Şimdi burada bilgi teorisinin iş görebileceği varlık ve düşünce, made ve düşnce, madde ve duyum, fiziksel ve ruhsal denilen kavramlardan daha kapsamlı kavramlar var mıdır sorusu ortaya çıkıyor. Hayır. Bunlar epistemolojinin şimdiye dek (terminoloji üzerinde her zaman yapabileceğimiz değişiklikler bir yana bırakılırsa) aşamamış olduğu en sonuncu, en kapsamlı kavramlardır. *Çok geniş kapsamlılığın bu iki kavram "dizileri"nin "salt yineleme" olamayacak bir "tanımını" istemek için, insanın ya bir şarlatan ya da tamamen kalın kafalı olması gerekir: Şu ya da öteki birincil olarak alınmalıdır.*[12]

---

[12] *A.g.e.*, s.127. [Vurgular Althusser'e aittir.]

Biçimsel olarak, felsefede devam eden hiçlik anlamına gelen altüst oluş içerdiği sarih söylemi gereği, bir önceki hiyerarşinin bozulmasına neden olan ve yeri tersine gelişen bir hiyerarşi tarafından doldurulan yani geçersiz kılınanın neden olduğu bir sonuç olarak ne boş ne de anlamsızdır. Felsefenin bir hiyerarşik konumlanış olarak bütün felsefî sistemleri yöneten nihaî kategoriler arasındaki dayanağı, bir kategorinin ötekilere hâkim hale getirilmesidir ki, bu da kaçınılmaz bir biçimde felsefeye iktidarı ele geçirmeyi ya da *iktidara gelmeyi* düşündüren unsurdur. Felsefe açısından: İktidara gelmenin bir *nesnesi* olmadığı söylenmelidir. İktidara gelmeye, hâlâ sadece kuramsal bir kategori denebilir mi? İktidarı ele geçirmek (veya iktidara gelmek) politik niteliklidir, nesnesi yoktur, risk içerir, iktidarın bir amacı vardır: İktidar olmanın sonuçları.

Engels'le karşılaştırıldığında Lenin'in getirdiği yenilikleri anlamak için burada bir süreliğine durmalıyız. Genel olarak ayrıntılar arasında kabul ettiğimiz unsurlarının sonuçlarını hakikaten görmek istiyorsak Lenin'in katkısının devasa olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Esasen Marx üzerine çalışırken şaşırtıcı deha parıltıları gösteren Engels'in *düşünüşü* Lenin'le karşılaştırılamaz. Genellikle farklı tezleri bitiştirir – , ama daha ziyade meseleleri ilişkilerinin birliği içinde *düşünmenin* üstesinden gelemez.

Daha da kötüsü: Kendini *Alman İdeolojisi*'nden gelen bir pozitivist izlekten sıyıramadı. Engels için sistemli bir biçimde incelenmesini salıklamasına rağmen, Engels için felsefe ortadan kalkmalıdır: Geçmişte bilim için zorunlu olan felsefî kategorilerin aşama aşama biçimlendirildiği bir zanaatkâr laboratuvarından ibarettir. Artık o dönem dolmuştur. Felsefe görevini tamamlamıştır. Şimdi yerini bilime terk etmelidir. Bilimler *ilişkilerinin birleştirici, bütünleyici organik sistemini* bilimsel anlamda gösterebilir hale geldikten sonra, artık bir Doğa Felsefesi (*Naturphilosophie*) veya bir Tarih Felsefesinin (*Geschichtephilosophie*) lüzumu yoktur.

Peki felsefe için geriye kalan nedir? Bir nesne: Düşüncenin ve doğanın en genel yasaları (lâkin bu yasaları da bilimler sağlar) daha doğ-

rusu diyalektik. O halde geriye düşüncenin bilimler tarihinden çıkarılacak yasaları kalıyor. Demek ki, felsefe bilimlerden gerçek anlamda ayrı değildir, dolayısıyla da, bilimlerin bir bilgilenme süreci olduğunu bilen, ama materyalist olmanın doğayı "yabancı bir şey eklemeden" tastamam kabul etmek olduğunu dile getiren Engels'in kimi formülleri pozitivizmden gerçek anlamda sıyrılmış değildir. O'nun için felsefenin zaten bir nesneye sahip oluşunun nedeni budur: O halde (sözü edilen felsefe – *ç.n.*) paradoksal olarak idealizmi gücendirmeyecek *som düşüncedir*. Peki, örneğin bugünlerde, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Engels'e sığınan Levi-Strauss ne yapıyor? *Düşüncenin* yasalarını, ya da yapılarını, inceliyor. Ricœur, bizzat Levi-Strauss'a Kant'tan eksiltilmiş olan bir aşkın (transcendantal) özne olduğunu gösterdi.[9]

Levi-Strauss da inkâr etmedi. Engels'in adı, ancak felsefenin nesnesi som bir düşünceyse ortaya atılabilir ve aşkın öznesi eksiltilmiş bir Kantçı olunabilir.

Buradaki zorluk başka biçimde de söylenebilir. Felsefenin nesnesinin, varolan diyalektik bir *mantık* olduğu söyleniyor. Felsefe hakikaten mantığın nesnesini nesne edinebilir mi? Görünen mantığın felsefeden geçen her ânda uzaklaştığıdır: Mantık bir bilimdir.

Bir tarafta materyalizm ve diyalektik, diğer tarafta sadece bilimsel gelişmenin belirlediği felsefî gelişme ve eğilimler çatışması, Engels *aynı zamanda* iki eğilim tezini de savunmaktadır, işte ilişkili düşünülmesi, yani *düşünülmesi* zor olan mesele: Engels ilişki kurmaya gayret eder, ama kullandığı terimleri anlamını düşünmeden peşinen kabul etsek dahi (uzman olmayan biri söz konusu olduğunda talep edilebileceklerin asgarisi), *öze ilişkin* bir şeylerin *eksik* olduğu açıkça görülebilir.

Söz konusu olan Engels'in, düşünebilmek için düşüncesinin özünde bulunması gereken bir şeye dair bir *boşluk* olduğu anlamına gelir. Lenin sayesinde bunun bir *boşluk* olduğunu anlayabiliyoruz, çünkü 'Engels'in düşüncesinde eksik olan, Lenin'in ona kattığıdır.

---

[9] "Strcture et herméneutique", *Esprit*, 11, 1963, s. 619.

Lenin'in katkısı, bir düşünce olarak derin tutarlığı, bazı boşluklara, ama ayırıcı boşlukların çevresine koyduğu belirli sayıdaki radikal tez yerleştirmiş olmasıdır. Bu düşüncenin merkezini işgâl ederek felsefenin *nesnesinin olmadığını* bildiren tez: Felsefenin sadece *bilimlerle devam ediyor olan sade ilişki dolayısıyla* açıklanamayacağını bildirir.

2. *Düğüm Noktası*na geliyoruz. Ama henüz ona ulaşamadık.

2. *Lenin ve felsefî pratik*

2. *Düğüm Noktası*na ulaşabilmek amacıyla yeni bir alan olarak felsefî pratik alanına dalacağız. Lenin'in felsefî pratiğinin ne denli çarpıcı olduğu çeşitli eserlerinin incelenmesiyle anlaşılacaktır. Ama bu da, daha en baştan felsefî pratiğin gerçekte ne olduğunu bilmemizi gerektirecektir.

Lenin; nadir birkaç olayda, ama tam da felsefî kavganın gereği olarak, *felsefî pratiğini tanımlamak* zorunda kalır. İşte en açık metinlerden ikisi:

> "Mutlak gerçek ile görece gerçek arasındaki ayırt etmenin, belirsiz olduğunu söyleyeceksiniz. Şöyle cevaplayacağım: *Bilimi kelimenin kötü anlamında, bir dogma haline gelmesini, ölü, donmuş, kemikleşmiş bir şey olmasını engellemek bakımından, doğrusu, oldukça* 'belirsiz'dir, ama bizimle inancılık 'bilinmezcilik', felsefî idealizm arasında ve Humecülerin Kantçıların bilgiçiliği arasına *kesin bir sınır çizgisi çekecek* kadar belirgindir."[13]
>
> Kuşkusuz unutmamalı ki, pratiğin ölçütü, aslında insanın herhangi bir fikrini *tümüyle* hiçbir zaman, ne doğrulayabilir ne de çürütebilir. Bu ölçüt de insanın bilgilerinin 'mutlak' biligler olmasına izin veremeyecek kadar 'belirsizdir'; bununla birlikte idealizm ve bilinemezciliğin bütün çeşitlerine karşı dinmez bir mücadeleye elverecek kadar da belirlidir."[14]

Lenin'in konumu diğer metinlerle uyumludur. Burada, açıkça derin bir düşünce söz konusudur, tek tek ve çalakalem formüller değil.

Öyleyse Lenin'in tamına göre felsefî pratiğin özü aslında teori alanına yapılan bir *müdahale*dir. Bu müdahale ikili bir biçim kazanır: Belirli kategorilerin formülleştirilmesi olarak kuramsal; kategorilerin işleyiş gereği pratik. İşleyişle kuramsal alanda, doğru olduğu ilân edi-

[13] *A.g.e.*, s.117. [Vurgular Althusser'e aittir.]
[14] *A.g.e.*, s.123.

len fikirlerle yanlış olduğu ilân edilen fikirlerin arasına, ve bilimsel olan ve ideolojik olanın arasına bir "ayırt edici-çizgi çekilmek"tedir. (Ayırt)edici çizginin sonuçları ikilidir: Belirli bir pratiğin – bilimsel pratiğe – hizmetinde oluşlarıyla etkin, fakat bu pratiği tehlikeli olan belirli ideolojik kavramlara karşı savunmak açısından savunucu özellikler içerirler: örneğin İdealizm ve dogmatizminkilere karşı. Bunlar en azından *Lenin*'in felsefî müdahalesinin üretmiş olduğu sonuçlardır.

Daha şimdiden sorun yok, çünkü çizilen ayırt edici çizgiyle bahsetmiş olduğumuz iki temel eğilimin karşı karşıya geldiğini fark ediyoruz. Bilimsel olanın ideolojik olanın saldırılarından ve bilimsel pratiğin de idealist felsefenin saldırılarına karşı savunulması konusunda ayırt edici çizgiyi materyalist felsefe çekmektedir. Burada genel bir tanım yapmamız mümkündür: Esasen tüm felsefe, karşısında bulunan eğilimi temsil eden felsefelerin ideolojik kavramlarını püskürten, kalın bir ayırt edici-çizgi çizilmesidir; elbette bu çizgi, daha doğrusu felsefî pratiğin hedefi bilimsel pratiktir, bilimselliktir. Şimdi *1. Düğüm Noktamıza* yeniden kavuşuyoruz: Felsefeyle bilimler arasındaki imtiyazlı ilişki.

Felsefenin bizzat tarihinin ürettiği hiçlikte kendini yok ettiği böylece terimlerin altüst edilişiyle ortaya çıkan paradoksal oyunuyla yeniden buluşuyoruz. Hiçlik değersiz değildir: Hiçlik bomboş şey anlamına gelmez, hattâ üstlendiği riskle bilimsel pratiğin, bilimselin karşıtı olan ideolojik olanın kaderini ele geçirmeyi hedefler. Felsefî müdahale ya bilimsel pratiğe yardımcı olur ya da onu sömürür.

Kısaca felsefenin nasıl bir tarihe sahip olacağını dahası bu tarihte neden hiçbir şey olamayacağını fark edebiliyoruz. Çünkü, varolan felsefî kategorilerin yerinden oynatılması ya da değiştirilmesi ve dolayısıyla da bizatihi tarihindeki varoluşunu sunmuş olduğu felsefî söylemlerde değişikliğe neden olmuş olan her felsefî müdahale, sabitliğinde ısrarcı olduğumuz felsefî hiçlikten ibarettir, çünkü ayırt edici-çizgi hiçbir şey/değersiz değildir, hattâ bir çizgi olarak bir çizgi çekme işlemi dahi olmamıştır, yalnızca basit bir ayrışmadır, öyleyse, *katedilen mesafedeki bir boşluktur.*

Bahsetmiş olduğumuz mesafe kavramı, felsefî söylemin ya da ta-

nımlamanın ayrımlarında, kategorilerinde, değiştirilmiş araçlarında *iz* bırakmaktadır, lâkin bütün değişiklikler sadece kendileri olarak etkisizdirler, başka şeyler gerekir, kendi oluşları dışında ve antagonist eğilimleri, risk alıp uğruna savaştıkları bilimsel pratikten ayıran mesafe ya da aralıksızlık içinde çalışabilirler.

Aslında olmayan çizgi çekme fiilinde olup biten, bilimsel pratiklerin ve bilimlerin tarihine görece olan ama çizginin tam da felsefî sayılabilecek biçimde yer değiştirmesidir. Bir bilimler tarihi söz konusudur ve felsefe cephesinin sınırları bilimsel konjonktürdeki dönüşümlere (esasen bilimlerin durumlarına ve karşılaştıkları problemlere göre) ve bu dönüşümlerin harekete geçirdiği felsefî düzeneğe göre yer değiştirir. Öyleyse bilimsel ve ideolojik olanı gösterecek terimleri durmadan *düşünce imbiğinde geçirmeliyiz.*

Öyleyse bir *felsefe tarihinden* çok felsefe *içinde*ki bir tarih söz konusudur: Reel sonuçlarıyla bir hiçliğin belirsiz izinin yer değiştiren tekrarının tarihi. Felsefe tarihini bütün büyük filozoflardan, dahası idealistlerden – ve tüm felsefe tarihini özetleyen Hegel'den – başlayarak okumak faydalı olacaktır. Lenin, Hegel'i bu nedenle şaşkınlıkla okumuştur, lâkin Hegel'in böyle bir okunuşu tamamen Lenin'in *felsefî pratiğinin* bir ürünüdür. Hegel'i bir materyalist olarak okumak (materyalistçe okumak) Hegel ile araya ayırt edici-çizgiler çekmek anlamına gelir.

Tabii ki, Lenin'in yazdıklarının öte tarafına geçtiysem de onu tahrif etmediğime inanıyorum. Ezcümle ben: Lenin'in bize öz olarak özgül biçimleriyle *felsefî* nereden düşünmeye başlayacağımızı gösterdiğini dahası büyük klasik felsefe metinlerindeki çok sayıda formüle de geçmişi inceleyerek anlam vermeyi önerdiğini düşünüyorum. Çünkü daha Platon da, kendi tarzıyla, Biçimlerin Dostları ve Yeryüzünün Dostları arasında cereyan eden mücadeleden söz ederek gerçek filozofun bölmeyi, ayrıştırmayı ve ayırıcı çizgiler çekmeyi bilmesi gerektiğini söylemiştir.

Ancak temel bir soru hâlâ bekliyor: Felsefe tarihinin çatışan iki büyük eğilimine ne oldu? Lenin bu soruya çok sert bir cevap verir, ama eksiksiz bir cevap.

3. Felsefede partili tavır

Bu cevap birçok kişiyi sarsmış olan felsefede partili tavır alma adlı tezde vardır zaten.

Buradaki parti ifadesiyle siyasî partinin, Komünist Partisinin anlatıldığı *dolaysız* siyasî bir slogan gibi gelir kulağa.

Oysa basit bir slogan yerine bir kavramdan bahsedildiğini anlamak için Lenin'in, yalnızca *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'iyle yetinmeden özellikle tarih ve ekonomi kuramı tahlillerine göz atmak bile kâfi gelecektir.

Lenin tüm felsefenin kendi temel eğiliminin bir işleyişi biçiminde, temeldeki karşıt eğilimle, temsilcileri olan felsefeler karşısında partili olduğunu, özentisiz bir saptamayla tavır aldığını ifade eder. Fakat bununla birlikte, felsefî görüşlerin sınırsız çoğunluğunun *partili olma ihtiyacı hissetmedikleri için partili olmadıklarını* kamuoyu önünde açıklamaya ve göstermeye büyük önem gösterdiklerini de söyler.

Kant da öyle: Söz ettiği "*Kampfplatz*" eleştiri-öncesi diğer felsefeler için geçerli, ama eleştirel felsefe için geçerli değildir. Kendi felsefesi de, "*Kampfplatz*"ın dışında, metafiziğin problemlerini kendini yalnızca Aklın çıkarlarını yönetme işleviyle görevlendirmiş olan bir hâkim olarak bir başka yerde konumlanır. Varolduğu günden itibaren felsefeye, Platon'un *Théörein*'inden Husserl'ın, "insanlık için çalışan" filozofuna varıncaya kadar ve dahası çeşitli metinleriyle ilgili olarak Heidegger'e kadar felsefe tarihinde bu yinelenme, bir çelişkinin yinelenmesi olan bu yinelenme egemendir. Çelişki şudur: Kendine *özgü pratiğini teorik olarak yadsımak ve bu yadsımayı tutarlı söylemlerde göstermek için devasa teorik uğraşılara girişmek.*

Lenin'in değişik felsefelerin büyük çoğunluğunun belirlendiği anlaşılan bu tuhaf duruma cevabı, felsefe tarihinde çatışan bu gizemli eğilimlerin ısrarcılığına dair sadece *birkaç söz* sarf etmek olmuştur. Lenin nezdinde bu eğilimler nihayet sınıf tutumlarına ve dolayısıyla da sınıf çatışmalarına ilişkindir. *İlişkin*dir, dolayısıyla Lenin daha öte de bir şey ifade etmez ve ayrıca hiçbir zaman felsefe som ve yalın sınıf

mücadelesine dahası Marksist gelenekte ideolojik sınıf mücadelesi adı verilen meseleye bile indirgenebileceğini söylememiştir. Lenin'in belirlediği sınırları geçmemek için, felsefenin onun gözünde sınıf mücadelesini, yani siyaseti *temsil ettiğini* söyleyebiliriz. Demek oluyor ki [Felsefenin] bu *temsil edişi*, bu mücadeleyi *temsil eder;* bu önermede siyasetin yanı sıra bir son yargıda temsiliyeti varsayar: Bu son yargıyı bilimler oluşturur.

1. Düğüm Noktası: Felsefenin bilimlerle ilişkisi. *2. Düğüm Noktası:* Felsefenin siyasetle ilişkisi. Her şey bu ikili ilişki çerçevesinde cereyan eder.

Öyleyse aşağıdaki önermeyi ileri sürebiliriz: Felsefe, siyasetin, belirli bir gerçeklikte, belirli bir alanda, belirli bir biçimde sürdürülmesi olacaktır. Felsefe, siyaseti teori alanında, daha kesin konuşmak gerekirse: Bilimlerin yakınında – *karşılıklı olarak* temsil eder ve aksine yönelişte de bilimselliği, sınıf savaşının tarafları olan sınıflara dönük olarak, siyaset alanında temsil edecektir. Lenin bize bu temsil edişe dair işleyişin nasıl kurulduğunu, ne türden mekanizmalarca edinildiğini, ne türden mekanizmalarca bir açmaz haline getirildiğini ya da kopyalandığını, ve *genel bir kural olarak* işlemez kılındığını açıklamıyor. Nihai olarak herhangi bir felsefenin söz konusu şartların dışına çıkamayacağına, bu çift taraflı temsil ediş işleminin determinizminden kurtulamayacağına, yani felsefenin, son yargı olarak kendisini oluşturan bu iki büyük son yargı arasında bir yerde üçüncü bir son yargı gibi yer aldığına derin bir inanç duyduğu açıktır: yani sınıf mücadelesi ve bilimler.

O halde bir son söz kâfidir: Engels'de her ne kadar *1. Düğüm Noktası*nı, Bilimlere dair son yargıyı görüyorsak bile ve de felsefede eğilimler çatışmasından söz ediyor olmasına rağmen *2. Düğüm Noktası*nı, yani Siyasete dair son yargıyı göremiyoruz. Bu Lenin'in Engels'in basit bir yorumcusu olmadığı Marksist felsefe alanı adı verilen birikime yeni ve belirleyici bir şey kattığı anlamına gelir: Engels'de *eksik* olanı.

Demek ki ihtiyaç duyduğumuz sonucu çıkarmak için son bir söz

yeterli olacaktır, çünkü felsefenin bu iki taraflı temsiliyet işlevinin bilinmesi gerçekten de sadece hecelenen bir başlangıç olarak bir *felsefe teorisinin* başlangıcı olmuştur. Bu teorinin nüve biçiminde ve basit bir polemik olduğunu düşündüğümüz metinde daha taslağının bile tamamlanmadığı olgusunu kimse tartışma konusu yapmayacaktır. Şâyet kabul edilirse Lenin'in verdiği ipuçları, en başından *soruyu bir probleme dönüştürmek* ve Marksist felsefe adını verdiğimiz şeyi daha en başından itibaren ve tümüyle hâkim bir halde, gerçek pratiğinin *yadsınışı* olmuş olan bir felsefî pratiğin ağızda çiğnenmesinden kurtarmak gibi, kader haline getirilmemiş olan bu sonucu getirmiştir.

Lenin XI. Tez'deki [*Feuerbach Üzerine*] kâhince ifadeyi bu anlamda cevaplamış ve meseleyi ilk kez o böyle işlemiştir, Engels dahil olmak üzere kimse böyle bir şey yapmamıştı. Bu kâhince ifadeyi kendi felsefe pratiğinin "üslûbu"yla cevaplamıştır. "yadsıma" felsefesi adı verilebilecek olan dünyayı "yorumlama" felsefesinin çığırtkanlık yapmasına neden olan, faaliyetlerine kuramsal adlar yakıştırmayan ve Freud'un vahşi bir tahlilden bahsederken kastettiği çerçevede vahşi bir pratiktir onunki. Vahşi bir pratik olsun isterseniz, ama işe vahşi olarak başlamayan ne var?

Asıl olan şey bu pratiğin *yeni* bir felsefî pratik olduğudur: *Yenidir*, çünkü yadsıma pratiğinden başka bir şey olmayan bu geviş getirme değildir artık, çünkü bilimsel üretimle bilimleri tehdit eden ideoloji arasındaki bilimlerin gerçek yazgısının ortaya döküldüğü tartışmalara "siyaseten" müdahale etmekten ve sınıflara hizmet etmekten ve sınıflara hizmet eden ideoloji arasındaki sınıfların akıbeti mücadelelerine "bilimsel olarak" dahil olmaktan vazgeçmeyerek aslında müdahalede bulunduğu felsefî kuramı şiddetle yadsıyan felsefe de değildir artık; yenidir çünkü, bu *yadsımayı* reddeden ve bunu *yaptığını bilerek ona göre davranan* pratiktir.

Mesele tam da böyleyse, geçmişin bu benzersiz etkisine Marx'ın *bilimsel* buluşunun sebep olması ve bunu bir *proleter siyasal* önderin düşünmüş olmasının bir rastlantı olmadığı tasavvur edilebilir. Şâyet felsefenin doğuşuna insanlık tarihinin ilk bilimi yol açtıysa, bu olay

Eski Yunanda, bir sınıflı toplumda ortaya çıkmıştır ve sınıf sömürüsünün etkilerinin nereye kadar uzanacağı bilindiğine göre, bu etkilerin, egemen sınıfların egemenliklerini *kabul etmedikleri* sınıflı toplumlarda felsefenin klasik bir biçimde siyasetin baskısı altında tutulmasının felsefî bir yadsınma haline dönüşmüş olmasını hiç kimse tuhaf karşılamayacaktır. Öyleyse, felsefenin insanları ve dahası kendisini ikna etmek için sınıflar-üstü olması yanında aynı zamanda, siyaset-üstü de olduğunu bizzat kendisine ifade edişini çevreleyen yadsımanın fantazmlarını sarsan (felsefedeki) olağanüstü yer değiştirmeye esasen sadece, Marx tarafından üretilen ve Lenin tarafından gerçekleştirilen, sınıf tahakkümü mekanizmalarıyla bütün etkilerine dair bilimsel bilginin sebep olması da hiç kimse tarafından tuhaf karşılanmayacaktır.

O halde, *Feuerbach Üzerine XI. Tez*'in kâhince cümlesi nihayet sadece Lenin'le vücuda gelebiliyor: (Şimdiye kadar) "filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumladılar: Oysa sorun onu değiştirmektir". Bu cümle yeni bir *felsefe* vadediyor mu? Öyle olduğunu düşünmüyorum. Felsefe ortadan kaldırılmayacaktır: Felsefe felsefe olarak kalacaktır. Ama nasıl pratiğinin olduğu bilinerek, kim olduğu bilinerek ya da artık bilinmeye başlanarak, artık bu bilgiyle dönüştürmek mümkündür. Öyleyse Marksizmin yeni bir felsefe: Bir praksis felsefesi olduğunun söylenmesi eskiye göre daha zordur. Marksist teorinin kalbi bilimdir: Her yönüyle biricik bir bilim ama bir bilim. Marksizmin felsefeye katkısı, yeni bir *felsefe pratiğidir. Marksizm (yeni) bir praksis felsefesi değil, ama (yeni) bir felsefe pratiğidir.*

Bu yeni felsefe pratiği felsefeyi dönüştürebilir. Dahası buna aynı ölçüde dünyanın dönüştürülmesine de *yardım edebilir.* Sadece yardım edebilir, çünkü tarihi yapanlar teorisyenler, bilginler ya da filozoflar değil, "insanlar" da değil – "kitlelerdir", tam olarak aynı ve tek bir sınıf mücadelesi içinde bir araya gelmiş sınıflardır.[r]

[r] Burada, Bulletin de la Société Française de Philosophie'de, konferansı izleyen tartışmanın yazıya dökülmüş hali yer almaktadır. Katılımcıların, yayımdan önce kendi müdahalelerini gözden geçirebildikleri anlaşılmaktadır. Althusser, birçok mektubunda, P. Ricœur'le olan karşılıklı konuşmasının cere-

yan ediş biçiminden rahatsız olduğunu ifade etti. Riccoeur'e ve Bulletin'in yayıncılarına, "hakkaniyet nedenleriyle" sözlü ifadelerin (ona göre, bunlar büyük ölçüde yanlış anlamalara dayanıyordu) yazıya dökülmüş biçimi yerine yazılı olarak yeni ve farklı bir karşılıklı konuşma metninin konması için ısrar etti (Ricœur'e Mektup, 21. 03. 1968). Bu konuda yayıncıları ikna edemediği anlaşılıyor. Aşağıda, tartışmaya ilişkin alıntıları veriyoruz:

"*J. Wahl.* Bay Althusser'e iletisinden ötürü teşekkür ederim, çünkü ortada bir ileti vardır. Ona rağmen bir şeylerin cereyan ettiğini düşünüyorum çünkü Fransız Felsefe Birliği onu, tanımlanması gereken bir uzamda inledi. Şimdi, kabul etmek lütfunda bulunursa, sözü Bay Ricœur'e veriyorum...

P. Ricœur. Sözünü ettiğiniz bilim konusunda bir soru sormak isterdim: bu bilim mevcut mudur ve onun bilim adamları hangileridir? Tarihçiler midir, yoksa başkaları mı?

L. Althusser. Sözünü ettiğim bilim, kimi belirgin ürünleri mevcut olan bir bilimdir; esas itibariyle *Kapital*'de mevcuttur, birçok başka metinlerde de mevcuttur. Tarihçilerin şimdiye kadar onlardan fazlasıyla uzak durduklarını söylemek zorundayım. Tarih kuramı tarihçilerin yaptığından daha başka bir şeydir; tarih kuramı halihazırda kaydedilmiş olduğu metinlerden çıkartılabilecek bir biçimde mevcuttur, her şeyden önce de kapitalist üretim tarzının çözümlenişi içinden, yani *Kapital*'den, ve belirtik bir şekilde sergilenmesinin, sanırım, bunu hiç abartmadan söylüyorum, tarihçilere büyük yararı olurdu. Tarihçilerin, hattâ pek çok marksist tarihçinin diyeceğim, *Kapital*'in, onların yardımıyla çalıştıkları ve onlar üzerinde çalıştıkları nosyonları kısmen yenilemeye muktedir olan kuramsal öğeler içerdiğinin bilincine henüz varmış oldukları söylenemez. Esasen tarihçilerin, bizatihi kendilerine özgü pratikleri içinde, tarihçi pratikleri içinde, kendilerine birtakım sorular sorma noktasına geldiklerini, kavramları, Marx'ın bu çalışmada onları esasen çok uzun bir zamandır öncelemiş olduğunu gösterir bir doğrultuda yeniden elden geçirdiklerini sanıyorum. Örneğin, Fransız *Annales* Okulu içinde, Marc Bloch tarafından ya da Okul'un bugünkü başı ve şefi olan Braudel tarafından gösterilmiş bulunan ve hiç şüphesiz Marksizmden esinlenmeyen çabaya baktığımızda, uzun süre, kısa süre, vs. gibi kavramlar da dahil olmak üzere bir dizi kavramların ortaya çıktığını görüyoruz, tarihçiler bunları geliştirmek için pek çok çaba ve bilinç harcadılar, ama bunlar yine de hâlâ oldukça muğlaklar, oysaki Kapital yakından incelendiğinde, aynı nesnelere yönelik sonsuzcasına daha kesin kavramların, o nesneleri sonsuzcasına daha iyi tanımlayarak yüz yıldan beri orada esasen mevcut oldukları fark edilmektedir.

F. Wahl. Burada, bizi tarihsel yöntembiliminki olan bir küreye sürüklüyorsunuz: Sözünü ettiğiniz Okul'un bir yandaşı, belki de Braudel'in zorlukla görmeye çalıştığı şeyi Marx'ın çok daha kesin bir şekilde gördüğünü söyleme konusunda sizinle hemfikir olmayacaktır.

L. Althusser. Braudel'in şimdi gördüğü şeyi Marx'ın yüz yıl önce görmüş ol-

duğunu hiçbir şekilde söylemek istemiyorum. Şüphe yok ki, ciddi hiç kimse yüz yıl içinde hiçbir şeyin cereyan etmediğini savunamaz, benim söylemek istediğim ve her şeye rağmen son derece çarpıcı olan şey, açıkça görüldüğü üzere, ve bu da hiç şüphesiz yalnızca tarihçilerin hatası değildir çünkü kültürel yaşamda ve tarihin içinde, hattâ bilimsel tarihin içinde bile, birtakım vardiyalar gerektiğine inanıyorum, kendi tarihi geçmişlerine kıyasla son derece dikkate değer yapıtlar üreten bu tarihçilerin, anlaşıldığı kadarıyla, *Kapital*'e ilişkin bir bilgiye, *Kapital*'de bulunan kavramlara ilişkin gerçekten yeterli bir bilgiye sahip olmadıklarıdır. Bu yüzden bunu söylemek onlara hakaret etmek olmaz.

J. Wahl. Size, *Kapital*'in önemini ve hatta, dilerseniz, Tarih'in önemini böylesine artırmakta keyfi bir şeylerin olup olmadığını sorabileceğimi sanıyorum. Çünkü Marx elbette var, ama sizin de son derece iyi bildiğiniz üzere aynı zamanda Freud da var, daha başka alanlar var, nitekim madde kavramları üzerinde düşünümlemeye yöneltildiğimiz fiziğin alanı var; ve biliyoruz ki, Lenin zamanının fiziğinin kimi kuramcılarından esinlendi. Lenin'in zamanında, Duhem'in olması, ki Lenin onu tanıyordu, çarpıcıdır, *La Théorie physique* adında bir Katolik tarafından yazılan bir kitap vardır, muhtemelen tepkici bir olan yazar Duhem'di ve Lenin onun yazdıklarının büyük bir bölümünü kabul etmektedir. Ama benim gelmek istediğim nokta, tarih bilimlerinin ön plana yerleştirilmesinde biraz keyfilik olup olmadığıdır.

Çünkü fizik bilimler yeniden birtakım problemler ortaya koymaktalar, başlangıçta siz de söylediniz: bilim birleştirir, felsefe böler ve bugün bilimin bilim adamlarını o kadar da birleştirmediğini görüyoruz: bilim adamları arasında felsefî farklılıklar, felsefî tartışmalar var. Şu yaşadığımız dönemde bilimin fizikçileri birleştirdiğini söylemek son derece güçtür: determinizm sorunu üzerinde pek birleşmiş değiller, yalnızca ilk bakışta tepkici olarak nitelenebilecek olan bazıları onu korumak istiyorlar, oysa daha başkaları korunmaması gerektiğini düşünüyorlar. Böylece, sizin ortaya attığınız gerçek anlamda Marksist problemlere katılabilecek bir sürü marksist olmayan problem var.

P. Ricœur. İlk sorum bir ikincisini çağıracak. Sizin 'bölgeler' ayrışımınızdan ve onları ayıran kopuklarla birlikte hareket edeceğim. Bu bölgeleri gösterdiğiniz ve dolayısıyla da bölgesel bir ayrıştırma faaliyeti olan epistemolojik edim sizi maddecilik ve idealizm seçeneğine götürüyor mu? Bana öyle geliyor ki bunlar radikal bir şekilde farklı olan iki felsefî konumlanıştır; ikincisi metafizik bir karşıtlık oluşturmaktadır, ve mademki bölgeler ayrışımı aracılığıyla ondan kaçınmak imkânına sahibiz, onun ağırlığını neden taşımak zorunda olacağımızı anlayamıyorum. Dahası, doğa bölgeye kıyasla tarih bölgenin özgüllüğünü anlatmak istiyorsanız, kâh Kantgil, kâh Hegelgil bir sorunsala götürülmüş olmayacak mısınız? Eğer sadece bunun bölgeler halinde bölünmeyi taşıyan kategorisel bir düzen olduğunu savunuyorsanız bu sorunsal Kantgil olacaktır. Bu küreleri birbirine zincirlemeyi savunuyorsanız Hegelgil ola-

caktır ve belli bir anda tıpkı Hegelgil tin gibi bir şey üreteceksiniz, yani maddeciliğin karşıtı olan tinciliğin [spiritüalizm] olduğu şeyi değil de, düpedüz ve nitekim, tarihi doğadan ayrıştırmaya imkân veren tüm belirlenişler bütününü. Her iki varsayımda da, bölgelerin zincirlenmesine ilişkin bir epistemolojiye başvuracaksınız, yoksa, benim üç bölge kurma faaliyetine kesinlikle yabancı gördüğüm bir tür zorlamayla bize dayatmaya çalıştığınız seçenek türüne hiçbir şekilde değil.

L. Althusser. Bu sorun üzerinde çabucak hesaplaşmak oldukça güç. Yalnızca şunu söylemek isterim. Her zaman için birini kıyasla konumlanırız, ama benim göndermem ne Kant ne de Hegel olurdu, bu gönderme Spinoza olurdu. Başka türlü dendikte bölgelerin zincirlenmesinin genel gerekirliği, benim için tümüyle ideolojik bir sorundur, ve ben onu asla ortaya koymuyorum.

P. Ricœur. Evet, onu siz ortaya koydunuz...

L. Althusser. Hayır, bölgelerin zincirlenmesinden söz eden Engels'tir, bilimin kendi bölgelerini zincirlemekte olduğunu söylemiştir, ama ben, kesinlikle hayır: birtakım kıtalar mevcuttur, bunların ortak sınırları olduğunu hiçbir şekilde söylemiyorum, kesinlikle hayır: ben Spinozacıyım, sonsuz bir sayıda öznitelik vardır...

P. Ricœur. Evet, ama Spinoza bunu yapmaz... Özniteliklerden söz eder ama bölgelerin çoğulluğunu düşünmez. Siz onları hep birlikte herhangi bir epistemolojik uzamın içinde düşünebilirsiniz...

L. Althusser. Ben onları hep birlikte herhangi bir epistemolojik uzamın içinde düşünmüyorum, ayrışımları içinde düşünüyorum...

P. Ricœur. Ama bizi maddecilik ile idealizm arasında karar vermeye zorlayarak, birliği, bir yerlerde düpedüz yeniden kurdunuz. Oysa bu birliği, epistemolojik kopukluklardan kalkarak nasıl yeniden yapabildiğinizi anlamıyorum: ya bu kopukluklarla birlikte kalıyorsunuz, ve 'meslekler' arasında da bir çeşitlilik vardır, tarihçininki, fizikçininki gibi, ya da felsefî yönden, birliği düşünüyorsunuz ve o zaman da ben önerdiğiniz birliğin soruya cevap verdiğini sanmıyorum.

L. Althusser. Durun. Soruları sıralamaya çalışalım. Diyorsunuz ki: 'ya ben kopuklukların içinde kalıyorum ve meslekler vardır', bunun çok uygun düştüğünü sanmıyorum. Bu sanki bana, 'ekonominin içinde kalıyorum ve bakkallar var' demişsiniz gibi, aynı türden. Eğer kopuklukların içinde kaldığımızı söylüyorsanız, bu, bir tarihin, vs. bulunduğu kuramsal bir alanda kalıyoruz demektir. Ne var ki, bir kuram bir meslek değildir. Yani bu kuramın zanaatçıları gerçekten de bir mesleğe sahip olan insanlardır, tıpkı bir bakkalın tecimsel sermayenin parçası olması gibi, vs.

P. Ricœur. 'Meslek' sözcüğünü, Marc Bloch'un 'tarihçilik mesleği'nden söz ederken kullandığı anlamda, dolayısıyla pratik bağlamı içinde kullandım, ve onun neden icra edilemeyeceğini de anlamıyorum. Bunların farklı pratikler olduğunu söylüyorum, ben pratik ve meslek sözcüklerini almakla sizin doğ-

rultunuzda gittiğimi sanmıştım. Ama söylemek istediğim, epistemolojik kopukluklar fikrini geliştirdiğiniz düşünce türünün, bana, konuşmanızın sonunda maddecilik ile idealizm seçeneklerini dayatmak suretiyle bizi yönelttiğiniz düşünce türüyle bağdaşabilmez görünmesidir. Bu seçenek bana, tümüyle metafizik ve sanal görünüyor. Başka bir ifadeyle, bana öyle geliyor ki, vardığınız sonuçla, başlangıçtaki yöntembilimsel çözümlemeyle önermiş olduğunuz şeyden çok daha fazla sonuçtan ilkeye gidiyorsunuz. Her ne kadar bu yeni bilimin ne olduğu konusunda bize asla bir şey söylemedinizse de, çünkü ne onun bilim adamlarını, ne nesnelerine, ne de yapıtlarını gösterebildiniz.

J. Wahl. Gösterildi, Marx...

[...]

L. Althusser. Felsefece konuşuldukta, Lenin'e göre, her zaman var olan şey, maddenin *aynı* bilimsel kavramı değildir, madde *kategorisi*dir...

[...]

P. Ricœur. Söyleye geldiğiniz şeyden itibaren tartışmayı yeni baştan ele alalım. Ayrıştırdığınız üç bölgeye kıyasla madde kategorisinin konumlanışı nedir? Onların üçünü birden kaplıyor mu, yoksa sadece bir tanesini mi?

L. Althusser. Sorunuz yerinde, çünkü tartışmayı pekiştiriyor. Kıtalar konusunda – çünkü ben kıta sözcüğünü bölgeye yeğliyorum, ama bunun önemi yok – söylediğim şeyin bir tarihin, bir bilimler tarihinin nesnesi olabilecek bir şey; bilimlerden cereyan eden şey olduğunu söyleyeceğim. Şimdi, bilimler nasıl çalışıyorlar, hangi koşullar altında, bilimlerin işleyişinde felsefe var mı, başka türlü dendikte felsefece kategoriler bilgilerin üretim sürecine rehberlik ediyorlar mı, ben buna inanıyorum, ama her türlü şıkta, bu gerçekliğin içinde cereyan eden bir şeydir, dışarıdan yönetilmemektedir. Oysa, Lenin'in düşünümlediği şey bütün bunlar değil; o, benim üç kıta diye adlandırdığım birlik problemini kesinlikle düşünümlemez. Freud adında biri tarafından bize açınlanan ve onun bir yerlerde kıyısına ulaşmış olması gereken yeni bir kıtanın gözlerimizin önünde büyük bir olasılıkla açılmakta olduğunu söylediğim zaman, ve daha başka disiplinlerin de ona yanaşmakta olduklarından ötürü, bu bir kez daha bilimlerin tarihi içinde cereyan, belli bir anda beliren, devam eden, vs. eden bir şeydir. Ben sadece, problemi bölgeler ya da kıtalar bütünlüğünün birliği terimleriyle ortaya koyacak yerde, tem tersine, farklı kıtaların, çarpıcı, aşikâr özerkliğinin saptandığına işaret ediyorum. Matematik bilimlerde bir şeyler oluyor, tamam, bunun fizik kıtada cereyan eden şeyle münasebetleri var, incelenebilecek, çok özel münasebetleri; fizik kıtasında da aynı şekilde her türden şeyler cereyan ediyor. Hattâ, biyoloji gibi bilimlerin, *yaşamın* bilimleri olarak düşünüldükleri olgusunu saptıyoruz. Oysa yaşam, ortadan kalkmakta olan açıkça ideolojik bir nosyondur. Tarih kıtasında bir şeyler oluyor ve eğer tarih kıtasında cereyan eden bütün şeyleri düşünmek istersek, bu muazzam bir alandır. Ama bütün bu olgular, gerçekten de devasa bir problem olan, çağdaşları açıkça rahatsız edip duran, bu farklı bölgele-

rin ya da farklı kıtaların birliği problemini öncelikle ilgilendirmez. İnsanlar çok uzun zamandan beri farklı bilimlerin birliğine ilişkin bu problemin, farklı bilimler için komşularının varlığının farkına varma zorunluluğunun, yani gümrüklerden, sınırlardan geçişi sağlamanın, bir komşusu olduğundan emin olmanın rahatsızlığını yaşamaktalar Bir komşusunun bulunduğuna emin olunduğu zaman, insan rahattır, sorun yoktur. Ama Lenin bunu zerre kadar umursamaz, komşuluk problemi hiçbir zaman bir numaralı bilimsel problem değildir: bir bilim, komşuları olmaksızın çok uzun bir süre boyunca gelişebilir ve uzaktaki bir bilimle, tıpkı deniz aşırı yörelerle olduğu gibi münasebetler sürdürebilir. Dilerseniz, kimya ile, demem yanlış kaçmazsa sağdaki komşusu olan fizik arasındaki münasebetlerin, uzunca bir süre mevcut olmadığı, sonra son derece gevşek olduğu, ve ancak daha yakınlarda salabildiğine sıkı hale geldiği bir olgudur. Örneğin, psikanaliz; halihazırdaki komşuları hangileridir? Gördüğünüz gibi bir bilim uzun süre komşuları olmaksızın pek âlâ gelişebilir, ve dolayısıyla bölgelerin birliğini, yani insanları komşuluk etmeye zorla icbar edecek, bilimler için komşuluğu, yan yana oturmayı ve tartışmayı, ben gerçekten de komşumun komşusuyum demeyi bir *görev* kılacak, mecburi bir komşuluğu zorunlulukla ve *a priori* düşünme problemi, felsefece gerekirlik olarak, keyfi, ideolojik bir gerekirliktir.

P. Ricœur. O zaman, madde kavramınız gereksiz...

L. Althusser. İyi de onun bunlarla ilgisi yok ki!

P. Ricœur. Benim de sizden duymak istediğim şey aslında buydu. Eğer bunlarla ilgisi yoksa, bu kavram ya bölgesel doğa nesnesinin genelleştirilmesine indirgenmektedir ve bir şey anlamı taşır ve o zamanda da onu üç bölgenin üzerine yaymak bir zorlamadır, ya da onun üç bütünle de aralarından herhangi biriyle de münasebeti yoktur, ve o zaman en büyük genelliği içinde 'vardır' anlamına gelir. Ve bu da bana en verimsiz kavram gibi görünüyor, çünkü ona karşıt bile bulamıyoruz.

L. Althusser. Dilerseniz öyle olsun – ama Marx ve Lenin'in kuramından kalkarak savunmaya çalışacağım bakış açısından – bir kategorinin karşıtlığının bulunmadığını söyleyeceğim – o sadece işler, bu aynı şey değildir. Öylesine işlemek ki, bu bir çatışmayı kayda geçirir, bir çatışmaya yol açar. Ama bu bir yana, Lenin'in formülleştirmelerinin okura dolayımsız bir tatmin veren formülleştirmeler olmadığı kesindir. Lenin maddecilikten, maddeden, vs. söz ettiğinde, bana en başat gibi görünen şeyleri vurgulamak istedim. Ama 1898'den 1905'e kadar Lenin'in popülistlere karşı polemik yazıları olan bütün metinleri incelendiğinde, bunlarda ekonomi politikten söz ettiği görülür, istatistikler üzerinde çalışır, ve Lenin bütün tarihçilerin, bütün sosyologların okumaları gereken bir kitap yazmıştır, *Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi* başlığını taşıyan bu kitabı, istatistik incelemeler, anketler, vs. temelinde Rusya'da köylülerin durumunun incelendiği beş cilt öncelemektedir.

[...]

J. Hyppolite. Yalnızca Bay Ricœur'ün ilk sorusunu yenilemek isterim. Her şeyden önce belki de birbirine karıştırılmaması gereken iki kopukluk var. Biri, buna epistemolojik kopukluk diyelim, bir bilimin bilimselliğinin ortaya çıktığı gündür; aynı türden olmayan (çok büyük bir fark vardır) öteki, kıtalar arasındaki farktır. Şimdi, eğer matematik bilimlerin bilimselliği, fiziğin, kimyanın ve hatta temelinde ideolojik bir kavram taşımayı bıraktığı ölçüde biyolojinin bilimselliği, eğer bu bilimsellik kabul ediliyorsa, ve eğer kopukluk bu kıta için ortaya çıkıyorsa, tarih söz konusu oldukta bu çok daha zordur. Burada bu kabulü sağlayamadık, muhtemelen kıta her şeye rağmen bir başka türden olduğu için – bununla onun tinsel olduğunu söylemek istemiyorum, bu problemi bir yana bırakıyorum. Belki de Marksizmin tarihe ilişkin olarak sahip olabileceği kavrayış, Marx'ın geliştirdiği şekliyle, sizin, demem yanlış kaçmazsa, tastamam spekülatif bir tarzda yeniden düşündüğünüz şekliyle, belki de gerçekten modern insan bilimleri denen bilimlerin, fişleriyle, araştırmalarıyla, eşantiyonlarıyla geliştirdikleri kimi betimsel, ya da genel olarak matematik kavrayışlardan daha derindir, belki de fevkalade farklı ve fevkalade derindir, ama buna gidip yakından bakmak gerekirdi. Ancak, tarihî maddecilik denen bu bilimin bilimselliğinin kolayca tanınabilir olmadığını, ve bu bilimin bilimselliğini kuran bilimin düşünümleyen kişi için kurulmuş olmadığını kabul ediniz. Bu bilimin bilimselliği, sanırım sizin de sonda söylediğiniz gibi, sonuçta bazı bakımlardan bir siyasete bağımlıdır. Ve gerçekten de, bu durum matematik kıtasına – eğer buna kıta adı veriliyorsa – ve fizik kıtasına kıyasla işleri altüst etmektedir. Bunun nedeni, söylemek gerek ki, tarihî maddeciliğin kavrayışının o durumda bütün bu şeylerde tanınamamasıdır. Lenin'e gelince, *Felsefe Defterleri*'nin ampiriyo-kritisizme karşı kitaptan daha sonra olduğunu sanıyorum; ben özellikle Felsefe Defterleri'ni biliyorum ve bana öyle geliyor ki Lenin'in Hegel'e karşı gösterdiği büyük hayranlık, Hegel'i hayret verici bir tarzda kopya edişi, Abel Rey'i, 'haydi oradan utangaç maddeci' şerhiyle kopya ediş tarzı kadar hayret vericidir. Hegel için, şerhlerde son derece derinlikle şeyler söyler: öz kuramı konusunda, bunun arızi olan ile özsel olan arasında iyi işlediğine, çünkü derinlerdeki akıntılarla yüzey arasında olduğuna işaret eder, yüzey birtakım şeyleri açıklamak için çok önemlidir. Ama kavramın kuramı için, bir özne olan kavram konusunda şöyle der: anlamıyorum. Yalnız, Hegel'den istediği şey, Hegel'e hayranlığının nedeni olan şey, tıpkı bazı yönlerden Abel Rey'den kopya çekmesinin nedeni olan şey gibi, bir felsefeden hiçbir şekilde kendinde şeyi talep etmemesidir, bunu bu biçimde söylemek gerekir. Başka şeyi, o bilimlerin ve bilimin bilimselliği probleminden başka şeyi mümkün kılacak, yani siyasete bağlı olduğunu düşündüğü bir inancı mümkün kılacak bir kendindeşey felsefesinin yerleşmesini istememektedir. Her şeyden önce – eğer katılıyorsanız söyleyin – bu mücadele esastır. Bu yüzdendir ki, Ricœur'ün yalnızca birinci sorusunu yinelemek istedim, ikincisini değil, kıtaların ve birliğin

çeşitliliği sorusunu değil, bu tür bir birliği, istenirse kurma hakkı elbette vardır: belki de bir gün kurulacaktır, komünizm var olacağı zaman. Ama bilimle ilgili olarak, eğer bilimsel doğrudan başka doğru yoksa, bilimin dışında da ideolojilerden başkaca bir şey kalmaz, ve aynı zamanda bir ideoloji olan bir bilimin bilimselliği – bizin yazdığınız bir makaleye inanırsam, bunu Marx açıklamıştı sanırım – hem kendi kopukluğunda sorumludur, hem kendi kendisi düzeltmektedir, bir siyasetin ucunda, tuhaf bir şekilde mutlak bilmeye benzemektedir. Burada bir ikircillik var; katılıyor musunuz?

L. Althusser. Evet, sanırım. Söyleye geldiğiniz şeyde bana önemli görünen nokta, Lenin'in felsefenin statüsüyle, her türlü şıkta felsefenin savlarıyla ilgili belli bir tehlikeyle ipleri koparma kaygısı oluyor. Esasen kendi pratiği üzerinde bizzat dünümlediğinde, bunun her zaman şunu söylemek için olması rastlantı değildir: bilimin kemikleşmiş bir dogma haline gelmesine engel olmak gerek, vs. Bu demektir ki, felsefî müdahalesinin hedefi her zaman için bilimsel pratiğe özgürleştirici bir rol vermektir, ve en derinlikli düşüncesinin, hatta, bir kez daha yineliyorum, 18. yüzyıldan miras alınmış deyimler içinde, özellikle de Berkeley-Diderot ikilisine yaptığı gönderme içinde tıkanıp kalsa da, onun en derinlikli düşüncesinin, yadsınabilmezcesine, anti pozitivizm olduğuna gerçekten inanıyorum. Oysa bu Lenin'in düşüncesiyle ilgili olarak genelde inanılan şey değildir. Ortaya attığınız problem bu durumda son derece önem kazanıyor. Sanırım, burada gösterdiğim şey konusunda, yani Lenin'in – ve hiç şüphesiz bir tek onun değil – felsefenin bilincine varmakta fazlasıyla zorlandığı bir şeyin bilincine vardığı konusunda hiçbir şekilde hem fikir olmamak, elbette ki mümkündür. Birincisi, felsefenin özel bir şekilde işleyen, filozofların içinde işleyen bir şey olduğu; – filozofların içinde felsefe yapanlar filozoflar değildir – işlediği ve bu işleyişin kendini inceleyebileceği, ve de bu işleyişin belli sayıdaki mesafeleri münasebette soktuğu fikri. Bu son derece önemlidir, bu, birtakım önyargıların üstesinden gelindikten sonra, üzerinde kolayca uzlaşılabilecek araştırmaların bir alanıdır. Aradaki farklılığı gözden kaçırmaksızın, bu, Freud'un bambaşka bir alanda yaptığı şeyle oldukça kıyaslanabilir olmaktadır. Ama sizin sorduğunuz en yerinde soru gerçekten de tarihin biliminde, tarihî maddecilikte cereyan eden şeyle ilgili. Bunun son derece özgün, son derece aydınlatıcı, son derece özel bir fikir olduğunu söyledim ve Lenin'de buna çok fazla bağlı olduğu açıktır. Bütün Marksist gelenek Marx'ın bir bilim kurmuş olduğunu söylememeye yatkındır. Buna Marx da inanıyordu. Bilimsel düşüncesinin geliştirilmesinde, Marx'ın sürekli olarak var olan bilimlere, matematiğe, kimyaya, astronomiye – özellikle kimyaya – göndermelerden yararlandığı kesindir. Ancak bundan sonradır ki, dilerseniz, bilimsel bilgilerin varoluş *kipliği*, ya da Tarih'in oluşturduğu o tümüyle özel kıta üzerinde gelişebilecek bilimlerin varoluş koşulları sorunu gelir. Bu benzersiz niteliklerden bazılarının – ve burada tümüyle klasik bir Leninci savı savunmaktayım – bu yeni kıtanın ba-

zı özelliklerinin, çoğu kez rastlandığı üzere, Lenin'in idealist felsefenin belli bir yanıyla ister istemez travestileştirildiğini, nesnesinden saptırıldığını, vs. söyleyeceği, bunun doğa bilimlerinde olduğu gibi tarihin bilimlerinde ya da düpedüz tarihte cereyan etmediğini söylediği bir biçim altında dile getirildiklerini düşünüyorum. Doğrudur, tarihin bilimi bir bilimdir, ama ötekiler gibi değildir. Bu farklılığın idealizm tarafından, özellikle de Dilthey ve ardılları tarafından sömürüldüğü biliniyor. Problem, farklılığın ne olduğunu – ve onu nerede konumlandırmak gerektiğini, bilmektir. Bu başat bir sorudur, ve ille de kolayca cevap verilebilecek bir soru değildir. Bu yüzden insanlığın kendine ancak, ve en azından dolayımsız bir şekilde, çözebileceği sorular sorduğunu söylemeyeceğim. Daha çok tersini söyleyeceğim, insanlığın ancak *sorabildiği* sorulara cevap bulduğunu söyleyeceğim. Bu yaklaşım, sanırım marksisttir. İnsanlık – bizi ilgilendiren bakış açısından, yani tarihî maddecilik problemi açısından – ancak ortaya koyabildiği problemleri çözebilir. Tarih kıtasının fizik kıtasına kıyasla bilimselliğinin koşullarındaki tanımlanmış ve ayrımsal özgüllüğe ilişkin problemi de, güçlüğüne rağmen, ortaya koyabilecek durumda olduğumuza inanıyorum. Bunun erken olduğunu söyleyeceksiniz bana, ama esasen elimizde önemli öğeler vardır, ve bu öğeleri, Lenin'de, ampiryo-kritisizme karşı kitapta ya da *Felsefe Defterleri*'nde değil, Marx üzerine incelemelerinin metinlerinde, ekonomik tahliller üzerindeki çalışmada, ve asıl siyasî yapıtlarında bulacaksınız. Orada son derece ilginç şeyler vardır, Lenin karşılaştığı şeyi açıklar, bir şeylere rastlamakta ama bunun her zaman farkına varmamaktadır. Ama, onlara rastlarken, onları her zaman kimlikleyerek düşünür; şimdi, hepsi de sosyoloji metinleri olan bütün bu bilimsel metinlerde, iki şeyi ayrıştırmaktadır: nesnellik ve nesnelcilik; ve zamanını sosyologlara karşı polemiğe girerek geçirir, çünkü o sırada Rusya'da onlardan mevcuttu, çünkü herkesin üzerinde çalıştığı ve yorumlanan istatistikleri onlar üretiyorlardı. Lenin bunları karşı yönden yorumlar ve kendi yöntembilimini ekonomistlerinkinin karşısına çıkarır, ve burada son derece ilginç bir dizi epistemolojik düşünümler vardır, ve bunlar tarih kıtasının bilimselliğinin doğa kıtasına, matematik kıtasına, vs. kıyasla taşıdığı ayrımsal [diferansiyel] özgüllüğünü nasıl düşünmek gerektiği bilinmek istenseydi işbu dosyaya aktarılabilirdi. Sanırım bu problem çok geçmeden ortaya konacak hale gelecektir; ama onu ortaya koymadan önce çözmek istemeye gelirsek, bu, itiraf ederim ki düpedüz ideolojiktir. [...]"

Ek

Felsefe öğretmenlerinin ve öğrettikleri felsefenin bu biçimdeki mahkûmiyeti konusunda yanılmamak amacıyla metnin yazıldığı döneme ve bazı ifadelerin üstünde durmak gerekiyor. Lenin, Dietzgen'i yineleyerek, felsefe profesörlerini bazı ayrıcalıklar olsa bile *kitlesel olarak* mahkûm etmiştir. Mahkûm edilen felsefe değil, onların felsefesidir. Felsefede onların icrasından başka bir pratiği tanımlayabilmek ve devam ettirebilmek amacıyla onların felsefesinin *incelenmesini* bile salıklar. Esasen, ortaya çıkan üçlü sonuca göre öze dair herhangi bir şey tarihe ve şartlara rağmen sabit kalmaktadır:

1. Sadece birer öğretmen olan felsefe öğretmenleri, kısaca belirli bir öğretim sisteminde istihdam edilen, bu sisteme boyun eğen, kitlesel olarak "egemen ideolojinin değerlerini" yineleyerek akıllara yerleştiren bir toplumsal işleyişi yerine getiren birer aydındırlar. Öğretim kurumlarındaki ya da çeşitli kurumlarda belirli öğretmenlerin birey olarak öğretimi ve düşüncelerini, yerleşmiş olan "değerlere" karşı yöneltebilmelerine imkân veren bir "oyunun" varlığı bile, felsefe öğretimi işleyişindeki *kitlesel* etkinin özelliğini değiştirmez. Filozoflar birer aydın olarak, kitlesel olarak burjuva ve küçük burjuva ideolojisine boyun eğen birer küçük burjuvadırlar.

2. Felsefe öğretmenlerinin, "eleştirel" özgürlükleri çerçevesinde dahi temsil ediyor oldukları ve taşıdıkları egemen felsefenin, egemen ideolojiye, *Alman İdeolojisi*'den günümüze Marx'ın egemen sınıfın ideolojisi olarak tanımladığı şeye bağlı olmalarının nedeni budur. Konu ettiğimiz ideoloji, idealizmin egemenliğindedir.

3. Felsefe öğretmenlerinin olduğu kadar küçük burjuva aydınların da, öğrettikleri veya bireysel etki ve katkılarıyla biçimlendirerek yeniden ürettikleri felsefenin de içinde olduğu konum, bazı aydınların kitlevî olarak aydınlara egemen olan sınırlamalardan kurtulabilmesi ve

şâyet filozof iseler, materyalist bir felsefeyi ve devrimci bir teoriyi benimseyebilmelerini olanaksız bir hale getirmez. *Manifesto*, bu olasılığı daha o günlerden duyurmuştu. Aynı şeyi yineleyen Lenin, aydınların işbirliğinin İşçi Sınıfı Hareketi için şart olduğunu eklemiştir. Lenin, 7 Şubat 1908 tarihinde Gorki'ye şunları yazmıştı: "Partimizde aydınların rolü küçülüyor: Her taraftan, onların Parti'yi terk ettikleri bildiriliyor. Salaklar, yolları açık olsun. Parti kendini küçük burjuva artıklardan temizliyor. İşçiler dizginleri ele geçiriyorlar, işçi militanların rolü giderek artıyor. Bütün bunlar gayet iyi". İşbirliğini istediği Gorki kendisini protesto edince 13 Şubat 1908 tarihinde cevaben şunları yazıyor: "Fikir ayrılıklarımıza ilişkin söylediğiniz belirli soruların bir yanlış anlamadan kaynaklandığını düşünüyorum. Çünkü doğal olarak, aptal sendikalistlerden etkilenerek 'aydınları kovalamayı' ya da onların işçi sınıfı hareketi için gerekli olduklarını inkâr etmeyi düşünmüyordum. Bu sorunlar konusunda aramızda hiçbir görüş ayrılığı olamaz." Ama aynı mektuptan felsefe söz konusu olduğunda görüş ayrılıklarının önemli ölçüde devam ettiği anlaşılıyordu: "Dünyanın kavranışı olarak, bir dünya görüşü olarak, Materyalizm hakkında sizinle temelde anlaşamadığımızı sanıyorum..." Gerçi anlaşabilmeleri kuşku yaratırdı, çünkü Gorki, ampiryo-kritisizm ve yeni-Kantçılık'ı savunuyordu.

6. Devrimin silâhı olarak felsefe
Sekiz soruya cevap (1968)

"Lenin ve Felsefe"ninkine yakın bir kuramsal ve siyasî doğrultuda yer alan bu metin, o dönemde Althusser için önemli bir şeyi temsil etmiştir, özellikle de ilk yayımlandığı yerden ötürü: İtalyan Komünist Partisi organı L'Unità. Yüksek tirajlı bir komünist gazetede bir makalenin çıkması, "kitlelere", siyasî mücadeleleri içinde kendilerini yönlendirmelerine yardım edebilecek kesin bir Marksist kurama (ya da en azından vülgarize edilmiş ve onun bir parça katılaştırılmış çevrimine) erişme imkânı sağlamanın kuramsal kaygısına cevap verir gibi görünüyordu. Bu sürekli kaygı, Marksist entelektüellerde, belirginleşen bir siyasî coşkunun damgasını bastığı bir ortamda etkin bir siyasî rol oynayabilme umudunun büyüdüğü o 1968 yılının başında çok daha güçlü olarak kendini duyurmaktaydı.

L'Unita'da yayın projesi, Fransa başkentinde geçirdiği beş yıl boyunca Althusser'le bir dostluk ve entelektüel yakınlık ilişkisi kurmuş olan, gazetenin Paris muhabiri M. A. Macchiocchi ile birlikte olgunlaştırılmıştı. Macchiocchi, filozofa gönderdiği 14 Ocak 1968 tarihli bir mektupta, gazete yönetiminin Althusser'le yazılı bir söyleşi yapılmasını ilkede onayladığını bildiriyor ve ona bir dizi soru öneriyordu. Althusser, bu soruları baştan sona yeniden yazacaktır, öyle ki, sorular nihai biçimleriyle ilk hallerinden neredeyse tümden farklıdırlar ve "Devrimin Silâhı Olarak Felsefe" aslında bir tür kendi-kendiyle-söyleşidir.[1] *Ayrıca, üzerinde çok fazla çalışılmış, 1968 yılı Ocak ayının ikinci yarısı başında kaleme alınmış ve en az üç çevrimi bulunan bir metin söz konusudur.*[2]

[1] Başlangıçtaki sorular yayıncı notlarında yer almaktadır.

[2] Daktilo edilmiş nihai metin 19 Ocak 1968 tarihlidir (ve belki de aslında biraz

Metin, 1 Şubat 1968 tarihli L'Unità'nın Roma baskısında çıktı. Yayımlanması, Althusser'in felsefi tavırları ve tilmizlerinden bir çoğunun az ya da çok olumlanmış Maocu eğilimleri yüzünden, İtalyan Komünist Partisi yönetiminin bir bölümünde fazlasıyla tereddüt uyandırmıştı. Fransız Komünist Partisi siyasî büro üyesi R. Leroy'un, İtalyan meslektaşlarını kendi onayı konusunda bilgilendirerek verdiği destek, anlaşıldığı kadarıyla, tereddütlerin aşılmasında belirleyici olmuştur. Gerçekten de metin, Althusser ve Macchiocchi'nin gözlerinde Stalinciliğin "sağ" bir eleştirisini temsil eden Rinascita gazetesi yönetimine karşı bir savaş makinesi gibi algılandı (esasen, en azından bir bölümüyle, belirtik bir biçimde öyle tasarlanmıştı). Gazete [Rinascita] esasen İtalya'da, 1967 sonlarında, İtalyan Komünist Partisi'nin entelektüel yönetimine siyasî muhalefeti nedeniyle sert bir şekilde uyarılmıştı.[3]

Althusser makalenin çıkışını coşkulu bir şekilde karşıladı. "Bu büyük başarının onu çok heyecanlandırdığını" söyledi, operasyonu, gazetecilik yönünden de siyasî yönden de "kusursuz" olarak niteledi, ve Macchiocchi'ye, "beni en yüksek düzeyde ilgilendiren iki şey" dediği, "İtalyan proleterlerin" ve "gençlerin" (öğrenciler) tepkileri konusundaki kaygılarını dile getirdi.[4] *Genç kadına hararetle teşekkür eden Althusser, bu arada ona, ileride yayımlanma imkânı da olabilecek bir mektuplaşma konusunda onayını verdi. Bu mektuplaşmaya ilişkin kitap İtalyanca olarak 1969'da çıktı.*[5] *"Devrimin Silâhı Olarak Felsefe"nin yayımından başlamak üzere, bir yılı aşkın bir mektuplaşmada yazılanları bir araya getiriyordu. Macchiocchi'nin metinleri ki-*

daha sonradır, çünkü bu tarih metnin daha önceki bir çevrimine aittir). *La Pensée*'de, sonra da *Positions*'da yayımlandığında, makalenin sonunda yer alan "Kasım 1967" tarihi, her türlü şıkta hatalıdır.

[3] Macchiocchi'nin, Althusser'e, 14. 01 ve 01. 02. 1968 tarihli mektupları. Gazetenin Milano baskısı ayak sürüdü ve metni ancak bir kaç gün sonra yayımladı

[4] Althusser'in, Macchiocchi'ye, 03. 02. 1968 tarihli mektubu.

[5] Macchiocchi, *Lettere dall'interno del P. C. I. a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1969.

tabın esasını oluşturuyor ve arada, Althusser'in on kadar mektubu yer alıyordu. Ama Althusser o tarihte, onu İtalyan Komünist Partisi yönetimini açıkça eleştirmekten alıkoyan ve asıl, 1968 Mayıs'ını, Fransız Komünist Partisi'nin resmî yorumuna karşıt bir yorumla olumlamaya iten bir olay yüzünden esasen bir dönüş içine girmiş bulunuyordu. İtalyanca kitabın başlığında isminin yer almamasını beyhude yere talep etti, Fransızca çevirisine şiddetle itiraz etti ve sonuçta mektuplarının Fransızca baskıda yer almasına karşı çıktı; bu da, birlikte girişilmiş bir muharebenin ortasında "yalnız bırakılmış" olduğunu düşünen Macchiocchi'yi üzdü.[6]

"Devrimin Silâhı Olarak Felsefe"nin L'Unità'da yayımlanmasından sonra, Althusser, bunun bir Fransızca çevrimini Fransız Komünist Partisi'nin kuramsal yayın organı La nouvelle critique'de yayımlatmayı düşündü. Bu projeden vaz geçmek ve, daha açık bir komünist dergi olan La Pensée'ye yönelmek zorunda kaldı.[7] *1972'de, bir ara, bu metni John Lewis'e Cevap'ın Fransızca çevrimini oluşturacak bir derleme içinde yeniden kullanmayı düşündüyse de sonradan bu projeden de vazgeçti.*[8] *Birkaç yıl sonra, "Devrimin Silâhı Olarak*

---

[6] Macchiocchi/Althusser Mektuplaşması, Ağustos 1969. Macchiocchi'nin kitabının Fransızca baskısı, *Lettres de l'intérieur du Parti* başlığı altında çıktı, Paris, Maspero, 1970.

[7] *La Pensée*, 138, Nisan 1968, s. 26-34. Altmışlı ve yetmişli yıllarda, Althusser en önemli metinlerinin çoğunu bu dergide yayımlamıştır.

[8] Bu derleme "Devrimin Silâhı Olarak Felsefe" ve derlemeye adını veren J. Lewis üzerine metin dışında, ayrıca şu metinleri içerecekti: *Kapital'i Okumak*'ın İsveççe ve İtalyanca baskılarının "Önsöz"ü; "Gramsci'nin Düşüncesi Üzerine Mektup" (*Rinascita*, 15.03.1968); "Genç Marx'ın Evrimi Üzerine" (Haziran 1970, sonunda *Eléments d'autocritiques*'de yeniden yayımlandı, Paris, Hachette, 1974); "Kapital'i Nasıl Okumalı?" (*L'Humanité*, 21.03.1969); ve M. Harnecker'in "Marksizm ve Sınıf Mücadelesi" başlığını taşıyan bir kitabına yazılan önsöz (bu son iki metin sonuçta *Positions*'da çıktı). Sonuç olarak, *John Lewis'e Cevap*'ın Fransızca baskısı (Paris, Maspero, 1973), İngilizce çıkmış olan makalenin (biraz elden geçirilmiş) dışında ancak iki tane yayımlanmamış metni bir araya getirdi: " 'Kişilik Tapınımın Eleştirisi' Üzerine Not" (Haziran 1972) ve "Bir Kategori Üzerine Açıklama: 'Öznesi de Erek(leri) de Olmayan Süreç' " (Mayıs 1973).

Felsefe", bambaşka bir kuramsal ve siyasî bağlam içinde, Althusser tarafından 1976'da, Editions Sociales'den çıkan Positions isimli derlemeye, herhangi bir değişiklik yapılmaksızın eklendi.[9] *Burada sunduğumuz çevrim Positions'da yayımlanan (ve La Pensée'de çıkmış olan metni aynen alan) metne dayanmaktadır. Aynı başlığı taşıyan ama bir parça kısaltılmış olan İtalyanca ilk çevrime kıyasla belli başlı değişkelere yayıncı notlarında işaret edilmiştir.*

[9] "Devrimin Silâhı Olarak Felsefe" burada, 1976 tarihli baskıda 35-48. sayfalarda, 1982 tarihli cep formatlı yeni baskıda ("Essentiel" dizisi) 41-56. sayfalarda yer almaktadır. *Positions* kitabıyla ilgili daha fazla ayrıntı için, bkz. işbu derlemenin başındaki yayıncı açıklamaları.

Soru 1. "Geçmişiniz konusunda kısaca bilgi verir misiniz? Sizi Marksist felsefeye yönelten etken nedir?"[a]

1948'de, 30 yaşındayken, felsefe öğretmeni oldum ve Fransız Komünist Partisi'ne katıldım.

Felsefe, ilginçti benim için: Onu uğraş edinmeyi deniyordum.

Politikaysa çoşturucuydu: Komünist bir militan olmaya çalışıyordum.

Felsefeye ilgimi, materyalizm ve eleştirel işlevi harekete geçirdi: *İdeolojik* "bilgi"nin bütün mistifikasyonlarına karşı *bilimsel* bilgiden yana olmak. Mitlere, mistifakasyonlara basit ahlâkî çerçeveden baka-

---

[a] Macchiocchi tarafından en başta sorulmuş olan sorular şunlardı:

"1. Batının komünist partileri ve devlet problemleri. Sana göre devlet problemi batılı komünist partilerde nasıl gündeme geliyor; önce hareket noktasını – modern zamanların en büyük siyasî devrimini ve en büyük kuramsal devrimini işaretleyen *Kapital*'in birinci kitabının yüz yılı ve Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inin elli yılı – dikkate alarak ve, sonra da, devletin yapısı ve devlet problemi üzerinde komünist hareket tarafından gerçekleştirilen daha sonraki özümlemeyi, Gramsci'nin yapıtında gelişmesinin en yüksek noktasına varan özümlemeyi dikkate alarak?

2. *Kapital*'i nasıl okumalı? Sana göre bugün *Kapital*'in en verimli okunma türü hangisi? Bir batılı komünistin *Kapital*, ve mücadelesinin günümüzdeki stratejik konularını belirlemek, ve Marksist kuramı geliştirmek üzere onu okuma tarzı – tarih içinde konumlandırılacak bir metin olarak değil, ama kuram ile devrimci pratiğin bağlaşması olarak – karşısında devrimci yaklaşımı nedir?

3. Kuramsal bakış açıdan sınıf kavramı üzerindeki belirsizlik ve karmaşa içinde – bir yandan bir grup sosyal-demokrat (Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, Seuil, 1963), öte yandan da Adorno ve Marcuse tarafından yoğunlaştırılan – yeni bir sınıf kavramı tanımı önermekte gerekirlik olduğunu düşünüyor musun? Yoksa, klasik Marksist-Leninist tanımın hâlâ geçerli olduğunu mu düşünüyorsun?

4. Varolan çeşitli felsefelerle – Sartre, Lévi-Strauss, Foucault – bağlantı içinde kendini nasıl konumlandırıyorsun? Ve özellikle de, yapısalcılığa kıyasla kendini nasıl konumlandırıyorsun? (Sanırım, mantıkî bir yeni-pozitivizm diye adlandırdığın şeye karşı bir mücadelenin anlamı nedir?)

5. École Normale'de bilimciler için – 1967 Aralık'ı ile 1968 Ocak'ı arasında – neden bir felsefe kursu düzenledin? Filozoflar ile bilimciler arasındaki bir birliğin hedefi nedir? Ve bu birlik hangi ideolojiye *karşı* gerçekleşmek zorundadır?

rak kötülemek yerine, eleştirel akıl aracılığıyla, ama katı bir biçimde karşı çıkmak gerektiğine inanıyordum.

Politikaya duyduğum çoşkun istek, emekçi sınıfın sosyalizm için verdiği savaştaki devrimci içgüdüsünden, idrakından, gözüpekliğinden ve kahramanlığından etkilendi. Savaş ve yıllarca süren tutsaklık, işçilerle ve köylülerle coşkun bir ilişki kurmama aracılık etti, dahası komünist militanlarla böyle tanışabildim.

Bütün her şey politikaydı: Ama genel anlamdaki politika değil: Marksist-Leninist politika.

İlk olarak öğrenmem ve anlamam gereken şey. Bu bir entelektüel için her zaman bir meseledir. Önümde duran mesele 1950'lerdeki ve 1960'larda olduğu kadar zordu: Bildiğiniz sebeplerle "kişilik tapıncı"nın sonuçları, XX. Kongre, uluslararası devrimci Hareket'in bunalımı. Ama daha da önemli olanı, burjuva ideolojisinin Marksizme yönelttiği türlü türlü saldırıya ve çağdaş "hümanist" ideolojinin yayılışına karşı durmak oldukça zordu.

Bir dönem Marksist-Leninist politikayı biraz daha iyi anlamaya başlayınca, felsefeye *doğru* bir çoşku da gelişmeye başladı, nihayet artık Marx'ın, Lenin'in ve Gramsci'nin büyük tezini anlıyordum: Felsefe temelinde *politik*ti.

Aslında önceleri kendi başıma, fakat sonraları genç devrimci arka-

6. Bu yaz, Lenin'in yapıtlarını yeniden okudun. Bu okumanın *felsefî* bakış açısından ve/ya da *siyasî* bakış açısından sana ne getirdiğini açıklayabilir misin? *Bugün Lenin'i nasıl okumalı*?

7. İşçi hareketinin uluslararası konumlanışı konusunda bir yargıda bulunmak ister misin? Siyasî perspektifleri nasıl görüyorsun? Kuramsal özümleme çalışmanın siyasî açılımları nelerdir?

N.B. Burada, ya Latin Amerika'daki devrimci mücadele konusunda, ya da batıdaki mücadele konusunda müdahalede bulunabilir, ya da, bugünlerde Paris'te bulunan İtalyan yoldaşların bazı önerilerini dikkate alarak yönelttiğim soruyu çizebilirsin. Bufalini [İtalyan Komünist Partisi'nin aydınlar sorumlusu], sana şunları sormamı önerdi; a) Sève'in *La Pensée*'de çıkan makalesine cevabın nedir? b) Gruppi'nin *Critica marxista*'da çıkan makalesine cevabın nedir? c) Batıdaki siyasî perspektifleri nasıl görüyorsun? [...] d) Avrupa'da Marksist araştırma alanı içinde, en ileri noktaları nerede görüyorsun?" (Machiocchi'den Althusser'e 14. 01. 1968 tarihli mektup).

daşlarımla birlikte yazdığım yazılar, "soyut" olmalarına rağmen işte bu çok somut sorunların çevresinden ayrılmaz.

Soru 2. "Biraz daha açıklar mısınız? Felsefede komünist olmak genellikle neden bu kadar zordur?"

Felsefede komünist olmak, Marksist-Leninist felsefenin, partizanı, zanaatkârı olmak demektir: Diyalektik materyalist olmak.

Marksist-Leninist bir filozof olmak kolay değildir. Bütün "entelektüeller" gibi, felsefe öğretmeni de bir küçük-burjuvadır. Ağzını açmasıyla birlikte birçok aracı ve yöntemiyle küçük-burjuva ideolojisi konuşmaya başlamıştır.

Lenin'in "entelektüeller" konusunda söyledikleri bilinir. Şâyet bireyleşmiş olarak değerlendirirsek bunlar arasından bazılarının (politik olarak) *devrimci olduklarını* beyan ettikleri görülebilir. Lâkin kitlevî olarak değerlendirildiklerinde ideolojik *küçük burjuva* davranışlarından "sıyrılamadıkları" fark edilir.. Lenin yeteneklerine hayranlık duyduğu Gorki'yi bir *küçük burjuva* devrimcisi olarak kabul ediyordu. Entelektüeller, "emekçi sınıfın ideologları" (Lenin), proletaryaya "organik olarak bağlı aydınlar" (Gramsci) haline gelebilmek istiyorlarsa düşüncelerinde radikal bir devrim yapmak zorundaydılar: Uzun sürecek, kolay olmayan, çetin bir yeniden eğitime girmelidirler. *İçsel* ve dışsal anlamda kesintiye uğramayacak bir savaşa girmelidirler.

Proleterlerin "sınıf tavrı"na ulaşabilmelerine etki edebilecek bir "sınıf içgüdüleri" vardır. Aydınların ise tam tersine böyle bir geçişi engelleyebilecek güçlü bir küçük burjuva sınıf içgüdüleri vardır.

Proleter bir *sınıf tavrı,* proletaryanın basit "sınıf içgüdüsü"nden daha güçlüdür. Tabii ki, proletaryanın sınıf kavgasıyla *nesnel* gerçeklik arasındaki uyumu tesis eden bilinç ve pratiktir. Sınıf içgüdüsü öznel ve kendiliğindendir, ama sınıf tavrı nesnel ve akılcıdır, dolayısıyla proleterlerin sınıf tavrına ulaşabilmesi sadece sınıf içgüdüsünün *eğitilmesiyle* gerçekleşir; lâkin küçük burjuvanın ve tabii aydınların sınıf içgüdülerinin *devrimci* nitelikle buluşturulmaları gerekir. Sözünü ettiğimiz eğitimi ve de devrimi, son yargıda, Marksist-Leninist *teorinin* ilkeleri esas alınarak eylenen bir sınıf mücadelesi tayin eder.

Komünist Manifesto'nun işaret ettiği *teori'yi* bilmek, *bazı* aydınların emekçi sınıf tavrına ulaşmalarını sağlayabilir.

Marksist-Leninist teori hem bir *bilimi* (tarihsel materyalizm/tarih bilimi), hem de bir *felsefeyi* (diyalektik materyalizmi) içerir.

Dolayısıyla Marksist-Leninist felsefe, proletaryanın sınıf kavgasındaki biricik iki *teorik* silâhından biridir. Militanlar teorinin ilkelerini: yani bilimin ve felsefenin ilkelerini özümleyip kullanmalıdırlar.

Devrimci proletarya, teorinin savunmasına, gelişmesine yardım edecek olan ve aynı zamanda hem bilim adamı (tarihsel materyalizm/tarih bilimi) hem de filozof olan (diyalektik materyalizm) militanlara gereksinim duyuyor.

Bu filozoflar, formasyonları gereği iki büyük güçlüklerle karşılaşırlar.

1. İlk zorluk: *Politiktir*. Partiye katılan meslekten bir filozof ise ideolojik olarak bir küçük burjuva olarak kalır. Felsefî olarak proleter bir sınıf tavrına ulaşabilmesi için, düşünce yapısını devrimcileştirmesi gereklidir.

Bu politik zorluk, "son yargıda *belirleyici*'dir".

2.İkinci zorluk: *teorik*. Böyle bir sınıf tavrının *felsefedeki* tanımını yapabilmek için hangi yöne doğru ilerleyeceğimizi ve hangi ilkeleri esas kabul ederek hareket edeceğimizi biliyoruz. Lâkin Marksist felsefeyi geliştirmeliyiz: Bu teorik ve politik olarak âcildir. Uzun ve zorlu bir iş. Çünkü Marksist teorinin gelişmesinde, felsefe hep bilimin arkasından gelmiştir.

Bugün ülkelerimizde "*ağırlığını üstümüzde*" hissettiğimiz zorluk budur.

Soru 3. "O halde, Marksist teoride bilim-felsefe ayrımı mı yapıyorsunuz? Biliyorsunuz, bu ayrımın doğru olmadığı dillendirilmeye çalışılıyor."[b]

Fankındayım. Ama bu "tespit edilmiş" olan eski bir hikâyedir.

---

[b] Bu soru eşlik eden cevap *L'Unita*'da yayımlanan çevrimde yer almıyordu.

Denebilir ki, Marksist Hareketin tarihi incelendiğinde, bu ayrımın üstünü örtmek *aşırı* şematizme düşmek sağ ya da sol sapma (goşizm) anlamına gelmiştir. Sağ sapma felsefeyi örter: Artık sadece bilim kalır (-pozitivizm). Sol sapma, bilimi örter: Artık sadece felsefe kalır (-öznelcilik). "İstisnalar" (altüst olabilirler) varsa bile, bunlar kuralı "bozmaz"lar.

Marx ve Engels'den günümüze gelinceye kadar Marksist Hareketin büyük işçi önderleri daimi olarak: Sapmaların, burjuva ideolojisinin Marksizm üzerindeki etkisi ve baskısının bir sonucu olduğunu söylemişlerdir. Bu önderler, söz konusu ayrımın (bilim felsefe ayrımı) sadece teorik nedenlerden kaynaklanmadığını fakat *aynı zamanda* kendileri için hayatî önem taşıyan politik nedenlerden kaynaklandığını da savunmuşlardır. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryo-Kritisizm*'i ya da *Sol Komünizmi*'ni hatırlayın. Bu nedenler her iki eserde de göz kamaştırıcı bir açıklıkla anlatılmıştır.

Soru 4. "Marksist teoride bilim-felsefe ayrımı yapmanın doğru olduğunu nasıl kanıtlıyorsunuz?"

Sorunuzu bir dizi geçici ve şematik tezle cevaplayacağım.

1. Sınıf mücadelesi tarihinin, tam olarak bütün insanlık *tarihi* pratiğinin en önemli olayı, Marksist kuram ile işçi Hareketi'nin birleşmesidir (bunun da ilk sonuçları: Sosyalist devrimlerdir).

2. İnsan bilgisinin tarihi incelendiğinde, Marksist kuram (bilim ve felsefe), bir örneği daha olmayan eşsiz bir devrimi temsil eder.

3. Marx yeni bir bilimin temellerini atmıştır: Tarih bilimi. Bunu bir benzetmeyle anlatacağım. Tanınıyor olan bilimler birtakım büyük "kıtalara" yerleşmişlerdir. Marx'dan önceki iki kıta bilimsel bilgiye açıktı: Matematik-kıtası ve Fizik-kıtası. İlki Yunanların (Thales), ikincisi de Galileo'nin eseridir. Marx, bilimsel bilgi'ye üçüncü bir kıta buldu: Tarih-kıtası.

4. Yeni kıtanın bulunuşu felsefede bir devrimle sonuçlandı. Bir kural olarak: Felsefe daima bilimlere bağlıdır.

Felsefenin doğuşu (Platon'la) Matematik-kıtası sayesinde gerçek-

leşmiş, Fizik-kıtasının gelişimi (Descartes'la) bir dönüşümü başlatmıştır. Marx'ın Tarih-kıtasını (–tarih bilimi) buluşuyla da artık devrimcidir. Devrimin adı: Diyalektik materyalizmdir.

Felsefî dönüşüm daima büyük bilimsel buluşların ardından gerçekleşir. Bu dönüşümler *özü gereği iş işten geçtikten sonra gerçekleşir.* Marksist teoride felsefenin bilimin arkasından gelmesinin sebebi budur. Bilinen başka nedenler de vardır tabii. Ama şimdi baskın olanı budur.

5. Marx'ın devrimci, bilimsel buluşunun kapsamı kitlevî olarak sadece proleter militanlar tarafından yadsınmamıştır. (Proleter militanların–) siyasal pratikleri bu buluş sayesinde dönüşüm geçirmiştir.

Tarihsel olarak çağımızın büyük *teorik* ayıbını ele alalım.

Marx'ın eşsiz bilimsel buluşu, kitlevî olarak, aydınlar ve aynı zamanda "meslek"ten olanlar (insan bilimleri ve felsefe uzmanları) tarafından tahrif edilmiş, yargılanmış, aşağılanmış ve eşsiz buluşun kapsamını gerçek anlamda kabul etmedikleri gibi yadsımışlardır da..

Bazı istisnalar haricinde bu "yaptakçılar" esasen kendilerini hâlâ politik ekonomi, sosyoloji, etnoloji, "antropoloji", "sosyal-psikoloji"yle vb., vb. "tatmin etmektedirler". *Kapital'in yazılmasından 100 yıl sonra, hâlâ Galile'den 50 yıl sonrasının Aristotelesçi* "fizikçiler" edasıyla aynı "yaptakçılıkta" diretiyorlar. Bunların "kuramları", bir parça düşünsel incelikle karışık ultra-modern matematiksel tekniklerle şişirilmiş olan ve hangi çağda yaşadıklarını bilemeyen bir ideolojinin ürünüdür.

Lâkin bu kuramsal skandala bir skandal dahi denemez. Bu ideolojik sınıf mücadelesinin sonucudur: Çünkü o hegemonyayı dayatan, iktidarı elinde bulunduran burjuva ideolojisi, burjuva "kültürünün" tâ kendisidir. *Bazı istisnalar haricinde* Aydınların ve birçok Marksistin kuramlarına kitlevî olarak burjuva ideolojisi hâkimdir. Yine *Bazı istisnalar haricinde* "insan bilimlerinde" de benzer tutuma rastlanır.

6. Felsefede de aynı ayıp. Marx'ın buluşunun neden olduğu ve zihinleri sarsan felsefî devrimi anlayan kaç kişi vardır? Sadece proleter militanlarla proleter önderler. Kitlevî olarak felsefeyi meslek olarak

icra eden düşünürlerse, Marx'ı anlayıp anlamadıklarını dahi oturup düşünmemişlerdir. Aslında Marx'dan konuştuklarında bile, *birkaç istisna haricinde*, genel olarak saldırmak, yargılamak, "tahrif ederek kendine mal etmek", sömürmek ya da *revizyondan geçirmek* amacıyla konuştular.

Felsefe söz konusu olduğunda diyalektik materyalizmi savunan Engels ve Lenin'i kıymetsiz kabul ettiler. En büyük ayıp "dogmatizme karşı olmak" adına hareket ettiklerini dile getiren bazı Marksist düşünürlerin de aynı hastalığa tutulmalarıydı. Nedeni aynıdır: İdeolojik sınıf mücadelesinin etkileri. Çünkü burjuva ideolojisi, burjuva "kültürü" iktidardadır.

7. Komünist hareketin teorik alandaki temel görevleri şunlardır:

• Marksist-Leninist bilim ve felsefenin kuramsal devrimciliğini tanımak ve anlamak.

• Marksist kuramın düşmanı olmakla birlikte içine de sirayet etmiş olan dünyayı burjuva ve küçük burjuvaca anlayan tavırla savaşmak. Bu tavrın genel biçimleri *Ekonomizm* (bugün "teknokrasi") ve "tinsel tamamlayıcısı" olan *Ahlâkî İdealizm*'dir (bugün "Hümanizm"), temelden burjuva olan ekonomizm ve ahlâkî idealizm, burjuva bakış açısına dair temel karşıtlığı meydana getirmiştir. Bu görüşün günümüzdeki şekli de *neo-pozitivizm* ve "tinsel tamamlayıcısı" ise varoluşçu-fenomenolojik öznelcilik'dir. Bu tavrın insan Bilimleri'ne *has* biçimi: "yapısalcılık" denen *ideoloji*dir.

• "Bilim" adına, İnsan Bilimleri'nin çoğunluğunda, daha da önemlisi, Marx'ın bize köşe taşlarını verdiği Tarih bilimine sirayet eden sosyal Bilimler'de üstünlük kurmak.

•Yeni bilim ve felsefeyi, gereken titizlik ve sabırla geliştirerek bunları devrimci sınıf mücedelesi pratiğinin ihtiyaç duyduğu alanlarla ve bulgularla ilişkilendirmek.

Kuramsal alandaki güncel belirleyici ilmek: 'Marksist-Leninist felsefe'dir.

Soru 5. "Farklı olan ya da çeliştiği sanılan iki ayrı şeyden bahsettiniz: 1) Felsefenin temelinde politik olduğundan; 2) Felsefenin bilimlere bağlı olduğundan. Bu ikili ilişkiyi nasıl değerlendiriyorsunuz?"

Bu sorunuzu da yine geçici ve şematik tezlerle cevaplayacağım.

1. Sınıf mücadelesi içinde karşılaşan sınıf tutumları pratik ideolojiler alanında (ahlâkî, hukukî, dinî, politik, estetik vb. ideolojiler ilişkisi olarak) antagonist eğilimlerin *dünya görüşleri* olarak "*temsil edilirler*": Son yargıda idealist (burjuva) ve materyalist (proleter) tutumlar. Her insanın kendiliğinden bir dünya görüşü vardır.

2. Dünya görüşleri *kuram* alanında (bilimler + ideolojiler, ki bunlar bilimi ve bilim adamlarını kuşatan "*kuramlar*") felsefe aracılığıyla *temsil edilir*. Felsefe, kuramsal alandaki sınıf mücadelesini temsil eder. Felsefe bir kavga *(Kampf* diyordu Kant) ve temelden bir *politik* bir kavgadır: Bir sınıf mücadelesidir. Hiçbir insanda "kendiliğinden" filozof olma kâbiliyeti yoktur: Ama herkes filozof olabilir.

3. Felsefe, *kurama* bir yer açılır açılmaz varolur: Bir *bilim* (dar anlamıyla) oluştuğunda ortaya çıkar. Felsefe bilimler vücuda gelmeden olmaz, sadece dünya görüşleri olabilirler. Savaşın *hedefi,* savaş *alanındaki* çatışmanın hedefinden ayrı görülmelidir. Felsefedeki savaşın nihai hedefi dünya görüşlerindeki iki büyük eğilimin (materyalist ve idealist) birbirine *hegemonya* kurmasıdır. Çatışmanın *temel* alanı bilimsel bilgidir: Bilimsel bilgiye karşı olanla savaş. Tabii ilk mücadele bilimsel bilgi ile ideolojik bilgi arasındaki sınırda cerayan eder. Bilim için çalışan materyalist felsefelerle, bilimi sömüren idealist felsefeler bu sınırdaki sınıf mücadelesinin bir tarafıdır. Felsefî mücadele dünya görüşleri arasındaki sınıf mücadelesinin bir parçasıdır. İdealizm geçmişte materyalizm üzerinde daima baskı kuruyordu.

4. Marx tarafından oluşturulan bilim, kuramsal alandaki durumu baştan aşağıya değiştirir. *Yeni* bir bilimdi bu: Tarih bilimi. Böylece dünyada ilk kez sosyal oluşumların yapısının ve tarihinin bilinmesini sağlar; felsefenin kuramda temsil ettiği dünya görüşlerinin bilinmesine, felsefenin bilinmesine olanak tanır. Dünya görüşlerimizi dönüştürmek için araçlar getirmekte (Marksist teorinin ilkelerine göre yürütülen devrimci sınıf mücadelesini). Böylece felsefe iki yönden de

devrimcileşiyor. "Geçmişte idealist olan" mekanik materyalizm, diyalektik materyalizme doğru sapıyor. İki güç arasındaki denge durumu artık tersine dönmüştür: Felsefede materyalizm, idealizm üzerinde baskı kuruyor ve eğer politik şartlar izin verirse, dünya görüşleri arasındaki bu üstünlük kurma savaşı, bu sınıf mücadelesi devam edebilir.[c]

Marksist-Leninist felsefe ya da diyalektik materyalizm proletaryanın sınıf savaşımının *teorideki* temsilcisidir. Marksist kuramla işçi Hareketi'nin birliğinde (kuram/teori-pratik birliğinin *şaşmaz* gerçekliğidir) felsefe. Marx'ın sözüyle "dünyayı anlamak," sona erer. *Devrim*: "Dünyayı değiştirmek" için, bir silâh haline gelir.

***Soru 6. "Şimdi artık* Kapital'i okumanın şart olduğunu işaret ettiğiniz nedenlerle mi dile getirdiniz?"**

Evet. *Kapital*'i okumak ve incelemek şarttır.

— Proleter militanların pratikleriyle[d] epeydir anladıklarını, yani Marksist kuramın devrimci karekterini bütün kapsamı içinde, bütün bilimsel ve felsefî sonuçları ile gerçekten anlamak için.

— Marksist kuramın bütün burjuva ve küçük burjuva yorumlarına, kısaca revizyonlarına: Onu ik olarak ciddî bir tehlike olan: Ekonomizm ve Hümanizme[e] karşı savunmak için.

— Marksist kuramı, ülkelerimizde ve öteki ülkelerdeki sınıf mücadelesinin bugünkü durumunun tahlilinde yararlı olabilecek bilimsel kavramlar bulmak amacıyla geliştirmeli.

Kapital'i okumak, incelemek şarttır. Şunu da eklemeliyiz ki, Lenin'in yazılarını, uluslararası emekçi hareketinin sınıf mücadelesindeki deneylerini bize ileten eski-yeni bütün metinleri okumak da şarttır. Devrimci emekçi hareketi'nin bütün eylemlerini, bütün gerçekliği, problemleri ve çeşitli çelişkileriyle: Tarihi, fakat en önemlisi *şimdiki* koşulları incelemek şarttır.

Ülkelerimizde devrimci sınıfın mücadelesinin birçok kaynağı var-

[c] Son beş sözcük *L'Unita*'da yer almıyordu.
[d] Bağımlı tümce *L'Unita*'da yer almıyordu.
[e] Tümcenin bu öğesi *L'Unita*'da yer almıyordu.

dır: Lâkin bunlara ulaşmak için kaynaklandıkları gerçek yerlere yani sömürülen kitlelere yönelmek gereklidir. Ama bu kaynaklar gerçek yerinde: Sömürülen kitlelerde aranmalıdır. Bu kaynaklar kitlelerle içli dışlı olmadan, Marksist-Leninist[f] kuramın silâhlarını donanmadan "ortaya çıkarılamaz". "Sanayi toplumu", "yeni sermaye düzeni", "yeni emekçi sınıf", "refah toplumu", "yabancılaşma", *tutti quanti* burjuva ideolojisine ait ve bilimsellikle uyumsuz olan anti-Marksist kavramlardır: Devrimcileri ezmek için türetilmişlerdir.

Bunlara eklemem gereken bir şey var: Bütünüyle önemli bir şey.

Bir insan "okuduğu", incelediği bu kuramsal, siyasîve tarihî nitelikte eserleri tam olarak anlayabilmek amacıyla, okuduklarını her yönüyle belirleyen iki *gerçeği* yaşantısına dolaysızca doğruya katmalıdır: Teorik pratiğin (bilim, felsefe) somut gerçeğe bağlılığı; devrimci *sınıf mücadelesinini pratiğinin* halk yığınları denen somut gerçeğe yakın bağlılığı. Çünkü Marksist tkuramın bize öğrettiği tarihin yasalarına göre, tarihi yapan; aydınlar, ya da kuramcılar değildir – *kitleler*dir. Kuramı anlamak şarttır, fakat aynı şartı gerektiren bir başka şey kitleleri[g] anlamaktır.

Soru 7. Kurallara tamamen bağlısınız, seçtiğiniz terimlerde de bu tavır görülüyor. Neden?

– Felsefî pratiğin *temel* görevi tek bir sözle sadeleştirilebilir: Doğru fikirle düzmece fikirleri "bir *çizgiyle ayırmak*". Bu söz Lenin'e ait.

Aynı söz, sınıf mücadelesinin diğer pratiklerinin yönünü de sadeleştiriyor: Antagonist sınıfları *"bir çizgiyle ayırmak"*. Sınıfımızın dostlarıyla düşmanlarını ayırmak.

Bunlar aynı şeydir. Kuramsal olarak doğru fikirlerle düzmece fikirleri ayırmak, siyasî olarak halkla (proletarya ile onun müttefikleri) halkın düşmanlarını ayırmakla aynıdır.

Felsefe halkın teorideki sınıf mücadelesinin görünümüdür. *Teoride* ve bütün *düşünce*lere dair (politika, ahlâk, estetik vb.) doğru ve düz-

[f] Bu son iki tümce *L'Unita*'da yer almıyordu.

[g] Bu tümce *L'Unita*'da yer almıyordu.

mece görüşleri ayırt etmede halka yardımcısı olur. İlke olarak, doğru fikirler halkın[h] dostu, düzmeceleri de düşmanıdır.

Felsefe, kavgasını neden kavramlarla yapar? Kelimelerle "sözcelenen" "düşünceler" sınıf mücadelesi gerçeğini "temsil eder". Bilimsel ve felsefî uslamlamadaki 'kavramlar (terimler, kategoriler) bilgiyi aktaran "araçlar" halindedir. Lâkin siyasî, ideolojik ve felsefî mücadeledeki kavramlar hem silâh ya da patlayıcı maddedir, hem de uyuşturucu bir nesne ya da zehirdir. Bazen bütün sınıf mücadeleleri bir kavramın bir başka kavramla savaşı olarak özetlenebilir. Belirli kavramlar, (kelimeler) birbirleriyle âdeta düşmanlar olarak savaşırlar. Başka kelimeler de *belirsizliğin*, henüz bilinemeyen savaşlarının hedefidirler.

Örneğin: Komünistler bir gün tüm insanların özgür ve kardeş olacakları *komünist* bir toplumun kurulması ve sınıfların ortadan kalkması için savaşırlar. Bununla birlikte, klasik Marksist gelenek her zaman Marksizmin *Hümanizma* olduğunu söylemeyi reddetti. Niçin? Çünkü *pratikte* yani *olgusal* düzeyde Hümanizma sözcüğü burjuva ideoloji tarafından proletarya için doğru ve yaşamsal olan bir başka kavramı yani *sınıf savaşını* yenmek amacıyla suiistimal edilerek kullanılır.

Bununla birlikte Marksist gelenek tarihi *insanın* yaptığını söylemeyi de kesin bir dille reddeder. Niçin? Çünkü pratikte yani *olgusal* düzeydeki bu ifade burjuva ideoloji tarafından proletarya için doğru ve yaşamsal olan bir başka ifadeyi yani "*tarihi kitleler yapar*" deyişini öldürmek amacıyla suiistimal edilerek kullanılır.

Felsefe aynı zamanda çok soyut ve güç olan meselelerin değerlendirildiği uzun yapıtlarda bile savaşını kavramlarla yürütür: Yalan söyleyen, bulanık kavramlara karşı, doğru'yu dile getiren kavramlardan yana. Bu kavga "küçük görüş ayrıntıları" üzerinde gelişir.

Örneğin: Lenin şöyle demişti: "Ancak uzak görüşlülükten yoksun olanlar parti içi tartışmayı, küçük görüş ayrılıkları arasında kesin bir

[h] Cevabın son bölümü *L'Unita*'da şu şekilde kısaltılmıştı: "Bu sınır çizgilerini, felsefe, bilimsel kesinliğin hüküm sürdüğü kuramın içinde çizer. Bu sınır çizgilerini çekmek için, kuramsal, soyut, sistemli bir söylem kullanır. Kuramsal bir söylem kesinlik taşımak zorundadır. Aksi takdirde bu kuramsal bir söylem değildir."

ayrım yapmayı zamansız ve gereksiz görürler, Rus Sosyal-Demokrasisinin kaderi gelecekteki uzun yıllar için şu ya da bu 'ayrıntı'nın güçlenmesine bağlı olabilir"[10]

Kavramlarla yapılan felsefe savaşı siyasî mücadelenin bir parçasıdır. Marksist-Leninist felsefe soyut, sistematik, kuramsal eserini ancak, "hem bilimsel" kavramlar (terim, kuram, diyalektik, yabancılaşma vb.), hem de sade kelimeler (insan; kitleler, halk, sınıf mücadelesi) aracılığıyla tamamlayabilir.

8. Soru: Nasıl çalışıyorsun?

Felsefe profesörü olan üç ya da dört arkadaş ve dostla birlikte çalışırım.[i]

Yazdığımız her şey elbette deneyimsizliğimiz ve bilgisizliklerimizle işaretleniyor: Dolayısıyla bunlarda doğru olmayan şeyler ve hatalar bulunur. Dolayısıyla metinlerimiz ve formüllerimiz geçicidir, ve bir düzeltmeye koşuludur. Felsefede de işler siyasetteki gibidir: Eleştiri olmaksızın düzeltme de olmaz. Bize Marksist-Leninist eleştiriler yöneltilmesini istiyoruz.

Devrimci sınıf mücadelesinin militanlarından gelen eleştirileri çok fazla dikkate alıyoruz. Örneğin, Argenteuil'deki Merkez Komite toplantısı[j] sırasında bazı militanların bize yönelttiği bazı eleştirilerin bize çok büyük yardımı oldu. daha başkaları da öyle. Felsefede proleter sınıfın konumu dışında hiçbir şey yapılamaz. Ama devrimci hareket olmazsa, devrimci kuram da olmaz – özellikle de felsefede. Sınıf mücadelesi ve Marksist-Leninist felsefe dişler ve dudaklar gibi birleşmiştir.

---

[10] *Ne Yapmalı?*, s. 79.

[i] *L'Unita*'da (ve daktilo edilmiş Fransızca metinde) fazladan iki tümce yer alıyordu: "Halihazırda, özellikle Balibar, Badiou ve Macherey ile. Serimlediğim düşünceler ortak çalışmamızın sonucudur.'

[j] 1966'da, Fransız Komünist Partisi Merkez Komitesi'nin, kültürel ve entelektüel sorunlara hasredilen bu birleşimi, komünist parti içinde bu konular üzerindeki tartışmayı resmen liberalleştirmeye başlaması açısından önemli oldu. Kuramsal düzlemde, Merkez Komite'nin resmî tavrı Althusser'in tutumunu örtük bir şekilde mahkûm ederken, kendini Garaudy'ninkilerden tümüyle ayırıyordu.

7. Amiens Savunusu (1975)

Bu metin, Althusser'in, Montesquieu, la politique et l'histoire, Manifestes philosophiques de Feuerbach (Althusser'in çevirip sunduğu), Pour Marx ve Lire le Capital başlıklı kitapları temel alan çalışmaları üzerinde hazırladığı Tez'ini, 28 Haziran 1975 tarihinde, Amiens Üniversitesi'nde savunduğu metnin biraz kısaltılmış bir çevrimini oluşturmaktadır.[1] *O sırada bu üniversite, tıpkı Amiens kenti gibi, komünistler tarafından yönetiliyor ve akademik uydumculuğun dışında duran bir kurum olarak görülüyordu. Birkaç yıldan beri de, Paris üniversiteleri tarafından genellikle iyi karşılanmamakla birlikte, daha önceki çalışmaları konu alan bir tez hazırlama imkânı mevcuttu. Bu savunurun fikir babası, Amiens Üniversitesi'nin kurucularından biri olan, felsefe bölümüne canlılık veren ve o sırada Edebiyat Fakültesi'nin dekanlığını yapan Bernard Rousset'dir. Bernard Rousset hiçbir zaman Althusserci olmamış bile olsa, Ulm sokağı filozofunun yapıtına saygı duyuyordu ve onu meslektaşları arasına katabilmiş olmanın önemini saptamıştı. Althusserci akımla daha sıkı bir ilişki kurma dileğiyle, 1974 yılı başında Dominique Lecourt'un felsefe bölümünde Asistan olmasını destekledi. Daha sonra da, onun aracılığıyla Althusser'e bir Tez savunmasını önerdi. Metninin başında kendisinin de anımsattığı gibi, Althusser 1949-1950 yıllarında sunmuş olduğu Tez'ini yüzüstü bırakmıştı ve çalışmaları konusundaki bir Tez, ona Profesör sanına erişme – ve Üniversite'ye dönmek üzere Ulm Sokağını terk etme – imkânını potansiyel olarak sunabiliyordu. O dönemde, Althusser, meslekî geleceğini de düşünmeye başlamıştı ve sonunda öneriyi kabul etti. Bu fikir, her iki tarafın da karşılıklı olarak bu operasyondan kazanç sağlayabilecekleri ölçüde ona çekici gelmişti: Alt-*

[1] *Pour Marx*, 1959'da ve 1960'da PUF tarafından, *Lire le Capital*'de 1965'de Maspero Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

husser, Amiens Üniversitesi'ne uygun bir zihinsel iklime ilişkin bir Tez'i savunmaktan ötürü kazançlıydı, karşılık olarak, Bakanlığın saldırılarına maruz bulunan üniversite de, Pour Marx yazarının saygınlığından bazı simgesel kârlar elde edebilecekti.

Savunudan önce Althusser ile Bernard Rousset arasında birkaç buluşma oldu. Savunu ise, büyük bir dinleyici kitlesinin (400 ila 500 kişi) önünde, bütün bir öğleden sonra, saat 14'ten 20'ye kadar sürdü. Bernard Rousset'nin başkanlık ettiği jüride, raportör olarak, Paris I Üniversitesi'nden Yvon Belaval, Amiens'ten Madeleine Barthélémy-Madaule, Poitier'den Jacques d'Hondt ve Ecole de Hautes Etudes'den tarihçi Pierre Vilar yer alıyordu. Jüri, oybirliğiyle Althusser'e Edebiyat Doktoru unvanıyla beraber büyük onur derecesini verdi ve savunma metninin yayımlanmasını tavsiye etti.[2] *Ne var ki, Althusser'in akademik bürokrasiyle sorunları sona ermemişti: Tez'ine rağmen, bir süre sonra, Profesör unvanına adaylığını incelemekle görevli ulusal komisyon tarafından "başarısız" sayıldı (tıpkı, daha sonraki yıllarda Jacques Derrida, Dominique Lecourt ve daha birçoklarının başına geldiği gibi...)*

Savunu metni, 1975 yılı Ekim'inde, "Felsefede Marksist Olmak Kolay mıdır?" başlığı altında, birkaç kısaltma ve bazı üslupsal iyileştirmelerle La Pensée'nin 183'üncü sayısında yayımlandı. Bu makale aynen Positions'da da çıkmıştır.[3] *Aşağıda, savunma metninin (IMEC'te korunmaktadır) yayım sırasında çıkartılan belli başlı pasajlarını yayıncı notları halinde belirterek sunduğumuz, bu çevrimdir.*

---

[2] Bkz. Bernard Rousset'nin, yayıncı notlarında verilen savunma raporu.

[3] Birinci baskının 128-172. sayfalarında (Paris, Editions Sosiales, 1976), ikinci baskının 139-185. sayfalarında (Paris, Editions Sociales, 1982).

"Sunumun diyalektik formu
ancak sınırlarını bildiği zaman doğrudur"
Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*,
Paris, Editions Sociales, 1972, s. 253.

Bu metinlerden hiçbirini, ne küçük *Montesquieu*'yü, ne *Pour Marx*'daki makaleleri, ne de *Lire le Capital*'in iki bölümünü, asla bir Tez'i amaçlayarak yazmamış olduğumu itiraf etmekle hiç kimseyi şaşırtmadığımı ya da incitmediğimi düşünüyorum.[a b] Bununla birlikte,

[a b] a. B. Rousset'nin kaleme aldığı savunma raporunun metni şöyledir:
"Aday, çalışmalarını yeni bir açıklama ve önemli bir katkı oluşturan yazılı bir rapor ve sözlü bir serimle halinde sundu: Jüri bu metnin basılarak yayımlanması dileğini ortaya koydu. Böylece özgün ve güçlü, durmadan derinleştirilmiş ve yeniden düşünülmüş bir araştırmanın ardışık sorgulamaları ve tedrici düzeltmeleri, sürekli devinimi beliriyordu.
Bütün bir jüri, kesinliği ve sürekliliğiyle, dürüstlüğü ve cesaretiyle farklılaşan bir yapıtı, Marksist araştırmaları, Marx'ın metinlerinin, ekonomi politiğin içinde mevcut felsefeden kalkarak diyalektik maddeciliğin daha iyi anlaşılmasına imkân veren çözümlemelerini dünya çapında yenilemeyi başarmış olan yapıtı takdirle ve kimi zaman hayranlıkla karşıladığını belirtmek istemiştir: görünüşte felsefî olmayan metinlerin okunması, böylece, aslında felsefî olan metinler üzerindeki felsefece çalışma olarak nihai bir şekilde ortaya konmuştur; aday tarafından sunulan çevirilerin ve metinlerin açıklık ve sadelik gibi yazınsal nitelikleri fazlasıyla beğenilmiştir. Başlangıçtaki serimleme sırasında da, tartışma sırasında da, bu nitelikler, ortaya çıkan zorlukların ve sorulan soruların karşısında her şeyin basit ve açık görünüşüyle olduğu kadar, adayın sunduğu metinlere hâkimiyeti ve jüri tarafından sorulan sorulara ve getirilen itirazlara verdiği cevaplarla da kendilerini belli etmişlerdir.
Bay d'Hont Feuerbach'ın metinlerinin çevirisi konusunda bazı çekinceler getirmiş, çeviriyi metinden fazlasıyla uzak bulduğunu beyan etmiştir. Yanı sıra, bay Althusser'e *Kapital*'de Marx'ın örtük bir felsefesini ararken, onun daha başka metinlerinde ve Engels tarafından ortaya konduğu şekliyle bulunabilen belirtik felsefesini ihmal ettiği eleştirisini yöneltmiştir. Bay Vilar, tarihselcilik eleştirisini yanıtlarken, metinlerin yapısal incelenmesinin onları zamanları içinde konumlandıran tarihi bir çözümle eşliğinde yapılmış olmasını yeğleyeceğini ifade etmiştir: O zaman belki de kopukluklardan çok devamlılıklar fark edilecekti. Bay Rousset, idealizmin ve Hegelciliğin eleştirisinin bu tavırların biraz daha basitleştirmiş bir sunumuyla belki de daha kolay anlaşılır kılınmış olacağını belirtmiştir.

Sorulan çok sayıdaki sorular arasından aşağıdakiler belirtilebilir. Bay Bellaval tümlük düşüncesinin ve hatta basit bütün düşüncesinin, Marx belki de Montesquieu'den de daha erekselci olduğundan, hâlâ erekselci düşünceler olarak kalıp kalmadıklarını sormuştur. Bayan Madaule sonuç olarak bay Althusser için felsefenin ne olduğu sorarak, bu sözcüğün ardışık yazılar içinde ideoloji ve kuram sözcükleriyle karşı karşıya getirildiğinde değişik kullanımlar gösterdiğini söylemiştir. Bay Rousset, Marx'ın Hegel'le olan karşıtlığını vurgulamak için Spinoza'dan geçmek zorunluluğunun diyalektik maddeciliğin içinde bir ontolojinin mevcudiyetini içerip içermediğini sormuştur.

Ama özellikle de esasen zengin olan bir yapıta birtakım tamamlayıcı ekler temennisinde bulunulmuştur. Bay Vilar, adayın çalışmalarıyla yenilenmiş olduğu şekliyle Marksist eleştirinin tarih bilimlerine, ekonomik bilimlere, zamanımızın sosyolojisine, yanı sıra bütün öteki bilimlere ve bilimler tarihine de aynı şekilde uygulanmasını temenni etmiştir. Mercilerden kaynaklanan yargıların görece özerkliğine ve son yargıda belirleniş konusunda, bay Rousset, diyalektik maddeciliğin içinde ve tarihî maddeciliğin işlevinde diyalektik ve yapısal nedenselliğin kuramının geliştirilmeyi beklediği görüşünü dile getirmiştir; kuramsal hümanizmanın eleştirisi konusunda, Marksizmin insanın "öznesiz ve ereksiz bir süreç" içindeki "özne-haline-geliş"ini anlamak için yürüttüğü çalışmayı sürdürmek zorunda olduğunu söylemiştir. Bay Althusser, esasen çok sayıdaki araştırmanın kaynağında yer alan bir yöntem kurmuştur, ama bu yöntemin üreteceği daha birçok ürünler hâlâ beklemektedir: Gerçekten de, bu yöntem Marksizme, sürekli bir zenginleşme, sürekli bir içsel yenilenme olabilirliği vermiştir.

Jüri *oybirliğiyle* bay Althusser'in Edebiyat Doktoru sanını *büyük onur* derecesiyle birlikte rahatça hak ettiği görüşündedir; ayrıca, bu raporda, sunulan yapıt için tebriklerini dile getirmek istemektedir."

b. Savunma tezinin daktilo edilmiş metni aşağıdaki dibaçeyi içermektedir:

"Her şeyden önce Amiens Üniversitesi Felsefe Fakültesine ve özellikle de dekanı Bernard Rousset'ye minnettarlığımı dile getirmek isterim, onum dostça ve sabırlı ısrarı olmasaydı, hiç şüphesiz ne böyle bir projeyi düşünmüş ne de esasen eski bazı felsefî denemeleri bir Devlet Doktora Tezi jürisinin değerlendirmesine sunma çağrısını kabul etmiş olacaktım. Aynı minnettarlığı, sunduğum birkaç çalışmayı bir Tez konusu oluşturabilecek metinler olarak ele almayı ve bu Tez'in yönetiminin sorumluluğunu kabul ederek bana gösterdiği hoşgörüden ötürü bay Bellaval'e de yöneltmek isterim. Amiens Üniversitesi'nden bayan Bartélémy-Madaule'e, Poitiers Üniversitesi'nden bay d'Hondt'a ve Yüksek Araştırmalar'dan bay Vilar'a, genç bir taşra üniversitesinde toplanan bu Jüri'ye katılmayı kabul ettikleri için teşekkür ediyorum. Bu savununun istisnai niteliğinin tümüyle bilincindeyim ve bu nedenle de sizlere saygı saygılarımı sunmama izin verin. Savunuya bu sıfatı kazandıran şey hiçbir şekilde birey olarak ben değilim, çünkü ben burada sadece bir ve-

bundan yirmi altı yıl önce, 1949-1950'de, "18. yy. Fransa'sında Siyaset ve Felsefe" üzerine büyük bir tezin (o sırada söylendiği gibi) ve J.-J. Rousseau'nun *İkinci Konuşması*'ı üzerine küçük bir tezin tasarılarını bay Hyppolite ile bay Jankélévitch'in elleri arasına bırakmıştım.[c] Aslında, Montesquieu konusundaki denememin tanıklık ettiği gibi, bu tasarıları hiçbir zaman bir yana bırakmadım. Bunu neden hatırlatıyorum? Çünkü size sunulmuş olan metinleri ilgilendiriyor. O sırada esasen komünisttim ve komünist olurken, bir yandan da Marksist olmaya girişiyordum, yani,[d] elimden geldiği kadar, Marksizmin *ne demek istediğini* anlamaya çalışıyordum. Böylece, 18. yy.'daki felsefe ve siyaset üzerine yaptığım çalışmayı, Marx'ın düşüncesini anlamak için zorunlu bir hazırlık olarak görüyordum. Fiiliyatta, hiçbir zaman terk etmediğim felsefeyi esasen belli bir tarzda[e] uygulamaya başlıyordum.

Önce 18. yy.'ın yazarları üzerinde, bana yalnızca bir felsefenin değil, ama onun varoluşunun da kavranması için olmazsa olmaz gibi gö-

---

sileden ibaretim. Ama sonuçta bu öncelikle *çalışmalar üzerine* bir Tez'in savunusudur. Hiç şüphesiz, Oryantasyon Yasası bu yöntemi mümkün kılmıştır. Ama deney gösteriyor ki, kendilerine sunulan metinler kabul edilmiş eleştirilerin, alıntıların, atıfların ve kaynakçaların tüm mekanizmasıyla donanmış olduklarında bile, pek az üniversite bu yöntemi uygulamaya razı olmuştur. Bu durumda, elbette felsefî, ama aynı zamanda da açıkça siyasî olan, bir entelektüelin dilinden İşçi Hareketi'nin bazı dramlarının, mücadelelerinin ve sorunlarının derinden ya da açıkça yankılandığı bu denemelerin oluşturduğu ancak özel çalışmalar üzerindeki bir Tez için ne demeli? Bazı yazarların ya da problemlerin yarım düşünümler, hattâ anıştırmalar halinde kaldığı, o neredeyse çıplak, kaynakçasız, hemen hemen atıfsız sayfaları çalışmalar kapsamında sunabilmiş olmayı da sizlere borçluyum. Bana böylece tanınmış olan ayrıcalığın bilincindeyim, ve bunun, kendi tarzında, aynı yolu gelecekteki başka adaylara açabileceğini düşünmeseydim bu ayrıcalık benim için bir utanç vesilesi olurdu.

Bunlar bir yana, şimdi artık on, en beş yıllık bir geçmişi olan bu metinleri bizlere sunabilmiş olmayı da elbette yine sizlere borçluyum. Ama bunların gerekçelendirilmesine girmezden önce, birkaç ön açıklamada bulunmak isterim."

[c] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenine Dair Konuşma.*

[d] "bu da biraz daha zordur, çünkü ben denedim".

[e] "belki de derinleştirmiş olduğum, ama".

rünen o *kuramsal sapmayı*[f] uygulamaya başladım. Çünkü bir felsefenin dünyaya gelişi, Minerva'nın tanrıların ve insanların toplumu içinde doğuşu gibi olmaz. Bir felsefe ancak işgâl ettiği konum aracılığıyla var olur ve bu konumu da esasen işgâl edilmiş bir âlemin dolulu-ğunda, onu fethederek işgâl eder. Dolayısıyla ancak çatışmacı farklılığıyla var olmaktadır ve bu farklılığı da, ancak mevcut öteki konumlar üzerinde sonu gelmez bir çalışmanın ortaya koyduğu sapma aracılığıyla fethedip dayatabilir. Bu sapma, her felsefeyi muharebedeki taraf olarak ve adına felsefe denen o "*Kampfplatz*" (Kant) üzerinde kuran çatışmanın biçimidir. Çünkü eğer filozofların felsefesi bu sürekli savaşsa (Kant'ın, kendi felsefesinin sürekli barışıyla söndürmek istediği savaşsa), hiçbir felsefe bu kuramsal güç dengesi içinde kendini rakiplerinden farklılaştırmaksızın ve onların o sırada içlerinde taşıdıkları rakip üzerindeki erklerini sağlamak üzere işgâl etmek zorunda oldukları konumlardaki payını kuşatmaksızın var olamaz. Felsefeden olduğu kadar da insanların toplumundan söz eden, ve belki de sahnenin dışına doğru söz eden Hobbes'un olağanüstü tasarımı uyarınca, savaş eğer genelleşmiş bir durumsa, ve kendi sonucu olarak her savaşın özü gereği *önleyici* olmasını buyuran kendine özgü koşulunu üretiyorsa, düşünce sistemlerinin çatıştıkları felsefece savaşın da, konumların birbiri üzerindeki o önleyici gasplarını ve dolayısıyla bir felsefenin kendine özgü konumlarını tanımlamak ve korumak için ötekilerden sapma mecburiyetini varsaymasını anlamak mümkündür. Eğer felsefe, son yargıda,* kuram içindeki sınıf mücadelesi ise, benim daha sonra ileri-

[f] "giderek daha çok inanıyorum [...]".

* Marksist literatürden Türkçe'ye yapılan çevirilerde, bu deyimin "son tahlilde/kerte" şeklinde Türkçeleştirildiği bilinmektedir. Marx ve Engels'in bu deyimi, tastamam hukukî/yargısal bağlamı içinde, "nihaî yargı merciinin hükmü" (Temyiz'in, Yargıtay'ın) olarak kullanmış olmaları bir yana, Althusser'in serimlemesinde de bu hukukî/yargısal kökene işaret edilmektedir. Bu yüzden, Marksist literatürün Türkçe'deki çevirilerinde yer alan ve akademik çevrelerde de yerleşmiş olan "son tahlilde/kerte" deyimi yerine, bu çeviride "son yargıda" deyimini kullanıyorum. – *ç.n.*

* Bu kitabın 237. sayfasındaki 5 nolu dipnotta Althusser'in Engels'ten yaptığı alıntı aydınlatıcıdır. Althusser'in Engels refaransındaki yanılgısı, Engels'in üst

ye sürdüğüm gibi, bu mücadele, felsefeye özgü olarak, kıyıdan açılmanın, sapmanın ve kendi farklılığı üzerindeki kuramsal çalışmanın biçimine bürünecektir. Kanıtımı, tüm felsefe tarihinden sonra,[g] bizzat Marx'tan alacağım, o, kendini Hegel'den ayrıştırmak için Hegel'den destek alarak kendini tanımladı. Ve ben de, Marx'ın neden Hegel'e uğramak zorunda kaldığını anlamak için Spinoza'ya uğramayı yeğleyerek, uzaktan uzağa onun verdiği örneğin izinden gittiğimi düşünüyorum.

Ama hiç şüphe yok ki, felsefenin bu şekilde bir mücadele olarak ve son yargıda, kuram içindeki sınıf mücadelesi olarak kavranması, felsefe ile siyaset arasındaki geleneksel münasebetin sarsılmasını gerektiriyordu. Bunun üzerine, Makyavel'den Hegel'e kadar, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau ve Kant'tan geçerek, siyasî filozoflar ve de doğrudan doğruya filozoflar bağlamında, bu işin nasıl olduğunu anlamaya çalıştım. Bir yandan siyasetçileri astlar olarak, yani değil-filozoflar ya da tatil günü filozofları olarak görürken, filozofların siyasetini *yalnızca* siyasetten söz etmeyi uygun gördüklerini metinlerinde arayan kuşkulu bir ayrıştırmaya son vermek gerektiğini savunuyordum. Bir yandan, her siyasetçinin, Makyavel gibi felsefe konusunda hemen hemen hiçbir şey söylemese de, sözcüğün güçlü anlamıyla filozof olabileceğini, öte yandan da her filozofun, Descartes gibi siyaset konusunda hemen hemen hiçbir şey söylemese de, sözcüğün güçlü anlamıyla siyasetçi olabileceğini düşünüyordum; çünkü[h] filozofların siyaseti, yani felsefenin alanında felsefeleri oluşturan siyaset, onların yaratıcılarının siyasî anlayışından çok farklı bir şeydir. Çünkü eğer felsefe son yargıda kuram içindeki sınıf mücadelesi olsa

---

yapı kurumlarının da ân be ân altyapı – metabolizma tarafından belirlenişini atlamış olmasıdır. "Son tahlil/kerte" kendiliğinden bir oluşu ifade ederken Turhan Ilgaz'ın önerdiği "son yargı" tam da Engels'in söylediğine genel olarak utkun sınıf "iktidarının" bilinçli-öngörülü müdahalesine işaret etmektedir. Engels'in söz ettiği herhangi bir ideolojik konjonktür değil, bütün bir tarihin yani eni sonu öznesel ereklerin "son yargı"daki müdahalesidir.– *y.n.*

[g] "bu savı doğrulayan".– *y.n.*

[h] "her filozof"tan, "çünkü"ye kadar, yayımlanan çevrime eklenmiş.

bile, felsefeyi oluşturan siyaset (tıpkı siyasetçilerin düşüncesini destekleyen felsefe gibi) siyasî mücadelenin falan dönemiyle de, hattâ yazarların siyasî tavır alışlarıyla da özdeşleşmez. Felsefeyi oluşturan siyaset bambaşka bir soruna yönelir ve bambaşka bir sorun çevresinde döner: *Egemen sınıfın*, ister oluşturulması, ister güçlendirilmesi, savunulması ya da alt edilmesi söz konusu olsun, *ideolojik hegemonyası sorunu*. Burada, o sıralardan henüz ileri sürecek durumda olmadığım formülleri kullanıyorum. Ama diyebilirim ki, bir yandan da, yerleşik fikirleri sarsarak, daha sonra "felsefenin yeni bir pratiği" adını verdiğim şeye benzeyen bir şeyi adım adım keşfediyordum ve bu yeni pratiğin zorunluluğunu keşfederken, onu ne pahasına olursa olsun uyguluyordum, ama yine de, bana daha sonra Marx'a ulaşacağım ayrıcalıklı bir yol açacak kadar iyi uyguluyordum.

Eğer[i] 18. yy.'ın, aslında beni esinlendirmekten hiç geri durmayan o kuramsal hazırlığını terk etmiş gibi görünmüşsem, bu, tahmin edileceği gibi, yalnızca benden kaynaklanmamaktadır. *Pour Marx*'ın önsözünde anımsattığım ve koşullar denen şey, XX. Kongre tarafından kavramsız bir sözcükle "kişilik tapıncı" diye vaftiz edilen şey, ve o sıralarda, özgürleşmeyi ya da özgürleşmenin, insanın, özgürlüğün, tasarının, aşkınlığın, vs. felsefeleri içindeki gelecek umudunu kutlamak ya da istismar etmek üzere Marksizmin üzerine boşalan sağcı yorumlar, beni kavganın içine attılar. Elbette farklılıkları koruyarak bir benzetme yaparsam,[j] *Gazette rhénane*'da yazan genç Marx'ın, ormanların çalınması ya da Prusya sansürü türü "pratik sorunlar üzerinde kendi görüşünü söylemeye zorlanması" gibi, düşündüğüm şeyi suskunluğumla yadsımamak için, ben de çabucak Marksist kuramın bazı yakıcı sorunları hakkındaki "kendi görüşümü söylemeye" zorlanmış buldum kendimi. Bu, bir rastlantı sonunda, yani[k] 1960'da genç Marx üzerine hazırlanmış uluslararası bir çalışmaya ilişkin ve *La Pensée* ta-

[i] "Eğer bu araştırmalara ve bu düşünümlere bir Tez çalışması biçimini vermediyse, eğer..."

[j] "yani hiçbir kıyaslama münasebeti olmaksızın".

[k] "biraz Spinozacı olalım [...]".

rafından kabul edilen bir özetin sıradan zorunluluğuyla gerçekleşti.[l] Bu özet, egemen savlara daha çok tersinden yaklaşan, dolayısıyla tartışmanın alanına yer değiştirten, ve bunun için de, o günden beri durmadan yeniden ele aldığım ve üzerlerinde çalıştığım, sonra da düzelttiğim bazı savlar öneren bir karşı saldırı haline geldi.

Bu koşulları anımsatmamın nedeni, felsefî denemelerimin polemik, haydi asıl sözcüğü kullanalım, siyasî niteliği konusundaki ikinci bir açıklamayı buyur etmektir.[m] Sizlere sunulmuş olan denemeler, mücadelenin her felsefenin bağrında olduğunu açıkça kabul etmenin tarafını tutmak zorunda kaldılar. Şüphe yok ki, söyleye geldiğim şey, bu denemelerin, felsefî oldukları için işlenmemiş bir halde siyasî nitelikte olmadıklarını da, ve aynı şekilde, gerekçelendirilmiş bir düşünümün sonucu oldukları için, çabalarının tüm anlamı, bir Marksistin, yaptığı şeyde olduğu gibi yazdığı şeyde de, *kavgasını düşünmeksizin*, yükümlendiği ve onu yükümlendiren savaşın koşullarını, mekanizmalarını ve hedeflerini düşünmeksizin kavga veremeyeceğine ilişkin sade düşünceyi ileri sürmek ve savunmak olduğu için, keskin bir halde polemik nitelikte olmadıklarını da anlamaya imkân verecektir. Dolayısıyla bu metinler belli bir konjonktür içinde açıkça duyurulmuş müdahalelerdir: Hüküm süren Marksist felsefe içinde, hem dogmatizme ve hem de onun sağcı eleştirisine karşı siyasî müdahaleler, ve siyasetin içinde, ekonomizme ve onun hümanist "ek"ine karşı felsefî müdahaleler. Ama işçi hareketinin tarihine ve Marx'a atıfta bulunduklarından, bunların, konjonktürün sıradan yorumuna indirgenmeleri mümkün değildi. Ve şunu da söylemek isterim ki, yetersizlikleri, sınırları hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bu felsefî-siyasî müdahale, başlan-

[l] "Genç Marx Üzerine", *Pour Marx*'ta.

[m] "Her felsefî denemenin, kendini felsefede hüküm süren sürekli savaştan muaf tutmak istese bile, aslında o savaşın yasasına tâbi kaldığını, ve tartışmanın içine çekilmiş olduğunu gördüğünü herkes kabul edecektir. Ama kendimizi ondan kurtulduğumuz yanılsamasına kaptırmamız, geleneksel eleştiri mekanizmasının koruyuculuğunda,kendimizi kavganın sıradan seyircisi, vakanüvisi ya da yorumcusu haline getirmemiz ve buna inanmamız mümkündür."

gıçta yalıtılmış olsa da, sesine her zaman kulak verilmemiş olsa da, eleştirilmiş ve eleştirilmeye devam edilmiş olsa da, işçi hareketinin bağrında ve onun için eyleyen bir Komünist Partisi üyesinin edimi, dolayısıyla koşullarını, zorlamalarını ve sonuçlarını bizatihi kuramın içinde düşünmek[n] için siyaseti ciddiye almaya çalışan, bunun sonucu olarak müdahalesinin çizgisini ve biçimlerini tanımlamaya çalışan bir militanın edimi oldu. Böylesi bir girişimin gerekirlikler ya da risk'er olmaksızın gerçekleşemeyeceği kabul edilecektir. Ve madem ki risklerden söz ediyorum, izin verirseniz, bütün ötekileri sessizce geçerek, denemelerimin kuramsal *konumunu* ilgilendiren bir tanesine değineyim.[o]

O da şudur: Kendimi girişmiş bulduğum tartışmanın içinde, ben, siyasî ve kuramsal yönden stratejik *bazı* noktalarda, gerçek anlamı içindeki sözcelemi kimi zaman paradoksa, hattâ kuramsal kışkırtmaya dokunabilen radikal savları desteklemeyi bilinçli olarak seçtim.[p] Bu tavır alışı gösterecek iki, üç örnek vereceğim.

Nitekim, "kuramın bir pratik olduğunu" savundum ve yazdım, ve birçokları için skandal oluşturan kuramsal pratik kategorisini ileri sürdüm. Şimdi, bu savı, bütün savlar gibi, ayırıcılığının, yani muhalefet içindeki konumunun sonuçları içinde düşünmek gerekiyordu. Öncelikli sonucu, *her türlü pragmatizme karşı*, kuramın görece özerkliği savına izin vermesiydi, dolayısıyla, Marksist kuramın, günün siyasî kararlarında her işe yarayan bir şey muamelesi görmek yerine, kendine özgü gerekirliklerinden vazgeçmeksizin, siyasî pratik ve öteki pratiklerle oluşturduğu birlik içinde gelişme hakkına izin vermesiydi. Ama aynı zamanda da, salt *kuramın idealizmine karşı,* maddeciliğin kuramını pratiğin mührüyle işaretleme sonucunu taşıyordu.

Bir başka radikal formülleştirme de, geçerli kılma kıstaslarının ku-

[n] "aşmak".

[o] "... yalnızca, denemelerimin kuramsal gerekçelendirilişini etkileyebilecek olanlarını bırakmak. Bu risklerden bir tanesi üzerinde durmak isterim, hem denemelerimdeki akıl yürütmeye açık bir şekilde komuta ettiği için, hem de ister istemez onların tartışılmasının içine karıştırılmış olduğu için."

[p] "Bu da doğallıkla dogmatizme çağrıda bulunmaktadır."

ramsal pratiğe içsel nitelikte oluşuydu. Başkaca niceleri arasından kışkırtıcı bir savı bizzat sözcelendiren Lenin'i örnek gösterebiliyordum: "Marx'ın kuramı son derece güçlüdür çünkü doğrudur" (başarıları ve başarısızlıklarıyla doğrulandığı için doğru değildir, ama doğru olduğu için başarıları ve başarısızlıklarıyla doğrulanabilir olmaktadır). Ama daha başka argümanlar da ileri sürüyordum: Matematiğin, teoremlerinin kanıtlanması için fiziğin ve kimyanın pratiğine ihtiyacı yoktu; deneysel bilimlerin, sonuçlarını kanıtlamak için o sonuçların teknik pratiğine ihtiyaçları yoktu. Çünkü kanıtlama ve kanıt, her bilime içsel olan, tanımlanmış ve özgül maddî ve kuramsal düzenek ve yöntemlerin ürünleridir. Burada da yine kuramın görece özerkliği söz konusuydu, ancak bu kez kuramın idealizmine karşı değil de, Hegelgil gecenin içindeki inekler gibi, bütün pratiklerin kara oldukları bir belirsizliğin pragmatizmine ve ampirizmine karşı.

Nihayet son örnek: Marx'ın hümanizma-karşıtı olduğu savını savundum. Kesinliği içinde anlaşılmak istenmeyen ve bana karşı dünya üzerindeki burjuva ve sosyal demokrat ideoloji adına ne varsa hepsinin birden, ve de uluslararası işçi hareketine kadar, Kutsal İttifak'ını kışkırtan kesin sav.[q] Neden böylesine radikal tavırlar aldım?[r] Her zaman, ama yeri geldikte yararlanılabilecek aşikâr bilgisizliklerim türünden bir gerekçenin arkasına saklanmayacağım. İlk önce bu radikal

[q] "Bu galeyan karşısında, sık sık ve pek de iyi niyet taşımaksızın, dünkü tarihle tastamam yüz sekiz yıl sonra, Marx'ın Engels'e yazdığı 27 Haziran 1867 tarihli bir mektubundaki küçük bir tümceyi düşündüğümü itiraf ederim. Marx, *Kapital*'in birinci kitabının yayımlanmasının arifesinde üçüncüsünden söz etmektedir: 'Orada, burjuvaların ve bayağı iktisatçıların *düşünme tarzının* nereden kaynaklandığı, yani onların beyninde, *içsel münasebetlerin* değil, ama her zaman için münasebetlerin dolayımsız *fenomenal formunun* yansımasından kaynaklandığı görülecektir. Esasen eğer durum öyle olsaydı, bir bilim hâlâ bir işe yarar mıydı? Dolayısıyla eğer bu türden eleştirileri bir kalemde kesip atsaydım, tüm diyalektik gelişme yöntemini yıkmış olurdum. Tersine. Bu yöntemin şöyle bir iyi yanı var ki, o kişilere durmadan tuzaklar kuruyor, ve eşekliklerinin mevsimsiz tezahürlerini kışkırtıyor." (K. Marx, F. Engels, Correspondance. Lettres sur 'Le Capital", G. Badia (yay.), Paris, ES 1964, s. 169-170 – italikler L. Althusser'e a ittir).

[r] "ki bazıları kışkırtmanın sınırındadır?"

tavırların pratiğini kendi ilkesi içinde savunmak isterim. Çünkü, elbette, dogmatizm, pratiğin, somutun, insanın aşağılanması pahasına spekülasyon, vs. türü çığlıklar atıldı. Oysa bu öfkede belli bir çekicilik yok değildi.

Kendi hesabıma, felsefe ile siyaset arasında gösterdiğim münasebet konusunda bir parça bilgi sahibi olarak, Makyavel'i anımsıyordum; onun, nadiren sözcelendirilen, ama her zaman uygulanan yöntem kuralı *aşırı noktalarda* düşünmek gerektiğidir; yani en uç savların sözcelendirildiği, düşünceyi mümkün kılmak için imkânsızın yerinin işgâl edildiği bir konumda. Makyavel ne yapar? Makyavel, ülkesinin tarihindeki, dolayısıyla isteyebilsinler diye düşünmeye kışkırtmak istediği okurların zihnindeki bir şeyleri değiştirmek üzere, ve sahnenin dışına doğru, insanın kendi gücüne güvenmesi gerektiğini anlatır, yani esasında, *hiçbir şeye güvenmemesi*, bir devlete de, mevcut bir hükümdara da değil, ama var olmayan imkânsıza; yeni bir Hükümdarlıktaki yeni bir Hükümdara güvenmesi gerektiğini anlatır.

Şimdi, bu kışkırtıcı paradoksun yankısı ve nedeniyle ben Lenin'de de karşılaşıyordum. Lenin'in, *Ne Yapmalı?*'dan birkaç yıl sonra ve getirdiği formüllere yönelik eleştirileri cevaplamak için, sopanın eğriliği kuramıyla karşılık verdiğini biliyoruz.[s] Bir sopa yanlış yöne eğilmişse, diyordu Lenin, onu düzeltmek için, yani doğru şekline dönüp o şekilde kalmasını sağlamak için, önce onu ters yönde eğmek, dolayısıyla bilek gücüyle onu kalıcı bir karşı-eğriliğe maruz bırakmak gerekir. Bu basit formül, doğrunun içerdiği etkiye ilişkin ve Marksist pratikte derinlemesine yerleşik bütün bir kuramı içerir[t] görünmektedir. Bir düşünceyi düzeltmek için doğru bir düşünceden başka şeye ihtiyaç duymayan tüm akılcı geleneğin tersine, Marksizm, düşüncelerin ancak toplumsal münasebetlerin maddesellikleri içinde ele alınıp o maddeselliğe dahil edilirlerse tarihsel varoluşa sahip olacaklarını düşünür.[u] Şu halde, sıradan düşünceler arasındaki münasebetlerin arka-

[s] "köylü ve ormancı büyük babamın bana öğrettiği".

[t] "topladı ve yerleştirdiği popüler deney istiaresi içinde".

[u] "düşüncelerin, yalnızca onlara toplumsal varoluş ve besbellilik gücü veren

sında, birtakım düşüncelerin iktidarda olmasını (bu, kısaca, egemen ideoloji denen şeydir) ve de daha başka düşüncelerin onlara tâbi kalmasını (egemen olunan ideoloji denen şey) sağlayan güç münasebetleri vardır ve bu, güç dengesi değişene kadar devam eder. Buradan çıkan sonuca göre, adına felsefe denen o belirgin şekilde soyut alanda bile, eğer tarihsel olarak var olan düşüncelerin değiştirilmesi söz konusu ise, çıplak doğruyu vaaz etmek ve onun anatomik besbelliliğinin zihinleri, 18. yy.'daki atalarımızın söylediği gibi, "aydınlatmasını" beklemekle yetinmek mümkün değildir: Düşünceleri değişmeye zorlamak gerektiğine göre, onları eğrilik durumunda tutan gücü, onu yok eden bir karşı-güç aracılığıyla, onları düzeltmek içir gerekli karşı-eğriliği bu düşüncelere dayatmak suretiyle, tanımak zorundayız.

Bütün bunlar bir toplumsal mücadele sürecinin her türlü yazılı metni elbette aşan mantığını resimlemektedir. Ama *Ne Yapmalı?* gibi bir yazılı metinde, bu güç dengesinin alabileceği yegâne biçim onun mevcudiyetidir, hesaba katılmasıdır ve birtakım radikal formüller içinde öncellenmesidir; savların bizatihi sözcelemi içinde yeni düşünceler ile egemen düşünceler arasında devreye sokulmuş bulunan güç dengesini bunlar hissettirecektir. Eğer, bulunduğum mütevazı yerden, bu örneklerden esinlenebilir ve kendime izin verebilirsem, diyeceğim ki; evet, bilinçli bir şekilde[v] düşünceler arasındaki münasebeti bir güç dengesi/münasebeti olarak ele aldım ve meydan okudum; evet, önemli olduğunu düşündüğüm bazı noktalarda, bilinçli bir şekilde "aşırı uçlarda düşündüm" ve sopayı öteki yönde eğdim. Kışkırtma zevki adına değil, ama okurları bu güç dengesi konusunda uyarmak için, onları buna kışkırtmak için; ve felsefenin birtakım baş denetçilerinin bende kınadıkları üzere, kuramın kâdir-î mutlaklığına ilişkin bilmem hangi idealist inanç işlevinde değil, ama tam tersine, kendi haline bırakılmış kuramın zafiyetinin maddeci bilinci içinde, yani kuramın kabul et-

toplumsal, ekonomik, siyasî ve ideolojik münasebetler işlevinde kitlelerin içinde tutundukları ya da kitlelere nüfuz ettikleri."

[v] "düşünüp karar vererek, bilinçli bir şekilde, ve aşağı yukarı bana neye mal olacağını bilerek [...]".

mek, ve kendini güç halinde dönüştürme şansını yakalamak için tâbi olmak[w] zorunda olduğu koşulların bilinci içinde.

Ve bu konuda söylediklerimin kanıtı olarak, karşı-eğriliğin eğriliğe yönelik o güç dengesi fikrinin, dolayısıyla da savların formülleştirilmesindeki *aşırılığın* felsefenin kendisine ait olduğunu ve de büyük filozofların, bu yasayı, Lenin'in geçerken ve bir özdeyişe sığınarak yaptığı gibi söziendirmiş olmasalar bile, idealist inkârın altında, ya da maddeci "skandalın" gün ışığında her zaman uygulamış olduklarını, yeri geldikte, çekinmeden savunurum.[x]

Ne var ki, sopayı öteki yönde eğerken bir risk de göze alınmaktadır: Onu pek az, ya da fazlasıyla bükmek tüm felsefeyi riske sokar. Çünkü, toplumsal güçlerin ve hedeflerin söz konusu olduğu, ama yanılmazlık içinde ve mutlak bir şekilde tahmin edilmelerinin mümkün olmadığı bu konumlanışta, kesin kararı vermeye muktedir merci mevcut değildir.[y] Dolayısıyla bu kipte müdahalede bulunan kişi ilk ağızda doğru ölçüyü bulamama riskiyle karşı karşıyadır[z]: Eğriliği pek az ya da fazla zorlarken, kendini sapa bir yere sürülmüş olarak bulma riskiyle karşılaşılır. Bu, belki biliniyor, size sunulmuş olan 1965 yazılarımın, en azından *Lire Le Capital*'in kuramsalcı bir eğilimden etkilenmiş ve az da olsa yapısalcı terminolojiyle flört içine sürüklenmiş olduklarını daha 1967'de kabul ederek, ve daha da yakınlarda *Eléments d'autocritique*'de açıklayarak, kısmen başıma gelmiş olduğunu kamuoyu önünde itiraf ettiğim şeydir. Ama bu terslikler konusunda açıklamalar yapmak için, zamanın mesafe koyması gerekiyordu, ama on yıllık bir sürenin sıradan mesafesi değil de, yol açılan etkilerin, çalışmanın ve kendinin eleştirisinin deneyimi. Anlamak için zaman gerekir,

[w] "üstüne basa basa boyun eğmek diyorum [...]".

[x] "... idealist, ve felsefede, doğru ortayı vaaz ettiğinde bile, karşı-eğrilik konusunda bir aşırılık her zaman için vardır ve bütün filozoflar, filozof olarak, radikal ve kışkırtıcıdırlar."

[y] "özellikle de birey buna, benim olduğum gibi, yalnızlığında ve üniversiter formasyonunda buna indirgendiği, ve haklı olarak siyasî mercilerin yanında yerleşen bir şeye kafa tuttuğu zaman."

[z] "ve dolayısıyla da yanılmak".

diye yazılmıştır. Ben buna şunu eklerdim: Özellikle de söylemiş olduğumuz şeyi anlamak için.[aa]

Denemelerimin argümanlarına girmeden önce, onların en genel hedefi üzerinde bir şeyler söylemeliyim.[bb]

Bu hedef kitaplarımın başlıklarında okunmaktadır: *Pour Marx* [Marx İçin], *Lire Le Capital* [Kapital'i Okumak]. Çünkü bu başlıklar aynı zamanda da birer paroladır. Burada benim kuşağımın, nazizmin ve faşizmin, *Front populaire*'in [Halkçı Cephe, Fransa'da 1936'da iktidara gelen sol partiler koalisyonu – *ç.n.*], İspanya içsavaşının, İkinci Dünya Savaşı ve Direnişin ve Stalin'in dönemlerini tanımış insanları için konuşabilirim sanıyorum. Çağdaş tarihin büyük sınıf mücadelelerı içinde yakalanmış bir halde, İşçi Hareketinin kavgalarını yükümlenmiştik ve Marksist olmak istiyorduk. Oysa, Marksist olmak ve kendini Marksist kuram içinde bulmak, XX. Kongre'den sonra bile,[cc] kolay değildi, çünkü daha önceki dogmatizm, insan üzerine "Marksist" felsefî gevezeliklerin *kontrpuanıyla* varlığını sürdürüyordu. Ve bu gevezelikler gerç Marx'ın yapıtlarının lafzına dayandığından, tarihin sı-

[aa] "şunu da ekleyeceğim: Söylenmekte olan her şeyin üstünden."

[bb] "Çalışmalar üzerindeki bu savunu için öngörülmüş metinler karşısındaki tavrımı yeterince gösterebilmek üzere sizlere bu ön açıklamaları yapmak zorundaydım. Her şeyden önce, denemelerimin polemik, yani siyasî niteliğinin, yani son yargıda bu denemeleri savunan felsefenin maddeci kavranışının ve pratiğinin bütünüyle yükümlenilmek suretiyle bana verilen onura cevap vermek zorunda olduğumu sanıyorum. Ama öyle sanıyorum ki, Jürime, beni geçmiş zamanın arkasında saklamadığı, denemelerim karşısında alabildiğine eleştirel mesafenin [arkasında] saklamadığı için de borçluyum. Dolayısıyla, gerekçelerimin mantığına girmeye çalışarak, bundan on ya da on beş yıl önce yazılmış olan şeyleri savunmanın tarafını seçeceğim. Ve eğer, üzerinde bahse bile girilebileceği üzere, itirazlar beni benim yüzümden bir çelişkiye ya da bir açmaza sürükleyecek olursa, içinden şimdi çıkıp çıkamayacağımı bilmek üzere, bunu kabul edeceğim. Denemelerimde savunduğum belli başlı savları, onları doğrulamak üzere yeniden ele alarak sabrınızı istismar etmeye kalkmayacağım. Metinlerime yandan yaklaşarak içlerinde iki ya da üç vahşi yol açacak başka bir serimleme biçimi önereceğim sizlere. Ama bu işi koyulmazdan önce, girişimimin en genel hedefi konusunda yine de birkaç şey söylemek zorundayım ."

[cc] "Stalin döneminin cinayetleri ve hataları bir kez suçlandıkta bile".

navlarıyla bulanıklaşmış bir düşünceyi bir parça aydınlık bir şekilde görebilmek için Marx'a geri dönmek gerekiyordu. Girişimimin siyasî anlamı üzerinde durmuyorum: Bu girişim, dogmatizmi hümanist ideolojinin sağ konumları üzerinden değil, ama kuramsal hümanizma-karşıtlığının, ampirizm-karşıtlığının ve ekonomizm-karşıtlığının sol konumları üzerinden eleştirmek gibi ve hiç affedilmeyen bir özgünlük sunuyordu. Bu girişim yalnızca benim edimim olarak kalmadı: Daha sonra farkına vardığım üzere, benden başkaları da, ve yalnızca İtalya'da Della Volpe değil,[dd] ama yapıtlarının yayılmasına izin verilmeyen genç Sovyet araştırmacalar da aynı şekilde ve her biri kendi tarzında, aynı yola baş koymuşlardı. Marksist dogmatizm ve hümanizm tarafından, yeryüzüne gelmiş birinci ideoloji olarak ele alınan Marksist kurama, kuram ve devrimci kuram kimliklerinin bir kısmını geri vermek söz konusuydu. Marx, *Kapital*'in önsözünde, "kendi kafalarıyla düşünen okurlar" temenni etmişti. Marx'ın düşünmüş olduğu şeyi düşünmeye kalkışmak için, asgariden yapılması gereken, onun düşünmüş olduğu şeyi "kendi kafamızla düşünmekten" ayrılmaksızın ona geri dönmekti.

O zaman, Marx'ın düşüncesinin mâruz bırakılmış olduğu yıkıcılıklara karşı, şu basit düşünce üzerinde diretmek bana kaçınılmaz göründü: Marx'ın düşüncesinin duyulmadık ve devrimci niteliği üzerinde. *Duyulmadık*, çünkü Marx, *Alman İdeolojisi*'yle başlayan ve *Kapital*'de doruğa varan kavramsal bir geliştirme çabası içinde, ilk değerlendirme olarak, tarihin bilimi diye adlandırılabilecek olan şeyi kurmuştu.[ee] *Devrimci*, çünkü proletaryayı mücadelesi içinde silâhlandı-

[dd] İkinci Dünya Savaşı sonrasının en önemli İtalyan Marksist filozofu olan Galvano Della Volpe (1895-1968), 1960'lı yıllarda özeleştirel bir dönüş yapmazdan önce, gerçekten de Louis Althusser'inkine yakın bir sorunsalı geliştiren bir düşünce akımının esinlendiricisi oldu. Başlıca eserleri arasında, *La logique comme science historique*'i (Brüksel, Coplexe 1977 / Roma, Riuniti 1950), *Rousseau et Marx*'ı (Paris, Grasset 1974 / Roma, Riuniti 1957) ve *Critica dell'ideologia contemporanea*'yı (Roma, Riuniti 1967) yayımladı.

[ee] "çünkü ilk kez, Tarih-kıtasını bilimsel bilgiye açmıştı, ben buna egemen sınıfların ideolojilerinin ne türlü bir teyakkuzla çevresine koruyucular dikmiş olduklarını vurgulamak için Yasak-Kıtaya diyeceğim."

ran bu bilimsel keşif, felsefede bir alt üst oluşa yol açıyordu: Felsefeyi, kategorilerini yeni bilime ve sonuçlarına uygun kılmak üzere onları yeniden elden geçirmeye kışkırtarak değil yalnızca, ama ayrıca ve özellikle, felsefeye, sınıf mücadelesine olan gerçek katkısının bilgisiyle, kendi pratiğinde yükümleneceği ve dönüştüreceği şeyi vererek.[ff]

Benim yalnızca hissettirmek değil, ama ayrıca algılatmak ve eğer mümkünse kavratmak istediğim şey, Marx'ın, kuramda da pratikte de devrimci olan bu yeniliği, bu radikal farklılığıydı, çünkü işçi hareketi ve onun müttefikleri için, *bu farklılığın düşünülmüş olmasının*, siyaseten ve kuramsal yönden *yaşamsal* olduğunu düşünüyordum, ve hâlâ öyle düşünüyorum.[gg] Bunun için yapabileceğim tek şey, bilimsel devrimi içinde Marx tarafından yaratılmış olan yeni felsefenin düzeyine yerleşmek, ve Spinoza'ya yakın ve Marx'ın izin verdiği bir düşünce devinimi içinde, bu farklılığı fethedilen yeni doğrudan kalkarak düşünmeye çalışmaktı. Ama bunun için de, o farklılığı düşünmeye özgü bu felsefenin düşünülmüş olması gerekiyordu, yani Marx'ın kendi felsefesi içindekileri aydınlık bir şekilde görmek gerekiyordu. Oysa herkesin bildiği gibi, olgun Marx, olağanüstü "1857 Girişi",[hh] ve diyalektik üzerine on sayfa yazmak konusundaki gerçekleştirmediği niyetinden başkaca, bize hiçbir şey bırakmamıştır. Hiç şüphesiz Marx'ın felsefesi, Lenin'in görmek istediği gibi, *Kapital*'de içerilmiştir, ama pratik halde içerilmiştir, tıpkı işçi hareketinin büyük mücadeleleri içinde içerilmiş olduğu gibi. Bu felsefeyi oradan çekip çıkarmak ve, ulaşılabilir parçalara ve örneklere dayanarak, ona kavramına benzeyen bir biçim vermeyi denemek gerektiğini düşündüm. Bu nedenledir ki Marksist felsefe sorunu çok doğal bir şekilde düşünümümün merkezinde yer aldı. Onu dünyanın merkezi yaptığım için değil, felsefeyi iktidara yerleştirdiğim için de değil,[ii] ama Marx'ın radikalliğine yanaşabilmek için bu felsefece sapma gerektiği için.

[ff] "olanca açıklığı içinde pratiğini yükümleneceği şeyi."

[gg] "kavramının üretilmiş olduğu."

[hh] "Ekonomi politiğin eleştirisine giriş" (1857), *Contribution à la critique de l'économie politique*'de, Paris ES 1977, s. 149-176.

[ii] "bu de esasen hiçbir filozofun erkinde değildir [...]".

Bu inancı her zaman taşıyorum. Onu *Pour Marx* ve *Lire Le Capital*'dekinden başka türlü formülleştirirdim, ama onun felsefesi içinde, konumu orada özetlendiği için, Marx'ın anlaşılabileceği yeri gösterirken yanılmamış olduğumu düşünüyorum.

"Son yargı..."

Şimdi, sizlere denemelerimin içine onları kat eden ve kesişen üç vahşi yoldan gitmeyi[jj] salık veriyorum.

"Son yargı"nınki olan ilk yoldan ilerleyeceğim.[kk]

Marx ve Engels'in *son yargıda* ekonomi aracılığıyla belirleniş savını savundukları bilinmektedir.

Hiçbir özelliği olmayan bu küçük sözcük, aslında, hüküm sürmekte olan topluma ve tarihe ilişkin tüm kavrayışı altüst eder. Marx'ın, 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı "Önsöz"de, bir topluma ilişkin kavrayışını betimlediği figüre ya da eğretilemeye yeterince dikkat edilmemiştir.[ll] Bu figür, bir *özgün-yer* [*topique*] figürüdür, yani verili gerçeklere uzam içinde birtakım yerler veren uzamsal bir düzenektir.

Marksist özgün-yer toplumu bir yapı eğretilemesi içinde verir ve bu yapının katları, yapı mantığına uygun olarak, temeli üzerinde durmaktadır. Temel, *die Basis*, ya da *die Struktur*'dur ve geleneksel olarak Fransızca'ya temel [base] ve daha sıklıkla da altyapı [infrastructure] diye çevrilir: Bu ekonomidir, üretici güçlerin ve üretim münasebetleri altındaki üretim münasebetlerinin birliğidir. Temelin zemin katı üzerinde *Überbau*'nun katı ya da katları yükselir, yani hukukî-siyasî ve ideolojik üstyapı [superstructure].

Gerçekleri resmeden sıradan bir imge, denecektir. Hiç şüphesiz:

[jj] "tarih ve ve serimlenme düzenlerini izlemeksizin [...]".

[kk] "Onu denemelerimde belirtik bir şekilde işaretlenmiş olmadığı, ama bu denemelerden birçoğu üzerinde yukarıdan bir bakışa imkân verdiği için ödünç alıyorum."

[ll] *Contribution à la critique de l'économie politique*'e yazılan 1859 tarihli "Giriş", *a.g.e.*, s. 1-5.

Ama *onları ayrıştırarak*, bu da esasen önemlidir ve örneğin, Hegel'in sivil toplumun içine yerleştirdiği pozitif hukuku üstyapının tarafına koyarak, ve de gerçeklerden çok daha başka şeyi, bunların *etkilerini* ve *diyalektiğini* ayrıştırarak.

Marx, temelin ya da altyapının son yargıda belirleyici olduğunu söylerken, onun belirlediği şeyin üstyapı olduğunu söylemektedir.

Örneğin:

"Ücretlendirilmemiş üstemeğin dolayımsız üreticilerden zorla alındığı özgül ekonomik biçim, üretimin egemenlik münasebetinin kendini de belirler, ve bu kez onun üzerinde belirleyici bir tarzda tepkir.[4]"

Ama Marx'ın düşündüğü belirlenme *yalnızca son yargıdaki* belirlenmedir. Engels'in de söylediği gibi:

"Tarihin maddeci kavranışına göre, tarihteki belirleyici etken, *son yargıda*, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. *Ne Marx ne de ben bundan fazlasını ileri sürdük. Eğer daha sonra biri çıkar da ekonomik etken yegâne belirleyicidir dedirtmek için bu önermeye işkence yaparsa, onu boş, soyut, saçma bir tümceye dönüştürür.*[5]"

---

[4] Marx şöyle devam etmektedir: "Üretim münasebetlerinin kendilerinden kaynaklanan ekonomik topluluğun yapılanması (*Gestaltung*), ve buradan da aynı zamanda özgül siyasî yapısı (*Gestalt*) bütünüyle onun üzerinde temellenmektedir. Her kez, üretim koşullarının malikleri ile dolayımsız üreticiler arasındaki dolayımsız münasebet – aldığı biçimlerden her birinin doğasına uygun olarak her zaman *emek tarzının* (Art und Weise) belirli bir gelişme derecesine, ve *dolayısıyla da toplumsal üretken gücünün belli bir gelişme derecesine* tekabül eden münasebet – içindedir ki, bütün bir toplumsal yapılanmanın (*Konstruktion*), ve sonra da egemenliğin siyasî biçiminin, ve bağımlılık münasebetinin, kısacası her özgül devlet biçiminin en derinde kalmış gizini (*inneres Geheimnis*), gizlenmiş temelini (*Grundlage*) buluruz. (*Le Capital*, cilt VIII, III. kitap, 47.3. bölüm, s 170-173) [Paris, ES 1974, s. 172; italikler Althusser'in].

[5] Engels şöyle devam etmektedir: "Ekonomik konumlanış temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri, sınıf mücadelesinin siyasî biçimleri ve sonuçları, savaş kazanıldıktan sonra utkulu sınıf tarafından getirilen kurumlar, hukukî biçimler ve hattâ bütün bu gerçek mücadelelerin katılanların beynindeki yansımaları, siyasî, hukukî, felsefî kuramlar, dinî anlayışlar, ve bunların dogmatik sistemler halinde daha sonraki gelişmeleri, tarihî mücadelelerin akışı içinde kendi etkileri aynı şekilde gösterirler ve pek çok durumda o mücade-

Özgün-yer'in belirlenişinde, son *yargı* gerçekten de *son* yargıdır. Bu yargı, onu destekleyen hukukî imgede olduğu gibi *sonuncusu* ise, bunun nedeni, hukukî-siyasî ve ideolojik üstyapıda görülenler gibi, *başkalarının* da olmasıdır. Belirlenişte son yargıdan söz edilmesinin böylece ikili bir işlevi vardır: Marx'ı her türlü mekanizmadan radikal bir şekilde ayırmakta, ve belirlenme içinde farklı yargıların işleyişini, içine diyalektiğin yerleştiği gerçek bir farklılığın işleyişini başlatmaktadır. Bu durumda, özgün-yer, son yargıda temel tarafından belirlenişin, kendini yalnızca farklılaşmış bir bütün, dolayısıyla, son yargıda belirlenişin öteki yargıların gerçek farklılığını, onların görece özerkliğini ve temelin kendisi üzerindeki özgün etkinlik kiplerini saptadığı, karmaşık ve eklemlenmiş ("*Gliederung*") bir bütün içinde düşünebileceği anlamına gelmektedir.

Bunun sonuçlarını devşirmezden önce, fazlasıyla sıklıkla bir kestirim ya da felsefî bir giderme [telafi] gibi algılanan bu "*son yargı*" kategorisinin başat kuramsal önemine işaret etmek isterim. Son yargıda belirleyici olanın *ekonomi* olduğunu olumlamak, tarihin bütün idealist felsefelerinden ayrılmaktır, maddeci bir konumu benimsemektir. Ama *son yargıda* ekonomi aracılığıyla belirlenişten söz etmek, aynı zamanda da determinizmin her türlü mekanist anlayışından ayrılmak ve diyalektik bir konumu benimsemektir. Bununla birlikte Hegel'in gölgesi düşünüldükte, diyalektiğin idealist iğvasına düşmemeye dikkat etmek gerekir. Nitekim, Marx diyalektiği bir özgün-yer'in yargıları arasındaki işleyişin içine yerleştirdiğinde, özgelişiminin kendiliğinden devinimiyle kendi özgün maddesini üretebilecek yetenekteki bir diyalektiğin yanılsamasından ayrılmaktadır. Marx, diyalektiği özgün-yerin zorlamasına tâbi kılarak,[mm] onu işleyişinin gerçek koşullarına tâbi kılmakta, onu spekülatif çılgınlığa karşı korumakta, ona maddeci olma-

mücadelelerin biçimini baskın bir tarzda belirlerler." (Bloch'a mektup) [Althusser daktilo edilmiş metinde şu kaynağı veriyor: *Etudes philosophiques*, s. 128; 21/09/1890 tarihi taşıyan bu mektubu bir başka çeviride, *Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie classique allemande*'da da buluyoruz, Paris, Costes 1952, s. 139-140.]

[mm] "Diyalektiği bir özgün-yer'in içine yerleştirerek, [...]".

yı, dolayısıyla özgün figürlerinin kendi koşullarının maddeselliği tarafından buyurulmuş olduklarını kabul etmeyi buyurmaktadır. Bu yerleştirmenin ve bu buyruğun maddeci diyalektiğin figürlerini kendi kişilikleri içinde bize vermeye yetmedikleri konusunda hemfikirim, ama en azından bizi bir iğvadan esirgemektedirler: O figürleri önceden hazırlanmış bir halde, Hegel'de aramanın iğvasından.

Bu yoldan, denemelerinde geliştirilmiş olan ve Marx ile Hegel'i ayırmayı hedefleyen temaları yakalıyoruz. Bir başka çalışmada, Marx'ın Hegel'e olan borcunun ne olabileceğini ve yanı sıra da neden kendi yolunu açmak için durmaksızın bu borçtan sapmak zorunda kaldığını söyledim.[6]

Evet, Marx Hegel'e yakındı, ama öncelikle *söylenmemiş olan nedenlerle*, diyalektikten önceki nedenlerle, Hegel'in, Descartes'tan Kant'a kadar, klasik burjuva felsefesinin kuramsal önvarsayılmışları karşısındaki eleştirel konumundan kaynaklanan nedenlerle yakındı. Kısaca söylemek gerekirse, Marx, Hegel'in Köken'e ve Özne'ye ilişkin her felsefeyi, ister akılcı, ister ampirik ya da aşkınsal olsun, yetkisiz sayarak reddetmesindeki diretiş nedeniyle Hegel'e yakındı: *cogito*'ya, sansüalist-ampirist özneye ve aşkınsal özneye yönelik eleştirisi, dolayısıyla bir bilgi kuramı fikrine yönelik eleştirisi nedeniyle. Marx, hukukî öznenin ve toplum sözleşmesinin Hegelci eleştirisi nedeniyle, onun ahlâk öznesine, kısacası, gösterdikleri değişiklikler ne olursa olsun, klasik burjuva felsefesine kendi bilgilerini, pratiklerini ve ereklerini *güvenceye* alma imkânını veren, ve bunu sadece üreterek değil, ama egemen hukukî ideolojinin nosyonlarını felsefî yönden geliştirerek yapan her türlü felsefî Özne ideolojisine yönelik eleştirisi nedeniyle Hegel'e yakındı. Ve eğer bu eleştirel izleklerin yeniden gruplandırılmaları göz önüne alınacak olursa, Marx'ın, Hegel'in açık bir şekilde Spinoza'dan miras almış olduğu şey nedeniyle Hegel'e yakın olduğunu saptamak gerekir, çünkü bütün bunları esasen *Etik*'te

[6] Bkz. "Sur le rapport de Marx à Hegel" ["Marx'tan Hegel'e giden münasebet üzerine"], *Lénine et la philosophie*'de (Paris, Maspero 1972, s. 49-71]. Bkz. *Eléments d'autocritique* [Paris, Hachette 1974].

ve *Tractatus theologica-politicus*'ta okumak mümkündür. Bu derin yakınlıklar genellikle sofuca bir sessizlikle geçiştirilir, oysa bunlar Epikuros'tan Spinoza ve Hegel'e kadar, Marx'ın maddeciliğinin öncülleridir. Bunlardan hiç söz edilmez, çünkü insanın elini kolunu bağlayan bir şekilde Marx da söz etmemiştir, ve Marx-Hegel ilişkisinin tamamı yalnızca diyalektiğe taşınır, çünkü Marx bundan söz etmiştir! Sanki herhangi bir insanı asla sahip olduğu kendinin bilincine göre değil, ama bilincinin arkasında, o bilinci üreten sürecin bütünlüğü içinde yargılamak gerektiğini bize ilk öğreten kişi Marx değilmiş gibi.

Bu nokta üzerinde diretmemi bağışlayın, ne var ki, Marx'ın Hegel'le ilişkisini ve Marx'ta *diyalektiğin maddecilikle olan münasebetini* ilgilendiren, gerçek ya da imgesel, pek çok problemlerin çözümünü esinliyor. Gerçekten de ben, Marksist diyalektik sorununun, *diyalektiği maddeciliğin önceliğine tâbi kılmak*, ve bu maddeciliğin diyalektiği olmak için onun ne gibi biçimler almak zorunda kaldığını görmek koşulu altında olmaksızın ortaya atılamayacağını düşünüyorum. Bu açıdan bakıldıkta, o zaman, diyalektik fikrinin, yalnızca Fransız devriminin dramatik alt üst edişleri ve sonuçları onun katı dersini Hegel'e vermiş olduğu için değil, ama şekillerini değiştirerek restore etse bile, öncelikle Köken ve Özne'nin yardım ve güvencesini reddetmek için güçlü nedenlere sahip bir felsefenin içinde düşünmenin tek yolu diyalektik olduğu için, kendini Hegel'inki gibi bir felsefeye dayatabilmiş olduğunu anlamak da mümkün olmaktadır. Hiç şüphesiz, Hegel, Köken ve Özne'yi bir kez dışladıktan sonra diyalektiğin arayışına koyulmadı. Aynı bir devinim içinde, klasik felsefeden ayrılmak için kendisine gereken diyalektiği kurdu, ve,[nn] Marx'ın söylediği gibi, amaçlarına hizmet etmesi için "diyalektiği mistifiye etti". Ama her ne olursa olsun, Hegelci mistifikasyonun kendisi bile Epikuros'tan, ve belki de ondan önceki başkalarından beri, ister Varlık'ın, ister Özne'nin ya da Anlam'ın felsefesi olsun, her türlü Köken felsefesinden

[nn] "onları aşılımları içinde bir yandan da uzlaştırarak [...]".

ayrılmaksızın kendini ortaya koyması mümkün olmayan *maddecilik ile diyalektik arasındaki* değişmez bir münasebete tanıklık etmektedir. Olayı daha açık kılmak üzere kısaca şunu söyleyeceğim: Hangi figür altında olursa olsun, şeylerin radikal kökeni dışlandığı zaman, öz, neden ya da özgürlük denen o kökensel atıfları düşünmek için klasik kategorilerden çok daha başka kategoriler çatmak gerekir. Felsefe darphanesi olarak köken reddedildiği zaman, onun dolaşımdaki akçelerini de reddetmek zorunluluğu doğar ve daha başka kategorileri dolaşıma sokmak gerekir: Diyalektiğin kategorilerini. Epikuros'ta, Spinoza ve Hegel'de bulduğumuz, her şeye diyalektikle komuta eden, ve diyalektiğin kendisine de komuta eden maddeciliğin o öncüllerini birbirine bağlayan derin münasebet, genel çizgileri içinde işte böyledir.

Marx'ın diyalektik sorununu *yalnızca ve diyalektiğin kendisi adına* ortaya atarak Hegel'den söz ettiği birkaç yargıyı oluşturan "öncüllersiz sonuçlardan" çok daha fazla olarak bana önemli görünen budur. Bunu, – Marx'tan alıntılıyorum – "diyalektiğin bütüncül devinimini ilk dile getiren kişi" olma onurunu Hegel'e vermek üzere yaptığını biliyoruz, bu da doğru ve en azından alabildiğine sakınımlı bir yaklaşımdır, ve bunu, bu kez sakınımsız bir şekilde Hegel'in diyalektiği "mistifiye" ettiğini, oysa kendisinin, Marx'ın diyalektiğinin, Hegel'in diyalektiği olmamak bir yana, ama "onun tastamam zıttı" olduğunu olumlamak için yapar. Ama Marx'ın Hegelgil diyalektiği mistifikasyonundan kurtarmak için, onu ayakları üstünde doğrultmanın yeterli olduğunu ileri sürdüğünü de biliyoruz. Bu ayakları üstünde doğrultmanın önem taşımadığını ve diyalektiğin figürlerinin gerçek bir maddeci dönüşümünün eğretilemesinden ibaret olduğunu göstermek için yeterince çekiştim; Marx bu konuda bize yirmi sayfa yazmayı vadettiği halde bunu yapmamıştır. Bu sessizlik hiç şüphesiz rastlantıdan kaynaklanmıyor. Çünkü, hiç şüphe yok ki, sonuçlardan kalkıp diyalektiğin maddeci öncüllerine çıkmak, onlardan yola çıkarak, onların yol açtıkları ve *Kapital*'de ve Lenin'de işbaşında olduğunu gördüğümüz, ama her zaman kendi adlarını taşımayan ya da henüz taşımayan yeni kategorileri, güçlü anlamıyla düşünmek gerekiyordu.

Marx ve Hegel'in farklılığının ne olabileceğini, bizatihi yakınlıkları içinde araştırarak bunu denedim. Çünkü fazlasıyla açıktır ki, Marx diyalektik sözcüğünü ve fikrini Hegel'den ödünç almış olsa bile, idealist statüsü içinde, yalnızca kendi öz maddesini üretirken değil, ama bir yandan da ve özellikle öz-cisimleşmesinin mucizesini gerçekleştiren figürleri içinde çift yönlü mistifiye edilen bu diyalektiğe bağlanmış olamazdı: Yadsıma ve yadsımanın yadsınması ya da *Aufhebung*. Çünkü Hegelci diyalektik, Varlık'ın dolayımsız bir şekilde Hiçlik'e aynı olduğu *Mantık*'ın başında okunabildiği üzere her türlü Köken'i yetkisiz sayarak reddetse bile, onu bir *Telos*'un Son'u içine yansıtmakta ve o Telos da, karşılık olarak, kendi öz sürecini kendi öz Kökeni, kendi öz Özne'si yapmaktadır. Hegel'de, atıfta bulunulabilecek Köken yoktur, ama bunun nedeni, son tümlük içinde gerçekleşen tüm sürecin, durmaksızın, sonunu öncelleyen bütün momentlerde, kendi kendisinin öz Kökeni olmasıdır. Hegel'de Özne yoktur, ama bunun nedeni, yadsımanın yadsınmasının tamamlanmış süreci olarak, tözün Özne-haline-geliş'inin bizatihi sürecin Öznesi olmasıdır. Dolayısıyla Marx diyalektiğin fikrini Hegel'den alsa da, onu özünü-üretmenin iddia ve idealist fantazmasından kurtarmak üzere, yalnızca "ters çevirmekle" kalmamış, ama aynı zamanda, sonuçlarını üretmeye son vermeleri için onun figürlerini de dönüştürmek zorunda kalmıştır. Lenin 1918-1923 yıllarında durmadan şunu yinelemiştir: Eğer sosyalizm küçük tecimsel mülkiyeti dönüştürmeyi başaramazsa, küçük tecimsel mülkiyet, varolduğu sürece kapitalizmi yeniden üretecektir. Aynı şekilde, şu da söylenebilirdi: Marksizm, diyalektiğin Hegel tarafından mistifiye edilmiş figürlerini dönüştürmeyi başaramadığı sürece, bu figürler, varoldukları sürece Hegelgil mistifikasyonun sonuçlarını üretecekleridir. Şimdi, bu *dönüştürme* benim kafamın içinde değildi, gelecek olan da değildi, ama düpedüz Marx ve Lenin'in metinlerinin gün ışığında ve proleter sınıfın mücadelesinin pratiğinde bulunuyordu.

Böylece pratik halde var olan şeyi, ben kavramsal olarak formülleşmeye çalışmakla yetindim.

Olayı bu yönden ele alırsak, ben Marx'ın bir toplumsal oluşumun

yapısı hakkında Hegel gibi düşünmediğini böylece savundum ve Hegel bir toplumu bir *tümlük* gibi düşünürken, Marx'ın onu, baskın gücün belirleyiciliğine göre yapılanmış, karmaşık bir *bütün* olarak düşündüğünü söylerken, ikisi arasındaki farklılığı ortaya koyabileceğimi sandım. Biraz kışkırtıcı olmayı göze alacak olursam, bana öyle geliyor ki, *tümlük* kategorisini Hegel'de bırakmak ve Marx adına *bütün* kategorisinin hak talebinde bulunmak mümkündür. Bunun sözel bir nüanstan ibaret olduğu söylenecektir, pek sanmıyorum. Eğer Marx için bütün kategorisini tümlük kategorisine yeğledimse, bunun nedeni tümlüğün bağrında her zaman çiftte bir iğvanın nöbette olmasıdır: Onu, tüm dışlaşmalarını eksiksiz bir şekilde kucaklayan edimsel bir öz gibi düşünmenin iğvası ile, aynı kapıya çıktığı üzere, onda, tıpkı bir dairenin ya da bir kürenin (çember ve küre eğretilemeleri bizi Hegel'e gönderiyor) içinde olduğu gibi, onun özü olan bir merkezi keşfetmenin iğvası.[∞]

Bu noktada, Marx ve Hegel arasında anlamlı bir farklılık bulabildiğime inandım. Hegel'e göre, toplum da tarih de dairelerin daireleri, kürelerin küreleridir. Onun tüm anlayışının üzerinde tümlüğe ilişkin anlatımsal bir fikir hüküm sürer, burada bütün öğeler tümlükçül parçalardır, her biri, olanca karmaşıklığı içinde, basit bir ilkenin nesnelleşme-yabancılaşmasından başkaca asla bir şey olmayan tümlüğün içsel birliğini dile getirirler. Ve nitekim, *Rechtsphilosophie*'yi okuduğumuzda, orada, kendilerini üreten nesnel Tin'in diyalektiği içinde, soyut hukukun, *Moralitat*'ın ve *Sittlichkeit*'ın kürelerinin yayıldıklarını ve her birinin kendi doğrusunu devlette bulmak üzere yadsımanın yadsınmasıyla ötekini ürettiğini görürüz. Elbette farklılıklar vardır, ama aralarındaki münasebet her zaman için "doğru"nun münasebeti olduğundan, farklılıklar ancak kendilerini yadsımak ve başka farklılıklar içinde kendilerini aşmak için kendilerini olumlarlar, ve bunu yapabilirler çünkü her farklılıkta esasen gelecekteki bir kendi-için'in kendi-nde'si nöbettedir. Ve *Tarih Felsefesi*'nin girişini okuduğumuzda da aynı süreçle, denebilir ki aynı yöntemle karşılaşırız: İde'nin ge-

[∞] Eklenen tümcenin parçası.

lişiminin her momenti, basit bir ilkeyi, Yunanistan için güzel bireyliği, Roma için hukuk anlayışını, vs. gerçekleştiren devletlerin içinde mevcuttur. Tarihsel bir tümlük içindeki bütün somut belirlenişlerin, ister ekonomik, ister siyasî, ahlâki, hattâ askerî olsunlar, bir tek ve aynı ilkeyi dile getirdikleri fikrini Montesquieu'den alan Hegel, tarihi anlatımsal tümlük kategorisi içinde düşünmektedir.

Marx'a göre, farklılıklar gerçektir ve bunlar yalnızca faaliyet kürelerinin, pratiklerin, nesnelerin farklılıkları değildir. Son yargı, burada, dairenin ya da kürenin dingin figürünü parçalamak üzere devreye girer. Marx'ın, daire eğretilemesini yapı eğretilemesi uğruna terk etmesi bir tesadüf değildir. Bir daire kapalıdır, ve ona uygun düşen tümlük nosyonu, bütün fenomenlerin daire merkezinin basit birliği içinde bir araya toplanmak üzere, eksiksiz bir şekilde kucaklanabileceğini varsayar.[PP] Bunun tersine Marx bize bir yapı gösterir, bir temel, bir ya da iki kat, bu kesin bir şekilde belirtilmemiştir. Aynı şekilde her şeyin buraya girmek zorunda olduğu ve de her şeyin ya altyapı ya da üstyapı olması gerektiği de söylenmemiştir. Hattâ, toplumların ve tarihin Marksist kuramının onların arızi giderleri ve firelerine ilişkin bütün bir kuramı içerdiği fikri (*Kapital*'de karakteristik olan) bile savunulabilirdi. Söylenen, yalnızca, ayrıştırmak gerektiği, ayrışımların gerçek ve ortadan kaldırabilmez olduklarıdır, belirlenişin düzeni içinde payların temel ile üstyapı arasında eşit olmadığı ve de bu başat eşitsizliğin bütünün birliğinin kurucusu olduğudur, dolayısıyla birliğin, bütün öğelerini fenomenlerin oluşturacağı basit bir ilkenin anlatımsal birliği olamayacağıdır.

İşte bu nedenle *bir bütün*'den söz ettim, bir toplumsal oluşumun Marksist kavranışında her şeyin birbirine bağlı olduğunu, bir öğenin bağımsızlığının onun bağımlılık biçiminden başkaca hiçbir şey olmadığını, ve de farklılıkların işleyişinin son yargıda bir belirlenişin birliği aracılığıyla ayarlandığını göstermek için; ama işte bu nedenle bir *tümlükten* söz etmedim, çünkü Marksist bütün karmaşık ve eşitsizdir, ve

[PP] "kendi merkezine göre düzenlenmiş bir dairenin basit ya da basitleştirilmiş birliği içinde."

son yargının belirleyişiyle de eşitsizlikle damgalanmıştır. İşte bu işleyiş, bu eşitsizliktir ki, bir toplumsal oluşumun başına gerçek bir şey gelebileceğini düşünmeye ve siyasî sınıf mücadelesiyle gerçek tarih üzerinde eylemeye imkân vermektedir. Daha önce değindim: Dünya üzerinde Hegel'den esinlenen siyaset asla görülmemiştir. Çünkü dairenin içinde eylenirken dairenin üzerinde nasıl eylenecektir? Biçimsel olarak, Marksist özgün-yer, yaptığı gösterme ile cevabı vermektedir: *İşte* son yargıda belirleyici olan şey, ekonomi, dolayısıyla da devlette iktidarı ele almak üzere yapılan siyasî sınıf mücadelesi için devam eden ekonomik sınıf mücadelesi; *ve işte* temel sınıf mücadelesinin üstyapının sınıf mücadelesine nasıl eklemlendiği (ya da eklemlenmediği). Ama hepsi bu değil. Marksist özgün-yer, bunu gösterirken, kendisini sorgulayan kişiyi tarihî süreç içindeki yerinin göstergesini gönderir: işte işgâl ettiğin yer, *ve işte* olayları değiştirmek üzere oraya kadar gitmek zorunda olduğun yer. Arkhimedes dünyayı yerinden kaldırmak için yalnızca bir dayanak noktası istiyordu. Marksist özgün-yer kavga edilecek yeri gösterir, çünkü dünyayı değiştirmek için orada kavga edilmektedir. Ama bu yer bir nokta olmadığı gibi sabit de değildir, son yargıda belirlemeyle komuta edilen konumların eklemlenmiş bir sistemidir.

Hiç kimsenin tersini söylemeyeceği üzere, bütün bunlar, atıfta bulunduğum *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya "önsöz"de biçimsel olarak kalmaktadır. Ama *Manifesto* şeyleri adlı adınca söylemişti ve *Kapital* de bunu durmadan yeniden söyler. *Kapital*, özgün-yer'in figürü içinde kalarak düşünmeyi hiç bırakmaz. Onun aracılığıyla, kuramsal belirleme pratik karara dönüşebilmektedir, çünkü şeyleri, Marx'ın seslendiği emekçilerin kavrayabilmeleri için düzene sokmaktadır. Ele geçirme (*Begriff*) olan kavram, Marx'ta bir özgün-yer'in kuramsal-pratik düzeneği, dünya üzerinde pratik bir ele geçirme yolu haline gelmektedir

Bu yeni bütün içinde işleyen diyalektiğin hiçbir şekilde Hegelgil diyalektik olamayacağı kolayca anlaşılıyor. Bunu, Marksist bütünün yapısı ve eşitsizliği ciddiye alınırsa, buradan, bu eşitsizliğin zorunlu

olarak çelişkinin *üstbelirlenmesi*nin ya da *alt-belirlenmesi*nin formu içine yansıdığı düşüncesine gelmek gerektiğine işaret ederek, çelişki konusunda gösterebildiğimi sanmıştım. şüphe yok ki, burada, üstbelirlenmenin ya da alt-belirlenmenin, herhangi bir yerdeki hukukî varoluşa ulaştıracak önceden var olan bir çelişkiye eklenmiş ya da çıkartılmış bir belirleniş quantumunun toplama ya da çıkartma terimleriyle kavranması söz konusu değildir. Tıpkı Marx'ın insanın ancak toplum içinde kendini yalıtabileceğini söylediği gibi, tıpkı Marx'ın sıradan ekonomik kategorilerin mevcudiyetinin tarihin istisnai sonucu olduğunu söylediği gibi, aynı şekilde, arınmış haldeki bir çelişki de ancak arınmamış çelişkinin belirlenmiş sonucu olarak mevcuttur.

Bu sav, çelişkiyi düşünürken başvurduğumuz atıfları değiştirmekten başkaca bir şey yapmamaktadır. Ve özellikle de benim sıradan çelişki adını verdiğim şeye, daha kesin bir ifadeyle söylersem, terimin mantıksal anlamıyla, kendini sadece karşıt imle, + ya da – , A ve değil – A ile gösteren iki eşit kendiliği karşı karşıya getiren çelişkiye karşı mesafeli kalmaktadır. Şimdi, ilk denemelerimde savunmuş olduğum şeyi, ama aynı çizgi üzerinde kalarak burada aşabilirsem, *Kapital*'de bulduğumuz şekliyle çelişkinin, *eşitsiz* olmak, ikinci terimi birincisinin karşıtı olan imle göstermek suretiyle elde edilmeyen karşıtları devreye sokmak gibi şaşırtıcı bir özellik gösterdiğini söyleyeceğim, çünkü karşıtlar, bizatihi bu çelişki nedeniyle kendi varoluş koşullarını durmadan yeniden üreten bir *eşitsizlik münasebeti* içinde yakalanmışlardır. Söylediğim şey, örneğin kapitalist üretim tarzını var eden ve onu ortaya koyduğu eğilime bağlı olarak mahkûm eden çelişkidir, kapitalist *üretim münasebetinin* çelişkisidir, sınıfları, düpedüz eşitsiz iki sınıfın, kapitalist sınıf ile işçi sınıfının çatıştıkları sınıflar halinde bölen çelişkidir. Çünkü işçi sınıfı kapitalist sınıfın olumsuzu, kendini eksi imiyle gösteren, kapitallerinden ve erklerinden yoksun kapitalist sınıf değildir, – ve kapitalist sınıf da kendini artı imiyle, varsıllığın ve iktidarın imiyle gösteren işçi sınıfı değildir. Bunlar aynı tarihe, aynı tarza, aynı imkânlara sahip değildirler, aynı sınıf mücadelesini sürdürmemektedirler, ama yine de çatışmaktadırlar ve bu da düpe-

düz bir çelişkidir, çünkü *çatışmalarındaki* münasebet, onları o güzelim Hegelgil yükselme ve uzlaşma içinde aşacak yerde, *çatışmalarının koşullarını yeniden üretmektedir.*

Öyle sanıyorum ki, Marksist çelişkinin *eşitsiz* olmak şeklindeki bu özel karakteri göz önünde tutulsaydı, buradan kalkılarak, yalnızca *Kapital* üzerinde değil, ama aynı zamanda işçi sınıfının mücadelesi, işçi hareketinin kimi zaman dramatik çelişkileri, ve sosyalizmin çelişkileri üzerinde de ilginç sonuçlara varılırdı. Çünkü bu eşitsizliği anlamak için, Marx'ı ve Lenin'i izleyerek, o çelişkiyi eşitsiz kılan koşulları, yani benim başatlık içeren karmaşık bütün adını verdiğim şeyi tanımlayan maddi ve yapısal koşulları ciddiye almak gerekecekti, ve eşitsiz gelişmeye ilişkin Leninci savın kuramsal temelleri de o koşullar içinde fark edilecekti. Çünkü Marx'ta, her gelişme eşitsizdir, ve burada da yine eşitsiz denen bir gelişmeyi gösteren toplama ya da çıkartma söz konusu değildir, söz konusu olan özsel bir niteliktir. Her gelişme eşitsizdir çünkü gelişmeyi devindiren şey çelişkidir, ve de çelişki eşitsizdir. Bu nedenledir ki, temliğin/yabancılaşmanın Hegel'den önceki ilk kuramcısı olan Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşması*'na atıfla, yakınlarda yazdığım, maddeci diyalektik[qq] üzerindeki makaleme, *kökenlerin eşitsizliğine dair* alt-başlığını koymuştum; kökenleri çoğul yazarken de, terimin felsefî bağlamında Köken olmadığını, her başlangıcın eşitsizlikle damgalanmış olduğunu anlatmak istiyordum.

Birkaç izleği taslaklaştırmakla yetindim: Marx'ın kavranabilmesinde son yargı savının belirleyici önemini göstermek istiyordum sadece. Marksist kuramın her yorumunun, kuramsal bahisler dışında, siyasî ve tarihî bahisleri de yükümlendirdiği düşünülür. Son yargı, başatlık içeren karmaşık bütün, üstbelirleniş, çelişkinin eşitsizliği konusundaki bu savların, öncelikle, sözcelendirilmelerinin nedeni olan dolayımsız bir ilk hedefi bulunuyordu: Marksist işçi hareketi içinde kuramın işgâl ettiği yeri ve oynadığı rolü kabul ve işaret etmek, ve bunu, yalnızca Lenin'in ünlü "devrimci kuram yoksa devrimci hareket

[qq] *Pour Marx*'ta

de yoktur" sözünü dikkate alarak değil, ama kuramı karışıklıklarından, mistifikasyonlarından ve manipülasyonlarından ayırmak için ayrıntıya girerek yapmak. Ama bu ilk hedefin ötesinde, bu savların, işçi hareketine pusu kuran birtakım iğvalarla ilgili oldukları için, daha önemli başka hedefleri de bulunuyordu. Genç Lukacs'tan ve hattâ, eski ya da yeni, genç Hegelcilerden beri başkaldırmış entelektüelleri yoklayıp duran, diyalektiğin mesihçi ya da eleştirel idealizminin iğvası, ve benim yoksulun Hegelciliği adını verdiğim şeyin, işçi hareketi içinde, her zaman ekonomizm biçimini almış olan evrimciliğin iğvası. Her iki şıkta da, diyalektik Marksizm-öncesi felsefenin eski kipinde, devrimin ve sosyalizmin gelişinin felsefece güvencesi olarak işlemektedir. İki şıkta da, maddecilik ya gözbağcılıkla yok edilmiştir (birinci varsayımda), ya da üretici güçlerin mekanik ve soyut maddeciliğine indirgenmiştir (ikincisinde). Her türlü şıkta, bu diyalektiğin uygulanması olguların acımasız yaptırımına çarpmaktadır: Devrim 19. yy.'ın İngiltere'sinde olmadı, 20. yy. başının Almanya'sında da olmadı, en gelişmiş ülkelerde değil, ama başka yerlerde, Rusya'da, ardından daha sonra Çin'de, Küba'da, vs. gerçekleşti. Çelişkinin eşitsizliğine, onun üst ve alt-belirlenişine gönderen Leninci eşitsiz gelişme kategorisi olmaksızın, emperyalizmin belirleyici çelişkisinin zincirin en zayıf halkasına doğru yer değiştirmesi nasıl düşünülebilir, ve buna bağlı olarak, sınıf mücadelesinin utkuya ulaşır göründüğü ülkelerdeki durgunluğu nasıl düşünülebilir? Alt-belirleniş üzerinde bilerek duruyorum, çünkü bazıları, belirleniş [kategorisine] kolay bir fazlalık eklenmesine zorluk çekmeden uyum sağladılar, ama alt-belirlenme düşüncesine, yani, aşılmadıkça devrimlere düşük yaptıran, devrimci hareketleri durgunlaştıran ya da yok eden, emperyalizmin kendini geliştirirken her şeyi çürütmesini sağlayan, vs. bir belirlenme eşiği düşüncesine tahammül edemediler. Eğer Marksizm bu olguları belleğine almaya muktedirse, ama onları düşünmeye muktedir değilse, erken doğum ve düşüğün kuralcı nosyonlarını, yani kuralcılığı dikkate almayan bir kuramın içinde, bilinen devrimlerin ya erken doğdukları ya da düşük yaptıklarını gösteren o besbelli doğruyu, güçlü anlamıyla kavrayamı-

yorsa, o zaman açıkça ortadadır ki, diyalektiğinin cephesinde bir şeyler iyiye gitmemektedir ve Marksizm hâlâ, Hegel'le nihai hesaplaşmasını yapamamış belli bir fikrin içinde tutsaktır.

İşte bu nedenle ben, onu farklılığı içinde daha açık bir şekilde görmek için, Marx'ın Hegelci diyalektikle münasebetini dile getirdiği dolayımsız terimlere karşı bir parça mesafeli kalmak gerektiğini düşünüyorum. Bunu yapmak için, öncelikle Marx'ın, diyalektik sorununun da bağlı olduğu maddeciliğinin nasıl dile geldiğini düşünmek gerekir. Ve bunun için, izlemeye çalışa geldiğim oldukça iyi bir yol mevcuttur: Nihai yargıda belirlenişin yolu.

Bilgi süreci üzerine

Şimdi de, "bilgi" konusundaki denemelerimde[π] geliştirilmiş olan bir başka gruptaki savları gözden geçirmek üzere, çok daha hızlı bir şekilde ve kestirmeden, bir başka yolu izlemek isterim.

Bu konuda, güçlü bir şekilde Spinoza'dan destek aldığımı saklamıyorum. Biraz önce, Hegel'in bir bilgi kuramı fikrinin eleştirisinde, Marx'ın ona yakın olduğunu söylüyordum. Ama Hegel'in bu eleştirisi esasen Spinoza'da vardır. Spinoza, ünlü "*Habemus enim ideam veram*" tümcesini yazarken özetle ne söylemek ister? Doğru bir fikre sahip olduğumuzu mu? Hayır: Bütün tümceyi "*enim*" sözcüğü taşımaktadır. *Nitekim* doğru bir fikre sahip olduğumuz için ve yalnızca onun içindir ki, kural uyarınca, ondan daha başkalarını üretebiliriz. Ve *nitekim* doğru bir fikre sahip olduğumuz için ve yalnızca onun içindir ki, onun doğru olduğunu bilebiliriz, çünkü o "*index sui*"dir. Bu doğru fikir bize nereden gelmektedir? Bu, daha başka bir sorundur? Ama ona sahip olduğumuz (*habemus*) bir olgudur, ve ona, bu olgu neyin sonucu olmuş olursa olsun, onun hakkında ve ondan kalkarak söylenebilecek her şeye komuta etmektedir. Spinoza, bu yoldan, bilmek *hakkı* üzerinde efkârlanan her türlü bilgi kuramını, *peşinen*, sahip olunan bilginin *olgusuna* bağımlı kılar. Bu yoldan, bilgi kuramlarını ayakta tu-

[π] "kuramsal pratik üzerine, ya da daha az uyarlanmış bir terimi alırsak [...]".

tan, bilginin Kökeni, Öznesi ve bilgi Hakkı'na ilişkin tüm sorular, yet kisiz kılınarak reddedilmektedir. Ama bu, Spinoza'ya bilgiden söz et meyi yasaklamaz: Kökenini, Öznesini ve Hakkını düşünmek için de ğil, ama sürecini ve momentlerini, ünlü "üç tür"ünü saptamak için; ve esasen bunlar da biraz yakından bakıldıkta oldukça tuhaftırlar, çünkü birincisi adlı adınca yaşanan dünyadır, ve sonuncusu da, *Tractatus theologico-politicus*'ta sapkın bir bakış açısından konu edilen, Yahudi halkının "tekil özü"nü, Hegel'in kendi dilinde "somut evrensel" diyeceği şeyi, düşünmek için yeterince elverişlidir.

Bazılarının besbelli ki kuramsal oportünizm olarak, bir sapkınlık olarak düşündükleri şeyin içine böylesine saplandığım için özür dilerim, ama Marx'ın, yalnızca 1857[ss] "Giriş"inin, aslında Hegel'le Spinoza aracılığıyla savaşan Marx'ının değil, ama *Kapital*'in Marx'ının ve aynı şekilde de Lenin'in, kendi tavırları içinde, Spinoza'nın tavırlarıyla derin bir münasebet içinde kalmaktan geri durmadıklarını söyleyeceğim. Çünkü bilginin Kökeni, Öznesi ve bilgi Hakkı üzerinde düşünmek isteyen her kuramı yetkisiz kılarak reddetseler bile, *onlar da* bilgiden *söz ederler*. Ve Lenin'in, Marksizm için "bilgi kuramı" deyiminin hak talebinde bulunması, bu kuramı diyalektik aracılığıyla tanımladığını gördüğümüz zaman, pek de rahatsız edici değildir. Aslında Marx ve Lenin bilgiden, bilgi sürecinin genel görünüşünü betimlemek için ve çok genel terimlerle söz ederler. Marx'ın genellikleri bu şekilde sözcelendirdiği o pasajlardan sakınmak gerekir. Bu pasajlar arasından, en azından bir tanesinde, "üretime" ait olanda, Marx genellikten neyi anladığını açıklamaktadır. Bu, aynı zamanda hem üretim genel karakterlerini ortaya koymak, ve hemen peşinden de genel üretimin ve *a fortiori* genel olarak üretimin var olmadıklarını söylemek içindir, çünkü var olanlar yalnızca tanımlanmış ve somut toplumsal oluşumlar içindeki üretim tarzlarıdır. Her şeyin tikel süreçlerin somut yapısı içinde cereyan ettiğini, ama oraya nüfuz edebilmek için, yine de o var olmayan asgari genelliğin yardımının gerektiğini, aksi takdirde var olanın hatasının da, bilgisinin de mümkün olmayacağını söyleme-

[ss] "Ekonomi politiğin eleştirisine giriş" (1857), *a.g.e.*

nin bir şeklidir bu. Evet, 1857 "Giriş"inin bu esinde olduğuna inanıyorum. Bu metnin bir "bilgi kuramı"nı da, onun yerini tutabilecek bir epistemolojiyi de devreye sokmadığına inanıyorum: Bu metnin, sadece, bilginin ihatasındaki ve bilinmesindeki somut süreçleri mümkün kılan o asgari genelliği sözcelendirdiğine inanıyorum. Ama tıpkı üretimin genel kavramı gibi, bilginin genel kavramı da, ancak, somut süreçlerin somut çözümlenişi içinde, bilgi süreçlerinin karmaşık tarihi içinde kaybolmak üzere buradadır.

Bütün bu olayda, olabildiğince yakından 1857 "Girişi"ne [..nin Marx'ına] dayandım ve eğer ondan birkaç zorunlu kuramsal kışkırtma sonucu çıksam bile, sanırım ona sadık kaldım.

Temel savımı, üretim olarak bilgi fikrini ileri sürmek üzere, birçok yerde bilgilerin "üretimi" kavramını kullanan Marx'ın bizatihi lâfzından doğrudan esinlenlendim. Elbette kafamda Spinozagil "üretim"in yankısı da vardı, ve aynı zamanda hem emeğe, pratiğe doğru ve hem de doğrunun sergilenmesine doğru işaretler gönderen bir sözcüğün çifte anlamının avantajını devşirdim. Ama esas itibariyle ve okuru kışkırtmak için, lafzın içinde, bir süreci ve bir hammadde üzerindeki aletli çalışmayı anıştıran Marksist üretim kavramının, mekanik bir şekilde en yakınında durdum. Hattâ, "pratik"e ilişkin olarak, *Kapital'in* emek süreci kavramını yeniden ortaya koyan genel bir kavram serimlemek suretiyle Marx'ın genellik'ini artırmaya giriştim, ve kuramsal pratiğe dönerek, birincisi kuramsal hammadde rolünü, ikincisi kuramsal çalışma araçları rolünü ve üçüncüsü de düşünce-nin-somutu ya da bilgi rolünü oynayan Üç Genellik'in ayrışımına ulaşmak üzere Marx'ın metnini kullandım, ve hiç şüphesiz biraz da zorladım. Bu işe, "üç tür"ü ve ikincinin bilimsel soyutlamaların merkezi olma rolü yüzünden, Spinoza'nın da karışmış bulunduğunu itiraf ederim.[tt]

Marx'ın metninde beni en fazla ilgilendiren şey, onun ampirizme ve Hegel'e yönelttiği iki yönlü radikal muhalefetiydi. Ampirizme karşı, Marx, bilginin somuttan soyuta doğru değil, ama soyuttan somuta doğru gittiğini ve bunun da, onun deyimiyle söylersem, "düşüncenin

[tt] "Onu yedekteymişcesine muhafaza ediyordum."

içinde" cereyan ettiğini, oysa bütün bu sürece yol açan gerçek nesnenin düşüncenin dışında var olduğunu savunuyordu. Hegel'e karşı, Marx, soyuttan somuta ilerleyen bu sürecin gerçeğin değil, ama sadece onun bilgisinin üretilmesi olduğunu savunuyordu. Ve bütün bu serimleme içinde beni en fazla büyüleyen şey de, işe *soyuttan başlanmasıydı*.Şimdi, Marx, bilginin "*düşünmenin, kavramanın bir ürünü* [...] sezgiden ve betiden kalkarak *kavramlar geliştirmenin bir ürünü* (ein Produkt der Verarbeitung) olduğunu" yazdığından; ve öte yandan da, "İşe *gerçekle ve somutla başlamak* doğru görünmektedir [...] örneğin: Ekonomi politikte halkla başlamak [...] Bununla birlikte buna yakından bakıldıkta, bunun bir hata olduğunu fark ediyoruz. *Halk bir soyutlamadır*"[uu] diye yazmış olduğundan, ben buradan, sezginin ve betinin Marx tarafından soyutlamalar olarak görüldüğü sonucuna vardım. Ve bu soyutlamaya da, Spinozagil bilginin birinci türünde bulduğumuz somutun ve yaşanmışın statüsünü verdim, yani benim dilimle söylersem, ideolojik olanın statüsünü. Elbette, I. Genellikler üzerinde çalışan II. Genellikler'in, yalnızca ideolojik olan üzerinde çalıştıklarını söylemedim, çünkü onlar, bilimsel bir şekilde esasen geliştirilmiş soyutlamalar, ya da her ikisi üzerinde de çalışabilirlerdi. Ama geriye yine de, tümüyle ideolojik bir hammaddenin o en uç sınırdaki durumu kalıyordu; bu varsayım, bilim / ideoloji çiftini, ve Spinoza'nın, Bachelard'dan çok önce, birinci tür ile ikincisi arasında gösterdiği epistemolojik kopukluğu yerleştirmeme ve bundan da, *Eléments d'autocritique*'imde göstermiş olduğum gibi, her türlü tarihselcilikten arınmış olmasalar da, birtakım ideolojik sonuçlar çıkartmama imkân verdi.

Ama doğallıkla, Rousseau'nun aşağı yukarı söylediği gibi, "sonuçların gücüne inanma zafiyeti" ile orada kalmadım, ve hep Marx'ın metninden destek alarak, oradan önemli bir ayrışım elde ettim: *Gerçek nesne ile bilgi nesnesi* arasındaki ayrışımı. Bu ayrışım Marx'ın bil-

[uu] "Ekonomi politiğin eleştirisine giriş" (1857), *a.g.y.*, s. 165-167 /italikler L. Althusser'e aittir). Atıflarını verdiğimiz daha yeni baskıyı temel alan düzeltilmiş alıntı, sezgiden kavrama geçiş üzerindeki sözcükler hariçtir ve bunlar bu çevrimde şu şekildedir: Bilgi "sezgiyi ve betimi kavramlara dönüştüren hazırlığın" ürünüdür.

gi sürecini ele aldığı bizatihi kendi tümcelerinde kayıtlıdır. Maddeci olarak, bilginin gerçek bir nesnenin (Marx, gerçek özne der) bilgisi olduğunu savunur ve bu gerçek nesne, onun ifadesiyle, "*sonra olduğu gibi önce de* kendi bağımsızlığı içinde zihnin dışındaki varlığını sürdürmektedir". Ve daha aşağıda, incelenen toplum bağlamında, yine onun ifadesiyle, bu toplumun "önvarsayılmış olarak zihinde sürekli bir şekilde mevcut kaldığını"[vv] yazar. Şu halde Marx, gerçek bir nesneye ilişkin her türlü bilme sürecinin önvarsayılmışı olarak, bu gerçek nesnenin, düşüncenin dışındaki varlığını öngörmektedir. Ama gerçek nesnenin bu dışarılığı, sezgiden ve betiden kalkarak kavramları "bir hazırlama çalışmasıyla üreten" bilgi sürecinin özgün niteliğinin olumlanmasıyla aynı zamanda olumlanmaktadır. Ve sürecin sonunda, onun sonucu olan düşünce-nin-somutu, düşünce-nin-tümlüğü, gerçek-somut'un, gerçek nesnenin bilgisi olarak kendini göstermektedir. Gerçek nesne ile bilgi süreci arasındaki ayrışım, Marx'ın metninde yadsınamayacak şekilde ortadadır, hazırlama çalışmasına ve momentlerinin çeşitliliğine ilişkin atıfın yadsınabilmez olması gibi, düşünce-nin-somutu ile bilgisinin verdiği gerçek nesne ayrışımının yadsınabilmez olması gibi.

Bütün bunlardan, bir "bilgi kuramı" imâl etmek için değil, ama belli bir Marksist felsefenin çoğu kez kendisini hasımlarından koruduğuna inandığı kör besbellilikler içindeki bazı şeyleri yerinden oynatmak için argüman devşirdim. Öne sürdüğüm şuydu: Eğer her bilgi, edinildiği zaman, gerçekten de "*hem önce hem de sonra*" zihinden bağımsız kalan gerçek bir nesnenin bilgisi ise, bu "*önce*" ile bu "*sonra*"yı ayıran ve bizatihi bilgi süreci olan arayı sorgulamak, ve ardışık formların "hazırlık çalışması" aracılığıyla tanımlanan bu sürecin, başından sonuna kadar, gerçek nesneyle[7] değil, ama yerini-alanlarıyla, başlangıç sezgileri ve betileriyle, ardından da daha sonraki kavramlarıyla

[vv] *A.g.e.*, s. 167.

[7] "*Ve bu da zihin tümüyle spekülatif, tümüyle kuramsal bir tutuma sahip olduğu sürece*" ["Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş", *a.g.e.*, s. 167 – *italikler* Althusser'e aittir. Marx kuramsal tutumu 'gerçek nesnenin *bilgisi*) pratik tutumdan (gerçek nesnenin *dönüştürülmesi*) ayrıştırır.

ilgili bir dönüşümün tam da içinde yer aldığını kabul etmek belki de yararsız değildi. Buradan çıkardığım savım şuydu: Eğer bilgi süreci gerçek nesneyi değil de yalnızca onun kavramlar halinde, sonra da düşünce-nin-somutu halindeki sezgisini dönüştürüyorsa, ve bütün bu süreç, *gerçek nesnenin içinde değil de*, Marx'ın yinelediği gibi, "*düşüncenin içinde*" cereyan ediyorsa, demek ki gerçek nesne vesilesiyle, ve onu bilmek için, "düşünce" gerçek nesneden *başka bir "madde" üzerinde* çalışmaktadır: En sonunda kavramını, düşünce-nin-somutu'nu üretmek üzere, dönüşüm süreci içinde gerçek nesneyi gösteren geçici formların üzerinde çalışmaktadır. Bu çalışmayla üretilmiş olan sonuncusu da dahil olmak üzere, bu formların bütününü, bilgi nesnesi kategorisiyle gösterdim. Düşünceyi sezgiden ve kendiliğinden [spontane] betiden alıp gerçek nesnenin kavramına geçiren devinim içinde, her form gerçekten de gerçek nesneyi hedef almaktadır, ama onunla karışmaksızın; tıpkı en sonunda düşünce somutunun, Hegel'in düşündüğü gibi ve Marx'ın onu bu nedenle suçladığı üzere, gerçek somutla karışmamasında olduğu gibi. Bu, hiç şüphesiz, bir kez daha sözcükleri belleği kamçılayan Spinozo ile buluşmaktı: Dairenin fikri bir daire değildir, köpek kavramı havlamaz, kısacası, gerçeği kavramıyla karıştırmamak gerekmektedir.

Şüphe yok ki, eğer bu ayrışım sağlamca desteklenmezse, nominalizme, hattâ idealizme götürebilir. Genellikle yapılan kestirim, Spinoza'nın nominalizme boyun eğdiği şeklindedir. Her türlü şıkta, o, sonsuz sayıda öznitelikleri olan bir töz kuramı, ve iki özniteliğin, uzam ve düşüncenin koşutluğu aracılığıyla, idealizmden sakınmak için önlemler almıştır. Marx, *gerçek nesnenin bilgi nesnesi karşısındaki önceliği* savıyla, ve *bu ilk savın, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayrışıma ilişkin ikinci sav karşısındaki önceliğiyle*, daha başka türlü ve daha güvenlikli bir şekilde idealizmden sakınır. Bu yoldan o, asgarî genellik, yani bu durumda, kendilerini idealizmden ayırmak suretiyle bilgilerin üretimindeki somut süreçlerin araştırılması için serbest bir uzam açan maddeci savların genelliği içinde kalınmaktadır. Ve nihayet, kıyaslama yapmak isteyen herkes için, gerçek nesne ile bilgi nes-

nesi arasındaki ayrışıma ilişkin bu sav, pek az bir farkla ve çok yakın amaçlar doğrultusunda, Lenin'in mutlak doğru ile görece doğru arasındaki ayrışımı gibi "işlemektedir".

Lenin şöyle yazıyordu: "Mutlak doğru ile görece doğru arasındaki bu ayrışımın muğlak olduğunu söyleyeceksiniz. Size şu cevabı vereceğim: Bu sav tastamam, *bilimin sözcüğün kötü anlamıyla bir dogma, ölmüş, donmuş, kemikleşmiş bir şey haline gelmesine engel olacak kadar "muğlak"tır*; ama *bizler ve inancılık, bilinemezcilik, felsefî idealizm*, Hume ve Kant tilmizlerinin *mugalatacılığı arasına belirleyici ve silinmez* bir ayırım çizgisi çekmek için yeterince "*kesin*"dir"[ww] Bu da açıkça şu demektir: Savımız idealizme sapmamak için yeterince kesindir, kendini idealizmden ayırmak için yeterince kesindir, ama bilimin canlı özgürlüğünü, ulaştığı sonuçlar içine gömülmesine karşı savunmak için yeterince "muğlak", yani genelliği içinde yeterince doğrudur.

Farklılıkları muhafaza etmek koşuluyla, benim gerçek nesne ve bilgi nesnesi arasındaki farka ilişkin savım da böyledir. Hedefleri önemsiz değildiler. Marx'ın yaratmış olduğu bilimin "sözcüğün kötü anlamıyla bir dogma gibi" ele alınmasını engellemek söz konusuydu, Marx'ın gerçekleştirmiş olduğu inanılmaz eleştiri ve hazırlama çalışmasını *canlı* kılmak söz konusuydu, ki o, bu çalışma olmaksızın, ve burada onun klasikliğini koruyan diliyle konuşuyorum, şeylerin görüntüleri altında, ve karşı kutuplarında, onların "mahrem münasebetleri"nin tanınmaz hale gelmiş özünü keşfedememiş olacaktı. Marx'ın bu kabul edilmiş görüntülerle, yani egemen burjuva ideolojisinin kitlesel besbelliliklerileyle ne türlü olağanüstü bir kopmayı gerçekleştirmek zorunda kaldığını kavratmak ve hissettirmek söz konusuydu. Ve mademki konu bizzat kendimizdik, kimi zaman Marx'ın bizatihi kendi söz dağarının örttüğü başka besbelliliklerden kopmak zorundu olduğumuzu söyleyen doğruyu, egemen ideolojinin ya da işçi hareketindeki sapmaların anlamından uzaklaştırmış olabildikleri o doğruyu

[ww] *Matérialisme et empiricocriticisme, a.g.e.*, s. 127 (italikler L. Althusser'e aittir)

canlı ve etkin kılmak söz konusuydu. Eğer, Lenin'in söylediği gibi, "Marksizmin canlı ruhu somut bir konumlanışın somut çözümlenmesi" ise, somutun bilgisinin başlangıçta olmadığını, *çözümlemenin ucunda* olduğunu, ve çözümlemenin de, somutun, vazgeçilemeyecek, ama bilgilerini de suratlarında taşımayan dolayımsız besbelliliklerin değil, ancak Marx'ın kavramlarının temelinde mümkün olduğunu hatırlatmak söz konusuydu.

Nihayet, ve bu da az bir hedef değildir, Marx'la birlikte gerçeğin bilgisinin o gerçekte birtakım şeyleri "değiştirdiğini", çünkü ona tam da *onun* bilgisini *eklediğini*, ama her şeyin sanki bu *toplama işlemi* sonucu içinde kendiliğinden iptal oluyormuşcasına cereyan ettiğini hatırlatmak söz konusuydu. Gerçeğin bilgi*si* önceden ve *onun* bilgisinden ibaret olduğu için gerçeğe ait olduğundan, ona ancak *hiçbir şey* eklememenin paradoksal koşuluyla bir şey eklemektedir,[8] [bilgi] bir kez üretildikte kendiliğinden ona döner ve onda kaybolur. Bilgi süreci, her adımda, gerçeğe kendi öz bilgisini eklemektedir; ama gerçek, her adımda, onu kendi cebine atar, çünkü onun bilgisidir. *Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrışım böylece yalnızca iptal edilmek için ortaya konmuş olmanın paradoksunu sunmaktadır. Ama bu ayrışım hiç değildir*: Çünkü iptal edilmiş olmak için, sürekli olarak ortaya konmuş olmak zorundadır[xx] Bu normaldir, bu her türlü bilginin, *kendi* bilgisini ancak onu ona teslim etmek için gerçeğe ekleyen her türlü bilginin sonsuz çevrimidir, ve çevrim *ancak kendini yeniden üretirse* çevrim, ve dolayısıyla canlı olur, çünkü yalnızca yeni bilgilerin üretilmesi eskileri yaşatır. İşler, aşağı yukarı, üretim araçları içinde içerilmiş "ölü emeğin" değerinin korunmuş ve ürüne aktarılmış olması için, canlı emeğin "maddelere yeni bir değer katması" gerekir diyen Marx'ta gördüğümüz gibi cereyan etmektedir; onun sözleriyle söylersem, "[canlı emek] *yeni bir değerin basit eklenmesiyle eskisini ayakta tutmaktadır*".[9]

[8] Bkz.: Engels: "Yabancı eklenti olmaksızın, olduğu haliyle doğanın bilgisi". Bkz. Leninci *yansıma* savı.

[xx] İki tümce sonradan eklenmiştir.

[9] Le Capital, Paris, éditions Sociales, Livre I, t. 1, s. 199.

Bu savların hedefleri nedir? Marksist bilimi ele alalım ve varsayalım ki, siyasî koşullar da artık onun üzerinde çalışılmayacak, ona artık yeni bilgi eklenmeyecek bir durumda olsunlar. Bu durumda, gerçeğin kendi cebine atmış olduğu eski bilgiler, emekçileri olmayan makineler gibi, hattâ makineler bile değil de birtakım şeyler gibi, devasa ve ölü besbellilikler formu altında orada, Marksist bilimdedirler. Bu durumda, Lenin'in sözleriyle, "bilimin, sözcüğün kötü anlamıyla bir dogma, ölmüş, donmuş, kemikleşmiş şey haline gelmemesini önleyebileceğimizden" artık emin olamayız. Marksizmin kendisinin de, dünya *hem* emperyalizm, *hem* devlet, *hem* ideolojiler, *hem* sosyalizm, *hem* işçi hareketinin kendisi üzerinde yeni bilgileri gerektirdiği bir zamanda, şeylerin isminden başkaca bir şey olmayan doğruları yineleyip durma tehlikesine maruz olduğunu söylemenin bir şeklidir bu. Lenin'in şaşırtıcı sözünü hatırlatmanın bir şeklidir: *Marx*, bizim ne pahasına olursa olsun her yönde geliştirmek zorunda olduğumuz bir kuramın *köşe taşlarını yerleştirmekten başkaca bir şey yapmadı.* Marksist kuramın, eğer kazara [hedefe] ulaştığını düşünecek olursa, tarihe kıyasla da, kendine kıyasla da geri kalabileceğini söylemenin bir şeklidir.

Marx ve kuramsal hümanizma

Bir başka kışkırtıcı savı, Marx'ın kuramsal anti-hümanizmacılığı savını sınamak üzere, çok kısa, son bir kestirme yol. Bedeli bana ödettirilmiş olan ideolojik fanfarlar birliğini kızdırma zevki için, diyeceğim ki, eğer bu savı savunmamış olsaydım, onu keşfetmek zorunda kalacaktım.

Bu ciddî bir savdır, ciddiyetle okunmak ve her şeyden önce de içerdiği iki sözcükten birini, *kuramsal* sözcüğünü, ciddiyetle hesaba katmak koşuluyla, ki bu da her şeye rağmen dünyanın sonu değildir.İnsan kavramı ya da kategorisinin Marx'ta kuramsal bir rol oynamadığını söyledim, yineledim. Ama öyle anlaşılıyor ki, *kuramsal*, onu anlamak istemeyenler için hiçbir anlama gelmiyordu.

Onu anlamaya çalışalım.

Ve bunun için, önce, birkaç metnini çevirdiğim Feuerbach'a dair birkaç şey. Feuerbach'ın felsefesinin açık bir şekilde kuramsal hümanist olduğunu hiç kimse yadsımayacaktır.[yy] Feuerbach şöyle der: Her yeni felsefe yeni bir sözcükle kendini duyurur. Modern zamanların felsefesi, benim felsefem, kendini İnsan sözcüğüyle duyurmaktadır. Nitekim, İnsan, insanın özü Feuerbach'ın tüm felsefesinin merkezî ilkesidir. Bu Feuerbach'ın doğaya ilgisiz olmasından değildir, çünkü güneşten, gezegenlerden, ve yanı sıra da bitkilerden, kızböceklerinden ve köpeklerden, ve hattâ dinleri olmadığını söylemek için fillerden bile söz eder. Ama, demem yanlış kaçmazsa, önce doğaya el atarak, her türün kendine ait bir âlemi olduğunu ve bu âlemin o türün özünün dışa vuruşundan başkaca bir şey olmadığını bize serinkanlılıkla serimler. Bu âlem nesnelerden oluşmuştur ve bunlar arasında türün özünün kendini gerçekleştirdiği ve gereksinimlerini karşıladığı başat bir nesne vardır: Onun özsel nesnesi. Böylece her gezegenin özsel nesnesi güneştir ve güneş aynı zamanda bitkilerin de özsel nesnesidir, vs.

Bu şekilde koşullandırıldıktan sonra insana geçebiliriz. İnsan, mutlak ufkunun, *Umwelt*'inin merkezinde olduğu gibi, kendi dünyasının da merkezindedir. Onun dünyasında ona *ait olmayan* hiçbir şey yoktur: ya da daha doğrusu onun dünyasında *o* olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü dünyasındaki bütün nesneler, ancak, onun özünün gerçekleşmesi ve yansıması oldukları ölçüde onun nesneleridir. Algıladığı nesneler onun onları algılama tarzından, düşüncesindeki nesneler onları düşünme tarzından, duygusallığının nesneleri duygulanmış olma tarzından başka bir şey değildirler. Bütün bu nesneler, ona verdikleri şey onun onlara yansıtılmış olan kendi özünden başkaca bir şey olmamaları ölçüsünde özseldirler. İnsan böylece Özne'dir, ve nesnelerin formu altında nesnelleştirilmiş kendi özsel öznitelikleri, ona hiçbir zaman kendi özünden başkasını göndermezler. İnsan her zaman için insanın içindedir, insan hiçbir zaman insandan dışarı çıkmaz, çünkü – genç Marx'ın Feuerbach'dan kopyaladığı ve geçen yaz Moskova'da toplanan Hegel Kongresi katılımcılarının bilgiçe tartıştıkları gi-

[yy] "isterse onun sesiyle konuşan İnsanın Özü olsun."

zemsiz küçük tümceyle söylersem – dünya insanın dünyasıdır ve insan da insanın dünyasıdır. Güneş ve yıldızlar, kızböcekleri, algı, zekâ, tutku burada yalnızca bizi, belirleyici doğruların eşiğine götürecek geçişler olarak yer alırlar: İnsanın özelliği, yıldızlardan ve böceklerden farklı olarak, kendi özel türüne, türünün özüne, cinsil [jenerik] özünü bütünüyle nesne olarak, ve doğaya hiçbir şey borçlu olmayan bir nesnenin, dinin, içinde sahip olmasıdır. Nesnelleştirme ve tersine çevirme mekanizması aracılığıyla, insanın cinsil özü, dinin içinde, birebir tanınamayan, bir dış nesne, bir başka dünya formu altında kendini insana verir. İnsan, dinin içinde, kendi güçlerini, üretici güçlerini, karşısında aman dilemek için titreyip dize geldiği bir başka mutlağın güçleri olarak temaşa eder. Ve bu da baştan sona pratiktir, çünkü tapıncın bütün âyin kuralları, bu imgesel âlemin içinde, Feuerbach'ın sözüyle söylersem, "bir arzunun gerçekleşmesi"nden (*Wunscherfüllung*) başkaca bir şey olmadıkları için, gerçekten de gerçekleşmiş olan mucizelerin nesnel varlığına varıncaya kadar bunun sonucudur. Mutlak özne olan insan böylece Tanrı'daki mutlakla karşılaşır, ama karşılaştığı şeyin, *kendisi olduğunu* bilmez. Kendini yalnızca dinle sınırlamayan, ama sanata, ideolojiye, felsefeye, ve aynı zamanda da, pek az bilinmekle beraber, siyasete, topluma ve hattâ tarihe doğru yayılan bütün bu felsefe, böylece özne ile nesne arasındaki özsel özdeşlik üzerine oturmaktadır, ve bu özdeşlik de, insanın özünün, kendini, kendi nesneleri olan kendinin gerçekleşmesi içine yansıtabilmesinin; ve de, nesneyi öznenin dışında kılan, şeyleştiren, ve Özne, yoldan çıkartıcı bir tarzda, yine de onun kendisinden başkaca bir şey olmayan bir Nesne, tanrı ya da devlet, vs. formu altında kendi kendisi tarafından egemenlik altına alındığını gördüğü için, nesneyi özneden ayıran yabancılaşma içine yansıtabilmesinin mutlak-gücüyle açıklanmaktadır.

Burada yalnızca öncüllerini vermekle yetindiğim bu söylemin kendine has bir yüceliği olduğunu unutmamak gerekiyor, çünkü dinî ya da siyasî yabancılaşmanın ürettiği tersine çevrilmeyi ters çevirmeye çağırmaktadır; başka türlü dendikte, insan öznesinin özniteliklerinin insan öznesi üzerindeki imgesel egemenliğini tersine çevirmeye

çağırmaktadır; insanı en sonunda kendi özüne, Tanrı'nın ya da devletin egemenliği altında yabancılaşmış olan özüne sahip çıkmaya çağırmaktadır; insanı en sonunda ve de dinin imgeseli içinde değil, "devletin tanrısallığı" içinde değil, ya da Hegelgil felsefenin yabancılaşmış soyutlaması içinde değil, ama dünya üzerine, burada ve şimdi, gerçek toplumun içinde, insan cemaati yani "komünizm" olan gerçekten insanî özünü gerçekleştirmeye çağırmaktadır.

Terimin felsefî anlamıyla, kendi dünyasının merkezi, kendi dünyasının kökensel özü ve ereği olan insan, işte güçlü anlamıyla kuramsal bir hümanizma olarak adlandırabileceğimiz şey budur.

İnsanın cinsil özünün ve yabancılaşmanın ortaya koyduğu sorunsalı derinlemesine bir şekilde benimsedikten sonra, Marx'ın Feuerbach'tan koptuğunu ve Feuerbach'ın kuramsal hümanizmasından bu kopuşun, Marx'ın düşüncesinin evrimini radikal bir şekilde belirlediğini söylememe izin verin.[zz]

Ama daha ileriye gitmek isterim. Çünkü Feuerbach garip bir felsefî kişiliktir, deyimi bağışlayın ama, "ağzına geleni söyleyen" bir özellik sergiler. Feuerbach *açıkça* bir kuramsal-hümanisttir. Ama arkasında, kendilerini onun gibi açıkça ortaya koymasalar da, bunu daha kapalı bir şekilde yapsalar da, yine de felsefe çalışmalarını insanda yoğunlaştırmaktan geri durmamış filozofların uzun kalıtımı vardır. Feodaliteye, Kilise'ye ve bunların ideologlarına karşı vermiş olduğu mücadeleyle ve insana birtakım kimlikler ve bir soyluluk kazandırmış olmasıyla tarihi onurunu kazanmış olan bu büyük geleneği karalamaya çalışmak aklımın ucundan bile geçmez. Ama kanımca, büyük yapıtlar ve büyük düşünürler üretmiş olan bu hümanist ideolojinin, yeni bir hukukla, tecimsel burjuva hukuku halinde düzeltilmiş eski Roma hukukuyla onanmış tecimsel ve kapitalist bir ekonominin gerekirliklerini, onlara yer ve düzen değiştirip ortaya koyarak, özlemlerini dile getirdiği yükselen burjuvaziden ayrılabilir olduğu düşüncesi de aklımızın ucundan bile geçmemelidir. Özgür özne olarak insan, edimlerinin ve düşüncelerinin öznesi olan özgür insan, her şeyden önce sahip ol-

[xx] İki tümce sonradan eklenmiştir.

makta, satmakta ve satın almakta özgür olan insan, hukuk öznesidir.

Kısa kesiyor ve, bazı mevsimsiz istisnalar dışında, klasik felsefenin büyük geleneğinin de *hem*, bilgi kuramlarının, ampirist özneli ve aşkınsal özneli cogito'nun konusu yaptığı insanın bilme hakkını; *hem*, ekonomik, ahlâkî ve siyasî konu yaptığı insanın eyleme hakkını, sistemlerinin kategorileri içinde kendine mal ettiğini öne sürüyorum. Burada kanıtlamam elbet mümkün olmamakla birlikte, bu geleneğin aynı zamanda hem paylaştığı hem de gizlediği farklı konu başlıkları altında, insan, insanın özü, ya da insan türü kategorisinin Marksizm öncesinin klasik felsefelerinde başat bir *kuramsal* rol oynadığını savunma hakkına sahip olduğumu sanıyorum. Ve bir kategorinin oynadığı *kuramsal* rolden söz ederken de, bundan, onun öteki kategorilerle bütünleştiğini, bütünün işleyişini bozmaksızın bütünden çıkartılamayacağını anlıyorum. Dolayısıyla, istisnalar bir yana bırakılacak olursa, büyük klasik felsefenin, açıkça ilân edilmemiş biçimler altında, yadsınabilmez bir kuramsal-hümanizma geleneğini temsil ettiğini söyleyebilirim sanıyorum. Ve eğer, bir bakıma Feuerbach "ağzına geleni söylüyorsa", eğer insanın özünü açıkça bütünün merkezine koyuyorsa, bunun nedeni, klasik filozofları birçok özne halinde paylaştırdıkları insanı gizlemeye zorlayan nedenden/akıldan, en sonunda kurtulabileceğine inanmasıdır. İnsanın, klasik felsefeyi belirleyen ve ona Feuerbach'ın fantastik duyurusunu yasaklayan bu bölünüşünü, sadeleştirmek istersek iki özne, bilginin öznesi ve eylemin öznesi halinde bölünüşünü azaltabileceğini düşünür Feuerbach: Öznelerin çoğulluğuna insan öznesi içindeki özniteliklerin çoğulluğunu ikâme eder, ve siyasî yönden önemli olan bir başka problemi hallettiğine inanır: Cinsellik aracılığıyla birey ve tür arasında yaratılan ayrışım problemini; cinsellik bireyi ortadan kaldırmaktadır, çünkü cinsellik için en azından iki bireye ihtiyaç vardır, ki bu da esasen türdür. Şunu söylemek istiyorum: İşleyiş tarzına bakıldıkta, Feuerbach'tan önce neyin söz konusu olduğu görülmektedir. O zaman da esasen insan söz konusuydu, ama birçok özne arasında bölünmüş, ve birey ile tür arasında bölünmüş bir halde.

Bunun sonucu olarak Marx'ın kuramsal hümanizma-karşıtlığı, Feuerbach'la bir hesaplaşmadan çok daha ileriye gitmektedir: O, birbirine bağlı olarak var olan toplum ve tarih felsefelerini, *ve* klasik felsefe geleneğini, ve dolayısıyla da onlar üzerinden tüm burjuva ideolojisini tartışmaya açar.

Bu durumda, Marx'ın kuramsal hümanizma-karşıtlığının öncelikle bir *felsefî* hümanizma-karşıtlığı olduğunu söyleyeceğim. Söyleye geldiğim şey biraz gerçeksilik taşıyorsa, sonucun kendini dayatması için, onu biraz önce Marx'ın Spinoza ve Hegel'le kökenin ve Özne'nin felsefelerine karşı çıkmakdaki yakınlıklarına ilişkin olarak öne sürdüğüm şeye yaklaştırmak yeterlidir. Ve nitekim, Marksist felsefenin tanıtlayıcı kabul edilebilecek metinleri incelenecek olursa, insan kategorisinin, ya da geçmiş ya da mümkün gizlenişlerinden herhangi birinin, bu metinlerde yer aldığı görülmez. Marksist felsefenin içinde, onun bütününü oluşturan maddeci ve diyalektik savlar, her türden yorumlara yol verebilirler. Ama en ufak bir hümanist yoruma imkân verebilecek lerini sanmıyorum: Tam tersine, hümanist yorumu, birçokları arasından bir idealizm türü olarak yasaklamak için, ve *bambaşka* bir tarzda düşünmeye çağırmak üzere hazırlanmışlardır bu savlar.

Ama bu konuyla işimiz bitmiş olmuyor böylece, çünkü tarihi maddeciliğin kuramsal hümanizma-karşıtlığı konusunda, yani toplumsal oluşumların ve tarihin Marksist kuramı aracılığıyla insan kavramının merkezî kavram olarak elenmesi konusunda anlaşmak gerekiyor.

İlk önce iki itirazı uzaklaştırmak mı gerekir? Hiç şüphesiz, çünkü bunlar hiç durmadan yeniden doğmaktalar. Birincisi, bu şekilde kavranan bir Marksist kuramın, insanları küçümsemeye, ve onların devrimci mücadelesini felçleştirmeye götürdüğü sonucunu çıkartmaktadır. İyi de, *Kapital*, ilkel terakümün dehşetlerinden utkulu kapitalizme varıncaya kadar, sömürülenlerin ıstıraplarıyla doludur, ve onların sınıfsal esaretten kurtuluşları için yazılmıştır. Yine de bu, aynı *Kapital*'de, sömürülenlerin sömürülüşünü çözümleyen Marx'ın, somut bireyleri hesaba katmamasını, ve onları kuramsal yönden sıradan münasebet

"dayanakları" olarak ele almasını engellemez ve ayrıca da Marx'ı buna *zorlar*. İkinci itiraz, Marx'ın kuramsal hümanizma-karşıtlığının karşısına hümanist ideolojilerin varlığını çıkartırken, bu ideolojilerin, genel kural olarak burjuva hegemonyasına hizmet etseler bile, bazı koşullarda ve bazı toplum katmanlarında, ve hattâ bir dinî form altında bile, sömürüye ve baskıya karşı kitlelerin başkaldırısını dile getirebileceklerini savunmaktadır. İyi de, bu da Marksizmin ideolojilerin varlığını kabul ettiği ve onları sınıf mücadelesi içinde oynadıkları role göre değerlendirdiği bilindiği ânda herhangi bir zorluk oluşturmamaktadır.

Tartışılan şey bambaşka bir şeydir: Bir hümanist kavrayışın, ihtiyaçların, emeğin, arzunun öznesi, ahlâki ve siyasî eylem öznesi olan özgür insan öznesinin toplumunu ve tarihini, insanın özünden yola çıkarak açıklamaktaki *kuramsal* iddiasıdır. Ben, Marx'ın, ancak bu türden her türlü hümanizmanın *kuramsal* iddiasıyla bağları kopartma koşuluyla tarihin bilimini kurabildiğini ve *Kapital*'i yazabildiğini savunuyorum.

Hümanizmanın sızdığı her türlü burjuva ideolojisine karşı, Marx şunu bildirir: "Bir toplum bireylerden bileşmiş değildir" (*Grundrisse*), "Benim çözümsel yöntemim insandan değil, ama ekonomik terimlerle verilmiş olan toplumsal dönemden hareket eder" ("Wagner Üzerine Notlar"), ve *Gotha Programı*'nda "emek her türlü varsıllığın ve her kültürün kaynağıdır" diye buyurmuş olan hümanist ve Marksist sosyalistlere karşı da şunu söyler: "Burjuvaların emeğe bu doğaüstü yaratı gücünü izafe etmek için mükemmel nedenleri vardır."[aaa] Bundan daha belirgin bir kopuş düşünülebilir mi?

Kapital'de bu kopuşun sonuçlarını okumak mümkündür. Marx, son yargıda bir toplumsal oluşumu belirleyen ve ona ilişkin bilgiyi veren şeyin, bir insan özünün ya da naturasının hayaleti olmadığını, in-

[aaa] "Notes marginales pour le 'Traité d'économie politique' d'Adolph Wagner", *Kapital*'de, I. Kitap III. cilt, Paris, E?S. 1978, s. 249.; K. Marx, F. Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, ES 1972, s. 22-23 (Althusser tarafından yapılan alıntılar bu baskılara göre düzeltilmiştir).

san olmadığını, hattâ "insanlar" bile olmadığını, ama bir *münasebet*, Temel ile, altyapı ile bir ve aynı şey olan üretim münasebeti olduğunu göstermektedir. Ve her türlü hümanist idealizme karşı, Marx, bu münasebetin insanlar arasındaki bir münasebet, kişiler arasındaki bir münasebet olmadığını, öznelerarası da, psikolojik de, antropolojik de olmadığını, ama çifte bir münasebet olduğunu göstermektedir: İnsan grupları arasında bu insan grupları ile şeyler, üretim araçları, arazsındaki münasebeti ilgilendiren bir münasebet. Toplumsal münasebetlerin insanlar arasındaki, hattâ insan grupları arasındaki münasebetlere indirgenebilir olduklarını düşünmek, olabilecek en büyük kuramsal mistifikasyonlardan biridir: Çünkü toplumsal münasebetlerin yalnızca insanları sorgulayan münasebetler oldukları varsaymaktır, oysa ki onlar şeyleri, maddî dünyadan çıkarılmış üretim ilişkilerini de sorgulamaktadırlar. Marx, üretim münasebetinin bir paylaştırma münasebeti olduğunu söyler, üretim araçlarını belli bir sınıfa mal edişine göre ve onunla aynı zamanda, insanları sınıflar halinde paylaştırmaktadır. Sınıflar, aynı zamanda da bir mal etme olan bu paylaştırmanın antagonizmasından doğarlar. şüphe yok ki insan bireyleri bu münasebet içinde alan/tutan taraftır dolayısıyla etkin konumdadırlar, ama öncelikle bu münasebetin içinde tutulmuş olarak. Onlar, özgürce bağıtlanan bir sözleşmede olduğu gibi, bu münasebet içinde alan/tutan taraf oldukları için o münasebet içinde tutulmuş değildirler, o münasebet içinde tutulmuş oldukları için o münasebetteki alan/tutan taraftırlar. Bu durumda Marx'ın insanları neden yalnızca bir münasebetin "dayanakları", ya da üretim münasebeti tarafından belirlenen, üretim süreci içindeki bir işlevin "taşıyıcıları" olarak düşündüğünü anlamak son derece önemlidir. Bu, hiçbir şekilde, onun insanları somut yaşamları içinde sıradan işlev taşıyıcıları kimliğine indirgediği için değildir: Bu durumda onları öyle düşünür, çünkü kapitalist üretim münasebeti onları altyapı içinde, üretim içinde, yani sömürü içinde, o sıradan işleve indirgemektedir. Gerçekten de, üretimin edimcisi olarak düşünülen üretim sürecinin insanı, kapitalist üretim tarzı için *bundan başka bir şey değildir*, sıradan münasebet "dayanağı", sıradan "işlevler taşıyıcısı" olarak belirlenmiştir, tümüyle anonimdir, birbiriyle değiştirilebilirdir;

çünkü eğer işçi ise sokağa atılabilir, eğer kapitalistse zenginleşebilir ya da iflas edebilir. Her türlü şıkta, bir üretim münasebetinin yasasına tâbidir, bu bir sömürü münasebeti, dolayısıyla antagonist sınıf münasebetidir, insan bu münasebetin yasasına ve sonuçlarına tâbidir. Eğer proleterlerin ve kapitalistlerin somut bireysel belirlenişleri, "özgürlük"leri ya da kişilikleri kuramsal bir "*epokhe*"ye tâbi tutulmazsa, kapitalist üretim münasebetinin, yalnızca ve başkaca bir şey olmaksızın ekonomik işlevlerinin taşıyıcıları olarak ele aldığı bireyleri tâbi tuttuğu o korkunç pratik "*epokhe*"yi anlamak hiçbir şekilde mümkün olmaz.

Ama bireylerin ekonomik işlevlerin sıradan taşıyıcıları olarak ele alınmasının bireyler üzerinde birtakım sonuçları olmaktadır. Çünkü onları bu şekilde ele alan kuramcı Marx değil, kapitalist üretim münasebetidir! Bireyleri birbirleriyle değiştirilebilir işlevlerin taşıyıcıları olarak ele almak, temel kapitalist sınıf mücadelesi olan kapitalist sömürü içinde, onları belirlemek, etlerinde ve yaşamlarında onulmaz bir şekilde *onları işaretlemektir*, onları makinenin parçalarından başkaca bir şey olmamaya indirgemek, karılarını ve çocuklarını fabrikanın cehennemine atmak, iş günlerini azamî ölçüde uzatmak, ve onlara ancak kendilerini yeniden üretmeye yetecek kadarını vermektir; aynı zamanda da, iş sahibi olabilme şansını yakalamış olan işlevdeki taşıyıcılara baskı yapmak için daha başka anonim taşıyıcıların devşirildiği devasa yedekler ordusunu oluşturmaktır.

Ama bu aynı zamanda işçi sınıfı mücadelesini örgütlemenin koşullarını da yaratmaktır. Çünkü bu koşulları kapitalist sınıf mücadelesinin, yani kapitalist sömürünün gelişimi yaratmaktadır. Marx, üretimin kapitalist örgütlenişinin, yani sömürünün, yalnızca işçi kitlelerini iş yerinde yoğunlaştırmak suretiyle değil, yalnızca onları birbiriyle karıştırarak da değil, ama aynı zamanda ve özellikle, işçilerin efendilerine karşı ortak eylemlere dönüştürmek üzere katlanacakları korkunç bir iş ve ortak yaşam disiplinini onlara dayatmak suretiyle, *işçi sınıfını zorlama aracılığıyla sınıf mücadelesine eğiten* olgu oluşu üzerinde nice kez durmuştur.

Ancak, bunun için, onların *daha başka münasebetler* içinde, aynı

zamanda hem alan/tutan taraf hem de tutulmuş olmaları gerekmekte dir.

Çünkü kapitalist toplumsal oluşum bir tek kapitalist üretim münasebetine, dolayısıyla onun altyapısına indirgenemez. Sınıfsal sömürünün, son yargıda üretim münasebeti tarafından belirlenmiş olan üstyapının yardımı olmaksızın, hukukî-siyasî münasebetler ve ideolojik münasebetler olmaksızın sürmesi, yani koşullarını yeniden üretmesi mümkün değildir. Marx, birkaç kısa gösterme dışında, bu çözümlemeye girmemiştir. Ama söylediği her şey, bizi, bu münasebetlerin kendilerinin de, somut insan bireylerini, insanların yalnızca içinde tutulmuş oldukları için alan/tutan taraf oldukları münasebetlerin "dayanakları", işlevlerin "taşıyıcıları" olarak ele aldıklarını anlayacağımız yolun üzerine çıkarmaktır. Nitekim, hukukî münasebetler somut insanı hesaba katmaz, onu, çıplak emek gücünden başkaca bir şeye sahip olmasa da, mülkiyete muktedir olan sıradan hukukî "münasebet taşıyıcısı" olarak, sıradan hukuk öznesi olarak ele alırlar. Nitekim, siyasî münasebetler yaşayan insanı hesaba katmaz, onu siyasî münasebetin sıradan "dayanağı", oyu esaretini güçlendirse bile, özgür yurttaş olarak ele alırlar. Nitekim, ideolojik münasebetler yaşayan insanı hesaba katmaz onu egemen düşüncelere tâbi ya da karşı olan, sıradan bir özne olarak ele alırlar. Ama, her biri, somut insanı kendi dayanağı yapan bütün bu münasebetler, tıpkı üretim münasebeti gibi, insanları etleri ve yaşamlarında belirlemekten ve etkilemekten geri durmamaktadır. Ve üretim münasebeti de bir sınıf mücadelesi münasebeti olduğundan, son yargıda üstyapının münasebetlerini, çelişkilerini, ve altyapısını gösterdikleri üstbelirlenmeyi belirleyen şey sınıf mücadelesi olmaktadır.

Ve kapitalist mücadelenin, üretimin içinde, işçi sınıfı mücadelesini yaratması gibi, aynı şekilde hukukî, siyasî ve ideolojik münasebetlerin de, bizatihi zorlamalarıyla, bu mücadelenin örgütlenmesine ve bilincine katkıda bulundukları görülür. Çünkü proleter sınıf mücadelesi, gerçekten de burjuva münasebetleri içinde, ve burjuva sınıf mücadelesinin kendisi aracılığıyla siyasete eğitilmiştir. Herkesin iyi bildiği

üzere burjuvazi, eski rejimi, onun üretim münasebetini ve devletini, halk kitlelerini mücadelesine katmaksızın deviremezdi; herkesin iyi bildiği üzere burjuvazi, büyük toprak mülkiyeti karşısındaki zaferini ancak proletaryayı, sonradan onları kılıçtan geçirme pahasına, kendi siyasî savaşı için seferber ederek kazanabildi. Burjuva sınıfı, mermileri ve hapishaneleriyle olduğu kadar, hukuku ve ideolojisiyle de onları siyasî ve ideolojik sınıf mücadelesine eğitti, buna, onları proleter sınıf mücadelesinin burjuva sınıf mücadelesiyle uzaktan yakından ilişkisi olmadığını anlamaya zorlamak ve burjuva ideolojisinin boyunduruğunu sarmak da dahildir.

Son yargı kategorisi, ve "yapı"nın içinde düzenlediği çelişkili işleyiş, bu paradoksal fenomenlerin diyalektiğini anlatmak üzere burada devreye girer ve Marx, bu fenomenleri, yetersiz bir insan kavramının yardımıyla değil, ama çok başka kavramlarla düşünür: Üretim ilişkisi, sınıf mücadelesi, hukukî, siyasî, ideolojik münasebetler. Kuramsal olarak son yargının işleyişi sınıf mücadelesinin, ekonomik mücadeleden siyasî ve ideolojik mücadeleye varıncaya kadar, aldığı biçimlerin farkını ve eşitsizliğini, dolayısıyla bu mücadeleler arasında var olan işleyişi, ve bu mücadelenin [sınıf mücadelesinin] içinde var olan çelişkileri anlamaya imkân vermektedir.

Marx'ın tarihi maddecilik içindeki kuramsal hümanizma-karşıtlığı, şu halde, toplumsal oluşumlarının ve bunların tarihinin açıklanmasını, kuramsallık iddiasındaki bir insan kavramı içinde, yani ihtiyaçlarının (*homo œconomicus*), düşüncelerinin (*homo rationalis*), edimlerinin ve mücadelelerinin (*homo moralis, juridicus, politicus*) kökensel öznesi olarak insanda temellendirilmesinin reddi olmaktadır. Çünkü insandan yola çıkıldıkta, özgürlüğün ya da yaratıcı emeğin kâdir-î mutlaklığının idealist iğvasına düşmemek mümkün değildir, yani alabildiğine "özgür" bir şekilde, insanın özgür gücünün yanılsatıcı türleri altında bir başka gücü, kapitalizmin, başka türlü gerçek ve güçlü olan gücünü maskelemek ve dayatmakla görevli egemen burjuva ideolojisinin kâdir-î mutlaklığına katlanmaktan başkaca bir şey yapılmamaktadır. Eğer Marx insandan yola çıkmıyorsa, toplumun ve tarihin ku-

ramsal doğuşunu insanın kavramından kalkarak gerçekleştirmeyi reddediyorsa, bunun nedeni, kapitalist üretim münasebeti içinde temellenen ideolojik bir güç dengesinden başkaca bir şey söylemeyen bu mistifakasyonla bağları kopartmaktır. Dolayısıyla Marx, insandan yola çıkmak gerektiği yolundaki yanılsamayı sürdüren burjuva ideolojisinin bu sonucunu üreten yapısal nedenden yola çıkmaktadır: Marx, kapitalist üretim münasebetin, ve onun son yargıda üstyapıda belirlediği münasebetlerin, *Kapital*'de özlü bir şekilde verilmiş olan ekonomik oluşumundan yola çıkmaktadır. Ve her kez, insanları bu münasebetlerin belirleyip işaretlediklerini, ve somut yaşamları içinde onları nasıl işaretlediklerini, ve sınıf mücadelesi sistemi boyunca, somut insanların bu münasebetlerin sistemiyle nasıl belirlendiklerini göstermektedir. 1857 "Giriş"inde, Marx şöyle diyordu: Somut, pek çok belirlenişin bireşimidir [sentezidir]. Onun bu sözünü alabilir ve şöyle diyebiliriz: Somut insanlar, içinde tutulmuş ve alan/tutan taraf olarak mâruz kaldıkları münasebetlerin pek çok belirlenişlerinin bireşimiyle belirlenmişlerdir. Şu halde eğer Marx, içi boş bir düşünce, yani burjuva ideolojisiyle tıka basa yüklü bir düşünce olan insandan yola çıkmıyorsa, bu, somut insanlara ulaşmak içindir, eğer somut insanların "taşıyıcıları" oldukları bu münasebetlerin çevresinden dolaşarak geçiyorsa, bu, hem onların yaşamına, hem de somut mücadelelerine komuta eden yasaların bilgisine ulaşmak içindir.

Münasebetler aracılığıyla uzatılan yolun Marx'ı hiçbir zaman somut insanlardan uzaklaştırmadığına işaret edilmelidir; çünkü bilgi sürecinin, yani çözümlemesinin her momentinde, Marx, münasebetin, son yargıda belirleyici olan kapitalist üretim münasebetinden, hukukî-siyasî ve ideolojik münasebetlere varıncaya kadar, insanları, sınıf mücadelesinin biçimlerinin ve sonuçlarının komuta ettiği somut yaşamları içinde nasıl işaretlediğini göstermektedir. Marx'ın her soyutlaması, o münasebetlerin insanlara dayattığı "soyutlamaya" tekabül eder, ve bu korkunç bir şekilde somut "soyutlama" da insanları sömürülen işçiler ya da sömüren kapitalistler haline getiren şeydir. Bu düşünce sürecinin nihai aşamasının, ulaştığı "düşünce-nin-somutu"nun, gerçek

somutu tanımlayan pek çok belirlenişin işbu bireşim olduğuna da işaret edilmelidir.[bbb]

Marx böylece sınıf konumları üzerinde yer alıyordu, ve sınıf mücadelelerinin *kitle* fenomenlerini göz önünde tutuyordu. Mücadelesini güçlendirmek ve yönlendirmek için, işçi sınıfına kapitalist toplumun mekanizmalarının kavranışını kazandırmak ve ona, egemenlikleri altında yaşadığı münasebetleri ve yasaları göstermek istiyordu. İşçi sınıfına, devrimi gerçekleştirmesinde yardım etmek, ve sonra da, komünizm aşamasında, sınıf mücadelelerini ve sınıfları ortadan kaldırmak için, sınıf mücadelelerinden başkaca nesnesi bulunmuyordu.

Marx'ın bu kuramsal hümanizma-karşıtlığına biraz ciddiyetle yapılabilecek her itiraz, dürüstçe kabul ederim ki, *Kapital*'den alınma yabancılaşma izleğini işleyen metinlere dayanmaktadır. Bilerek izlek diyorum, çünkü bu izleğin ele alındığı pasajların *kuramsal* bir erim taşıdıklarını sanmıyorum. Bununla söylemek istediğim şey, yabancılaşmanın, bu pasajlarda, üzerinde gerçekten düşünülmüş bir kavram gibi değil de, Marx'ın onlara başvurabilmesi için henüz yeterince geliştirilmemiş gerçekliklerin yerini tutan şeyler gibi yer aldığıdır: İşçi sınıfının ufuktaki örgütlenme ve mücadele biçimleri. *Kapital*'deki yabancılaşma izleği, böylece, henüz oluşturulmuş olmayan bir kavramın, ya da daha doğrusu kavramların yerini işgâl edecekti, çünkü nesnel tarihî koşullar henüz kendi nesnelerini üretmemişlerdi. Eğer bu varsayım doğru ise, Paris *Commune*'ü, Marx'ın beklentisine cevap vermek suretiyle, bu izleği, tıpkı Lenin'in tüm siyasî pratiğinin de onu gereksiz kıldığı gibi, gereksiz kılmış olduğunu anlamak mümkün

[bbb] "Ama, her türlü ikircilliği uzaklaştırmak için söylüyorum, bu gerçek somut tekil birey değildir. Şüphe yok ki, Marx'ın çözümlemesini çok ilerilere götürmek ve, çeşitli belirlenişlerin, alt-belirlenişlerin ve üst-belirlenişlerin bireşimiyle, bunların değişimleri ve işleyişleriyle, tekil bir bireyin bilgisinin koşullarına yaklaşmak mümkündür. Marx herhalde bunu düşündü ve onun kuramının bu bilgi için yeterli olmadığını değil, ama zorunlu olduğunu düşünebiliriz. Hayır, Marx, bireysel bir tekilliğin bilgisini sağlamaya elverişli bir kuram sağlama iddiasında olmamıştır. Bu açıkça görüldüğü üzere onun hedefi değildi."

olacaktı. Nitekim, *Commune*'den sonra, Marx'ta, tıpkı Lenin'in muazzam yapıtında da olduğu gibi, yabancılaşmadan hiç söz edilmez.

Oysa bu bir tek Marksist kuramı değil, ama onun işçi hareketiyle kaynaşmasının tarihî formlarını da yükümlülük altına alan bir problemdir. Bu problem bugün açıkça ortaya konmuştur: Onu gerçekten de incelemek gerekecektir.[ccc]

[ccc] Son paragraf, daktilo edilmiş metinde farklıdır: "Eğer, ebediyen sağır ve dilsiz olan o adamı saygıyla anmak için, 1966'da kitaplarımla kısmen ilgilenmiş olan Waldeck Rochet [1964'te Thorez'in ardından Fransız Komünist Partisi genel sekreterli oldu ve hastalanınca, yerini 1969'de Georges Marchais'ye bıraktı] ile Argenteuil'deki Merkez Komitesi toplantısından sonra yapmış olduğum bir görüşmenin anısını aktarmama izin verilirse, ona hümanizma ve yabancılaşma konusunda sorular yöneltmiştim. 'Senin iyi tanıdığın köylüler, hümanizma ve yabancılaşma konusunda ne düşünürler?' Bir nida ile cevap vermişti: 'hiç'. Ya işçiler? 'Hiç'. Ve gülmeye koyulmuştu, yabancılaşmanın zerresini bile taşımayan büyük bir hümanizmanın, ama, söylemek zorundayım ki, geçici bir muzipliğin de ışıdığı bir kahkaha ile. Sonra, kısa bir sessizlikten sonra ekledi: 'Anlıyorsun, emekçilerin istediği şey devrimdir'."

8. Biten Tarih, Bitmeyen Tarih (1976)

Bu metin, Dominique Lecourt'un, 1976 yılında, Althusser'in yönettiği "Théorie" dizisi[1] *tarafından yayımlanan Lyssenko Histoire réelle d'une "science prolétarienne" [Lyssenko. Bir "Proleter Bilim"in Gerçek Tarihi] isimli kitabının "Önsöz"ü olarak çıktı. D. Lecourt, yakınlarda kitabının yeni bir basımını L. Althusser'in önsözüyle birlikte yaptırmış ve bu baskıya eserin yayımlanma koşullarını ve Althusser'in katılımını kısaca anlattığı bir "Okuyucuların dikkatine" bölümü eklemiştir.*[2]

D. Lecourt o sıralarda Althusser'in hem öğrencisi hem de kişisel dostuydu. İki bilim, burjuva ve proleter bilimler kuramının "mucidi" ünlü Sovyet biyologun öyküsü ve Lyssenko'nun, resmî komünist hareket tarafından en yüce oruna çıkartıldıktan sonra nasıl "unutulmuş" olduğu konusunda 1972 yılında çalışmaya başladı. Althusser'in kendisi de uzun bir süre bu konuyla ilgilenmişti ve Lecourt'a, kitabı üzerinde çalıştığı yıllar boyunca çeşitli açıklamalarıyla yardımcı olduktan sonra, ona bir de "Önsöz" yazdı. Bu önsöz, kitabın – özellikle de, uzun bir süre gizlice dağıtıldığı Doğu ülkelerinde – yarattığı etkiye kü-

[1] Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1976, s. 9 – 19. Althusser, kendi kitapları dışında bu koleksiyonda çok sayıda eserler yayımladı, bunlar "Althusserciliğin" en değerli yayınlarıdır. 1965 ile 1981 yılları arasında, A. Badiou, E. Balibar, G. Duménil, M. Fichant, P. Macherey, M. Pécheux, P. Raymond gibi yazar ve düşünürlerin otuz kadar kitabı bu diziden çıktı. D. Lecourt da esasen, 1972 – 1973'te bu dizide iki kitabını yayımlamış bulunuyordu: *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault* [Bir Epistemoloji Eleştirisi için Bachelard, Canguilhem, Foucault] ve *Une crise et son enjeu. Esssai sur la position de Lénine en philosophie* [Bir Bunalım ve Amacı. Lenin'in Felsefedeki Konumu Üzerine Deneme].

[2] Paris, PUF, "Quadrige" dizisi, 1995. Althusser'in metni 11 – 21. sayfalarda yer almaktadır.

çümsenmeyecek bir katkıda bulunmuştur.[3] *"Biten Tarih, Bitemeyen Tarih" Althusser'in düşünsel güzergâhında bir dönüm noktası oluşturmaktadır, çünkü filozofun yerleşik Sovyet rejimine karşı kamuoyu önünde ve açıkça tavır aldığı ilk metindir.*

Burada verdiğimiz çevrim Lecourt'un kitabında yer alan metindir. IMEC'de muhafaza edilen daktilo edilmiş metinden pek az farklılık göstermektedir ve belli başlı değişkelere yayıncının notları halinde işaret edilmiştir.

[3] Ayrıca, Albert Jacquard'ın *Le Monde*'un birinci sayfasında yer alan makalesine ve Marcel Prenant'ın da yine aynı gazetede, Lecourt'un çalışmalarını övgü tanıklığına işaret edilebilir.

Ben bu kitabı takdim etmeyeceğim: Okunsun ve değerlendirilsin. Ve, olağan olduğu üzere, eğer onda yeniden ele alınmak gereken noktalar bulunursa, bu söylensin, ve daha iyisi yapılsın.

Bundan böyle, Lyssenko'nun topu, topu bir şarlatan olduğunu ve bütün şansını Stalin'in keyfî kararlarına borçlu olduğunu söylemek pek kolaydır. Ama Marksist olarak Lyssenkoculuğun tarihine saldırmak eni konu tehlikeli bir girişimdir.

Ben yalnızca bu kitabı ve konusunu fırsat bilerek, fazlasıyla göze batan ve belleğin unutmadığı birkaç anımsatmayı sözcelendirmek istiyorum.

Çünkü, Sovyet tarihinin yaklaşık elli yılını kaplayan, birbiri ardı sıra tarımsal aygıtın, resmî felsefenin ve nihayet, 1948'in büyük kutsaması içinde, Sovyet devlet aygıtının güçlerini ve dünyanın bütün komünistlerini seferber eden o uzun ve şamatalı Lyssenkocu serüven – on yıllar boyunca, kuramsal bir sahtekârlığın temelinde, çatışmalara, parçalanmalara, trajedilere yol açmış olan bu uzun, ayıplı ve dramatik tarih; *işbu tarih düpedüz mevcut değildir.*

Kuramsal ve pratik gömülüşünün oldu bittisi içinde, kapalı Sovyet arşivlerinin sessizliğinde uyumaktadır. Baskıdan ve şantajdan kurtulabilmiş olanların belleklerini elbette hâlâ rahatsız edip durmaktadır, ama hiçbir Sovyet filozofu, hiçbir Sovyet bilimcisi, bu tarihi, Marksist olarak yazmak ve gölgesinden bir parçacık ışık çıkarmak için sesini yükseltmemiş, yükseltememiştir.[4] Arşivleri elinde tutan Sovyetlerin sessizliğine bir başka sessizlik karşılık veriyor: SSCB'nin dışında, aynı tarihi, aynı zorlama içinde yaşamış olan ve susan komünistlerin sessizliği.

Ve, "kişilik tapıncı" gibi gülünç bir isimle vaftiz edilen korkunç gerçeklik hakkında, ve III. Enternasyonal hakkında,[5] ve de işçi hare-

[4] Jaurès Medvedev'in kitabı [*Grandeur et chute de Lyssenko* / Lyssenko'nun Yükselişi ve Düşüşü, J. Monod'nun önsözüyle, Fransızca çeviri, Paris, Gallimard, 1971], yararlı olmakla birlikte, bir *Marksist* tarih sayılamaz.

[5] İki istisna: Claudin, *La Crise du mouvement communiste* / Komünist Hareketin Bunalımı [*Du Komintern à Kominform* / Komintern'den Kominform'a, İspanyolca'dan çeviren G. Semprun, Paris, Maspero, 1972]; Bettelheim, *Les*

keti tarihinin birçok dönemi hakkında da aynı şeylerin söylenebilece ği gibi, tastamam inanılmaz bir paradoksun besbelliliğini iyi anlamak gerekiyor: Marx'ın, bütün zamanlar içinde ilk kez, tarihi anlamak üze re bilimsel imkânlarla donattığı, ve başkaları, ya da geride kalmış za manlar söz konusu oldukta bu imkânları kolayca kullanan komünist partiler, sanki *kendi tarihlerini Marksist kimlikleriyle anlamakta güç süz kalmaktadırlar* – özellikle de, bu tarihi ıskaladıkları zaman.

Bu gerçekten, tarihin her türlü şıkta saydam olmadığı, uzgörürlü istencin koşullara boyun eğebileceği ve onların içinde kaybolabilece ği, geçmişin, geleneğin, alışkanlığın (Lenin'in onca çekindiği alışkan lığın) gölgeleri altında şimdiki zamanı ezebilecekleri yolundaki sıra dan gerekçeyle kurtulunamayacaktır. Çünkü bizatihi o koşullar, çö zümlemeden kurtulamıyorlar (onları anlamak için yeni kavramlar üretmek gerekse bile, ve bunu kim yasaklıyor ki?) Nihayet, bu çö zümlemenin savsaklandığı varsayıldıkta, en karanlık tarihin yaptırımı bile, komünistlerin, suskunluk içinde de olsa, düzeltmelere (falanca ayrıntıyı ya da çizgilerini) gitmiş oldukları *olgusunu*, hatalarının ger çekliğini kabul etmek zorunda kalmaları için her zaman yeterince ay dınlıktır.

Ama denecektir ki, eğer tarihi düzeltmeye yöneliyorlarsa hataları konusunda suskun kalmalarının, ve eğer "ilerliyorlarsa" bu hataya sırt larını çevirmelerinin ne önemi var. Sovyetler, anlaşıldığı kadarıyla, "kişilik tapıncı" denen sisteme indirgenmiş görünen "sosyalist yasal lığın çiğnenmesini" "düzeltmeye" yönelmediler mi? Kürsülerini ve ayaklar altına alınmış olan uzmanlıklarının yetkilerini geri vermek su retiyle, Lyssenkoculuğun hatalarını "düzeltmeye" gitmediler mi? Ve "büyük entelektüelleri"nin arkasına saklanmış olarak yönetirken, Lyssenkoculuğun ve "iki bilim" savının yüceltilmesinde, başka parti lerden çok daha ileriye gitmiş olan Fransız Komünist Partisi, zamanı geldikte, iman telkinini ve militanları üzerindeki şantajını terk ederek "atışı düzeltmedi mi"? Kimse hesap vermedi, öyle mi? Mademki "dü-

Luttes de classes en U.R.S.S. / SSCB'de Sınıf Mücadeleleri [4 C, Paris, Maspero/Seuil, 1974, 1977 ve 1982].

zeltme" yapıldı, bunun ne önemi var... Ve kim, bu "akıl yürütmeyi" taçlandırmak üzere, pratiğin kuram karşısındaki önceliğini koyutlayan, iyi bir ısmarlama kuramın gerekçesini önceden anlamaz: somut bir edim dünyanın bütün çözümlemelerine bedeldir!

Bu akıl yürütmenin Marksizme lâyık olmadığını duraksamadan söylemek gerekmektedir. Bilgilerin düzeltilmesi süreci içinde *hataya* ayrıcalıklı bir rol veren, bunu da bilimsel ve siyasî deneyin pratiğinde, ona, "doğru" karşısında bir tür bulgulayıcı öncelik kazandırarak yapan Lenin ("tahrif edilebilirliğin" Popperci amatörleri için söyleyelim) kaç kez yinelemiştir: Bir bozgun karşısında gözlerini kapatmak ve susmak ona maruz kalmaktan, bir hataya göz yummak ve susmak o hatayı yapmaktan daha vahimdir.

Ve bunun örneklerini kaç kez verdiği de bilinmektedir: koşullarını çözümlemeye ara vermediği Brest-Litovsk üzerinde; "yanıldık" dediği savaş komünizmi üzerinde, ve bakın neden... Lenin bir tarihçi değildi, ama, savaştığı mevziinden, Sovyet devriminin korkunç çelişkileriyle boğuşurken, işçi hareketini, tarihin aşkı yüzünden değil ama bizatihi şimdiki zamana bağlı *siyasî* nedenlerle, mücadelesini karanlıkta sürdürmemek için, geçmişini çözümlemek ve bilmek zorunda olduğu konusunda uyarıyordu. Çünkü bir hatayı gerçekten, nedenlerini *bilerek* düzeltebilmek için, her şeyden önce sorunların derinine inmek ve o hatanın koşullarını çözümlemek gerekir: bu yapılmadığında, ve en iyi şıkta, hatanın ancak bir kısmı ve yüzeysel bir şekilde düzeltilir. Lenin, pratiği, fırsat düştükçe yapılan bir "düzeltme"den çok daha başka türlü düşünüyordu. Çözümlemenin önceliğini savunarak, işçi hareketinin, *yapmış*, başarmış ve ıskalamış olduğu şeylerle kendi tarihini bilmesi gerektiğini savunarak, *Marksist politikanın önceliğini* savunuyordu..

Lenin'in, bir hata üzerindeki suskunluğun işlenen hatadan daha vahim olduğunu olumlarken ne demek istediğini iyi değerlendirmek için, hataların irdelenmesine ilişkin bu sorunu son derece ciddiyetle ele almak gerekmektedir.

Çünkü hiçbir dine bağlı olmayan, kendi kuramımızı, ve ondan da

ötesi, tarihin ereklerini bile din haline getirmeyen bizler, sınıf mücadelesinin hiçbir zaman şeffaflığın içinde yürümediğini, ve burjuvazininkinden bambaşka türdeki kendi mücadelesini veren proletaryanın da kendi kendisine şeffaf olmadığını, karışık öğelerden oluşmuş sınıf olarak birliğini her zaman kurmak zorunda bulunduğunu biliyoruz. Proletarya, angaje olduğu güç dengelerini gerçek anlamda çözmeyi ve onlarla kapışmayı sınıf mücadelelerinin içinde başarır, birliğini, sınıfsal ve mücadeleci konumlarını fethetmeyi onun sayesinde başarır. Kavgasının "çizgisi"ni tanımlamayı mücadele sayesinde başarır. Bunların hiçbiri bir konumlanışın salt nesnelliği karşısındaki salt bir bilincin aydınlığı içinde olmaz. Çünkü bütün bu süreç, ancak yavaş, yavaş gerçekleşen ve keşfedilen, öncelemenin (üst-belirlenme) ya da gecikmenin (alt-belirlenme) sürprizlerini saklayabilen, çelişkili münasebetler tarafından oluşturulmuştur ve onların egemenliği altındadır. Bu nedenledir ki, kendisine egemen olan bir ilişkiler sistemi içinde tutulmuş olan sınıf mücadelesi ister istemez hatalarla işaretlenmiştir ve bu hatalar kimi zaman dramatik ya da trajik olabilirler. Bu hataların olabilirliği, tıpkı sapmaların olabilirliği gibi, sınıf mücadelesine egemen olan çelişkili münasebetlerde kayıtlıdır. Umursanmayan, yadsınan ya da ezilen bir azınlık tarafından önceden haber verilmiş olsa bile, hata her zaman *yapıldıktan sonra* kabul edilir ve hata olarak (hata, hatayken!) suçlanır, sapma her zaman olup bittikten sonra kabul edilir ve sapma olarak (sapma, sapmayken!) suçlanır. Ve bu mücadele, önceden açık seçik görmüş olanlar için bile, yukardan yargılayıp karar veren hiçbir merci olmaksızın yürüdüğünden, burada, paradoksal bir şekilde, *doğrusuz hatadan* ve *normsuz sapmadan* söz etmek gerekmektedir. Sadece, ağır, ağır ya da âniden, doğrusu da, normu da olmaksızın gerçeğin içinde yuvalanan o gemlenemeyen ayrılık, ayak sürtme, sapınç, bozgun ya da bunalım: İşte hata ve sapma budur.

Oysa, Lenin'e geri dönmek üzere, bir hatayı (ya da bir sapmayı) olup bittikten sonra kabul etmek ve onu, sessizce, onun gerçek tarihini, yani koşullarını ve nedenlerini Marksist olarak çözümlemeyi kendine dayatmaksızın, "düzeltmekle" yetinmek yeterli olacak mıdır?

Ben, hayır, olmayacaktır diyorum. Eğer parti, gerçeğin koyduğu aralıkla onun karşısına yerleşmiş olarak, savunulabilmez hale gelmiş bir hatayı, hakkında hiçbir şey söylemeksizin, yani ona gerçek ve derinleştirilmiş bir Marksist çözümleme hasretmeksizin, "düzeltmek" için kabul etmekle yetinirse, bu sadece varlığını el altında sürdürecek olan asıl hata olur. Hata üzerindeki suskunluk, çoğu zaman suskunluğun koruyuculuğu altındaki hatanın –"düzeltilmesi"nin ardından–.ayak diremesidir. Ama gerçekten de, nedenlerinin bilinmesi reddedilen bir hatanın, tarihi ve çözümlenmesi konusunda susulduğuna göre, neresi düzeltilebilirdi ki? Çünkü sonuç olarak, *nedenleri bilinmeyen* bir hatanın "düzeltildiği", ciddiyetle nasıl iddia edilecektir ki? Keyfî bir şekilde, onun en görünür, ya da en rahatsız edici olan yanının, ayrıntı ya da yüzeysel öğelerinin "düzeltilmesine" mahkûm olunur; kısacası, sessizliğe hiç bu kadar gereksinim duymamış olan kurulu düzeni karıştırmamak için gerekli olduğu kadarıyla, "şeylerin payının" verilmesiyle yetinilir. Bir hata üzerinde suskun kalınıyorsa, bunun nedeni onun devam etmekte oluşudur. Rahatça devam etmesi *için* gerekli olan şey kadarının "düzeltilmediği" varsayılmalıdır.

Bu konularda hata, gizleme ve yalan arasındaki sınırın özenle korunmuş olduğu görülüyor: Hatanın kökleri üzerinde, istenen ya da kabullenilen olgusal körlük, çoğu kez, olguda, belli bir *siyaseti* ortaya koymaktadır. Lenin, hatanın sağaltılmasına öylesine bir değer atfettiyse, bunun nedeni *hatanın sağaltılmasının her zaman için siyasî olması*, ve bir siyaseti yükümlendirmesidir. Burada, zamana karşı dayanıklı, üçüncü bir yol yoktur: Hatayı kökleriyle birlikte koparıp atmak için bir siyasî istenç gerektiği gibi, açıkça söylenmiş olmasa da, sessizce geçiştirilmiş olsa da, onu çözümle*memek*, onu tanı*mamak* ve dolayısıyla da kökleriyle birlikte koparıp *atmamak* için de bir siyasî istenç gereklidir – hatadan ve onu rahatça devam etmeye bırakmanın siyasî nedenlerinden yararlanmanın istenci.

Fazlasıyla ünlü "kişilik tapıncı" sözünün işaret ettiği gerçekliğe bir kez daha geri dönmek gerekir mi? Gerekir, çünkü suskunluk hâlâ sürüyor. Onca kalıcı ve onca trajik olguların, hiçbir şeyi açıklamayan bir

sözcüğün altına gömülmesini engellemek akıl dışı görünebilirdi. Ama, diyorlardı, XX. Kongre "hata"yı kabul etti (ve, dünyada hangi siyasî parti böylesine bir kabulün örneğini vermiştir şimdiye kadar? diye de ekliyorlardı) ve onu "düzeltti": "sosyalist yasallık", görünüşe göre, yeniden ihya edildi, çünkü daha önce çiğnenmişti (hepsi bu). Sovyet yöneticileri böylece "atışı düzelttiler", "istismar"ı tashih ettiler. Bu hata, sövgünün, işkencelerin ve ölümün içinde, onu önceden göstermiş olan bütün sesleri boğmuştu. Bununla birlikte bir an geldi, açık bunalımın besbelliliği içinde, onu kabul etmek gerekti. Onu böylece olup bittikten sonra, iyice tanımlanmış, iyice çerçevelenmiş olarak, karşılığı olduğunu açıkladıkları sınırlı bazı kararlarla sağaltmak için kabul ediyorlardı – ama, Sovyet toplumsal oluşumunun, onun sınıfsal çatışmalarının, altyapıdaki ve üstyapıdaki siyasî "çizgisi"nin tarihi içindeki derin nedenlerini araştırmaya gelince: Sessizlik. Şu ânın sessizliğinden ya da yarı-sessizliğinden söz etmiyorum: Yirmi yıldan beri devam eden bir sessizlikten söz ediyorum. Açıkça görülüyor ki, Sovyet yöneticileri, milyonlarca kurbanlarından sonra, devletin sessizliği içine gömülmüş olan bu devasa hatanın Marksist çözümlemesini göze almaya yanaşmadılar ve *hâlâ yanaşmıyorlar*. Kruşçev'in, umudunun kapısını aralamış olduğu açıklamaların, zavallı, gelgeç isteklerinden bile geri döndüler. SSCB böylece kendi tarihinin sistemli bir sessizliği içinde yaşamaktadır. Bu sessizliğin kurduğu sisteme yabancı olmadığı konusunda rahatça bahse bile girilebilir: Bu, onun sisteminin sessizliğidir. Bu durumda Lenin'in sözleri olanca gücüyle yankılanıyor: hata üzerindeki sessizlik, hatanın mümkün ya da kararlaştırılmış sürekliliğidir. Onun üzerinde kalıcı bir şekilde susulduğu zaman, bunun nedeni onun devam etmekte oluşudur: Bu aynı zamanda onun devam etmesi *için* de olabilir. Sürmesinden beklenen siyasî avantajlar için.

Bu hatanın kitleler ölçeğindeki en kanlı biçimlerinin kaybolmuş olduğunu, ya da sonsuzcasına daha az sayıda doğrudan kurban aldığını elbette yadsımıyorum, ama hâlâ kurban alıyor, ve baskıcı Stalinci sistem, kamplar da dahil olmak üzere, SSCB'de varlığını sürdürüyor, tıpkı toplumsal, siyasî ve kültürel yaşamda Stalinci pratiklerin esas

kısmıyla, ve onların arkasında, korkunç bir şekilde uydumcu ve bunaltıcı bir sözel hümanizmanın ideolojik kontrpuanıyla eşleşmiş aynı bir ekonomist çizginin esas kısmıyla varlığını sürdürdüğü gibi. Buna, eğer anlamlı olmasaydı gülünç gelecek olan *a contrario* bir kanıt ister misiniz? Sovyet sosyalizmini kamuoyu indinde "kurtarmak" üzere, fevkalade yetkili Fransız komünist sorumlular, bize, SSCB'nin "demokratik sosyalizm"e geçmekte karşılaştığı "güçlüklerin" sadece biçimsel olduğunu, çünkü SSCB'nin "sosyalizmde", yani kendi kendisinde hiçbir zaman "gecikmediğini" açıklaya geldiler. Kanıtı mı? SSCB, "demokrasi"ye ulaşmak için bütün "*imkânlara*" (ekonomik büyüme, genelleştirilmiş kültür) sahiptir ve de üstüne üstlük, onun "*ihtiyacını*" ("genişletilmiş bir demokrasinin ihtiyacını") da duyumsamaktadır. Öyleyse neyin eksikliğini çekiyor? Adlı adınca söylersek hiçbir şeyin. Sadece küçük bir ekin, henüz aklına gelmemiş, ama ileride gelecek olan "demokratik" sosyalizm düşüncesinin: Biraz *daha* beklemek yeterli olacaktır. Ama talihsizlik, ya da daha iyisi, olgu odur ki, SSCB, bu "demokratik" gecikme, imkânlar, ihtiyaç ve ek diyalektiği konusunda, açıkça görüldüğü üzere hiçbir şey duymak istememektedir. Bize söylenenlerin ve Marksizmle uzaktan yakından ilişiği bulunmayan bu sözde-diyalektiğin tersine, Sovyet rejiminin "demokratik sosyalizm"e ulaşmanın imkânlarına da sahip olmadığını, ihtiyacını da duymadığını düşünmek çok daha doğru görünmektedir. Devasa tarihî "hata"sının sınıfsal nedenlerini, Marksist terimlerle, gerçek anlamda çözümlemediyse, bu hiç şüphesiz unutkanlık ya da dalgınlıktan değil, ama bir yerlerde, kendi toplumsal ilişkileri içinde, bu ilişkileri olduğu haliyle ayakta tutmak üzere *siyasî yönden* bu hataya "muhtaç" olduğu ve onun bu ilişkilerle birlikte sürmesine ihtiyaç duyduğu içindir. Her şeyi adıyla söylemek ve (kendimize) masallar anlatmayı bırakmak gerekiyor. Şu besbelliliği kabul etmek gerekiyor: Sovyet yöneticilerinin Marksist terimlerle çözümlemeyi reddetmiş oldukları ve reddetmeye devam ettikleri gerçeklik, "doğrultulmuş" olmayan kısmıyla, Sovyet sisteminin düpedüz ayrılmaz parçası olmaktadır (yoksa basit gecikme ya da basit arıza olarak değil), çünkü bu sistemde temel bir

siyasî rol oynamaktadır. Ayrıştırmalar ya da hatta en incelikli savuncalı öyküler bile bu gerçeği değiştirmez. Stalinci pratiklerin çizgisi ve ağırlıklı kısmı, çözümlenmemiş olarak, SSCB'de ve başka yerlerde tarihî kariyerlerini sükunet içinde sürdürmektedirler. Bunların, eğer çözümlenmedilerse, düpedüz *siyasî* nedenler yüzünden çözümlenmedikleri ayan beyan ortadadır: Dokunulmamaları ve devam ettirilmeleri için, çünkü bunlar var olan toplumsal ilişkilerin öylece kalması için gereklidirler. Ama o zaman soruyu tümüyle değiştirmek, bir Aristotelesgil töz kadar, dolayısıyla töz – arıza çifti ve ayrışımı kadar şaşmaz olan bir sosyalizmin başına gelen "uzam-zamansal" bir "arıza"ya ilişkin gülünç kuramı reddetmek, ve kendi kendimize sadece, ama ciddiyetle şu soruyu sormak gerekir: *Şu halde bugün Sovyet toplumsal oluşumunu ortaya çıkaran toplumsal ilişkiler nelerdir?*[a]

Elbette Lyssenko dönemi tarih içinde aynı ağırlığı taşımıyor. Ama verdiği ders yine de yeterince belirleyicidir. Ve bizi doğrudan ilgilendirmektedir, çünkü Fransız Komünist Partisi, 1948 – 1952 yıllarında bu konuda ideolojik ve siyasî bir avangard rolü üstlenmiştir. Burada da yine "düzeltmeye" gidildi. Ama nasıl? Hiçbir çözümleme olmaksızın. O zaman kökene gitmenin ve nedenlerini bilerek sonuçlar üzerinde etkimenin herhangi bir şansı olabilir miydi? Fenomen "düzeltilmesi"nin düşünüldüğü yegâne kısmına *indirgendi*. Tıpkı Sovyetlerin de Stalinci sapmanın olgularını "sosyalist yasallığı çiğnemeler"in tümüyle hukuksal görünümüne indirgemelerinde olduğu gibi, Lyssenkoculuk, devlet müdahalesi altında, biyolojinin sorunları üzerindeki kuramsal bir çılgınlığa indirgendi. Bilimsel alandaki konum bir kez "düzeltildikte", "iki bilim" kuramı ve devletin araştırmaya müdahalesi bir kez terk edildikte, başkaca bir açıklama yapılmaksızın, gündeme geçilmiş oluyordu. Kendilerini, al gülüm ver gülüm ilişkisi içinde, halk kitleleri üzerindeki egemenliğine hizmet ettikleri devlete, şantaj, tehdit ve baskı altında bağlayan bu devlet ideolojisiyle ilgilenen "entelektüellerin" toplumsal katmanı konusunda hiçbir şey söylenmedi. Sınıf ilişkileri ve çatışmaları üzerinde, bütün bu sistemi ayakta tutan siyasî,

[a] Eklenmiş tümce.

ekonomist ve istenççi çizgi üzerinde hiçbir şey söylenmedi. Lyssenko'nun kuramlarına *sağladığı güvence* karşılığında, bu kuramların onu "doğrulama" ve onu "bilimlerin bilimi" olmanın sözüm ona rolü içinde dayatma hizmetini sundukları diyalektik maddeciliğin resmî çevrimi hakkında da hiçbir şey söylenmedi. Lyssenkoculuğun denetim altındaki "düzeltilmesi", o sapkınlığın tarihî yazgısını yönetmiş oldukları halde, bu gerçekliklere dokunmuyordu. Onları örten resmî sessizlik içinde, kariyerlerini sürdürdüler.

Birçok başkaları arasından yalnızca bir örnek vereceğim: Marksist felsefenin örneğini. Lyssenko oluntusu içinde o derece lekelenmiş, ve görünür bir şekilde lekelenmişti ki, bu hatanın çözümlenmesinin, Marksist felsefenin derinlemesine bir şekilde incelenmesini de gündeme getirmiş olması gerekirdi. O zaman, Marksist felsefenin, ontolojik[b] diyebileceğimiz, belli bir çevriminin, kendini yıllardan beri SSCB'de dayatmış, bunun *Komünist Partisinin Tarihi (b)* isimli kitabının ünlü bölümünde Stalin tarafından düzenlenmiş, SSCB'de ve bütün komünist partilerde egemen hale gelmiş olduğunu görmek mümkün olacaktı. Marksist felsefenin, Marx ve Engels'in metinlerinin lafzında bile gösterilebilen, daha önceki bazı çelişkilerinin, birçoklarından sonra Stalin'e de bu felsefeyi ontolojiye yuvarlama imkânını vermiş olduklarını görmek mümkün olacaktı. Böylece, kendini bazı zamansal ve tek amaçlı savların dışında tanımlamayı başaramaksızın, Marksizmin kuramsal ve siyasî yapıtları içinde pratik halde var olmanın o paradoksunu sunan, getirdiği sistemin, haklı nedenlerle sorunsallığını koruyan bir felsefenin tarihi üzerinde, birtakım perspektifler edinilmiş olacaktı. Kısacası, Marksistler olarak, Marksist felsefeyi ona ait olan yolun, "eleştirel ve devrimci" (Marx) yolun üzerine gerçekten çıkartmak üzere, kendi kendimize diyalektik maddecilik, onun çelişkileri ve sapmaları hakkındaki soruyu ciddiyetle sorabilmiş olacaktık. Olmadı. Her şeyi olduğu halde bıraktılar. Ve diyalektik maddeciliğe ilişkin olarak, maddeciliği, "yasalarını" diyalektiğin sözcelendireceği, maddenin bir ontolojisine dönüştüren egemen çevrim, diyalek-

[b] "(metafizik olmaktan çok kesin olan terim)".

tik gibi maddeciliğin de tüm doğurganlığını, onların birtakım "yasaları" değil ama birtakım *savları* sözcelendirmelerinden aldığını kabul etmeyi kendine yasaklayan bu çevrim, güzel kariyerini sürdürdü. *Onun bugün de hâlâ egemen olduğunu bilmek zorundayız.* Çünkü, Sovyet filozofları ile onların taklitçileri, istisnalar dışında, bilimsel ya da siyasî oldu bittinin "yorumu"nda ve savunusunda her zaman için aynı şekilde sarsılmaz, ve dolayısıyla da aynı şekilde tepkici ve kısır kalan bir Marksist felsefe çevriminin egemenliğinden, "tümdengelimcilikten" sakınmayı sağlayan – hep dendiği gibi: Resimden sakınalım – gülünç yokumsamalarda olduğu gibi, olumsuz ve kullaşmış sözel protestolarla asla kurtulamayacaklardır. Marksist filozoflar, Marx'ın, diyalektiğin bir yana ya da öte yana düşebileceğini; "eleştirel ve devrimci" olabileceğini, ya da "var olan olgusal durumu yüceltebileceğini" söylediğini unuttular mı?

Ve sorunun siyasî temeline gelecek olursak: Marksist felsefenin egemen çevrimini örtmek ve sürdürmek gibi bir etkisini olan bu sessizlik nedendir? Çünkü, "var olan olgusal durumu yüceltmekte", ve edimcilerini kuramsal üretimin genel denetçilerine dönüştürmekte eşsiz olan bu çevrimin, derinlemesine bir şekilde uydumcu ve savunucu yönelimi, varlıklarını sürdüren siyasî pratiklere fazlasıyla uygun, onun hizmetlerinden kendilerini yoksun bırakamayacakları ölçüde uygun düşmektedir: Bu pratikler o hizmetlere "muhtaç"tırlar. İdealizmin "yorumlamakla" (Marx) yetinen en mükemmel geleneği içinde, bu çevrim, o pratiklere, her türlü günlük siyasî karar için önceden (yani her şey *olup bittikten sonra*) üstün *güvence* ve *doğrulama* hizmeti vermektedir, çünkü, onların her işi gören hizmetçisidir demesek de, yalnızca onların hizmetindedir. Hiçbir şey üretmemesi, ve dışarıda ışıldama[c] konusunda pek yetersiz kalması hiç önemli değildir: Bu Marksist felsefe, partiye en azından iç ideoloji olarak hizmet etmekte, yönetici ve militanlarına, örgütün birliğini sıkılaştırmaya katkıda bulunan ortak bir parola sözlüğü, içerdeki tanınmayı sağlayan bir imler sistemi

[c] "uzun zamandan beri, partinin dışında yankılar bulacak ölçüde gövdeli bir Marksist felsefenin olmayışı hiç önem taşımamaktadır."

sağlamaktadır. Söylemenin tam da yeridir: örgütün birliği, evet – ama birlik için birlik değil, önüne gelen hedefler için ve önüne gelen imkânlarla birlik değil![d] Bütün bunların elbette bir bedeli olmaktadır, çünkü felsefenin böylece pratik ideoloji halinde yozlaşması, diyalektiğin "yasaları"nın güvencesini sağlamak suretiyle partinin siyasî ideolojine eklenerek, partiyi tastamam kendi üstüne kapatmakta ve onu dış dünyadan kopartmaktadır. Partiyi, "eleştirel ve devrimci" gerçek bir Marksist felsefenin, bütün alanlarda, kuramına olduğu kadar da tarihsel pratiğine kazandırabileceği siyasî yarardan yoksun bırakmaktadır.

Yalnızca bu sonucu ele alırsak (daha vahimleri de var), Fransız komünist partisinin Lyssenkoculuğa yönelik savunması ve ortada duran, söz konusu olan siyasî, kuramsal ve felsefî sorunlar konusundaki sessizliği yüzünden nasıl bir bedel ödediği bilinmektedir. Sadece gündeme geçmiş olmak yüzünden, Marksist felsefenin tepkici travestileştirilmesi konusundaki tartışmadan kaçmış olmak yüzünden, o felsefeyi "eleştirel ve devrimci" kılmış olmamak yüzünden, çok sayıda entelektüeli kaybetti: Bu nedenler yüzünden, onu yavaş, yavaş terk edenlerin hepsini, ve hiç şüphesiz bundan da fazlası, sonradan ona katılmayanların da hepsini. Lyssenkoculuk konusunda "entelektüeller"den tesadüfen söz ediyor değilim. SSCB'de, diyalektik maddeciliğin egemen çevrimi ve "iki bilim" kuramı asıl onlara[e] yöneltilmişti: Onları birleştirmek ve kullaştırmak için. Entelektüeller kuramsal ve felsefî sorunlara özellikle duyarlıdırlar – bu, emeğin var olan bölüşümünün bir sonucudur. Komünizmin partisiyle bütünleşmemek için esasen yeterince sınıfsal ideolojik önleyicilere sahiptirler: ama, eleştiri ve devrim adına birtakım kuramsal sahtekarlıklara, ve "var olan olgusal durumu yücelten" bir felsefeye ortak edilmek istendiklerinde, entelektüellerin, yapabildikleri zaman (elbette bizde) parti ile aralarına

[d] Eklenmiş tümce.

[e] "entelektüel derken siyasî, ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamın bütün kadrolarını anlamak koşuluyla, proletaryanın sözde 'organik entelektüelleri' [...]".

mesafe koymalarına şaşırmamak gerekir. Parti ile entelektüeller arasındaki ilişkiye ilişkin "irkiltici sorunu", çözmek değilse bile en azından ortaya koymanın (doğru bir şekilde) zor olmasına da aynı şekilde şaşırmamak gerekir.[f]

Her hatanın sağaltımı siyasî olduğundan, ve dolayısıyla da, kendi tarzınca, izlenen siyaseti gösterdiğinden, diyalektik maddeciliğin egemen çevrimini o haliyle bırakmak suretiyle, aslında, "düzeltildiği" iddia edilen bir hatanın nedenlerini çözümlemenin hiçbir "ihtiyacını" duymayan bir çizginin ve birtakım pratiklerin izlendiği sonucuna varmak zorunlu olmaktadır. Böylece Lyssenko konusunda "düzeltme" yapıldı. Bir rastlantı gibisine, Marksist felsefenin egemen çevrimine dokunulmadı: Çünkü sunduğu hizmetlere ihtiyaç vardı.

Lyssenko tarihi sona erdi. Lyssenkoculuğun nedenlerinin tarihi sürüyor.

Biten tarih. Bitmeyen tarih mi?

[f] "Sürekli olarak: Çünkü nedenler burada çoğalmaktadır."

9. G. Duménil'in *"Kapital"de Ekonomik Yasa Kavramı* Başlıklı Kitabına Önsöz (1977)

Şubat 1977 tarihini taşıyan bu metin, önce Gérard Duménil'in kitabına, 1978 yılında, Maspero yayınlarının, Althusser tarafından yönetilen "Théorie" dizisinden yayımlanan, Le concept de loi économique dans "Le Capital"ine "Önsöz" olarak çıktı.[1]

Duménil kitabını kaleme almaya 1968'in sonlarında, Cezayir'de çalışırken, bibliyografyasız, ve Kapital'i hemen, hemen tek araç olarak kullanarak başlamıştı. Bu çalışma, 1971 yılında E.H.E.S.S'de savunulan bir teze konu oldu. Mao'culuğa yakın olan Duménil, 1968'den itibaren, özellikle de "Marksist-leninistler"in Mayıs hareketi karşısındaki sekter tutumları nedeniyle bundan uzaklaşmıştı. Pour Marx yazarı, onu Kapital'i "böncе olmayan"[2] *bir şekilde okumak konusunda etkileyebilmiş olsa da, Althusserci değildi. Bununla birlikte, kitabı, açıkça Althusser'in bizzat ele almaya çalışmış olduğu izleklerle doluydu. Yine de Duménil'in yaklaşımı, Althusser'in oldukça yüzeysel bir şekilde ve esas itibariyle felsefî kalan bir çerçeve içinde eğilmiş olduğu, adlı adınca ekonomik sorunlar konusunda daha derinlikliydi.*

Althusser, 1971'de, Duménil'in, kendininkilerle her zaman uyuşmayan savlarını belki de yeterince değerlendirmemişti, ama iki adam henüz tanışmıyorlardı. Buna karşılık, birkaç yıl sonra, yazar, savını daha farklı, dogmatizmin artık geçerli olmadığı bir kuramsal ve siyasi kapsam (öyle ki, Althusser bazen Duménil'e, Marx'a karşı fazlasıy-

[1] 7 – 26. sayfalarda.

[2] Yazarla görüşmeden, Mayıs 1977.

la hoşgörülü davranmış olduğu yolunda örtük bir şekilde sitem eder) içinde gönderdiğinde, tepkisi son derece olumlu oldu. Çalışmayı cid diyetle değerlendirdi, Duménil'le bir buluşma düzenledi ve kitabı Maspero'ya önermezden önce onunla birçok kez görüştü. Esasen ki tabı, satışların çok düşük olmasından çekindiği için yayımlamak iste meyen yayıncıya kabul ettirmek için zorlu bir mücadele vermek zo runda kalacaktı.

Althusser'in metninin üç ardışık çevrimi IMEC'te muhafaza edil mektedir. Aşağıda verdiğimiz çevrim, Maspero'da yayımlanan metne tekabül etmektedir, daktilo edilmiş nihai metne kıyasla içerdiği birkaç önemli değişkeye yayıncı notlarında değinilmiştir.

Yalnızlığın içinde, son derece farklı esinler taşıyan bir çalışmayı sürdüren bir araştırmacının, G. Duménil'in kitabını, *Théorie* dizisinden çıkan eserlerin (1965 tarihli *Lire Le Capital*'den [Kapital'i Okumak] 1974'deki *Cinq études du matérialisme historique*'e [Tarihi Maddeciliğin Beş İncelemesi] kadar[a]),belli bir şekilde *Kapital*'i sorgulamaya alıştırdığı okurların bilgisine ulaştırmak bize ilginç göründü.

Tarihî ve kuramsal mesafenin, *Kapital*'in bazı besbellilikleri üzerinde, bunların konusunu ve düzenini yeniden paylaştırmak üzere, çalışmaya imkân verdiği bir dönemde, böylesi bir çalışmadan bir karşılaştırma ve birtakım verimli varsayımlar beklenebilir.

Paradoksal bir şekilde, Duménil'in,[b] *Kapital*'i kendi özgün mantığıyla ölçmeyi ve "onda, yazılmış olmayan şeyi hiçbir zaman okumamayı", yani onun kuramsal alanının sınırları dışına asla taşmamayı kendine kural belleyen kitabı, bu çalışmaya katkıda bulunabilir.

Kendi kendine eksiksiz bir şekilde yeten, kesinliğinin ve açık-seçikliğinin bütün haklarına sahip olan böylesi bir yapıtı *sunma* iddiasında bulunmayacağım. Yapıt, *Kapital*'i "bütün yönlerden" kateden, farklı kitap ve bölümlerden alıntılanan pasajları ayırıp bir araya getiren, aynı problemlerin üzerinden bir çok kez, ama değişik eğimler doğrultusunda geçen yönteminin beklenmedik yapısıyla şaşırtsa da, "adım, adım" oluşan, özenli, sabırlı ve tutkulu kanıtlamalarının içine çabucak girilecektir ve yazar, bu kanıtlamaların hizmet ettiği araştırma projesinin iddiasını da, erimini de saklamamaktadır: Marx'ın düşüncesindeki mantığın keşfi.

Gerçekten de, Duménil, *Kapital*'i, on iki yıl oluyor ki, bizim yapmaya çalışmış olduğumuz gibi "okumuyor". Biz o sırada, *Kapital*'in metni içinden, kendi tarihöncesi karşısında (fazla düz bir şekilde "ideolojik" diye adlandırdığımız tarihöncesi), Smith, Ricardo ve Say kar-

[a] E. Balibar'ın yapıtı.

[b] "*Kapital*'i (kendisi hakkındaki her cevabı önceden içerdiği varsayılan) anlamanın değil, ama konusunu ve işleniş biçimini yeniden düzenlemek üzere, besbelliliklerinden bazılarını sorun haline getirmenin artık belirgin bir şekilde gerekli olduğu bir zamanda".

şısında, onu "ekonomi politiğin eleştirisi" olarak tanımlayan akla uygun kavramsal farklılıkları belirlemek istiyorduk. Aynı zamanda da, bir terimin yersizliği, bir nosyonunun güçsüzlüğü ya da bir kanıtlamanın çemberi içinde, kâh eskimiş bir ardıllığın, kâh fark edilmemiş bir problemin, kâh kuramsal bir yanılsamanın arazını sezinlemek istiyorduk. Ekonomi politiğin ve arada konumlandırılıp yadsınan Hegel'in devreye girmesiyle, bizim yorumumuz, kesin bir kuramcılığa mahkûm kalsa da, *Kapital*'deki kavramların, Marx'ın onlarda kapıştığı gerçek problemlerle olan münasebetini araştırmaya yöneliyordu.

Duménil şunu söylüyor: "*Kapital* okunmaz, incelenir". Bu olumlamayı şöyle anlayalım: Onu okuyabilmek için incelemek gerekir. Bu "inceleme"nin hedefi konusunda yanılmayalım. Söz konusu olan, açık, karışık ya da tamamlanmamış metninin içinden, üretim fiyatları kuramı, bunalım (dönemsel ya da genel) kuramı, vs. gibi "ekonomik" sorunların cevabını bulmak üzere *Kapital*'i yakından incelemek değildir. Hattâ onun, Marx'ın şu ya da bu problem hakkında ne düşündüğünü bilmek için incelenmesi de söz konusu değildir. Duménil, *Kapital*'i Marx'ın *nasıl düşündüğünü* bilmek için "inceliyor": Gerisi ayrıca verilmiştir. Uç noktada, şöyle diyecektir: *Kapital*'i, işin iç yüzünü bilerek, yani içerdiği şeyin, "hak olarak" onun payına düşen, ondan kaçan ve ondan dışlanmış olan şeyin ne olduğunu bilerek okumak, ancak, eğer daha önce Marx'ın nasıl düşündüğü bilinirse, nesnesini tanımlayan ve kanıtlamasını yönlendiren mantık bilinirse mümkündür.

Marx, *Kapital*'de nasıl düşünmektedir? İşte, Lenin'in fazlasıyla ünlü aforizmalarının, ve eleştirel olmaktan çok savuncal olan bütün bir "literatürün" ötesinde, bizi öncelikle bizzat Marx'ta bulduğumuz cevap öğelerine gönderen eski bir soru.

En basit ve en "besbelli" cevap, Marx'ın düşüncesindeki mantığı (bir tek olarak varsayılmış mantık) "*Kapital*'deki nedenler düzeni" ile, yani onun serimleme düzeniyle, ya da Marx'ın deyimini kullanırsak, "serimleme yöntemi" ya da "serimleme tarzı" ile (*Forschungsmethode*, *Forschungsweise*) özdeşleştirmekten ibarettir.

Bize bu cevabı dayatan, yalnızca *Kapital*'deki "nedenler düze-

ni"nin etkileyici kavramsal birliği değildir, aynı zamanda Marx da, 1873'de, dolayısıyla I. Kitap'ın çıkışından altı yıl sonra, *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına[3] yazdığı "Sonsöz"de, okurlarının ve eleştirmenlerinin tepkileri üzerinde açıklamalarda bulunduğunda, bize bunu belirtik bir şekilde gösterir. Bununla birlikte, *Kapital*'in serimleme düzeni, kendini yalnızca mevcudiyetiyle, ve hiçbir şeyi önvarsaymaksızın dayatırken, Sonsöz'de ikinci bir düzen, aslında birincisi olan bir düzen belirmektedir: araştırma düzeni. Gerçekten de Marx, araştırma yöntemi ya da tarzı (*Forschung – methode* ya da *– weise*) ile serimleme yöntemi ya da tarzını (*Darstellungs – methode* ya da *– weise*) birbirinden ayrıştırmak gerektiğini bildirmektedir. Ve bunu açıklar: "konuyu (*Stoff*) ayrıntısı içinde sahiplenmek (*sich aneignen*), onun farklı gelişme biçimlerini çözümlemek ve bunların sıkı bağlarını ortaya çıkarmak" araştırma tarzına aittir. Kavramsal serimleme ikinci sıradadır: "Çalışma bir kez tamamlandıktan sonradır ki gerçek devinim uygun (*entsprechend*) bir tarzda serimlenmiş (*dargestellt*) olabilir." Şu halde serimleme düzeni araştırma düzenini önvarsaymaktadır: Konuyu devinimi içinde sahiplenmek için önce araştırma gerekmektedir, serimleme ancak daha sonra, "gerçek devinim"i, kavramların devinimi içinde "yeniden üretmek" için gelmektedir.

Bu ayrışımın bizi "araştırma yöntemi"ndeki o belirleyici bölgenin mahremiyetine, yapıtın yazgısının nihai olarak belirlendiği "konu"nun "sahiplenilme" çalışmasına buyur edeceği sanılabilirdi, çünkü *Kapital*'de gün gibi ortada olduğunu gördüğümüz serimleme, bu çalışmanın sonuçlarını "yeniden üretmekten" başkaca bir şey yapmamaktadır. Ama hayır. Eğer, 1857 "Giriş"indeki "ekonomi politiğin yöntemi"[c] üzerine bölümde, Marx'ın bu geliştirme çalışmasını (*Verarbeitung*)

[3] Bkz. Marx-Engels, *Werke* [Berlin, Dietz], 23. cilt, s. 18 vd. Doğrudan çeviriyorum. Marx'ın da gözden geçirmiş olduğu Roy çevrimi doğru değildir ve boşluklar içermektedir. ["Roy çevrimi" E.S tarafından yayımlanmış olan çeviridir; I. Kitap'ın, Almanca nihai çevrimi temel alan yeni bir çevirisi, o günde bu yana J.-P. Lefebre'in sorumluluğu altında yayımlandı: *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, "Quadrige" dizisi, 1993. Marx'tan yapılan alıntı burada, 17. sayfada yer almaktadır.

[c] "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş" (1857), *a.g.e.*

yapabildiğini savunmak mümkün olsa bile, buna karşılık, on altı yıl sonra, "Sonsöz"de, bu konuda hiçbir şey söylenmemektedir ve bir daha da asla bir şey söylenmeyecektir. Aslında Marx, "Sonsöz"de, esasen "biçimsel" olarak ilân ettiği bir ayrışımın terimlerinin çözümlenmesine girişmeyi düşünmemektedir. Bu terimlerin çözümlenmesine değil, ayrışımları içindeki basit konumlarının çözümlenmesine ihtiyaç duymaktadır.

Bu ayrışım, ona, maddeciliğine "biçim" verme imkânını sağlamaktadır. Yöntem ikiye bölünüyorsa, serimleme düzeninin arkasında bir başka düzen, araştırmanın düzeni beliriyorsa, bunun nedeni bir terimler çiftini yerine oturtmak ve bu çiftin içinde bir terimin ötekine önceliğini ortaya koymaktır: araştırma yönteminin serimleme yöntemine önceliğini. Dolayısıyla her şey "konu"nun, onun ayrıntısının, gerçek deviniminin sahiplenilmesi içinde gündeme gelmektedir: Serimlemenin kavramsal devinimi, gerçek devinimi "yeniden üretmekten" başka bir şey yapmamaktadır, onun "ide'sel yansıması"ndan (düşüncenin içinde) ibarettir, dolayısıyla bir "*a priori* kuruluş"la hiçbir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak, bu bir savdır, ve eğer sadece "ortaya konmuş" sav olarak kalsaydı, "madde/konu" (*Stoff*) sözcüğü üzerinde, yaptığı gibi, oynayarak hem Marx'ın maddeciliğinin anlamı üzerinde bazı görüşler verebilirdi, hem de bu sahiplenme çalışmasının çözümlenmesine giden yolları açabilirdi. Ama Marx onu bambaşka bir amaç için kullanmaktadır: onu "öne sürer" ve Alman "özet yapıcılarının" *Kapital* üzerindeki eleştirilerinde kendisine yönelttikleri Hegelcilik kınamasının çürütülmesinde sabitler. Yöntemin ikiye bölünüşü böylece, o aceleci okurlara, serimleme yönteminin arkasındaki bir başka yöntemin, araştırmanın ve "konu"yu sahiplenmenin yönteminin belirleyici mevcudiyetini görmediklerini anlatmaya indirgenmektedir. *Messager européen*'in Rus eleştirmeni, ayrışımı gerçekten de hissetmişti, ama *Kapital*'in "serimleme yöntemi"nin "Alman diyalektik tarzını" (Hegelci), onun "araştırma yöntemi"nin "kesin gerçekçiliği" karşısına çıkartmak için.[d] Ne yazık ki, ve bu ayrışıma rağmen, o da tıpkı Almanlar gi-

[d] Marx'ın "Sonsöz"de andığı bir eleştiriye atıf, *a.g.e.*, s. 15 – 17.

bi "serimleme yöntemi"nin tuzağına düştü. Demek ki, daha ileriye gitmek gerekmektedir. Ve Marx, bir spekülatif yanılsama etkisinin... gerçekten uygun bir maddeci serimlemeyle üretilebileceğini göstererek, eleştirmenlerinin hatasını bir yanılsamayla açıklama zarafetini gösterir! "*Eğer*, ide'sel yansıması içinde, konunun yaşamını yeniden üretmek *başarılırsa*, a priori *bir kuruluşla karşılaşılmış olduğu izlenimine sahip olunabilir.*" Paradoks: Gerçek devinimin serimleme yöntemi aracılığıyla, kavramların devinimi ya da diyalektiği aracılığıyla üretildiğine ("*a priori* kuruluş") ilişkin spekülatif yanılsamayı böylece doğuran şey, serimleme yöntemi, kavramların devinimi ya da diyalektiği aracılığıyla gerçek devinimin maddeci yeniden – üretiminin başarısı, dolayısıyla da uygunluğu olmaktadır...

Bu ayrışımla, Marx, *Kapital*'in örnek "başarısı" konusundaki spekülatif yanılsamalarının nedenini doğal bir mazeret olarak göstererek, eleştirmenlerinden belki kurtulmuştu. Ama bir yandan da kendini birtakım "açıklamalara" argaje etmişti, ve bunların içinden, eğer söylenebilirse, ancak suskun kalarak çıkabilecektir: Ayrışımın her iki terimi konusundaki suskunluk, ya da daha doğrusu, *Kapital* serimleme yöntemini sergileyip altını çizdiğinden, her şeyi yöneten o olduğu halde, araştırmanın düzeni konusundaki suskunluk. Ve o zaman bunun sonucu olarak da, kendi kendisinin ışığı olamayacak olan, çünkü bir başkasına bağımlı bulunan bir serimle düzeninin istila edici "besbelliliği"ni örten ikirciller üzerinde suskunluk.

Nitekim bütün bu açıklamalar içinde, Marx, sadece bir sözcük olarak kalabilecek olan, ama çok ötelere taşıyan küçük bir sözcük telaffuz etmiştir: "yöntem". "*Kapital*'de kullanılan yöntem iyi anlaşılmadı." Bu sözcüklerle başlamıştı. Kendini doğrulamak için yöntemi ikiye böldü, ve yapıtının maddeci "başarısı" tarafından üretilmiş spekülatif yanılsamanın farkına vardı. Böylece, yöntem ve spekülasyon sözcükleri bir kez telaffuz edildikte çok doğal olarak "kendi diyalektik yöntemini" Hegel'in "diyalektik yöntemi" ile karşı karşıya getiren radikal farklılık üzerinde zincirlendi.

"Benim diyalektik yöntemim Hegel'in yönteminden yalnızca temelinde (*Grundlage*) farklı değildir, onun doğrudan karşıtıdır (*ihr di-*

rektes Gegenteil). Hegel'e göre, İde adı altında bağımsız bir özneye bi le dönüştürdüğü, usa yatkın olanın süreci (*Denkprozess*) gerçeğin de miurgosudur (*das Wirkliche*), ve gerçek de onun yalnızca dış fenome nini (*Erscheinung*) temsil eder. Bende, her şey tersine (*umgekehrt*), ide'sel olan, insanın kafasına taşınış ve onun diline çevrilmiş malze meden başkaca bir şey değildir."[e]

Bu ünlü satırlar, Hegel'in yönteminin *kipliği* ya da *Denkprozess*'i ile Marx'in yönteminin *kipliği* ya da *Denkprozess*'i arasındaki bir kar şıtlığı ve tersine çevrilişi terimi terimine tanımlamaktadır. Hegel'gil *Denkprozess* "gerçeğin demiurgosu" ve gerçek de onun fenomenin den ibaret olurken, "demiurgos" terimini hemen hiç zorlamaksızın, Hegel'gil *Denkprozess*'in, 'de'nin deviniminin gerçeği ürettiğini söy lemek mümkünken, Marx'ın *Denkprozess*'i kavramların devinimi içinde bizatihi maddenin devinimini "*yeniden üretmek*"le yetinmek tedir. Ve Hegel'de gerçeğin, ondan bağımsız olarak ortaya konmuş 'de'nin fenomeninden (*Erscheinung*) ibaret olması gibi, aynı şekilde ve tersine (*umgekehrt*), Marx'ta ide'sel olan (*Denkprozess*) "maddi/araçsal" olanın "yansıması"ndan ibarettir.

Terimlerin tersine çevrilmesiyle getirilen bu karşıtlığın, spekülatif yanılsama için söylenmiş olan şeyi aştığı hemen görülmektedir: Gerçekten artık yalnızca, münhasıran kavramsal serimlemenin biçimine (kavramsal "kuruluş" farklı olabilirdi) yönelik bir "*Kostruktion a priori*" değil, ama bu kez bizatihi gerçeğe yönelik bir *kuruluş*, ya da bir *üretim* söz konusudur. Yöntemin "tersine çevrilmesinde" derinden derine ortaya konan şey, şu halde, yalnızca yöntem, özellikle de bir tek serimleme yöntemi değil, ama daha başka bir şeydir: Bir bilgi yapıtını sonuçlandırmayı sağlayan felsefece konumu tanımlamak ve işgâl etmek. İkircillik, bu konumun aslında *yöntem*in işlevinde tanımlanması olmaktadır.

Bu çekinceyi çeşitli biçimler altında ifade etmek, örneğin, benim daha önce yaptığım gibi,[4] Marx'ın "tersine çevirme" işlemini onun

[e] "Sonsöz", *a.g.e.*, s. 14 ve 17.

[4] *Pour Marx*'ta ve *Lire Le Capital*'de.

içinde gerçekleştirdiği felsefi düzeneğin, Feuerbach'ın gerçekleşmiş öz olarak, dolayısıyla her türlü idealizmin hakikati olarak tanımlamış olduğu "tersine çevirme" halinde kaldığını ve böylece Marx'ın, Hegelgil "spekülasyon"un Feuerbachgil yorumu içinde, ve dolayısıyla maddeciliği, "tersine çevrilmesiyle", yani yalnızca "spekülasyon"un tersine çevrilmesiyle tanımlayan sınır içinde kaldığını göstermek mümkündür. Ama aynı çekinceyi farklı bir biçim altında, ve bize Marx'ın düşüncesinin mantığına ilişkin bir tanımın amacını kavratmaya daha elverişli bir yoldan dile getirmek de mümkündür. Çünkü konuya yakından bakıldıkta, kipliğin tersine çevrilmesi (Hegelgil yöntem ile Marx'ın yöntemi arasında) iki kutupsal felsefe kategorisini devreye sokmakta ve tersine çevrilme onlar arasında gerçekleşmektedir: bir yanda gerçek ya da madde ya da malzeme, öte yanda ide ya da ide'sel. İlkesel felsefî tavırlar, maddeci ya da idealist sav olarak, bu iki kutupsal kategorinin karşılıklı önceliği arasında üstlenilmektedir.Şimdi, bu iki kutupsal kategori dışında, iki terim daha devreye girmektedir: *Denkprozess* ve *yöntem.* Bu iki terimin aynı şey olduğu, her ikisinin de ide'nin ya da ide'sel'in tarafında oldukları savunulabilir. Ama olgu odur ki, bunlar, kipliğin, bir öncelikten ötekine geçiren tersine çevrilmelerinin sanki değişmez ekseni ya da dayanağını oluşturmaktadırlar. Bunu başka türlü söyleyelim: Bu değişmezin görüntüleri altında, Marx'ta, *Denkprozess*'in ve yöntemin "tersine çevrilmesine" izin veren, ama bu işlemi yöneten felsefi önvarsayılmışların sınırlarından çıkmaksızın izin veren,[f] eleştirilmemiş, sorgulanmamış olarak kalan belli bir *Denkprozess* ve *yöntem* fikri bulunmaktadır.

Bunu, sonuçlarına bakarak değerlendirmek mümkündür. Eğer her şey *Denkprozess*'in kipliğinin tersine çevrilmesi üzerinde cereyan ediyorsa, eleştiriye göre, yani her türlü idealizmin hakikati olarak spekülasyonun Feuerbachgil kavranışının mantığı içinde, "bilimsel-mad-

[f] "... kipliklerinin 'tersine çevrilmesine' eksen görevi yapabilecekleri şekilde, daha da iyisi, Marx'ın bildirdiği "tersine çevirme"nin bizatihi biçimini yönlendirdikleri şekilde belli bir *Denkprozess* fikri ile belli bir *yöntem* fikri, çünkü bunlar, dokunulmaz önvarsayılmışların belirlenişi içinde Marx'ın tavır alışını yükümlendirmekte ve tehlikeye atmaktadırlar.

deci" bir *Denkprozess* elde etmek için "spekülatif" *Denkprozess*'in kipliğini tersine çevirmek yeterli midir? Bunun tersine, biçimlerini ve kavramlarını alt-üst etmek için bu *Denkprozess* ile aramıza bir mesafe koymak gerekmez mi? Ve onun kipliğini tersine çevirmek, "Hegel'in diyalektiği"nin Marx'ın "diyalektik yöntemi" haline gelmesi için yeterli olur mu? Tam tersine, biçimleri ve de hattâ anlamı yeniden elden geçirmek gerekmez mi? Ve eğer olayın aslını söyleyeceksek, Hegelyal spekülasyondan "kurtulmuş" bile olsa, gerçekten tek olan ve gerçekten yöntem olan bir "*yöntemi*" kazanmış olduğumuzu hangi hakla ve hangi bedel pahasına iddia edebiliriz? Bu, Feuerbach'ın, Hegel'deki spekülasyon olarak yorumladığı şeyden kurtulabildikleri bile varsayılsa, olanca özgürlükleriyle, eski *prespekülatif* idealist eğilimlerine yeniden kavuşmaktan başkaca bir şey talep etmeyecek bir "yöntemin" ve bir "diyalektiğin" serüvenine giden yolları açma tehlikesiyle karşılaşmak olur. Bu *Denkprozess*'in kendisini, yani biricik ve ortak, dolayısıyla örnek alınması gereken bir *Denkprozess*'in varlığına ilişkin fikrin kendisini sorgulamak gerektiği çok açıktır; bu *Denkprozess*, Marx'a göre, maddeyi/konuyu "üretmek" iddiasındaki spekülatif bir söylemin sapınçları kadar, maddeyi/konuyu gerçekten "yeniden üreten" kavramsal bir serimlemenin spekülatif yanılsamasını da aynı şekilde desteklemenin avantajını sunmaktadır.

Bunu, sonuçlarına bakarak değerlendirmek, ve spekülatif bir yanılsamanın içine düşülebildiği gibi, çok daha ciddî nedenlerle, "diyalektik bir yanılsamanın" içine de düşülebileceğini göstermek mümkündür. Marx, "Hegel'in diyalektik yöntemi" ile "kendi" diyalektik yöntemi arasındaki farklılığın, kendi yönteminin kipliğine (spekülatif değil de maddeci) bağlı olduğunu söylerken, kendi maddeci konumunu yöntemin var olan düşüncesi içinde devreye sokar; yani yükümlenirken, savının denetimini elden kaçırmak tehlikesiyle karşılaşmaktadır. Bütün bunların birkaç sözcükten ve aceleyle söylenmiş sözcüklerden ibaret olduğunu kabul ederim, ama Marx bu sözcüklere geri dönmedi, ve özellikle de bunlar, onları okumuş ve dinî bir tavırla yorumlamış olanlar tarafından onun son sözü olarak kabul edildiğinden, is

ter istemez ciddiye alınmak gerekmektedir. Sonuç olarak, Marx'ın kendisi de bunları düpedüz ciddiye almıştı[g]: *Kapital*'i yazmak için zorunlu uzaklaşmasından on beş yıl önce, Hegelgil coşkuya demesek de, en azından onun baş dönmesine sıklıkla kapılmış olduğunu görmek için *Grundrisse*'yi okumak yeterlidir, ve *Kapital*'de de, tüm teyakkuzuna rağmen, o iğvanın derin izleri kalmıştır. Ve I. Kitap'ın I Kesim'indeki Hegelgil "terminoloji" ile sürdürüldüğü görülen "flört" karşısında şaşıran bir çok yorumcu, "karşıtların birliği" olarak malın "*a priori* kuruluşları"nda ("değer"in "taşıyıcısı – *Täger*–" olduğu söylenen "kullanım değeri"nin "taşıdığı" değerle çelişik olabildiği nasıl söylenir? muamma), paranın kendi-nde'nin (mal) ve kendisi-için'in (mübadele) kendi-nde – kendisi-için olarak çıkarımında, bu arada sermayenin maldan kalkılarak çıkarımında, vb. bu izleri bulmuştur.

Ve, sonuç olarak tarihî ağırlıkları tartışılabilir olan yorumculardan söz etmesek bile, Lenin'in kendisi de, Hegel'in *Büyük Mantık*'ını[h] okumanın verdiği sürprizin ardından şu inanılmayacak tümceleri yazmıştır: "Marx, *Kapital*'de, önce en kolay olan şeyi [...] malların mübadelesini çözümler. Çözümleme, bu fenomenden bütün çelişkileri, daha doğru bir deyişle çağdaş toplumun bütün çelişkilerinin tohumunu saptar. Serimlemesi, daha sonra bize, bu çelişkilerin ve farklı parçaları içindeki bu toplumun başından sonuna kadar gelişimini (ve büyümesini, ve devinimini) betimler. Genel olarak diyalektiğin (çünkü burjuva toplumunun diyalektiği, Marx için, genel olarak diyalektiğin özel bir durumundan ibarettir) *serimleme* (daha doğrusu inceleme) *yöntemi* böyle olmak zorundadır".[5] Ve Lenin, besbelli ki denetleyemediği bir "cüret" ile tutarlı bir şekilde, diretmektedir: "En basitten,

[g] "Her şeyden sonra Marx, bütün duraksamalarına karşın, *Kapital*'e yazılan bir 'Sonsöz'de kağıt üstünde sabitlemezden önce, bunları bizzat ciddiye almıştı."

[h] *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*), Berlin, 1927.

[5] *Cahiers sur la dialectique*, Paris E.S., s. 280 ["Sur la question de la dialectique", Lenin, *Cahiers philosophiques*'de, Paris / Moskova, E.S. /Progrès yay. 1973, s. 344 – 345].

en olağandan, en genelden, vs., herhangi bir önermeden başlansa da [...] her önermenin içinde, tıpkı bir "hücre"nin içinde olduğu gibi diyalektiğin *bütün* öğelerini göstermek mümkündür (ve göstermek *gerekir*)".[i] Bu elbette doğaçlamadan kaydedilmiş özel bir nottan ibarettir. Ama türünün tek örneği değildir. Lenin, aynı ânda da şöyle yazıyordu: "Marx'tan yarım yüzyıl sonra onu anlayan tek bir Marksist yok!"; Hegel'in *Mantık*'ını okumuş olmak yüzünden.[j] Boşluk olmadan asla baş dönmesi olmaz.

Şimdi, bu "genel" diyalektiğin genel ve her yerde hazır ve nazır olduğunu söylemek, onun, "spekülasyon"dan kurtulmuş, dolayısıyla kendi kendisine bırakılmış olsa da, yani "spekülasyon"dan çok daha eski olan kuramsal varlık nedenine bırakılmış olsa da, Engels ve Lenin'in tanıklık ettikleri, birbirini bütünleyen iki iğva arasında mütemadiyen gidip geldiğini görmek için yeterlidir. Bu diyalektik, *ya*, söylendiği gibi, "düşünce"nin ve "maddenin devinimi"nin "yasaları"nı sözcelendiren o "bilim" olacaktır; ve burada sözcüklerin (yasa, evrensel) sözcük olarak alınmamasını da kabul ediyorum, ama öyleyse bu sözcükler nedendir? O zaman durum daha da beter, çünkü bu diyalektiğin "evrenselliği", doğru olarak kabul ettirilmek istenen şeyi "yasa"lığının yetkesiyle güvenceye almak üzere, isteğe göre, yani keyfî biçimde kullanılmaya hazır olmaya dönüşecek, sonra da kendi bölgelerinin boşluğuna geri dönecektir. *Ya da* Marx'ın kendisinin de esasen sözünü ettiği o "yöntem", Engels'in daha sonraları, geçmişe dönüp bakarak, kurtarılması için Hegel'in "sistemi"nden ayırmak gerektiğini söyleyeceğini o "yöntem" olacaktır. Doğru olduğundan emin olmak için "bilim", önceden bilime götüren emin yol olması için "yöntem" ve sonuçta kendi kendisini önceleyen bilim olan diyalektiğe "bilimsel yöntem" denilecektir.[k]

---

[i] "Diyalektik sorunu üzerine", *a.g.e.*, s. 345.

[j] "Hegel'in Mantık Bilimi'nin özeti", *Cahiers Philosophiques*'de, *a.g.e.*, s. 170.

[k] Çıkarılmış paragraf: "Aslında Marx, *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına yazdığı 'Sonsöz'de gerçekten de 'yöntem'den söz etmektedir: '*Kapital*'in yönteminin iyi anlaşılmadığını' açık seçik söylemek için (fazlasıyla başarılı bir *Denkprozess* aracılığıyla üretilmiş o kutsal spekülatif yanılsama yüzünden)".

Oysa, en eski felsefî çağlardan gelen ve belki de izleyecekleri yolu o yola koyulmak için önceden bilmek isteyenlerin, Hegel'in söylediği gibi, yüzmeyi öğrenmek için yüzmeyi önceden bilmek isteyenlerin, araştırılmasına çıktıkları doğrunun doğruluğundan önceden emin olmak isteyenlerin sorusuna cevap veren (o kadar kesin değil, çünkü cevap soruyu biraz fazla önceliyor) bu *yöntem* fikri, Spinoza tarafından (Descartes'a karşı) ve Hegel tarafından (Kant'a karşı) dışlanan bu yöntem fikri, her elverişli "*bilgi kuramı*"nın sunduğu imgesel ama etkileyici güvenceye, iki kez bakmayı gerektirmeyecek kadar fazla bağlıdır.

Ve Hegel'de, onu şiddetle eleştirmesine rağmen, yeniden ortaya çıkması, ama "*mutlak*" yöntemin formu altında, her sonucun halinegeliş süreci içinde gelişinin güvencesi olarak, her sürecin erekbilimsel [teleolojik] anlamının *a priori* güvencesi olarak yeniden peydahlanması, pek de rastlantı değildir. Hegel'i bilgi kuramına yeniden düşmekten koruyan "mutlak"ı ortadan kaldırın, onun genel ya da evrensel olduğunu söyleyin, "diyalektik yöntemi" elde edersiniz, ve o da bütün alanlarda iyi bir bilgi kuramının yardımcısı olarak iş görebilir, yani yükümlendirilmiş olarak ya da resen.

"Serbest durumda"ki (yalnızca tek olduğu varsayılan bir *Denkprozess*'in spekülatif kipliğine kızan maddeci sav tarafından serbestleştirilmiş) diyalektik yöntem işte böylelikle kendiliğinden çalışmaktadır; kâh *düpedüz diyalektik* olarak, yani devinimin "en genel" "yasaları"nın bilimi, aynı zamanda evrensel ve kesikli ontoloji olarak, kâh, araştırmacı ya da doktrinci için, iddialarını önceden, yani iş olup bittikten sonra güvenceye alan bilgi kuramı yerine geçen *yöntem* olarak. Leibniz'in aşağı yukarı söylediği gibi: Araştırılan sonuca ulaşmak için, onu elde etmeye uygun düşecek şekilde davranmanız yeter.

Ama Marx, diyalektik yöntemi geleneksel iğvalarına teslim etmek üzere serbest kılan bu maddeci savı yalnızca sözcelendirmemiştir. *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı "Sonsöz"den on beş yıl önce, 1857 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inde ("önce kanıtlanması gereken sonuçlar üzerinde öncelemelerde bulunmak ancak

uygunsuz olabileceği" için yayımlanmadan kalan), *Denkprozess*'in en can alıcı noktası üzerinde de kendisiyle hesaplaşmıştır.[l]

Bu "Giriş", I. Kitap'ı 1867 yılında çıkacak olan *Kapital*'in birinci çevrimi ([*Ekonomi Politiğin Eleştirisine*] *Katkı* (1859)] ile zamandaş olarak, aslında *Denkprozess*'in Hegel'deki spekülatif kavranışına saldırmaktadır. Marx, burada şöyle yazar: "Hegel, gerçeği (*das Reale*) kendi kendisinde özetlenen, kendi kendisinde derinleşen ve kendi kendisiyle devinime geçen *düşüncenin sonucu olarak* kavrama yanılsamasının içine düştü."[m] Şu halde Hegel'in kendisi de 1873 tarihli "Sonsöz"de suçlanacak olan spakülatif yanılsamanın kurbanı olmaktadır: "Oysa ki, soyuttan somuta yükselmekten (*aufsteigen*) ibaret olan yöntem, düşünce için somutu sahiplenmenin (*aneignen*), onu düşünce-nin – somutu olarak (*ein geistig – Konretes*) yeniden üretmenin şeklinden başkaca bir şey değildir".[n] Yıl 1857: 1873'deki sözler, orada esasen söylenmiştir.

Burada büyük bir genellik gösteren, *Denkprozess*'ten olduğu haliyle söz eden savların içindeyiz. Ve bu esasen kiplik meselesidir: ya onun kendine özgü devinimiyle gerçeği ürettiğini olumlarsınız, ya da onun gerçeği sahiplenmenin bir kipinden (aynı gerçeği sahiplenmenin başka kipleri de vardır: Dinî, estetik, pratik) ibaret olduğunu olumlarsınız. Şu halde kipliğin tersine çevrilmesi, spekülasyondan hakiki kurama geçirmek için yeterlidir. Ama kendisi olarak; her şey, olduğu haliyle spekülasyon halinde yoğunlaştırılabilen, ya da bilim halinde tersine çevrilebilen bir *Denkprozess* varmışcasına cereyan etmektedir.

Marx'ın bu girişteki büyük özgünlüğünün, çözümlemeye girmek ve bizi bu "maddeci" *Denkprozess*'i oluşturan şey konusunda aydınlatmak olduğuna inanmak gerekir mi? Marx'ın, Duménil'i büyülediği gibi bizi de büyülemiş olan cüreti, her türlü ampirizme karşı, doğru *Denkprozess*'in içinde, somutun başlangıçta değil bitiş noktasında

---

[l] "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş" (1857), *a.g.e.*

[m] *A.g.e.*, s. 166.

[n] *A.g.e.*

bulunduğunu, dolayısıyla, soyutlama olarak doğruya ulaşmak için somuttan değil, ama yavaş yavaş somutu, "düşünce-nin – tümlüğü olarak somut tümlüğü" üretmek üzere *soyutlamadan* "başlanacağını", ve de bu tümlüğün "düşünen kafanın bir ürünü" olduğunu göstermesindedir. Hiç şüphesiz, gerçek, *Denkprozess*'in dışında, sanki bu "üretime"; gerçekten maddeci savla söylendikte sezginin ve "kavramlar halinde" göstermenin uzun çalışması (*Verarbeitung*) sonunda gerçeğin "yeniden üretimi"nden başkaca bir şey olmayan bu üretime göz kulak olmak için, daima (*stets*) orada, mevcut kalmaktadır. Ne var ki bu, bir başka önlemin (başlangıçtaki soyutlamaya, "çözümleme" aracılığıyla ulaşılmış "*en basit* belirlemeler"e ilişkin önlem) dışında, bizi spekülatif bir *Denkprozess*'den esirgeyecek yegâne gösterge olmaktadır.

Oysa somutu üretmek için soyutla başlayan süreç Hegelgil *Denkprozess*'le bağlarını kopartmamaktadır. Hattâ, bu "somutlaştırma" *Denkprozess*'inin, biçimsel yönden, Hegel'in *Mantık*'ının izlediği süreci uzaktan taklit ettiğini bile söylemek mümkündür. Şüphesiz, ve Lenin'in göremediği temel nokta olarak, *Mantık* "en *basit belirleme*" (Lenin'i, düştüğü notta sevindirecek olan o basitlik) ile başlamamaktadır, çünkü "en basit", her zaman için bir şeydir, tıpkı herhangi bir şey gibi, dolayısıyla da bir belirlenmiştir; oysa ki *Mantık*, belirlenmemiş olanla, Varlık'la başlar. Ama aynı zamanda, aynı *Mantık*'ın, "en basit" olandan başlayamadığı için, en büyük *soyutlamayla* Varlık'ın içinden başladığını, ve elbette tüm deviniminin onu da aynı şekilde soyuttun somuta götürdüğü söylenebilir. Bu durumda, Hegelgil *Denkprozess*'te, kavramların ortaya çıkma, belirlenme ve dönüştürülme kipinin, gerçekten de Hegel'in istediği gibi, "mutlak yöntem" aracılığıyla, "yadsımanın yadsınması" aracılığıyla, *Aufhebung* aracılığıyla, "*a priori*" yönetilip yönetilmediğini görmek gerekecektir. Ama şu farklılığın ("üretimin" değil de "kuruluşun"ki olacak farklılığın) çekincesi altında: *Marx'ın düşüncesindeki soruyu düzenleyen, ve onu Hegel'den ayıran şeyin soyuttan somuta giden devinimden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir.*

Duménil, işte asıl bu noktada güçlü savlar savunuyor. Marx'ın düşüncesinin, kavramların *özüretimi* aracılığıyla iş görmenin ötesinde, kavramların *konumu* aracılığıyla, bu konumla açık ya da kapalı olan kuramsal uzamın keşfini (çözümleme) başlatarak, sonra yeni bir kavramın konumuyla kuramsal alanı genişleterek, ve böylece, aşırı bir yapısal karmaşıklığın kuramsal alanlarının kuruluşuna kadar giderek iş gördüğünü söylemekle Duménil'in bakış açısına ihanet etmediğimi umarım.

Bu bakış açısının avantajı, Marx'taki diretken gerekirlikleri açıkça ve sistemli bir şekilde dile getirmesindedir. Her şeyden önce "yasaların" *içerilik* vasfını. Duménil, bu izleğin, Marx'ta alışılmış ampirist / rasyonalist yan anlamlarla hiçbir ilişiği bulunmadığını cesaretle savunmaktadır: İçerilik görüntülerin karşıtı olan özü değil, ama belirlenişlerin *bir kavramın ya da bir kuramsal alanın içeriliğine* aidiyetini göstermektedir. Marx, *Kapital*'de, olanca kesinliğiyle, göz önünde tutulmuş bir kavramda ya da hattâ bir "fenomensel tümlükte", serimlemenin belli bir anında, var olan kuramsal alanın içeriliğine yerleşebilecek olan şeyden başkasını asla dikkate almayacaktır. Alandan dışlanmış bir belirleniş konusunda Marx'ın zaman, zaman söylediği gibi: "*bizim için mevcut değildir*", bu, kuramsal içeriliği dışarılığından ayıran şeydir.

İçeriliğin bu tanımı (Duménil, Marx'ın 3. Kitap'ta getirdiği bir "yasa" tanımından hareket ediyor: "iki şey arasındaki *içsel* ve zorunlu bağlantı [...]") bu durumda *dışarılığın* bağlılaşık bir tanımını getirmektedir: yasası içerideki öz olacak fenomensel görüntü değil, ama birincisiyle kesişmeyen bir "*başka* mantıksal tümlük". Böylece, yalnızca bu örneği ele alırsak, mübadele değeri (ya da değer) *Kapital*'i başlatan "temel" kuramsal alana aittir, ama kullanım değeri (malın "öteki yüzü"), değerin "taşıyıcısı" olduğuna göre malı düşünmek için zorunlu olmakla birlikte, bir başka kuramsal alana aittir (yarar taşıyan ürünlerin fiziki ve biyolojik özelliklerini inceleyecek olan alana): her "mantıksal tümlük" böylece *özerk* olmaktadır.

İçerilik ve dışarılık üzerindeki bu savlar *soyutlama*nın Duménil ta-

rafından getirilen yorumuna olanca gücünü kazandırıyor. Marx'ın, soyutlamanın, "ekonomi"de, doğa bilimlerinin araçlarına (mikroskop, vs.) sahip olmayan bir kuram için yegâne düşünme "aracı" olduğunu bildirmekteki ısrarının ne türlü problemler yarattığı bilinmektedir. Marx'ın, soyutlamanın zayıf bir düşünce biçimi olduğunu düşünenlerle nasıl mücadele ettiği de bilinmektedir: "Değerin bağımsız bir varoluşa ulaşmasını *salt bir soyutlama* olarak görenler, diye yazar, sanayi kapitalizminin deviniminin *in actu* [eylemde] bu soyutlama olduğunu unutuyorlar." Duménil bunu şöyle yorumluyor: "İlk kez, bir iktisatçı soyutlamayı bilgi ilkesi olarak ortaya koymakta, ve kuramsal alanın aşamalı olarak geliştirilmesinin *bizatihi bilinci* üzerinde temellenen bir sistem kurmaktadır." Çünkü kuramsal soyutlamanın, *Kapital*'de, tekil nesneler üzerinden herhangi bir genelliğin parçalarının alınmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Nesnel bir soyutlamayı yansıtmak suretiyle, kendini *dışlama aracılığıyla* kendi düşüncesi olarak oluşturur. Eğer Marx, süreci bir "somutlaştırma" süreci olan soyutlama içinde düşünüyorsa, bunun nedeni *soyutlama aracılığıyla* düşünmesidir, bir kavramın her konumunun, dolayısıyla "iç" kuramsal alanın her açılışının, aynı zamanda da dışarının *dışlanması*, dolayısıyla alanın *kapanışı* olmasıdır. Alanın açılışı, kapanışına bağlılaşık olmaktadır ve her ân dışarının soyutlanmasını gerektirmektedir.

Bu savlar, kendisi de sınırlı olan kendi alanları içinde savunuldukları biçimleriyle bana güçlü görünmekteler, çünkü kavramın (ve *a fortiori* kavram aracılığıyla gerçeğin) Hegelgil kipteki bir özden üretiminin her türlü görüntüsünü *dışlıyorlar*, ve kavramsal alanın çok sayıdaki bağdaşımları içinde oluşturulmasının ve keşfedilmesinin çevrelerinde örgütlendiği anahtar kavramların; *Kapital*'in tüm gelişimine komuta eden değer kavramının ("birinci temel"), sermaye kavramının, ve kapitalist üretim kavramının *konumunu*, serimlemenin belli bir anındaki müdahalesini düşünmeye mecbur ediyorlar. Şimdi, kim ki kavramların *konumundan* söz eder, onların ortaya çıkışını, "nedenlerin düzeni" içinde kavramların *özden üretimi* olarak düşünmeyi de yasaklar: Serimleme düzeninin görünür devamlılığı, anahtar kavramların

konumuyla kesintiye uğramış kuramsal kopuklukları maskelemektedir. Örneğin, değeri artı-değer halinde *sürdürmek* için "tecimsel üretim"in değeri üzerinde uygulanabilecek nicel bir değişim oyunun çekiciliğine karşın, sermaye kavramını mal kavramından *türetmenin* gerçek imkânsızlığını, Duménil'in konuya ayırdığı sayfada açıkça okumak mümkündür. Esasen Marx, bunu bizatihi *Grundrisse*'de son derece iyi bir şekilde söyler: "Artı-değer sadece eşdeğerin ötesindeki değerdir. Eşdeğer, tanım gereği, değerin kendi kendisiyle özdeşliğinden başka bir şey değildir. *Dolayısıyla artı-değer asla eşdeğerden fışkıramaz*, dolayısıyla dolaşımın kökeninde de peydahlanamaz; ister istemez sermayenin kendisinin üretim sürecinden peydahlanmak zorundadır."[6] Serimleme düzeninin kavramın özden üretimini ya da özden türetimini düşündürebileceği yerde, Duménil bize yeni bir uzam açan bir kavram konumu keşfettirmektedir.

Ama bu uzamı açtığı anda da, bu konum onu kapatmaktadır. Marksist kuramın *sonlu* karakterine ilişkin savı güçlü gerekçelerle yumuşatmak bu çözümlemenin önemli sonuçlarından biri olmaktadır. Burada Lenin'in formülü tam da yerini bulmaktadır: Marx bize yalnızca "köşe taşlarını" verdi... Sonlu bir kuramsal uzam diye eklemek gerekiyor. Marksist kuram evrensel hak olarak da, keyfî olarak da, kendini insanî ve toplumsal "olguların" alanı içinde veren her fenomene yayılabilir değildir. Her kez veriler üzerinde karar vermek gerekir. İşte Marksist metafizikçileri Marksist kuramı, kendine özgü alanından dışladığı, ya da sessizce yazgısını sakladığı nesnelere de yetkeyle yaymanın serüvenine atılmaktan belki de caydıracak olan şey.

Bu kanıtlamadan neyi bellemek gerekmektedir? Marx'ın, düşünmek için "bilinçle" kullandığı akıl yürütme tarzına ilişkin, son derece açık ve belirgin belli bir tasviri: Marx, sürekli biçimde "dozunda tutulan", denetlenen, tanımlanmış kavramların konumunun bağlılaşımı olan bir soyutlamayla düşünmektedir. Duménil, pek de uzakta olmayan iğvayı mükemmel bir şekilde hissettiği için, bir yerde şöyle yazıyor: "Ekonomi politik bir belitsel dizge [aksiomatik] değildir." Elbet-

[6] [*Grundrisse, Marx-Engels Gesamtausgabe*'de] *Mega*, 11. C., 1. 1, s. 240.

tc, belitsel dizgenin ideolojik bir kavranışı bağlamında: Marx herhangi bir kavramı, salt varsayım olarak, peşinden gelecek olan şeyi "keşfetmek", ya da sonuçsal etkiler üretmek için ne ortaya koyar ne de ekler. Keyfî değişikliklere yönelmediği gibi, zevk için falanca fenomensel tümlüğü "ihata etmeye" de girişmez. Açıkça görüldüğü üzere onun serimlemesine, sahnenin dışında, yardıma çağrılan sessiz "araştırma yöntemi"yle keşfedilmiş büyük gerçeklikler rehberlik etmektedir; tıpkı değere ilişkin başlangıçtaki soyutlamasının da "sanayi kapitalizminin deviniminin *in actu* soyutlaması" tarafından desteklendiği gibi. Ama, gerçeğin soyutlama içinde "yeniden üretimi"nin maddeci savı tarafından ilkesel olarak göz kulak olunan *bu sınırlar içinde*, kabul etmek gerekir ki, bir kavramın *konumu*, kuramsal alanın açılma-kapanma etkisi, bir dışarıyı dışlayan bir içeri (kuramda bağımsız iki "mantıksal tümlük") tarafından oluşturulmuş bu alanın sonlu özerkliği, yeni bir kavramın konumu aracılığıyla alanın değişime uğraması, bu değişimin, sayısız değişiklik ve kesişmelere imkân vermek suretiyle, ve yasaların "tezahürü"nün ve bunların "gerçekleşmesi"nin (tarihî mutasyonları devreye sokan) sonsuzcasına karmaşık çözümlenmesine varıncaya kadar kavramın anlamını ve sınırlarını etkilemesi, bütün bunlar, serimlemenin formu içinde, karşı durulmaz bir şekilde, belitsel bir düşünceye çok yakın bir düşünce kipini düşündürmektedir.Duménil'i okuyunca görüyoruz ki, biçimsel yönden, *Kapital*'de her şey, her zaman adım, adım ve de belirlemek, yani serimlemenin şu ya da bu anında kuramsal alanı açmak ve kapamak üzere ortaya konmuş kavramların "bilinçli" denetimi altında ileri sürülmektedir. *Kapital*'in *Denkprozess*'i işte böyledir.

Esasen Duménil bu görüşlerinden, ünlü kavrayış ya da yorumlar konusunda ilginç kuramsal sonuçlar çıkartıyor. Bunu nasıl mı yapıyor? *Kapital*'in içinde keşfettiği düşünce mantığını, *Kapital*'in kendisine uygulaması yeterli oluyor. Bu basit uygulama, alanın genişliği ve sınırları işlevinde, aşırılıkları ya da kusurları ortaya seriyor: yani kâh *Kapital*'in içinde yer alamayacak savları, kâh yerleri onun içinde olan, ama yine de es geçilmiş olanları. Duménil, böylelikle, Engels'in son-

radan yarı yarıya terk etmezden önce yeniden ele almış olduğu "ücretlerin tunç yasası"na karşı, "mutlak" ya da hatta "göreli" "yoksullaşma yasası" karşı, bunalımın "nedeni"nin yetersiz-tüketim olması, vs. düşüncesine karşı birtakım gerekçeler ileri sürebilmektedir. Böylece, hatırı sayılır bir yokluğu keşfedebilmekte ve yorumlayabilmektedir: kâr haddinin belirlenişinde sermayenin dolaşımının oynadığı rol, vs. Daha başka yerlerde, birçok anlamlı çeviri hatalarını açıkça ve kesinlikle çözümleyebilmekte, falanca farklılığı (örneğin tecimsel rekabet ile kapitalist rekabet arasındaki) ortaya çıkartabilmekte, Marx'ın *Form*, *Gestalt* ve *Gestaltung* arasında yaptığı kuramsal ayrışımın doğurganlığı üzerinde diretebilmektedir, vs.

Bunu yaparken, Marx'ın düşüncesini, ve de asıl ona atfedilen düşünceleri daha yakından denetlemekle yetinmekte, ama bunu, ona hiçbir şey eklemeden yapmaktadır, çünkü Marx'ın kendi *Denkprozess*'i içinde kendi kendisine dayattığı düşünce formunu rehber almakla yetinmektedir. Böylece, Marx'ın, *Kapital*'de, sınıf mücadelelerinden, yalnızca mal, sermaye ve kapitalist üretimin oluşturdukları üç büyük kavramın tanımladığı kavramsal alanın içeriliğini açınlayan belirleyişler olmaları ölçüsünde söz ettiğine işaret edebilmektedir. Ve, eğer Marx, öngörmüş olduğu üzere, *Kapital*'de *devlet*ten söz etmişse, bunun da "ister istemez" aynı sınırlar içinde olduğunu bildirmekte duraksamamaktadır...

Elbette Duménil'in savunduğu savların radikalliği çok büyük problemler yaratmaktan geri kalmayacaktır: bunu söylemekle onu şaşırtmayacağımı biliyorum. Onun savları, kendini bize ağır, ağır dayatan bir düşünce içinde, bizi kendi tarzlarında güçlendirmektedir ve bu düşünce de şu paradoksal biçimi alabilir: *Kapital*, yalnızca ve de tastamam kendine kazandırdığı birliğe sahip değildir.°

° Şu tümcenin yerini almış: "Savlarının radikalliği bir problemin fark edilmesine katkıda bulunmakta, ve bizi esasen eski bir düşüncede tahkim etmektedir, bunlar belki de *düşünce formundan*, yani Marx'ın *Kapital*'e ve *Kapital* aracılığıyla da okurlarına dayatmak zorunda kaldığı (ve buna mecbur olduğuna inandığı) *birlik formundan*, *Denkprozess* konusunda, bilinçli ya da değil, e-

Daha ilk sözcüklerinden itibaren, Marx'ın, *Kapital*'in serimlenişine olabildiğince birleşik ve türdeş hale getirilmiş bir biçim vermeye çalıştığı; her kez kendi yollarını açmış ve işaretlemiş, araştırdığı kuramsal alanın sınırlarını durmadan denetlemiş olduğu, ve o zaman, o alanın içinde, araştırma ve serimlemenin, en uç noktada bir ve aynı şey olabildiği hemen, hemen kesindir. Marx'ın bu birliği, kendisi için (Duménil "bilinçli olarak" demektedir) "*Kapital*'in yöntemi"nin ya da "diyalektik" ve "çözümsel yöntem"in kategorileri altında düşünümlemiş olduğunu kendi açıklamalarından biliyoruz.[P] Bu "yöntemi"

dinmiş olduğu "fikre" bağlı bir birlik formundan çok, belli bir yorumdan kaynaklanmaktadırlar."

[P] "Burada bize (basit aracılığıyla salt başlangıcın ve onu geliştirmeye özgü yöntemin bağlaşımı içinde) felsefi 'kendinin bilincinin içeriğini, dolayısıyla gerçek *Denkprozess* hakkındaki, gerektiğince oluşturmuş bir bilgi hakkındaki düşüncesini, dolayısıyla da Duménil'in terimiyle söylendikte kendi 'bilgi kuramını' (bizatihi kendi bağrında içerilmiş olarak duran) ifşa ettiğine inanmak eğilimindeyiz. Aynı şekilde, 1857 tarihli 'Giriş'teki açıklamalar kadar, 1873 tarihli 'Sonsöz' deki sonradan gelen düşünceler de bizi bu konuda ikna etmek üzere ortadadır: Bunlar *Kapital*'i zamanın içinde fazlasıyla iyi bir şekilde çerçevelemekte, tastamam kesişerek, örnek bir *Denkprozess*'e ilişkin o belirleyici düşünceyi yeterince sınırlamakta, ve bu *Denkprozess*, böylece, *Kapital*'in serimlenişinde ve kimi kuramsal görünümlerinde, kendi yönteminin nöbette olduğu o *Denkprozess* düşüncesinin 'gerçekleşmesinin' içinde de görebileceğimiz şekilde, tanımlanabilir bir yönteme yansıyabilmektedir. Oysa, bir *Denkprozess* (neyse o olan, edindiği türdeş birliği taşıyıp taşımadığını görmenin bize düştüğü bir *Denkprozess*) birliğini, bu birliği oluşturan 'yöntemin' içinde düşünmek üzere ikiye bölündüğü zaman, bu ikiye bölünüşü bir araz olarak ele almak, ve bu *Denkprozess*'in aslında, yalnızca formu içinde değil, ama onun ötesinde, bu form aracılığıyla, 'yöntem'in (çözümsel ya da diyalektik) türleri altında gerçekleştirdiği kabul edilen birliği sağlamayı üstlendiği bir bilgi kuramı aracılığıyla ele edilmiş sonuçların içinde yoklanmış ve biçimlendirilmiş olduğuna inanmak için haklı nedenlerimiz vardır. Ve aslında, Lenin, yukarıda sözü edilen uzun okuma notunun sonunda, açık yüreklilikle 'diyalektik aslında (Hegel'in ve) marksizmin bilgi kuramıdır' (zarif ayraç, ona aittir), diye yazdığında, bu sonucun gücünü mükemmel bir şekilde anlamıştı. İlk bakışta gizemli bir tümce: 'Bilgi kuramı'nın burada ne işi vardır? Diyalektik nerede ve nasıl bir 'bilgi kuramı' olabilir? Ve de hem Hegel, hem Marx için olabilir? Bunun cevabı önceden bir sözcüğün içinde kayıtlı ve gizlenmiş bulunmaktadır: Yöntem. Eğer böylece yardıma çağrılan yöntemin kuramsal yükü içinde bir bilgi kuramının özetlenmiş ve gizlenmiş

"düşünme süreci"nin (*Denkprozess*) belli bir fikriyle, yani doğruyu düşünmek için kaçınılmaz olan belli bir düşünce normuyla birleştirmiş olduğu, dolayısıyla, Duménil'in anladığı gibi, "bilgi kuramı"na ilişkin belli bir fikir edinmiş olduğu da, eğer 1857 tarihli "Giriş" ve 1873 tarihli "Sonsöz" ciddiye alınırsa hemen, hemen kesindir. *Denkprozess*'e ilişkin bu fikrin *Kapital*'in serimleniş birliğinin güvencesi işlevini görebilmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Ama bizim için önemli olan, sonuçlardır.

"Diyalektik, Marksizmin (ve Hegel'in) bilgi kuramıdır" derken, Lenin'de saptanabilenler türünden, belirleyebilmek için fazlasıyla uzak ve dolaylı olan sözde-sonuçlardan söz etmiyorum. *Kapital*'in kendisinde gözlemlenebilen sonuçlardan söz ediyorum.

Nitekim, onca deneme ve deneylerden sonra *Kapital*'in *Denkprozess*'indeki birliğin, onun serimleniş düzenindeki birliğin, kendini gösterdiği gibi olmadığını – ama dikkate değer bir şekilde eşitsiz ve dağınık olduğunu – düşünmek için haklı nedenlerimiz vardır. Özellik-

---

formunu tanımasını bilirsek, diyalektik, yöntem olarak bilgi kuramıdır. Eğer iyi oluşturulmuş her *Denkprozess*'in, birlik koşuluna ve güvencesine olduğu gibi yönteme tâbi olduğunu varsayarsak, cevap açık bir hale gelmektedir. Oysa, onca denemeden, deneyden ve sınamadan sonra, *Kapital*'deki *Denkprozess*'in, serimleniş düzenindeki birliğin, eşitsiz ve dağınık olduğunu, bu serimleme düzeninin gerçekte büyük ölçüde *sanal* bir birlik ve bir türdeşlikle donatılmış olduğunu düşünmek için nedenlerimiz vardır. *Kapital*'de, tek ve türdeş bir serimleme düzeninden çok, kesişen ve ancak çarpışmak ya da birbirini aşmak suretiyle birleşen birçok ayrışık serimleme düzenlerinin mevcudiyetini göz önünde tutmak zorundayız (1974 yılında, J. Rancier, bir başka bağlamda, belki de '*Kapital*'de tek bir mantığın değil, ama çeşitli mantıkların' olduğunu öne sürmüştü – *La Leçon t'Althusser*, Paris, Gallimard, s. 154). Bu varsayım, Marx'ın metnindeki "kuramsal" sınırlara büyük bir uzgörürlülükle dokunduğunda; içeri ile dışarı arasında kuramsal bir ayrışım yapmanın güçlüklerine (bu 'dışarı' emeğin üretkenliği, ya da 'sınıf mücadelesi' vs. adını aldığı zaman); bu 'dışarının', böylece yalıtılmışlığı ve programsal yoksulluğu içinde, radikal bir şekilde özerk, 'ekonomi'nin alanına özgü içeriliğin dışında, 'üretim tarzlarının ardışıklığı kuramı' olarak tarihi maddeciliğe atfedilmesine; nesnenin kavramına uygunluğunun bağlılaşığı olarak, yasaların 'gerçekleşmesi'nin erekbilimine, vs. dokunduğunda, Duménil'in formüllerinde gezinen totoloji çekiminden kurtulmaya da imkân verecektir.

le dikkate değer diyorum, çünkü bu eşitsizliğin bir anlamı ve çok önemli bir anlamı bulunmaktadır.

Kapital'de, gerçekten de büyük, görünür, etkileyici, bir ve türdeş bir serimleme düzeni vardır (bu birliği, Duménil gibi, kavramların konumu ve bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olarak anlamak koşuluyla): sermayenin değerinden, kapitalist üretime, ve III. Kitap'taki "somut" kategorilere varıncaya kadar. Ama buna bağlı olarak, ve verevine, birçok kez ilk düzeni kesintiye uğratan ve onun içinden geçen daha başka "serimleme düzenleri", son derece önem taşıyan, kesikli ve sonu gelmez bölümler de vardır; ve bunlarda, kolaylık olsun diye "somut" ve "tarihsel" denen *bambaşka* bir "çözümleme", büyük düzenin gerçekten "kuramsal" çözümlemesine karşıt olarak devreye girer – sanki "kuram" bilinen, tanımlanabilen, ve tamamlanmış yalnızca bir tek forma sahip olabilirmiş gibi. Bu kolaylıkla yetinemeyiz: bu çözümlemelerin birliği büyük serimleme düzeniyle problem yaratsa bile, onların da "kuramsal" bir değeri vardır. Bu çeşitliliğin ve anlamının sorumluluğunu, kendilerini gösterdikleri paradoksal, ama diretken haliyle üstlenmek durumundayız. Aksi takdirde, kendimizi "kuramın" ister istemez çevresinde çizdiği çemberin içine kapatılmış buluruz, çünkü olduğu "kuram" olmak için, onun açık *ve kapalı* olması gerekir: kendi *sınırları* içinde tutulmuş olması gerekir. Duménil, uzgörürlülükle, bize durmadan bu sınırları işaret ediyor ve Marx'ın bunun bilincinde olduğunu gösteriyor. Örneğin, kuramsalın sınırı: Kuramsalın ötesinde, yalnızca kuramsallaştırılır olmayan vardır. Örneğin, kullanım değerinden emeğin üretkenliğine ve sınıf mücadelelerine giden, (kuramsal) içerilik ile onun "dışarılığı" arasındaki sınır! Bütün bu şıklarda, büyük serimleme düzeninin sınırlarına çarparız, yani, bu sınırlar alanı açan ve kapayan kavramların işlevi olduğundan, bu kavramların konumları *olgusu*na: Bir o kadar denebilir ki, son yargıda, Marx'a serimleme düzeninin kuramsal alanını değer kavramıyla açmayı dayatan *olumsallığa*. Böylece açılmış olan her yol birtakım sınırları, dolayısıyla da bir "dışarı"yı tanımlamaktadır. Bu "dışarı"nın, ayakta tutmak üzere düzenini kateden ve kesintiye uğratan şey olarak *Kapital*'de de ol-

ması, bizi düzen konusunda olduğu kadar, bu düzenin olumsallığının, dolayısıyla da anlamının üzerine kapanışı konusunda da aydınlatmaktadır.

Kapital'in birliğinin dikkate değer bir şekilde eşitsiz oluşu, böylece, Marx'ın, "çalışma günü" üzerindeki o çözümlemeleri, imalat ve makineleşmeyi irdelemek üzere "kan ve ter" döktüğü o bölümü, ilkel teraküm konusundaki hayret verici VIII. Kesim'i, vs., kısacası "somut tarih" adı verilen şeyin, çözümlemenin içinden birden bire fışkırdığı bütün bölüm ve sayfaları, *Kapital*'e, söylendiği gibi, "enjekte etmesinin" nedenini ciddiye almaya da imkân verecektir: Bu "dışarı"nın özel bir şekilde "içeri" ile iletişim kurduğunu düşünmek gerekiyor, ve eğer Marx bu iletişimi açıklıkla düşünmediyse, bu iletişimin kendini Marx'a dayatmış olan serimleme düzeninin sonucu olduğunu görmemek mümkün müdür? Daha da iyisi, bu onca özel "dış" serimleme formlarıyla uyarılmış olarak, bizatihi çözümlemenin *içerisinin içine* varıncaya kadar, o tuhaf kuramsal "çekirdeği", I. Kesim'in, ona hakim olan ve onu maskeleyen kavramlarına hem indirgenmiş ve hem de indirgenebilmez olan çekirdeği de tanılamak mümkün olabilecektir: yani, emek gücünün ve yeniden üretiminin "kuramı"nı. Bu belirleyici nokta üzerinde (çünkü kapitalist sömürüye ilişkin bütün kuram onun *yorumlanışına* bağlıdır), Duménil'in yaklaşımını yineleyebiliriz: emek gücüne ilişkin "kuram", *Kapital*'de, ancak sınırların içine düştüğü *ölçüde*, yani ele alınan kuramsal alanının kavramlarıyla irdelendiğince mevcuttur: bu durumda değer üreticisi mal, dolayısıyla da artı-değer, bedeli değerince (=yeniden üretimi için zorunlu malların değerince) ödenmiş mal olarak. Bununla yetinildikte, yani Marx'ın kafasında burada yazdıklarından başkaca bir şey olmadığı düşünüldükte, *artı-değerin sunuluşunu (o zaman ister istemez hesaplanabilirdir) sömürünün eksiksiz bir kuramı gibi kabul etme* tehlikesiyle karşılaşılır. Daha da açık söylersek, hem çalışma koşulları (birinci "dışarı"), hem emek gücünün yeniden üretiminin koşulları (ikinci "dışarı") "dışarıda" bırakıldığında, sömürüyü artı-değerin basit hesap özetine indirgeme tehlikesiyle karşılaşılır, ne ötekiler gibi üretilen ne de ötekiler gibi

tüketilen bu mal, sınıf mücadelelerinin bir parçası ve hedefidir (üçüncü ve sonuncu "dışarı") ve Marx, bunu ücretlerin tunç yasasına karşı sürdürdüğü polemiğinde yeterince hissettirmektedir.[q]

O zaman, "dışarı"nın *Kapital*'de mevcut olması karşısında şaşırmayacağız. "Dışarı, serimleme düzenini kateden ve aşan bu bölümlerin türleri altında, "ekonomi politiğin eleştirisi" projesi için zorunlu bir kuramsal öğe olarak devreye girmektedir: Marx'ın, kuramsal zorlamalarını kabul etmiş olduğu serimleme düzeni aracılığıyla gerçekleştirilen "indirgeme"nin anlamına tanıklık etmek üzere, bu "indirgeme"nin katı uzamı içinde yürütülen çözümlemenin gerçek erimine tanıklık etmek, ve dolayısıyla onun zorunlu "sınırlarını" aşmak üzere. Anlamları bir kez kabul edildikte, bu çeşitli serimleme düzenlerinin beraberce var olmalarındaki birlik problem yaratabilir: ama bu, Marx'ın başlangıcının olumsallığına ve onun "yöntem"ine gönderen bir başka sorundur.

Nitekim o zaman, *Kapital*'de kendini gösterdiği ve dayattığı şekliyle, büyük serimleme düzeninin kendi birliği söz konusudur: *Başlangıcının* besbelliliği içinde kurulu, güçlü anlamıyla bir düzen, ve "*en basit* belirlenişin", malın ya da değerin kesin besbelliliğini taşıyan bir başlangıç. I. Kesim, başlangıç, yani kuramın temeli için zorunlu besbellilik olarak, bütünüyle basitten ve onun türdeş uzamından başlama zorunluluğunun bu gerekirliğine dayanır. Marx'ın böylece, belli bir başlangıç fikriyle başlamış olması, bu şekilde başlamak zorunda

[q] Daha sonraki iki paragraf daktilo edilmiş metinde yoktur, buna karşılık şu paragraf yer almaktadır: "Bu soruların sınırında, *Kapital*'in, hiç şüphesiz ütopyacı olan başka bir 'serimleme düzeni' değilse bile, problemlerine, kazanımlarına ve gösterdiği şeylere ilişkin bir tanılamanın olabilirliği şekillenecektir ve bunlar bizi sözüm ona besbelliliklerin felsefi yükünden kurtararak, bize daha iyi çözümleme imkânları vermek üzere, ona [*Kapital*'e] ne türlü bir yeri doldurulmaz şey borçlu olduğumuzu yeniden ortaya koyacaklardır. Kendimizi yanıltmayalım: Eğer Kapital'in serimlenişindeki sanal birliği sorguluyor ve Marx'ın da Lenin'in de 'onun yöntemi' konusunda söyledikleri şeye dokunuyorsak, o dönüşümün kendini dayatacağı her kez, yalnızca biçimsel serimleme sorunları içine değil, ama aynı zamanda da terminoloji ve kavram, dolayısıyla da kavrayış problemlerinin içine girmekteyiz."

kalmış olması bir *olgu*dur, ve bu olgu, argümanların, amaçların ve kendini onlarla bağlarını koparttığı besbelliliklere karşı ve onların altında kanıtlamak isteyen bir keşfin başvurularının devreye girdikleri bir olumsallığın zorunluluğunu dile getirmektedir. O zaman, Marx'ın I. Kesim'e taşımak *zorunda olduğu* nihai niteliği kazandırmak için, onun yazımını defalarca elden geçirmiş olmasını anlarız, meydan okuduğu güçlüğü, "başlangıç her bilimde çetindir" diyerek genelleştirmek suretiyle, devrimci bir kuramı onun kuramı olarak başlatan koşu, bir bilimin serimlenişine mutlak bir başlangıç verme gerekirliğiyle karıştırarak aktarmış olmasını da anlarız. O zaman, Marx'ın örnek bir *Denkprozess*'in ve girişimini temellendirmeye elverişli bir "yöntem"in felsefece güvencesini, kulise seslenircesine yardıma çağırması bir rastlantı olmaktan çıkar. Bu güvence bir kez kendi rolü içinde bilindikte, bizim için önemli olan onun yerlerini almak ve örtmekle görevlendirildiği gerçek güçlüklerdir. Oysa bu güçlükler, aslında besbelliliklerdir: "en basit belirlenişin" besbelliliği, ve bu besbellilikten başlamak zorunda olmanın besbelliliği.

Çünkü, onu güvencesi olarak dayatan düşüncenin, ve işlenme biçiminin ürettiği gözlenebilir sonuçların (daha başka düzenlerin katettiği ve aştığı bir serimleme düzeniyle ulaşılan sonuçlar) dışında, işe bu besbellilikten başlamaya kim zorlayabilir? Yani, basitten ve onun türdeş uzamından başlamaya? Burada imgesel bir değişim söz konusu değildir: Marx'ta, başlangıç üzerine birtakım duraksama izlerini ve onun mecburiyetinden şüphe etmenin birtakım nedenlerini buluyoruz. Örneğin, Marx'ın, Kugelmann'a* yazdığı bir mektupta, "değerin yasası"nı yeniden üretim terimleriyle tanımladığı ve onu "bir çocuğun bile" anlayabileceğini söylediği zaman. Örneğin, *Wagner Üzerine Notlar*'da, "malların mübadele değeri [...] malın ancak çoğul söylenebildiği yerde, farklı türden malların olduğu yerde vardır [...]",[r] diye yaz-

* Ludwig Kugelmann (1830 – 1902). Alman, sosyalist hekim. Öğrenciliğinde,1848 devrimine katıldı. Marx'la tanıştıktan sonra I. Enternasyonal'e üye oldu. *Kapital*'in Almanya'da tanıtılmasına çalıştı, ancak devrimci değil reformcu olarak kaldı –*ç.n.*

[r] "Adolphe Wagner'in *Ekonomi Politik İncelemesi* için marjinal notlar", *a.g.e.*,

dığında ve böylece mal üzerinde, değerine indirgenmeyen toplumsal münasebet olarak durduğu zaman.[s] Şeyleri, bir biçimde ya da daha başka biçimlerde "ele almayı", dolayısıyla çözümlemeye yeni baştan başlamayı salık veren göstergeleri çoğaltmak mümkündür: "basit aracılığıyla" değil de, belli bir karmaşıklık aracılığıyla başlamanın da verimli olabileceği fikri-karşılık olarak da bağımlı olduğu fikri, başlangıç fikrini, ve basitin türdeşliğini cisimleştiren değer kavramını etkilememesi mümkün olmayan fikir.[t]

Duménil'in savlarıyla kontrpuan halinde eşleşe gelen bu basit eleştirel açıklamalar temelinde, *Kapital*'e, onunki olacak başka bir "serimleme düzeni" vermek gerektiğinin önerilmesi elbette söz konusu değildir. Marx'ın yapıtı neyse odur: Onun erimini görmeye imkân veren şeyler de bilerek getirilmiş sınırladır. Söz konusu olan, daha çok, onların kuramsal önvarsayılmışları üzerinden, yüzyılı aşan bir süredir "kuram" olarak var olmak için kendine kazandırmak zorunda olduğu biçimsel birliği gerektiren, ama onun dışına taşan bir düşüncenin içindeki güçleri bilmek, onları yeniden bir araya getirmek ve serbest kılmak üzere, *Kapital*'in serimleniş düzeninin birliği ve eşitsizli-

---

s. 252 (işbu basım işlevinde düzeltilmiş alıntı).

[s] Bu da, I. Kesim'de, adıyla söylenmeksizin serimlenmiş olan 'değerin yasası'nın kuramsal ya da tarihsel anlamı konusunda sonu gelmezcesine ortaya atılan problemleri önleyecek, ve Marx'ın, malın ortaya çıkışını açıklamak üzere giriştiği ve Engels'in, bilindiği üzere, daha da abarttığı "tarihî romanları" gereksiz kılacaktır. Ama *bir yandan* Marx'ın mal kavramını, ve özellikle de değer kavramını ortaya koyarak kendine tanıdığı bu ilk besbellilik, ve *bir yandan da* kullandığı ya da bildirdiği yöntem arasında; bir yandan değer kavramının malın içindeki içeriliği ('en kolay belirleme') ve bir yandan da geliştirdiği, ve o besbellilikten başladığı için geliştirmek zorunda olduğu serimleme düzeni arasında, gizli, ama belirleyici bir münasebetin var olduğunu düşünmek için de nedenlerimiz vardır. Çünkü kendini en basit başlangıçla donatarak yola çıkıldığında, 'yöntem' adına, düşüncenin serimlenişini, 'yaşamını yeniden ürütmenin' söz konusu olduğu 'madde/konu' için, hem fazlasıyla güçlü (iddiasıyla) ve hem de kısmen 'sanal' olduğundan fazlasıyla zayıf (güçsüzlüğüyle) olan belli bir birlik tipine tâbi kılmak da ister istemez peşinen yükümlenilmektedir."

[t] Son iki paragraf, daktilo edilmiş metinde yer almamaktadır.

ği içinde kayıtlı zorlukları tanılamak ve bunlara meydan okumaktır.

Bu güçlüklere meydan okumak, Marx'ın düşüncesinin biçimlerindeki olumsallığın zorunluluğu sorununu ortaya koymaktır: Marx'ın düşüncesini ister istemez zamanımıza taşımak, ve dolayısıyla onu güncelleştirmek üzere üstünde çalışmaktır.

10. Sonunda Marksizmin Bunalımı! (1977)

Il Manifesto gazetesinin 11, 12 ve 13 Kasım 1977 tarihlerinde düzenlediği "Venedik Kolokyumu"nda Althusser'in yaptığı konuşmanın yazılı çevrimi olan bu metin, önce İtalyanca olarak bu kolokyumun, Devrim – sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet başlığını taşıyan sonuç belgeleri içinde, sonra da bunların Fransızca çevirisinde yayımlandı.[1]

Il Manifesto, altmışlı yılların sonunda, Stalinciliğin "sol" bir eleştirisi temelinde (özellikle de Çekoslovakya'ya yönelik Sovyet müdahalesi nedeniyle) İtalyan Komünist Partisi'nden ayrılmış olan bir ekip tarafından çıkartılmaktaydı ve Althusser bir süreden beri onlarla ilişki içinde bulunuyordu. Bu ekibin en belirgin isimlerini, L. Castellina, L. Magri, V. Parlato, L. Pintor ve R. Rossanda oluşturuyordu. Grubun yayın organı olarak yayımladığı dergi, çabucak gündelik bir gazeteye dönüşmüş, 1970'li yıllarda ve daha da ötesinde "yeni sol" üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştu. "Venedik Kolokyumu" döneminde, bu grubun örgütsel sınırları delinmeye koyulmuştu ve bir süre sonra da dağılmak zorunda kaldı – buna karşılık gazete aynı isimle bugüne kadar çıkmaya devam etti.

Venedik Mimarlık Enstitüsü'nde toplanan kolokyumun amacı, Batı Avrupa solunu Doğu Avrupa'nın solcu muhalifleriyle söyleşim içine sokmaktı. Toplantıya, B. Trentin gibi İtalyan sendika yöneticileri, G. Vacca ve R. Lombardi gibi İtalyan Komünist ve Sosyalist partileri yöneticileri, Manifesto'nun yazarları ve gruba yakın entelektüeller

[1] Paris, Seuil, "Combats" dizisi, 1978, s. 242 – 253. Kitap, İtalyanca'da *Portere e opposizione nelle società post,rivoluzionarie* başlığıyla çıktı, *Il Manifesto*, 1978.

(K. S. Karol gibi), birçok İspanyol (bu arada F. Claudin) ve Yugoslav Marksistler, kuramsal yönden Althusser'e yakın birkaç entelektüel (Althusser'in dışında, Ch. Bettelheim ve yazılı bir tebliğ gönderen R. Linhart) ve doğu Avrupalı solcu muhalifler, L. Pliuştk (SSCB), J. Pelikan (Çekoslavakya), I. Mészàros (Macaristan), E. Baluka (Polonya), C. Franqui (Küba) ve J. Fuchs (Demokratik Alman Cumhuriyeti) katıldılar. Polonyalı yetkililerin kolokyuma katılmalarına engel oldukları A. Michnik, J. Kuron ve K. Pomian, destekleyici mesajlarını ilettiler. Dinleyici kitlesi çok büyüktü, her gün yüzlerce kişi tartışmaları dinlemek üzere salonu tıklım, tıklım dolduruyordu – öyle ki, Il Manifesto, okurlarından kolokyuma kalabalık bir şekilde katılmamalarını istemek zorunda kaldı.

Olayın önemi, Batı solunun, "gerçekten var olan sosyalizm"i sorgulamak üzere, Doğu soluyla –"resmî" solla, Devlet – parti'lerin soluyla değil, ama muhalefetçilerin "ilerlemeci" kanadıyla – ilk kez diyaloga girmesinden kaynaklanıyordu. Barışçı hareket de 1980'lerde, aşağı yukarı benzer bir perspektif içinde Batı'nın ve Doğu'nun "muhaliflerini" düzenli olarak bir araya getirmeyi başardı. Bu çerçevede, Althusser'in katılımı, muhatapların seçimi doğunun komünist yönetimleriyle aleni bir kopuşu gerektirdiğinden, ondaki muazzam bir evrimi de yansıtıyordu. Bu kopuş, Althusser'in, Réponse à John Lewis'ten [John Lewis'e Cevap] yalnızca beş yıl sonra söylendiklerine kimi zaman inanılamayacak konuşmalarının kuramsal erimini daha da büyültüyordu.

Çünkü, 1975'ten beri, Fransa ve İtalya gibi ülkelerde entelektüel ve üniversiter kültürün neredeyse hegemonyacılığı altına girmiş bulunan Marksizm, artan bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştı – çok kez de, bir zamanlar en dogmatik Marksistler arasında yer almış olanlar tarafından, özellikle "Marksist-Leninistler" yönünden. Fransa'da "yeni filozoflar" çağı kendini dayatır görünürken, İtalya'da da Marksist entelektüeller, daha düzenli bir tarzda olmakla beraber, aynı şekilde geri çekiliyorlardı ve ülke, terorizmin ("kızıl" ya da "kara") ve

olağanüstü hal yasalarının sarmalına gömülmeye başlıyordu. Bununla birlikte Althusser'in "Marksizmin bunalımı" diye adlandırdığı şeyin etkileri, 1974'ü izleyen iki ya da üç yıl içinde, o sıralarda özellikle Yunanistan, İspanya ve Portekiz'deki diktatörlüklerin düşüşünden sonra, Güney Avrupa ülkelerine damgasını vuran büyük halk hareketlerinin gücüyle yumuşatıldılar. Yine de, "Althussercilik" siyasî – entelektüel konjonktürün evrimiyle doğrudan yara almıştı, ve Althusser'in kendisi de böylece kuramının "yapı çözücü" bir evresi içine girdi.

Marksizmin bunalımına ilişkin bu sorun 1970'li yılların sonunda Althusser'i fazlasıyla uğraştırdı. Burada 12. ve 13. bölümler olarak ele alınmış olan iki metin de ("Sonlu Kuram Olarak Marksizm" ve "Günümüzde Marksizm") aynı şekilde bu soruna hasredilmiştir. Bunlardan başkaca, 1978'de, "Sonunda Marksizmin Bunalımı!" içinde yer alan düşünceleri geliştirdiği uzun bir deneme kaleme aldı. "Sınırları İçinde Marx" başlığını taşıyan bu metin, ancak Althusser'in ölümünden sonra yayımlanmıştır.[2]

Althusser, "Sonunda Marksizmin Bunalımı!" üzerinde uzun boylu çalıştı ve metnin IMEC'te muhafaza edilen en azından dört ardışık çevrimi mevcuttur. Konferansın bazı bölümleri 16. 11. 1977 tarihli Il Manifesto'da yayımlanmıştı; bunların tamamı iki ay sonra Espresso'da da yayımlandı (başka bir çeviriyle). Althusser, metnin Kolokyumun Sonuç Belgeleri içinde yayımlanacağına nazaran, bu ilk çevrim üzerinde yeniden çalıştı ve onu belirgin bir şekilde büyüttü. Temel sorunsalı değiştirmeksizin birtakım elden geçirmeler ve eklemeler yaptı. Burada verdiğimiz, bu nihai çevrimdir, Althusser'in kolokyumda okumuş olduğu metne kıyasla yaptığı iki ya da üç önemsiz çıkartmaya yayıncı notlarında değinilmiştir.

---

[2] *Ecrits philosophiques et politiques*'de, F. Matheron (yay.), 1. C., s. 357 – 524.

Kendimi, içinde yaşamakta olduğumuz konumlanış üzerinde kısa bir düşünümlemeyle sınırlayacağım.[a] Çünkü Doğu'nun, burada dinlediğimiz sürgünlerine yönelttiğimiz ilgi, yalnızca bir bilgi edinme ihtiyacına, ya da bir dayanışma gösterisine cevap vermemektedir. Doğu ülkelerinde olup bitenler bizi yüreğimizden ve göbeğimizden yakalıyor. Orada aynı zamanda da bizler söz konusuyuz. Doğu ülkelerinde cereyan eden her şey, bizi doğrudan ilgilendirmekte ve mücadele hedeflerimiz, perspektiflerimiz üzerinde, kuramımız ve pratiklerimiz üzerinde yankılanmaktadır.

Her şeyi katı bir şekilde, şematik olarak, zorunlu nüanslar olmaksızın, birkaç dakika içinde söyleyecek olmamı bağışlayın. Ama, bir süreden beri, bizim aramızda Marksizmin bunalımından söz edilmeye başlandı. Rossana Rossanda, açılış konuşmasında, sözcüğü telaffuz etti. Toplumsal mücadelelerin tarihinde, öylesine bir edilginlikle yüklü sözcükler vardır ki, telaffuz etmekte duraksayabilirsiniz. Nitekim,

---

[a] Althusser, kolokyum sırasında, konuşmasına şu sözlerle başlamıştı: "*Manifesto* mensubu yoldaşlara bu buluşmayı gerçekleştirdikleri için teşekkür ediyorum. Doğu ülkelerinden kovulmuş Marksistler ve ilericiler, İtalyan, Fransız, İspanyol ve Alman sendikacılar, komünistler, sosyalistler, ilk kez kendi deneyimlerini kamusal alanda dile getirebildiler ve ortak bir mesainin temellerini atabildiler. Bu büyük önem taşıyan bir olaydır ve bu mesainin devam etmesini temenni etmek gerekir. Tanıklıklarını heyecan içinde dinlediğimiz, sürgündeki yoldaş ve dostlarımıza atıfta bulundum. Onlar, düşüncelerini savunmanın, kendilerine Marksist ve ilerici demenin, burjuva ideolojisinin şantajına boyun eğmemenin cesaretini gösterdiler. Ama ben, yerinde direnmek için, halklarından ayrı düşmemek için ülkelerinde kalmayı istemiş ve kalabilmiş olanların hepsini de onların yanına yerleştirmek isterim. Bu insanlar tanınmıyor, ama biz onların var olduklarını ve onların çok sayıda olduklarını biliyoruz. Ve onların arkasında, emekçilerin oluşturduğu kitle vardır ve o da kendi tarzında direnmektedir. Trentin'le aynı görüşteyim: Bu tarz belki hayal kırıcıdır, ama onu anlamak zorundayız. Elimizde olabilecek bütün imkânlarla Doğu'nun emekçilerine yardım etmek ve her şeyden önce de onların yalıtılmışlıklarından kurtulmalarına yardım etmek zorundayız. Bunu böylece belirttikten sonra, kendimi, içinde yaşamakta olduğumuz konumlanış üzerinde kısa bir düşünümle sınırlayacağım..."

yüz yıldan beridir, işçi hareketinin hasımları "Marksizmin bunalımı"ndan kaç kez söz etmediler ki: ama kendi tarzlarında, Marksizmin iflasını ve ölümünü haber vermek için. Burjuva sınıfının mücadelesinin en büyük yararına olarak işçi hareketinin zorluklarını, çelişkilerini ve yenilgilerini istismar ediyorlardı. Bugün, Sovyet toplama kamplarındaki dehşetleri ve bunların bıraktığı izleri Marksizme karşı istismar etmekteler. Yıldırma da sınıf mücadelesinin bir parçasıdır.

Bu yıldırmadaki meydan okumaya "Marksizmin bunalımı" sözünü kendi hesabımıza alarak karşılık veriyoruz: ona iflas ve ölümden bambaşka bir anlam vermek için. Sözcükten korkmamız için nedenimiz yok. Marksizm, yalnızca Kutsal İttifak'a ve II. Enternasyonal'in "iflasına" yol açanı bile düşünülse, daha başka bunalım dönemleri de yaşadı. Bunlardan çıkmasını bildi. Sözcüğü telaffuz etmekten korkmuyoruz: Evet, birçok işaret göstermektedir ki, Marksizm bugün bunalımdadır ve bu bunalım açıktır. Açık, herkes için görünür demektir. Onu sömürmek için ellerinden geleni artlarına koymayan hasımlarımız için de, ama biz bu tür ayartma operasyonlarına alışığız. Bizlere gelince, biz onu görmekten de fazlasını yapıyoruz: Bu bunalımı yaşıyoruz, ve de uzun zamandan beri. Açık bunalım: Yalnız kendini görmekle kalmıyor, ama, belki de ilk kez, onda görmeye de imkân veriyor.

Marksizmin bunalımı dendikte neyi anlamak gerekir? Tarihsel ve dünyasal ölçekte, sınıf mücadelesinin Marksist gelenekten esinlenen devrimci örgütlerinin bugün içinde bulundukları zorlukları, çelişkileri, açmazları ilgilendiren bir fenomeni. Yalnızca uluslararası komünist hareketin birliği yara almış, eski örgütlenme biçimleri tahrip edilmiş değildir, ama onun tarihi ve onunla birlikte, geleneksel stratejiler ve pratikler de yeniden sorgulanmaktadır. Paradoksal bir şekilde, emperyalizmin karşılaşmış olduğu en ciddî bunalımın içinde, ve daha önce görülmemiş türden işçi ve halk mücadeleleri gelişirken, komünist partiler dağınıklık içinde yollarına devam etmekteler. Strateji ve pratiklerin çelişkisinin Marksist kuramın kendisi üzerinde yankılanması bu derin bunalımın sadece ikincil bir görünümü olmaktadır.

En dolayımsız, en duyulur düzeyinde, bu bunalım Montefiori'den[b] işçi yoldaşların dün yankılanan düşünümleri gibi düşünümlerde dile gelmektedir. Şöyle dediler: aramızdan bir çoğumuz için, işçi hareketinin tarihi içinde, geçmişi ile şimdisi arasındaki bir şey "kırıldı". Ve bu "kırık" geleceğe ilişkin soruyu sormaktadır. Şurası *bir olgudur* ki, en azından dolayımsız bilinç içinde, ve belki onun da ötesinde, eskiden olduğu gibi, bir yandan Ekim 1917'yi, Sovyetlerin gerçekleştirdiği devrimin dünyada oynadığı muhteşem rolü, ve Stalingrad'ı, bir yandan da Stalin rejiminin dehşetlerini ve Brejnev'in baskıcı sistemini "bir arada tutmak", bugün artık mümkün değildir. Ve aynı yoldaşlar diyorlardı ki: Eğer geçmişi ve şimdiyi bir arada tutmak artık mümkün olmuyorsa, bunun nedeni, kitleler açısından, "gerekleşmiş ideal"in ya da sosyalizm için gerçekten canlı bir atıfın artık mevcut olmamasıdır. Bize, Doğu ülkelerinin sosyalist ülkeler oldukları söyleniyor: Her türlü şıkta, bizim için, sosyalizm başka şeydir.

Bu basit olgunun görmezden gelinemeyeceğini, çünkü XX. Kongre'deki depreme onun yol açtığını ve de Batılı komünist yöneticilerin, "Sosyalizm için tek model yoktur", "Model fikrini reddediyoruz" izleğini işleyen yinelenmiş açıklamalarıyla kayda alınıp dile getirildiğini bilmek gerekir. Bu açıklamalar bir tespittir, ama bu tespit kitlelerin sorduğu soruya yeterli bir cevap değildir. Çünkü "sosyalizme gitmenin birçok yolu" olduğunu söylemekle yetinerek halihazırdaki konumlanışı gerçekten *düşünmek* mümkün değildir. Gerçekten de, en uç noktada, öteki sorudan kaçınılamayacaktır: "öteki yolların sosyalizmi"nin "var olan sosyalizm" ile aynı sonuca götürmeyeceğinin güvencesini kim veriyor? Ve bu soru da bir başkasına bağımlıdır: Sovyet sosyalizmi neden ve nasıl Stalin'e ve bugünkü rejime götürebildi?

Oysa bu son soru, anahtar soru, gerçek cevabını almadı.

Yaşamakta olduğumuz bunalım bu sessizlikte vahimleşmektedir. Komünist hareketin tarihi içinde bir şeyler "kırılmış" olmakla kalmadı yalnızca, SSCB Lenin'den Stalin'e ve Brejnev'e geçmiş olmakla

[b] Fiat'ın, Turin'deki başlıca fabrikası, bir bakıma İtalyan işçi hareketi için Fransa'daki Boulogne Billancourt'un eşdeğeri.

kalmadı yalnızca, ama ayrıca komünist partiler, Marx'tan güç alan sınıf mücadelesi örgütleri de bu dramatik tarih üzerinde gerçek anlamda kendileriyle hesaplaşmadılar: ve bu da XX. Kongre'den yirmi yol sonra! Bunu yapmak istemediler ya da bunu yapamadılar. Ve onların siyasî kararsızlıklarının gerisinde, fazlasıyla bildiğimiz gülünç formüllerin ("kişilik tapıncı", "sosyalist yasallığın çiğnenmesi", "Rusya'nın gerilemesi", ve yıllardır yinelenen güvenceden hiç söz etmeyelim: "SSCB sosyalist demokrasi için gereken her şeye sahiptir, biraz daha bekleyin") gerisinde daha ciddi bir şey belirmektedir: Her şeye rağmen Marksizm adına yapılmış bir tarihin gerçekten tatminkar Marksist bir açıklamasını sağlamanın aşırı güçlüğü (bunu, üzerinde ciddiyetle çalışan herkes bilmektedir) ve belki de hatta, kuramsal bilgilerimizin halihazırdaki durumu içinde, hemen, hemen imkânsız oluşu... Eğer bu güçlük hayal mahsulü değilse, Marksist kuram içindeki sınırları, ve bu sınarların arkasında, eleştirel zorlukları açınlayan bir konumlanışın içinde yaşamakta olduğumuzu haber vermektedir.

Oraya kadar gitmek gerektiğine sanmıyorum: Marksizmin bunalımı Marksist kuramı kurtarmamaktadır, onun dışında, tarihe, tarihin olumsallığına, rastlantılarına ve dramlarına ait olacak bir alanın içinde cereyan etmemektedir. Marksistler olarak, Marksist kuramın, eylem için "rehber" olarak taraf olduğu mücadelelerin ve tarihî sonuçların sınavı içinde angaje ve müdahil olmaksızın, olanca arılığı içinde bir yerlerde varlığını sürdürmekte olacağı fikriyle kendimizi tatmin edemeyiz. Marksist kuramın, kuram olarak, kendi adına yapılmış olan tarihten sorumlu olduğunu düşünmek, Marx'ın hiç bıkmadan suçladığı bir idealizm biçimi olurdu: Çünkü tarihi yapanlar, Marksist bile olsalar, "fikirler" değildir, tıpkı bir insanı ya da bir örgütü tanımlayan şeyin de "kendinin bilinci" (*kendini* Marksist *ilân etmek*) olmaması gibi. Ama Marksist kuramın Marksizmden esinlenen ya da kendilerini Marksist ilân eden sınıf mücadelesi örgütleri tarafından gerçekleştirilen eyleminin önemli ve belirleyici bir rol oynadığı bir tarihin sınavı içinde angaje ve müdahil olmadığını düşünmek de aynı ölçüde idealizm olurdu. Bir Marksist için pratiğin kuram karşısındaki önceliği savını ciddiye almak, Marksist kuramın esinlendirdiği ya da kendisine atıfta bulunan

siyasî pratiğe, onun stratejik ve örgütsel boyutları içinde olduğu gibi hedefleri ve imkânları içinde de düpedüz angaje olduğunu anlamak için yeterlidir. Bu angajmanın aldığı biçimler ve etkileri, çatışmaları, yön değiştirmeleri, görüş ayrılıklarını tahrik ederek ya da açığa çıkartarak, ister istemez kurama yansır: Bu biçimler ve bu sonuçlar kendiliklerinden bir kuramsal erime sahiptirler. İşte bu bağlamdadır ki, bundan sekiz yıl önce F. Claudin uluslararası komünist hareketin bunalımını çözümlemek için "kuramsal bunalım"dan söz ediyor, ve Trentin de hemen anında birtakım örgütsel sorunları (parti-sendika münasebeti) kuramsal bir erim ve anlama sahip sorunlar olarak anımsatıyordu.[c]

Bugün Marksizmin içindeki kuramsal bunalımdan söz etmek, Marksist kuramın kendisi denilen şeyi nasıl etkilediğini belirtmek koşuluyla, bana işte bu derinlemesine bir şekilde siyasî bağlamda zorunlu görünmektedir. Halihazırdaki konumlanışın derinlemesine bir şekilde "yeniden canlandırdığı" bütün bir çatışmalı geçmişin sonuçlarından, II. Enternasyonal'den ve III. Enternasyonal'den miras kalmış kesinliklerin yıkılışından kurtulamadığımız fazlasıyla açıktır. Uluslararası komünist hareketin bunalımının, bu bunalım ister açık (Çin – Sovyet ayrılması) ister gizli (Çekoslovakya'nın işgâlinden beri Batılı partiler ile SSCB arasında) olsun, yol açtığı sarsıntılardan, "proletarya diktatörlüğü"[d] kadar önemli ilkelerin, itiraf edilebilir kuramsal ya da siyasî nedeni olmaksızın, törensel ya da sessiz bir şekilde terk edilmesiyle gündeme gelen sorulardan, mücadelelerin belirsiz perspektifleriyle gündeme gelen sorulardan kurtulamadığımız fazlasıyla açıktır.

---

[c] F. Claudin, *La crise du mouvement communiste. Du Komintern au Kominform, a.g.e.* Trentin, bir entelektüel ve Fransa'daki CGT'nin İtalyan karşılığı olan CGIL'in yöneticilerinden biriydi.

[d] 1976 yılında, Fransız Komünist Partisi, XXII. Kongre'sinde "proletarya diktatörlüğü" kavramını terk etmeye karar verdi, Althusser'e yakın olanlar, bunu, temelli bir kuramsal düşünümün sonucu olarak değil, ama düpedüz politikacı yaklaşımlarla güdülenmiş bir sağ sapma gibi görerek suçladılar. Bkz. E. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat,* Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1976. (Türkçesi: Proletarya Diktatörlüğü Üzerine, Pencere Yay. 1989).

Açıkça ortada olan siyasî açmazlar, stratejilerin farklılığı, çelişkileri, konuşulan dillerin ve söylenen atıfların karışıklığı elbette Marksist kuramın kendisini etkilememesi mümkün olmayan kuramsal bir erime sahiptir: Bu konumlanış, yalnızca yaşanan tarihin çelişkileri konusunda değil, ama aynı zamanda kendisi üzerinde de Marksist kurama birtakım sorular sormaktadır.

Bu koşullar altında, hasımlarımızın onu istismar edişini bir yana bırakacak olursak, Marksizmin bunalımına tepki göstermenin üç tarzını çok şematik biçimde gözlemlemek mümkündür.

1. Bazı komünist partilere özgü olan birinci tarz, görmemek için gözlerini kapatmak ve sesini çıkartmamaktan ibarettir: Doğu ülkelerinde, kitlelerin ve gençliğin içinde genel bir hoşnutsuzluğun nesnesi olmasına rağmen, Marksizm buralarda resmî kuram ve ideoloji olmaya devam etmektedir. Resmî yönden, Marksizmin sağlığı yerindedir: Bunalımdan söz edenler onun düşmanlarıdır. Daha başka partiler, eldekini kurtarmak için gidene razı olmakta, denetlenebilen noktalar üzerinde pragmatik bir şekilde mesafelerini almakta, öteki noktalar üzerinde "rahatsız edici" formülleri terk etmekte, ama görüntüleri kurtarmaktadırlar: Bunalım adıyla söylenmemektedir.

2. İkinci tarz bunalımın şokuna maruz kalmaktan, bir yandan işçi ve halk hareketinin gücü içinde birtakım umut gerekçeleri ararken onu yaşamaktan ve çekmekten ibarettir. Aramızdan hiçbirimiz, sorunlar ve kaygıyla at başı giden bu tepkiden kurtulmamaktadır. Ne var ki, bu kadar önemli bir tarihî fenomen üzerinde asgari bir düşünümde bulunmaksızın yaşamak mümkün değildir: İşçi hareketinin gücü gerçekten de ortada durmaktadır, ama tek başına açıklama, perspektif ve gerileme yerine geçemez.

3. Bunalıma tepki vermenin üçüncü tarzı, kolay olmasa da, onun yapısını, anlamını ve erimini keşfetmeye çalışmak üzere, ona kıyasla yeterli tarihî, kuramsal ve siyasî mesafeyi almaktır. Eğer bunu başarırsak, o zaman konuşulan dili değiştirebilir, ve çıkmakta olduğumuz uzun tarihten sonra, "Marksizm bunalımda" diyecek yerde, şunu söy-

leyebiliriz: "Sonunda Marksizmin bunalımı patlak verdi! Sonunda görünür hale geldi ve onun öğelerini gün ışığında görmeye başlıyoruz! Sonunda yaşamsal ve de yaşayan bir şey bu bunalımla ve bunalım içinde kurtarılabilecek!".

Bu ne bir paradokstur, ne de masanın üstündeki oyun kağıtlarını keyfi bir şekilde açmaktır. "Sonunda" derken, bizim gözümüzde başat olan bir noktaya işaret etmek istiyorum: Marksizmin bunalımının yeni bir fenomen olmadığına, şu son yıllara tarihlenmediğine, hatta Çin-Sovyet ayrılığıyla alenen başlamış ve Batılı komünist partilerin Sovyetler Birliği Komünist Partisi ile "görüş ayrılıkları" sonucu ciddileşen, ya da XX. Kongre'den kaynaklanan uluslararası komünist hareketin bunalımı da olmadığına. Bu bunalım,uluslararası komünist hareketin bunalımından sonra bilinçlere ulaşmaya başlamış olsa da, aslında ondan çok daha eskidir.

Yaşamakta olduğumuz bunalım patlak verdiyse, görünür hale geldiyse, bu onun, patlak vermesini engelleyen biçimler altında kuluçkaya yattığı uzun bir süreç sonunda olmuştur. Bunun ilk sahnelerini ya da öncüllerini başka bir geçmişin içinde[e] aramak üzere daha gerilere gitmek istemeksizin, denilebilir ki, *bizler için*, çok şematik olarak, Marksizmin bunalımı otuzlu yıllarda oluşmuştur: ve bir yandan oluşurken, bastırılmıştı.Daha önce bizatihi çelişkileriyle hâlâ daha canlı olan Marksizm, otuzlu yıllardadır ki, "kuramsal" formüllerin içinde, işçi örgütlerine Stalin'ciliğin tarihî yönetimi tarafından dayatılan siyasî bir çizginin ve pratiklerin içinde engellendi ve sabitleştirildi. Stalin, Marksizmin "problemlerini" (ve Marksizmin her zaman problemleri olmuştur) kendince hallederken, onlara birtakım çözümler dayattı ve bunun sonucu da, o çözümler tarafından kışkırtılan ya da güçlendirilen bunalımı engellemek oldu. Stalin, Marksizmin açıklığı ve bizatihi güçlükleri içinde olduğu şeye şiddet uygulamak suretiyle, Marksizmin içinde ciddî bir bunalımı kışkırtıyordu, ama, aynı araçlarla da onu engelliyor ve patlak vermesine izin vermiyordu.

[e] "Halkçı Cephe ve Direniş'in kısa yılları dışında".

Bugün yaşamakta olduğumuz konumlanışın şöyle bir avantajı vardır: deneyleri ve sınavları biriktirmiş uzun bir trajik tarihin arkasından, uzun bir süre engellenen bu bunalım en sonunda patlak veriyor, ve de açıkça görmeye zorlayan ve Marksizme yeni bir yaşam kazandırabilecek koşullar altında patlak veriyor. Her bunalım kendi içinde, kendiliğinden, bir geleceğin ve bir kurtuluşun vaadini taşımaz. İçindekileri bir parça açık bir şekilde görmek de bir geleceğin güvencesini vermeye yetemez. Bu nedenle Marksizmin bunalımının *patlak vermesini* XX. Kongre'ye ve uluslararası komünist hareketin bunalımına açılan dramatik tarihe ve yalnızca ona bağlamak hatalı olacaktır. Bunalımın "patlak verdiği" ve yaşanır hale gelmiş olduğu koşulları anlamak için, madalyonun öteki yüzünü de, yalnızca bozulan şeyi değil, ama oluşan şeyi de görmek gerekmektedir: Daha önce rastlanmadık ve yepyeni güçlere ve gizil güçlere sahip bir işçi ve halkçı kitle hareketinin gücünü. Eğer bugün, Marksizmin bunalımından mümkün bir kurtuluşun ve yenilenmenin terimleriyle söz edebiliyorsak, bunun nedeni, o kitle hareketinin gücü ve tarihsel yeğinlikleridir. Kapalı tarihimizde bir gedik açan, ve yinelenen girişimleriyle (halkçı cepheler, Direniş), dolayısıyla aynı zamanda da bozgunlarıyla, ama yanı sıra da utkularıyla (Cezayir, Vietnam) ve Fransa'da, Çekoslovakya'da ve dünyada, 68 Mayıs'ının cüretiyle sonunda engelleme sistemini sarsan ve bunalımdaki Marksizme gerçek bir kurtuluş şansı veren odur.

Ama kurtuluşun bu ilk işaretleri aynı zamanda da bir uyarı olmaktadır. Gerilere, yalnızca travestileştirilmiş ya da ihanet edilmiş olacak konumlara geri dönmekle yetinemeyiz. Yaşamakta olduğumuz bunalım kendi içinde yeni gerekirlikler taşımaktadır: Marksizmle olan ilişkimizde, ve bunun sonucu olarak da bizatihi Marksizmde, bizi bir şeyleri değiştirmeye zorlamaktadır.

Nitekim, Stalin'in rolüne atıfta bulunmakla yetinerek işin içinden sıyrılamayız. Tarihî, siyasî ve hatta kuramsal geleneğimizi Stalin adındaki bir adam ya da onun egemen olduğu tarihî bir dönem tarafından travestileştirilmiş – ve dolayısıyla eski "arılığı" içinde yeniden ele almanın yeterli olacağı – bir miras olarak düşünemeyiz. O uzun sınav

boyunca, "altmışlı yıllarda", her birimiz, "kaynaklara" dönüş yaptığımız zaman, Stalinci formül ve pratiklerin boğduğu yaşayan Marksizmi aramak üzere Marx'ı, Lenin'i, Gramsci'yi okuduğumuz ya da yeniden okuduğumuz zaman, her birimiz ve kendi tarzında, hattâ farklılıklarımız içinde, gerçeğe dönmek zorunda kaldık. Bu gerçek, kuramsal geleneğimizin "arı" değil, ama çatışmalı olduğudur, Lenin'in aceleyle söylenmiş sözünün tersine, Marksizm bir "çelik kütlesi" değildir, ama zorluklar, çelişkiler ve boşluklar içermektedir, ve bunlar da, kendi yönlerinden, bu uzun bunalımda rol almışlardır, tıpkı II. Enternasyonal'de, ve hatta Lenin'in sağlığında, III.'sünün başlangıcında da rol oynamış oldukları gibi.

Bu nedenle şunu söylemek eğilimindeyim: Bugün, tarihin ve mücadelenin içinde, yazarlarımız hakkında, Marx, Lenin, Gramsci ve Mao hakkında edinmiş olduğumuz belli bir fikre, yeniden ve yakından bakmanın yaşamsal zorunluluğu içinde bulunuyoruz; o fikir elbette partilerimizin ideolojik birliğinin gerekirlikleri içinde kök salmıştır ve bizler, eleştirel çabalarımıza rağmen, bu birliğin içinde fazlasıyla uzun bir süre yaşadık ve hâlâ yaşadığımız da oluyor. Yazarlarımız bize benzeri olmayan, değeri ölçülemeyecek bir kuramsal görüşler ve yaklaşımlar bütünü sağladılar, ama Lenin'in uzgörürlü sözünü unutmayalım: "Marx bize sadece köşe taşlarını verdi..." Onların bize verdikleri şey birleşik ve tamamlanmış bir tümlük değil, ama zorlukların, çelişkilerin ve boşlukların yanında, kuramsal ilkeler ve sağlam çözümlemeler içeren bir yapıttır. Bunda şaşırtıcı gelebilecek hiçbir şey yoktur. Eğer onlar bize kapitalist toplumlardaki sınıf mücadelelerine ilişkin bir kuramın temel öğelerini verdilerse, bu kuramın daha doğuştan itibaren "arı" ve eksiksiz olabilmesi akıl dışı olurdu. Esasen, bir maddeci için "arı ve eksiksiz bir kuram" ne anlam taşıyabilir ki? Ve üstelik, egemen ideolojinin ve onun ağırlığının baskısını suçlayan, sınıf mücadelesinin koşullarına ve biçimlerine ilişkin bir kuramın, daha ilk başlangıçlarından itibaren, o ideolojiyle bağlarını kopartmak için sürdürdüğü mücadelenin içine varıncaya kadar şu ya da bu biçimde etkilenmeksizin ondan radikal bir şekilde kurtulabilmiş olmasını nasıl an-

layacağız? Bu kuramın, siyasî ve ideolojik tarihi içinde, o aynı egemen ideolojinin geri dönüşlerinden ve sirayetinden kurtulabilmiş olmasını nasıl anlayacağız? Bu kopuş bir kavgadır, ama son tanımayan bir kavgadır, bunu öğrenmek için ağır bir bedel ödedik. Ve mademki yazarlarımız hakkında edinilmek gereken fikri doğrulamak üzere basılmamış kitaplarına ve sıradan okuma notlarına kadar onları izleyip sıkıştırmaya kalkıştık, bilinmeyenin içinde ilerleyen bu adamların, nitelikleri ne olursa olsun, düpedüz insan olduklarını kabul etme dürüstlüğünü de gösterelim: araştırıyor ve keşfediyorlardı, ama aynı zamanda da, her araştırmaya özgü olan yanılmalara, yeniden başlamalara, yanlış adımlara, hatalara ve nihayet önvarsayılmışlara açık bir şeklide, duraksıyorlardı. Yapıtlarının kendi "zamanları"nın düşüncelerinin izlerini taşıması ve birtakım zorluklar, çelişkiler ve boşluklar içermesi kimseyi şaşırtmamalıdır.

Bugün bu zorlukların, bu çelişkilerin, bu boşlukların bilincine varmak, hem bunlardan yaşamakta olduğumuz bunalımın bazı yönlerini aydınlatmak için kendimize gerekli sonuçları çıkartmak, ve hem de, eğer işleri düzeltmesini bilirsek, bize sundukları tarihî şansı ölçmek üzere bunları kabul etmek ve olduğu gibi, uzgörürlülükle üstlenmek önemlidir. Çünkü bu zorluklardan bazıları, aslında mevcut bunalımın yaşamsal sorunlarına dokunmaktadır.[f]

Sözlerime açıklık getirmek üzere çok şematik olarak birkaç örneğe baş vuracağım.

Marx'ta bile, demek istediğim *Kapital*'de, serimleme düzeni tarafından dayatılmış kuramsal birliğin büyük ölçüde sanal olduğunu gayet açık bir şekilde algılamaya başlıyoruz. Burada, yalnızca Marx'ın, işe maldan, yani değerden (ki, bir dolu problem yaratmaktadır) başlamak mecburiyetinde olduğuna inanmış olmasına ("her bilimde başlangıç çetindir") atıfta bulunmuyorum; ama bu başlangıcın sonuçlarına ve Marx'ın, bir kuramın doğru olmak için kazanmak zorunda olduğu birliğe ilişkin olarak kafasında taşıdığı belli bir fikre açıkça tekabül eden ve *Kapital*'e dayatılmış olan belli bir düşünce birliğinden söz

[f] "Marx, Lenin ve Gramsci'nin güçlükleri".

ediyorum. İşte bunun en önemli ve artı-değer'le ilgili sonuçlarından biri. *Kapital*'in I. Kitap'ının I. Kesim'ini okuduğumuzda, artı-değerin kuramsal sunumuyla karşılaşırız: Bu, artı-değerin, emek gücü tarafından üretilen değer ile, aynı emek gücünün yeniden üretimi için zorunlu malların değeri (ücret) arasındaki fark (değer farkı) olarak gösterildiği, *hesaplanabilir* bir sunumdur. Ve bu hesaplanabilir sunum içinde, emek gücü sıradan bir mal olarak görünmektedir. Besbelli ki, artı-değerin bu *hesaplanabilir* sunumu, Marx'ın izlediği serimleme düzenine uygundur, şu halde aynı zamanda da bu serimleme düzeninin "başlangıcı"na ve arkadan gelen ayrışımlara (değerinin bir bölümünü aktaran değişmez sermaye, emek gücüne yatırılmış değişken sermaye) bağlıdır. Bu başlangıcı ve bu ayrışımları kabul etsek *bile*, artı-değerin, yalnızca hesaplanabilir olan, ve bu sıfatla da hem artı-değerin sağılmasının koşullarını (emek koşulları), hem de emek gücünün yeniden üretiminin koşullarını soyutlayan bu sunumunun çok güçlü bir iğvaya yol verebileceğini saptamak zorundayız: *Nitekim artı-değerin bu* (hesaplanabilir) *sunumunu sömürünün "eksiksiz" bir kuramı olarak almak*, ve dolayısıyla emek koşulları ile emeğin yeniden üretiminin koşullarını ihmal etmek *mümkündür*. Oysa Marx, bu koşullardan söz eder, ama "somut" ya da "tarihsel" denen başka bölümlerde, çünkü bunlar gerçekten de serimleme düzeninin *dışında*dırlar (çalışma gününü üzerine, imalat ve büyük sanayi üzerine, ilkel teraküm üzerine, vs.). Doğal olarak bu da "serimleme düzeni"ne, onun önvarsayılmışları ve kavramlarına ilişkin, birtakım pratik sonuçlara yol açabilecek soruyu gündeme getiren şeydir. Gerçekten de, sömürünün "eksiksiz" bir kuramı olarak kabul edilen artı-değerin hesaplanabilir sunumu üzerindeki yanlış anlamanın, Marksist işçi hareketinin tarihi içinde, sömürünün koşullarının ve biçimlerinin dosdoğru bir şekilde kavranması için sonuçta kuramsal ve siyasî bir engel oluşturup oluşturmadığını, sömürünün (basit hesap özeti olarak) ve emek gücünün (basit mal olarak) sınırlayıcı bir kavranışının, dolayısıyla belli bir noktadan sonra da işçi ve halkçı sınıf mücadelesinin biçimlerinin genişletilmesini frenleyebilecek – ve bugün görünür bir şekilde frenleyen – sınırlayıcı bir kavra-

nışının, bir yandan da, sınıf mücadeleleri içinde, görevlerin ekonomik mücadele ile siyasî mücadele arasında klasik bir paylaşımına katkıda bulunup bulunmadıklarını sormak mümkündür.

Marx'ta, daha başka zorluklar ve aynı zamanda da bilmeceler vardır. Örneğin, felsefenin ve özellikle de diyalektiğin bilmecesi. Marx, bunlar üzerinde, noktası noktasına kabul edilemeyecek kadar fazla şematik, ve düşünülebilir olmak için fazla ikircilli birkaç formülden sonra susmuştur. Marx'taki diyalektik ile Hegel'deki diyalektiğin münasebeti söz konusuydu. Son derece soyut görüntülerin ve felsefece atıfların altında, amaç önemliydi: Tarihte zorunluluğun kavranışı ve bunun biçimleri (Tarih'in bir anlamı ve bir ereği var mıdır? Kapitalizmin çöküşü yazgısal mıdır? vs.), yani sınıf mücadelelerinin ve devrimci eylemin kavranışı söz konusuydu. Marx'ın bu konudaki sessizliği ve onun felsefece yaklaşımlarını yapıtından kalkarak yeniden kurmanın güçlüğü – istisnalar (Lenin, Gramsci) bir yana bırakılırsa – pozitivizme ve evrimciliğe götüren yolu açmış ve Stalin'in *Diyalektik Maddecilik ve Tarihî Maddecilik* üzerine yazdığı bölüm de bu konudaki formülleri otuz yıl boyunca dondurmuştur.

Bir başka örnek: Marx'ta ve Lenin'de, büyük sonuçları olan iki kuramsal boşluk fark edilmektedir: Bir yandan devlet konusunda, öte yandan da sınıf mücadelesi örgütleri konusunda.

Şunu söyleyebiliriz: Devletin *gerçek anlamda* "Marksist kuramı" yoktur. Bu, Marx'ın ve Lenin'in bu soruna sırt çevirmiş olmalarından değildir: Bu sorun onların siyasî düşüncelerinin kaynağında yer almaktadır. Ama yazarlarımızda bulduğumuz şey, her şeyden önce, devletin sınıf mücadeleleriyle ve sınıfsal egemenlikle ilişkiye sokulmasının terimleri altında (belirleyici, ama çözümlenmemiş işaretler), burjuva devlet kavrayışlarına sırt çevirmek gerektiğini yineleyen bir uyarıdır: Dolayısıyla, esas itibariyle olumsuz bir ayırım ve bir tanım. Marx da, Lenin de "devlet tipleri" olduğunu söylerler. Ama bunlar neye göre farklılaşmaktadırlar? Ve sınıfsal egemenlik devlet aracılığıyla nasıl güvence altına alınmaktadır, devlet mekanizması nasıl çalışmaktadır? Bunların çözümlenmesine girmemişlerdir. Lenin'in 11 Temmuz

1919'da, Sverdlovsk üniversitesinde verdiği konferansı bugün okumak patetik duygular uyandırır.[g] Lenin ısrarla vurgulamaktadır: Bu son derece karışık, son derece zor, burjuva ideologları tarafından karmaşıklaştırılmış bir sorundur... Lenin yirmi kez vurgulamaktadır: Devlet özel bir mekanizmadır, özel bir makinedir, "özel" sözcüğünü durmadan yineleyerek devletin başkaları gibi bir makine ya da mekanizma olmadığına işaret etmekte, ama "özel"in ne anlama gelebileceğini söylemeyi başaramamaktadır (aynı şekilde, "makine" ve "mekanizma"nın da). Tıpkı bugün Gramsci'nin, bir devlet kuramından çok, "siyaset bilimi"nden ve bir o kadar da Lenin'den ödünç alınmış kategoriler altında, devlet erkinin işçi sınıfı tarafından fethi için bir siyasî çizginin arayışı olan, hapishaneye ilişkin küçük denklemlerini (devlet = zorlama + hegemonya; = diktatörlük + hegemonya; = güç + konsensüs, vs.) yeniden okumakta da patetik bir şeyler olduğu gibi. Lenin ve Gramsci'deki patetik, klasik olumsuz tanımı aşmaya çalışmalarında ortaya çıkmaktadır: ama bunu sanki el yordamıyla, gerçekten başaramadan yapmaktadırlar.

Oysa bu devlet sorunu, bugün işçi ve halkçı hareket için yaşamsaldır: "ortadan kalkmak" bir yana, devletin, Parti ile kaynaşmasından fazladan bir güç devşirdiği Doğu ülkelerinin tarihini ve işleyiş biçimlerini anlamak için yaşamsaldır; halkçı güçler açısından iktidara gelmek ve devletin ortadan kaldırılması amacıyla devrimci demokratik bir dönüşümün perspektifi içinde eylemek söz konusu olduğu ândan itibaren yaşamsaldır.

Aynı şekilde, Marksist tereke içinde, sınıf mücadelesinin örgütlerine ve her şeyden önce de siyasî partiye ve sendikaya ilişkin gerçek bir kuram da bulamıyoruz Elbette Parti ve sendika konusunda, onların ayrışımını, hedeflerini ve örgütlenme ilkelerini saptamak üzere, siyasî, dolayısıyla da pratik savlar vardır – ama *onların gerçek işleyişlerini*, yani aynı zamanda da bu işleyişin koşul ve değişimlerini, ve

[g] "Devlete Dair. Sverdlovsk Üniversitesi'ndeki 11 Temmuz 1919 Tarihli Konferans", *Bütün Eserleri*'nde, 29. C., Paris / Moskova, ES / Yabancı Dillerdeki Baskılar, 1962, s. 474 – 493.

dolayısıyla, son noktada, onların mümkün işleyiş bozuklarının alabileceği biçimleri gerçekten anlamaya imkân veren hiçbir çözümleme yoktur. İşçi hareketi, Marx'tan çok önce, kendine birtakım mücadele örgütleri kazandırmıştı. Bunları kısmen, var olan burjuva örgütlerden ödünç aldı (gerektiğinde, askerî model de dahil olmak üzere). Bu örgüt biçimleri değişikliğe uğratıldılar ve dönüştürüldüler: Hepsinin de bütün birer tarihi vardır ve hepsi de bu tarihten sonra da yaşamaktadırlar. Oysa, Doğu'da da Batı'da da, bu örgütler ile devlet arasında var olan ilişkinin ciddi problemiyle karşı karşıyayız: Doğu'da bu örgütlerin devletle kaynaşmasının yarattığı problemle; bizde de bir kaynaşma tehlikesinin oluşturduğu problemle, çünkü burjuva devlet, durmadan, çoğu kez de başarıyla, işçi sınıf mücadelesi örgütlerini kendine özgü işleyişiyle bütünleştirmeye çalışmaktadır.

Oysa, Marksist kuramın bu iki "boşluğu", bu iki "zayıf noktası", aslında, bizler için belirleyicilik taşıyan sorunlara dokunmaktadır. Devletin, esas itibariyle de çağdaş emperyalist toplumlarımıza özgü devletin yapısı nedir? Partinin ve sendikanın gerçek işleyiş kipi, yapısı nedir? Bugün burjuva devletin oyununa dahil olmanın, daha sonra da devlet – parti kaynaşmasına dahil olmanın tehlikesinden nasıl kurtulabiliriz? Süreci başlatabilmek için, daha bugünden burjuva devletin "yok edilmesi"nin zorunluluğunu düşünmek, ve devrimci devletin "ortadan kalkışını" hazırlamak nasıl mümkün olabilir? İşçi sınıfının örgütlerinin yapısını ve işleyiş biçimini nasıl elden geçirip değiştirebiliriz? Komünist partinin, kâh "işçi sınıfının partisi" olarak, kâh "yönetici parti" olarak kendisi hakkında edinmiş olduğu geleneksel düşünceyi nasıl değiştirebiliriz, dolayısıyla, pratikte, daha başka partilerin, daha başka hareketlerin varlığının tanınması için, onun ideolojisini nasıl değiştirebiliriz? Ve özellikle de, şimdi ve gelecek için soruların sorusu olarak, kitlelerin hareketiyle, sendika – parti ayrışımından taşarak halkçı inisiyatiflerin, çoğu zaman ekonomik olan ile siyasî olan arasındaki bölünmeyi, ve hattâ bunların "toplamını" aşan gelişiminin güvencesi olacak ilişkileri nasıl kurabiliriz? Çünkü halkçı kitle hareketlerin, sendika ve Parti'nin dışında kendiliklerinden doğduklarını ve

bunların mücadeleye yeri doldurulmaz bir şey getirdiklerini ya da getirebileceklerini giderek daha çok görüyoruz. Kısacası, halkçı kitlelerin ısrarlı taleplerine ve beklentisine gerçek anlamda nasıl cevap verebiliriz? Olumsuz ya da olumlu, içerde kalmış ya da yüze çıkmış, nesnel ya da öznel yönden farklı biçimler altında, bize sorulanlar aynı anahtar sorular olmaktadır: Devlet konusunda, sendika, Parti, kitle hareketleri ve inisiyatifleri konusunda.

Elbette bu sorular yeni sorular değildir. Marksistler, devrimciler, geçmişte de, bunları kritik dönemlerde sormaya çalıştılar: bunlar unutuldu, ya da üstlerine sünger çekildi. Oysa, bugün bu sorular, daha önce rastlanmadık bir ölçekte gündeme gelmekte ve kendilerini dayatmaktalar, ve *kendi pratikleri içindeki* kitlelerin ölçeğinde dayatıldıklarından (İtalya'da, İspanya'da ve başka yerlerde görülebildiği gibi), artık yan çizerek geçiştirilmeleri mümkün değildir. Şunu söyleyebiliriz: Kitlelerin hareketi ve inisiyatifleri olmaksızın, bugün bu soruları açıkça soramazdık, bu sorular, bu hareket ve bu inisiyatifler sayesinde siyasî sorular haline gelmişlerdir – tıpkı Marksizmin bunalımı *patlak vermemiş* olsaydı, onları bu kadar özgürce ve açıkça sormamızın da mümkün olamayacağı gibi.

Şüphe yok ki, hiçbir şey önceden kazanılmış değildir ve hiçbir şey bugünden yarına gerçekleşmeyecektir. Marksizmin bunalımının "engellenmesi", az ya da çok "rahatlatıcı" görüntüler altında, şu ya da bu partinin, şu ya da bu sendikanın içinde uzunca bir zaman daha sürebilir. Önemli olan, Doğu'dan ya da Batı'dan gelmiş birkaç entelektüelin, çölün ıssızlığında yankılanabilecek bir alarm çığlığı atması değildir. Önemli olan, bölünmüş bile olsa, şurada ya da burada açmaza girmiş bile görünse, işçi ve halkçı hareketin hiçbir zaman bu kadar güçlü, hiçbir zaman kaynak ve inisiyatiflerle bunca varsıllaşmış olmadığıdır. Önemli olan, içşi ve halkçı hareketin, pratiğin içinde, duraksamalar ve güç sınavlar pahasına bile olsa, uluslararası komünist hareketin bunalımındaki ve Marksizmin bunalımındaki eriminin bilincine varmaya başlamış olmasıdır: Burada onun temsil ettiği tarihî şans kadar da risklerinin ciddiliğinden söz ediyorum. Marksizm kendi tarihi

içinde bunalım ve dönüşümlerin uzun dizisini yaşadı. II. Enternasyonal Marksizminin çöküşünün ardından, Marksizmin Kutsal İttifak içindeki dönüşümü düşünülsün. Şimdi bunalımın bağrında, kitlelerin mücadelesi içinde esasen doğumun sancılarını çeken yeni bir dönüşüm karşısındayız. Bu yeni dönüşüm, işçi sınıfına ve bütün emekçilere toplumsal, siyasî ve kültürel gerçek bir kurtuluşun geleceğini açmak üzere Marksizmi yenileyebilir, kuramına yeni bir güç verebilir, ideolojisini, örgütlerini ve pratiklerini değiştirebilir.

Hiç kimse, görevin son derece çetin olduğunu iddia etmeyecektir: Önemli olan, bu görevin, bütün güçlüklere karşın mümkün olmasıdır.

11. "Sonlu" kuram olarak Marksizm (1978)

Bu metin ilk olarak Il Manifesto'nun 4 Nisan 1978 tarihli sayısında İtalyanca olarak çıktı. Althusser, onu, "Venedik Kolokyumu"ndaki konuşmasının[1] *yarattığı yankılar üzerine, Il Manifesto'nun yöneticisi Rossana Rossanda'nın 12 Mart 1978 tarihinde, kendisine yazılı olarak yönelttiği soruları cevaplamak üzere kaleme almıştı. Kolokyumdaki konuşmasında, Althusser, özellikle de Marx'ta devlet kuramı olmadığını ileri sürmüştü, ve bu saptama İtalyan solunda belli bir tepkiye yol açmıştı. Bunun sonucu olarak, Il Manifesto, Pour Marx'ın yazarına, "Venedik'te boşlukta kalmış olan bu olumlamaya, özellikle İtalyan solu içinde süre giden tartışmayı, öncelikle de Mondoperaio'da cereyan etmiş ve de Giuliano Amato ile Pietro Ingrao arasındaki söyleşiye ve Biagio De Giovanni'nin Rinascita'da çıkan son yazılarına kadar devam etmiş olan tartışmayı dikkate alarak geri dönmesini"*[2] *önerdi.*

Gerçekten de, İtalyan Sosyalist Partisi'nin aylık kuramsal dergisi olan Mondoperaio, bir süre önce, N. Bobbio'nun İtalya'da büyük

---

[1] Bkz. 10. Bölüm: "Sonunda Marksizmin Bunalımı!"

[2] R. Rossanda, "Premessa", *Discutero lo stato (posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser)*, Bari, De Donato, 1978. Amato, sosyalist parti yöneticisi, Ingrao, hem İtalyan Komünist Partisi'nin sol kanadının sürükleyicisi, hem de partinin en saygın liderlerinden biriydi; De Giovanni en tanınmış komünist entelektüellerdendi ve bir bakıma Berlinguer tarafından savunulan çizginin resmî kuramcısı rolünü oynamaktaydı. G. Amato ile P. Ingrao arasındaki söyleşi, *Mondoperaio*'nun 31 (1) 1978 tarihli sayısında, "Parlamento, partiti et società civile" başlığı altında çıkmıştı. P. Ingrao'nun, *Rinascita*'nın 6 Şubat 1976 tarihli (6) sayısında yayımlanan daha önceki bir yaklaşımı, "Réponse à Bobbio: démocratie de masse" ["Bobbio'ya Cevap: Kitle Demokrasisi"] başlığı altında Fransızca'ya çevrildi. (Pietro Ingrao: *Masses et pouvoir*'da, s. 146 – 157, Paris, PUF, 1980 – Poulantzas tarafından yönetilen "Politiques" dizisinde) De Giovanni'nin makalesi, "Diffusione della politica e crisi dello Stato", *Rinascita*'da, (9), 1978'de, yayımlandı.

yankılar uyandıran iki makalesini yayımlamıştı.[3] *O dönemde, Marksist devlet kuramı üzerinde Avrupa ölçeğinde sürdürülen yoğun bir tartışmanın içinde yer alan İtalyan filozof, nüanslandırılmış denemeler içinde, demokratik devletin düşünülmesi söz konusu olduktan Marksist kuramın kuşkucu olduğunu ileri sürüyordu. Onun, polemik nitelik taşımayan ciddi argümanlara dayanan kuramsal saldırısı, İtalyan solunun Siyasî yöneticileri ve entelektüelleri yönünden bir dizi tepkilere yol açtı. İtalyan Komünist Partisi'ne bağlı olanlar özellikle, partinin Rinascita isimli haftalık kuramsal yayın organında karşı görüşler yayımladılar. Bobbio, daha sonra, muarızlarına cevap verdi.*[4] *İçinde geliştiği özel konjonktürün izlerini açık bir şekilde taşımakla birlikte, tartışmanın tamamı son derece nitelikli oldu. Siyaset felsefesi ile stratejiler ve Siyasî kimlikler üzerindeki tartışmanın böylesi bir düzeyde buluştuğunu görmek enderdir ve katılımcıların bu iki düzeyi tutarlı bir şekilde eklemlemek konusundaki istençleri ile bu düşünümü tatminkar bir şekilde sonuçlandırmaktaki görece yeğinlikleri belirtilmelidir. Bu tartışmanın Fransa'da oldukça zayıf bir yankısı olacaktı.*[5] *Sonradan, Bobbio'nun bu tartışmada galip gelmiş olduğunu düşünmek mümkündür. Metinlerin tamamı da daha sonra Mondoperaio tarafından bir kitapta bir araya getirilmiştir.*[6]

---

[3] "Esiste una dottrina marxiste della stato?" ve "Quali alternative alla democrazia reppresentativa?", *Mondoperaio*, 8 – 9 ve 10 Eylül ve Ekim 1975, s. 24 – 31 ve 40 – 47. Norberto Bobbio, 20. yy.'ın ikinci yarısındaki başlıca İtalyan filozoflarından biri ve yarımadanın en saygı gören entelektüelidir. Siyasî düzlemde sol liberal, toplumsal-ekonomik düzlemde de sosyal-demokrat bir sorunsalda konumlanmaktadır.

[4] "Quale socialismo?", *Mondoperaio*, 5 Mayıs 1976, s. 55 – 62.

[5] *Dialectique* dergisi , özellikle *İtalya ve Biz* başlığını taşıyan 18 – 19. sayılarında, *Mondoperaio* ve *Rinascita*'daki genel tartışmadaki belli başlı görüşleri yayımlayarak, bunda belirleyici bir rol oynadı. E. Balibar, C. Luporini ve A. Tosel'in *Marx et sa critique de la politique* (Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1979) başlıklı kitabı ve yanı sıra NicosPoulantzas da buna katkıda bulundular. Althusser'den derinlemesine bir şekilde etkilenmiş olmakla birlikte, Poulantzas o dönemde, Althusser'in " 'Sonlu' Kuram Olarak Marksizm"de izlediğinden aksi yönde ilerleyen bir düşünüm geliştiriyordu, çünkü tersine, toplumsal güç dengelerinin "yoğunlaşması" olarak düşündüğü bir devlete yatırım yapan bir stratejiyi salık veriyordu. Bkz. *La crise de l'Etat*, N. Pou-

Dolayısıyla, Il Manifesto'da, Althusser'in metniyle açılan tartışma, bir yandan yukarıda sözü edilen genel tartışmanın içine yerleşirken, onun terimlerini değiştirmeye yönelik bir girişim olarak da anlaşılabiliyordu. Bobbio'nun, İtalyan Komünist Partisi'nin "Marksist ortodoksluğu" gibi görünen şeye karşı sol liberal bir sorunsalla taşınan kuramsal saldırısına, Althusser tarafından buyur edilmiş ve hemen, hemen "özgürleştirici" olarak nitelenebilecek bir sorunsalın benimsendiği tartışma karşı koyuyordu.

Rossana Rossanda'nun soruları şunlardı:

"Venedik'teki konuşman sırasında, Marx'ta devlet kuramının bulunmadığını söyledin. Buna ben de inanıyorum, bununla birlikte onda modern devlet konusunda Lenin'de görülenden çok da geliştirilmiş bir çözümleye ilişkin parçaların yanı sıra, sosyalist devletin ne olmamak gerektiğinin bir tür karşı – kuramı da bulunmaktadır. Her türlü şıkta, tartışma dilbilimsel değildir ve "gerçek sosyalizmlerin" bunalımının besbelli olduğu ve İtalyan Komünist Partisi'nin ve öteki Batılı partilerin hükümet olmaya doğru gittikleri ya da gitmenin perspektifine sahip oldukları bir evrede ivedi bir karakter taşımaktadır.

İtalya'da sürmekte olan genel tartışma temelinde birkaç soruyu formülleştirmeye çalışmak mümkündür.

Bu tartışmanın bir bölümü 'proletarya diktatörlüğü' konusuyla ilgilidir. 1976 Aralık'ında Sorbonne'daki konuşmanda [...], sen öncelikle, Marksizmin temel bir konumundan vazgeçmeksizin, [bu nosyo-

---

lantzas'ın yönetiminde kolektif kitap, Paris, PUF, 1976; *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978; *Repères*, Paris, Maspero, "Dialectiques-Interventions" dizisi, 1980.

[6] *Quaderni di Mondoperaio*, yeni dizi, 4: *Il marxismo e lo stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle testi di Norberto Bobbio.* Derlemede, Bobbio'nunkiler dışında, Cerroni, Boffa, Gerratana, Occhetto, Ingrao, Guiducci, Settembrini, Diaz, Vacca, Signorile, Ruffolo ve Maccihioro'nun katkıları da yer alıyordu. Beri yanda, Bobbio'nun yaklaşımları daha sonra bu yazara özgü bir derlemede bir araya getirildiler: *Quale socialismo?*, Turin, Einaudi, 1976.

nu] bir yana koymanın imkânsızlığı üzerinde durmuştun. Sana göre, 'sosyalist' ülkelerde proletarya diktatörlüğünün tarihî deneyi hangi noktalarda bunalıma girdi? Potansiyel olarak iki araştırma yönü bulunuyor: bir tanesi bu toplumların görece olgunlaşmamışlığı, ve dolayısıyla da birleştirici Siyasî küre olarak bir devletin gerekliliği üzerinde diretiyor. [...] Ama bu, 'olgunlaşmamış' sosyalizmlerde eski devletin gerekli olmasını, hatta bütün öteki modern devletlerin olmadığı kadar merkezileştirici olmak zorunda bulunmasını gerektirir mi? Öteki araştırma yönü, tersine, komünizme geçiş evresi içindeki 'Siyasî kürenin' kuramsal biçimiyle ilgilidir. Bu 'Siyasî küre'nin – İtalya'da pek çoklarının söylediği gibi – kendini, belli bir içsel diyalektiğin aracılığı da dahil olmak üzere, devlet haline getiren Parti'den geçmek zorunda olduğunu kabul etmek gerekir mi (Sorbonne'deki konuşmanda hem evet hem hayır diyordun: diyalektik olarak evet, fraksiyon olarak hayır)? Yoksa tersine, farklı toplumsal odakların kendilerini siyaseten dile getirmeleri mi uygundur [...]? Eğer öyleyse, bu durumda Siyasî küre ile işçi sınıfının partisi arasındaki ilişki ne olabilirdi?

Gerçek anlamıyla, geçiş evresi içinde 'Siyasî küre' nedir? [...] Başka türlü dendikte, çelişkili kalmak isteyen bir toplum (Mao), ortanın da, sağın da, solun da kendilerini ifade edemeyecekleri, ve dolayısıyla toplumsal diyalektiğin karışmış olacağı müeyyidesi altında, sürekli bir şekilde ortaya konan ve dengesizliğin evresinde ara verilen bir oyun kuralı olmaksızın yaşayabilir mi? 'Hukuk", 'devlet', bunun sonucu olarak, geçmişinki de dahil olmak üzere evrelerin her birinde mevcut olan toplumsal uzlaşının biçimleri olarak ortaya çıkmıyorlar mı? Ama aynı anda, devlet hangi şekilde ve ne zaman yok oluyor? 'Üreticilerin' 'genel' bir Siyasî dolayıma ihtiyaç duymayacakları düşünmeye bize hangi şey zorlayabilir?".[7]

[7] *Il Manfesto*, 4 Nisan 1978. Althusser'in, Komünist Öğrenciler Birliği'nin kamuya açık bir tartışması vesilesiyle 16 Aralık 1976'da Sorbonne'da yaptığı konuşma, *22e Congrès* başlığı altında yayımlandı (Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1977).

Althusser'in metni, şimşeklerini çektiği Fransız Komünist Partisi tarafından kıyasıya eleştirildi; parti onun "Fransız komünistlerinin duygularını" "yaraladığını" ileri sürerken bu arada Il Manifesto'yu da şiddetle suçladı[8] *Aynı zamanda da, İtalyan gazetenin sütunlarında yoğun bir tartışmanın da başlatılmasına neden oldu ve buna çok sayıda İtalyan ve Avrupalı sol entelektüeller katıldılar. Bu tartışmanın tamamı, bazı değişikliklerle, Discutere lo stato (posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser) başlığı altında kitap olarak çıktı.*[9] *Metnin kısaltılmış bir çevrimi Fransızca olarak Dialectique dergisi tarafından "Söyleşi" başlığı altında yayımlandı.*[10] *Hem J. T. Desanti'nin hem de Althusser'in izinde giden Dialectique, 1970'li yıllarda büyük başarı toplamış bağımsız bir kuramsal dergiydi.*[11] *Althusser, son anda caydı ve metnin Fransızca yayımını engellemek istedi, hatta derginin bütün nüshalarını satın almayı bile önerdi – ama Kaisergruber'in itirazıyla karşılaştı ve sonunda yayına razı oldu.*

" 'Sonlu' Kuram Olarak Marksizm" gerçek anlamıyla bir söyleşi değil, ama R. Rossanda'nın sorularından hareketle yazılıp gözden geçirilmiş bir metin oluşturmaktadır. Aşağıda verdiğimiz çevrim, Manifesto'da çıkan İtalyanca çeviriye esas olan daktilo edilmiş metindir. Dialectique'de yayımlanmış olan kısaltılmış çevrim, kimi zaman met-

[8] *Humanité*, 8 Nisan 1978.

[9] "Tartışılan devlet. Louis Althusser'in Savı Üzerine Konumlara İlişkin bir Kıyaslama", Bari, De Donato, 1978. Althusser'in "Il marxismo come teoria 'finita' (" 'Sonlu' Kuram Olarak Marksizm") başlığını taşıyan, 7 – 21. sayfalardaki metni dışında, derleme şu yazarların katkılarını da içeriyordu: Vacca, Menapace, Campagnano, De Giovanni, Cavazzuti, Montanari, Badaloni, Campi, Bobbio, Zolo, Fistetti, Leone, De Castris, Rovatti, Pasquarelli, Luporini, Fetscher, De Brunhoff, Altvater, Kallscheuer, Telo, Edelman, Marramao, Balibar, Buci-Glucksmann ve Rossanda. Althusser'e cevapların bir özeti, Fransızca'da, *Dialectiques* dergisinin 24 – 25 Güz 1978 tarihli sayısında bir dosya halinde çıktı.

[10] *Dialectique*, 23, Bahar 1978, s. 5 – 12 (bu dergide yer alan metin tarihi –Aralık 1977– yanlıştır).

[11] Tirajı kimi zaman 10 000'i geçmektedir (bkz.: F. Dosse, *Histoire du structualisme*, C. 2, *a.g.e.*, s. 209 – 210). Yayın yönetmeni D. Kaisergruber'di.

ni üslup olarak daha iyi bir hale getiriyorsa da, başka yönlerden de ağırlaştırıyordu. Üstelik, kısaltma, Manifesto tarafından kullanılan daktilo edilmiş metinden biraz daha eski bir çevrim esas alınarak gerçekleştirilmiş gibi görünmektedir ve özellikle de beriki üzerinde el yazısıyla yapılmış olan düzeltmeleri dikkate almamaktadır. Bizim kullandığımız çevrim ile Dialectique'te yayımlananı birbirinden ayıran başlıca farklılıklara yayıncı notlarında işaret ediyoruz.

Bana yönelttiğin sorular, aslında Marksist kuram üzerinde, devlet ve "sivil toplum" üzerinde, siyaset üzerinde, devletin ortadan kalkışı üzerinde, vs. bütün bir dizi *önvarsayılmışlar* içeren bir biçimde ve özellikle de bir terminolojiyle sözcelendirilmişler. Sorduğun soruları aydınlatmak için, önce bu önvarsayılmışlar üzerinde iyice anlaşmak gerekiyor. Çünkü, Marksist bakış açısından, bunlar kendiliklerinden olmuyor.[a]

1. Ingrao ve De Giovanni'nin metinlerini okurken, yoldaşlarımızın (ve aynı zamanda da başkalarının) Siyasî metinleri içinde hiç durmadan yinelenen "*complessivo*"[b] sıfatına, bana aynı şekilde sıklıkla kullanılan öteki terimle, o "genellik" ("genel ân", vs.) terimiyle ilgisizmiş gibi görünmeyen o "kuşatıcılık" ["globalité"] nosyonuna takılmam rastlantı değildir. Bu terimlerin gerisinde, onların arkasında şekillenen belli bir görünün gerisinde olduğu gibi, Marksist kuramın kapitalizmden komünizme götürecek sürecin tümlüğünü "kuşatmaya" muktedir olduğu fikrini fark ettiğimi sanıyorum, *oysa ki bu tümlük aslında yalnızca halihazırdaki süreç içinde iş başında olan çelişik eğilimleri göstermektedir.* Marx, gençlik dönemi yapıtlarına ve ütopyacı sosyalizme özgü yalvaçsal eğilimden bir kez kurtulduktan sonra (bu eğilimin *Kapital*'deki bazı görüşlerde varlığını hâlâ sürdürdüğünü söylemek gerekir) komünizmi kapitalist toplumun bir *eğilimi* olarak düşünür. Bu eğilim soyut bir bileşke değildir. "Kapitalist toplumun zaman aralıkları" içinde komünizmin sanal biçimleri (bir parça, köleci ve feodal toplumun "zaman aralıkları içinde" tecimsel mübadelenin var olması gibi) esasen somut bir şekilde mevcuttur: Tecimsel münasebetlerden kurtulmayı başaran ortaklıklarda, ve elbette aradaki farklılıkları gözden kaçırmaksızın.[c]

Bu sorunun arkasında, son derece önemli kuramsal bir problem

---

[a] Son iki tümce çıkartılmış.

[b] "*Complessivo*" sözcüğü "toplam", "tüm", "kuşatıcı" olarak çevrilebilir

[c] Son iki tümce çıkartılmış.

var.*Marksist kuramın "sonlu" ve sınırlı olduğuna* inanıyorum. Bu kuram, kapitalist üretim tarzının, ve onun çelişkili eğiliminin, kapitalizmin alaşağı edilmesine ve onun, kapitalist toplum içinde esasen içerlek halde şekillenen "başka şey"le değiştirilmesine doğru geçişin olabilirliğini açan çözümlenişiyle sınırlıdır. Marksist kuramın "sonlu" olduğunu söylemek, *Marksist kuramın*, onu gerçekten düşünerek, insanlığın tüm haline-geliş sürecini "kuşatacak", ve dolayısıyla onun sonucunu, komünizmi, *olumlu* tarzda, önceden tanımlamaya muktedir olacak *bir tarih felsefesinin tümüyle tersi olduğunu* söyleyen başat fikri desteklemektir. Marksist kuram (eğer Marx'ın da kimi zaman kapıldığı, ve II. Enternasyonal'e ve Stalin dönemine ezici bir şekilde egemen olan bir tarih felsefesinin iğvasını bir yana bırakırsak) *halihazırdaki evre* içine kayıtlı ve onunla sınırlıdır: Kapitalist sömürünün evresi. Gelecek hakkında söyleyebileceği her şey, *güncel* bir eğilimin olabilirliklerinin *noktalanmış*, ve *olumsuz haldeki* gelişmesidir, kapitalist toplumun (üretimin "doku aralarında yerleşik" sosyalizasyonun) bütün bir dizi fenomeninde gözlemlenebilen, komünizme dönük eğilimidir. Geçişin (proletarya diktatörlüğü, – bu terim üzerinde çıkarcı ters yorumlar yapmamak koşuluyla[d]), ve devletin daha sonraki yok oluşunun halihazırdaki toplumdan kalkarak düşünüldüğünü iyi görmek gerekir. Geçişle ilgili olarak söylenmiş her şeyde, *güncel bir eğilimden sonuç olarak çıkarılmış* işaretlerden başkası söz konusu olamaz, bu eğilim de, Marx'ta her eğilim için olduğu gibi, "engellenmiştir", ve gerçekleşemez, meğer ki, siyasî sınıf mücadelesi ona gerçeklik kazandırmasın. Bu gerçekliğin, belirlenmiş olumlu biçimi içinde daha şimdiden öngörülmesi mümkün değildir: mümkün biçimler ancak mücadele sırasında gün ışığına çıkıp gündeme gelebilir, keşfedilebilir ve gerçek haline gelebilirler.

Bu koşullarda, Marksist kuramın "sonlu" olduğunu kabul etmek, onun *kapalı* bir kuram olmasını tümüyle dışlar. Kapalı olan tarih felsefesidir, çünkü tarihin tüm akışını önceden kendi düşüncesi içine kapatmaktadır. Yalnızca "sonlu" bir kuram kapitalist toplum içinde orta-

[d] Çıkartılmış bir tümcenin parçası.

ya çıkardığı çelişik eğilimlere gerçekten açık olabilir, onların rastlantısal haline-geliş süreçlerine, işçi hareketinin tarihine hiç durmadan damgasını vurmuş olan öngörülebilmez "sürprizlere", dolayısıyla da, dikkatli ve tarihin uslanmaz hayal gücünü *zamanında* ciddiye alıp hesaba katmaya muktedir olarak açık olabilir.[e]

Dolayısıyla, Marksist kuramın, Lenin'in, ve aynı zamanda da Gramsci'nin bazı deyimlerinde hâlâ bulduğumuz üzere, bir Mutlak Bilmenin pratiğinde doruğa varan bir tarih felsefesi şeklinde, "gündemde olmayan" problemler üzerinde, onların çözümlerine ilişkin koşulları keyfî olarak önceleyen bir forma altında düşünmeye muktedir "bütünsel" bir kuram olduğu yolundaki düşünceden mutlaka kurtulmak gerektiğine inanıyorum. Marksist kuram "sonlu" bir kuramdır, büyük problemlerimizden çoğunu onun sonluluğunun kesin bilincinden hareketle ortaya koymak mümkündür.

Buna bir de fazladan, kapitalist toplum ve işçi hareketi bile söz konusu oldukta, Marksist kuramın devlet üzerinde de, ideoloji ve ideolojiler üzerinde de, siyaset üzerinde de, sınıf mücadelesinin örgütleri (bunların yapıları, işleyişleri) üzerinde de hemen, hemen hiçbir şey söylememekte oluşu eklenmektedir.[f] Bu hiç şüphesiz Marx'ın, sanki devlete, siyasete, vs. ilişkin burjuva tasvirle, onu yalnızca olumsuz bir form altında (hukukî vasfının eleştirisi) yeniden üretecek ölçüde *felç* olmuşçasına, çarpmış olduğu kuramsal sınırlara tanıklık eden bir "kör nokta"dır.[g] Kör nokta ya da yasak bölge, sonuç aynıdır. Ve bu önemlidir, çünkü bu "bölgeleri" ya da bu problemleri ilgilendiren her şeyde, komünizme eğilim sanki engellenmiş (ya da kendinin bilincini kaybetmiş) bulunmaktadır.

2. İkinci önvarsayılmış "siyaseti" ilgilendiriyor. Bana öyle geliyor ki, derinlikli tarih duygusuna rağmen,[h] Gramsci, sivil toplum nosyonuna başka bir anlam ("*özel*", dolayısıyla da "Siyasî toplum"la özdeş-

[e] Çıkartılmış paragraf.
[f] Çıkartılmış ayraç.
[g] Çıkartılmış ayraç.
[h] "tarihe... rağmen": çıkartılmış tümcenin parçası.

leştirilen "devletin küresi"nin dışındaki hegemonyacı örgütler, bu da "kamusal" ile "özel" arasında var olan hukukî ayrışımdan destek almakla aynı şeydir[i]) vermiş olsa da, Siyasî toplum ile sivil toplum arasındaki eski burjuva ayrışımı yeniden ele almakla Marx'taki o kör noktayı aydınlatmaktan çok karartmıştır. Bana öyle geliyor ki, İtalya'daki tartışmaların sorunsalında, Siyasî toplum, devlet ve, "özel"in karşıtı olarak "genelliğin" işlevi nosyonları arasında bir bağ kuruluyor ("özel", "tikel" ile ve asıl, kendisi de aynı şekilde "özel"i yardıma çağırdığı halde, De Giovanni'nin sözünü ettiği "kesimsel" ile tam da aynı şey değildir).[j] Ben, kendi aralarında iletişim içinde olan bu nosyonlar katışmacının, her şeye rağmen, kâh siyasetin burjuvaca ideolojisine ve kavranışına (*ve pratiğine*), hattâ kâh, en sonunda sömürüden, emeğin bölünüşünden ve baskıdan ("yönetenler / yönetilenler") kurtulmuş bir insanlığın "genelliği"nin ya da "evrenselin" yaratıcısı olarak, "devletin evrenselliği" konusundaki gizli idealizme gönderdiğini sanıyorum; Marx bunu, Feuerbach'tan miras Gençlik yapıtlarında ve daha sonra bile, uzun zaman peşinden sürüklemiştir: Temelde insanın özü devletin içindedir, temlik edilmiş bir halde onun evrenselliğini dile getirmektedir, bunun bilincine varmak ve dolayısıyla temlik edilmemiş iyi bir "evrenselliği" gerçekleştirmek yeter: Bu yolun hemen sonu reformculuk olmaktadır.[k]

Oysa, benim için önem taşıyan nokta, *sınıf mücadelelerinin* (burjuva ya da proleter) *devleti hedef almasının* (*burada ve hemen*) *hiçbir şekilde siyasetin devlete kıyasla tanımlanmak zorunda olduğu anlamına gelmediği olgusudur*. Şu halde proleter siyaseti özenle dolayımsız hedefinden ayrıştırmak gerekir.[l] Marx'ın *Kapital*'i bilinçli olarak "Ekonomi politiğin eleştirisi" şeklinde sunduğu gibi, onun erişemediği hedefe ulaşmak zorundayız[m]: Burjuva siyasetinin ideolojik ve pratik kavranışı tarafından dayatılan şekliyle "*siyasetin eleştirisi*"ne.

[i] "bu da... 'özel' ": çıkartılmış tümcenin parçası.
[j] Çıkartılmış ayraç.
[k] "sonuçta... yol": çıkartılmış tümce.
[l] Çıkartılmış tümce.
[m] "yapmadığı şeyi düşünmeye".

"Siyasî toplum" ile "sivil toplum" arasındaki ayrışım burjuvazinin bakış açısından mevcuttur: Bu ayrışım burjuva sınıf mücadelesi ve ideolojisinin kurucusudur ve onun tarafından siyasî devletin ideolojik mekanizması aracığıyla bir "besbellilik" olarak dayatılmaktadır (bireysel istençlerin bileşkesi/sonucu olarak, genel oyla dile getirilen ve parlamento tarafından temsil edilen genel istenç).[n] Aynı şekilde, devletin geriye kalandan ayrışık, sivil toplumdan (ister Hegel'in, ister Gramsci'nin anladığı bağlamda olsun) ayrışık, *sivil toplumun dışında* bir "küre" olarak tasvir edilmesinin de burjuvazinin bakış açısından olduğu söylenebilir. Belirgin çıkarlara hizmet eden bu ideolojik anlayışın, basit gerçekliğe, yasa tarafından onaylanmış bile olsa, tekabül etmediğini görmek gerekmektedir.[o] Devlet her zaman derinlemesine bir şekilde sivil toplumun içindedir (iki anlamda da), yalnızca para ve hukuk aracılığıyla değil, yalnızca baskıcı aygıtların mevcudiyeti ve müdahalesiyle değil, ama aynı zamanda da ideolojik araçlarıyla. Gramsci'nin çözümlemelerindeki ustalığa karşın, uzun bir düşünümden sonra, gerçekten de *ideolojik devlet aygıtı* kavramının korunabileceğini sanıyorum, çünkü bana onun hegemonyacı aygıt kavramından daha kesin görünüyor; Gramsci'nin kavramı, aygıtı yalnızca etkisiyle (hegemonya), onun ideoloji[p] adına işlediğine değinmeksizin tanımlamaktadır, – ve, "kökenleri" kendiliğinden ve "özel" bile olsa, hegemonyanın devletle organik bir ilişki içindeki ideolojik biçimler halinde bütünleştirilmiş ve dönüştürülmüş şekillerde işlediğini yeterince hissettirmek için: Devlet bu biçimleri, az çok biçimsiz haldeki biçimleri, esasen orada "bulabilir", ve tarihte olan da her zaman budur, onları bizzat yaratmış olmaksızın onlara "rastlamak": Onları, hegemonyayı sağlamaya özgü biçimlerde bütünleştirmenin – birleştirmenin sonu yoktur. Egemen ideolojinin kurulmasıyla bir ve aynı şey olan bu bütünleştirme – dönüştürme içinde, belirleyici bir rol oynayan şey, egemen sınıfın pratiğine sıkıca bağlı olan ideolojinin belli bir bölgesi-

[n] " ve dayatılmıştır... Parlamento": çıkartılmış tümcenin parçası.
[o] Çıkartılmış tümce.
[p] "çünkü o... ideoloji": çıkartılmış tümcenin parçası.

dir: Burjuva ideolojisi için bu topaklanma ve sentez rolünü hukukî ideoloji üstlenmiştir, ve ideolojinin oluşum sürecini de tamamlanmış gibi değil ama çelişkili olarak anlamak gerekir, çünkü egemen ideoloji, bir yandan da bu egemenliğin damgasını taşıyan egemenlik altındaki ideoloji olmaksızın var olamaz.[q]

Dolayısıyla her şey, sanki, devletin sınıf mücadelelerinin nihai hedefi (ve bu doğrudur) olmasından ötürü, siyaset de hedefinin "küresine" indirgenmişçesine cereyan etmektedir. Doğrudan doğruya burjuva ideolojisinden ve siyaseti hedef aldığı şeye indirgeyen bir anlayıştan esinlenen bu yanılsamaya karşı, Gramsci, "her şeyin Siyasî" olduğunu, dolayısıyla "siyasetin küresi"nin bulunmadığını, dolayısıyla siyasî toplum (ya da devlet) ile sivil toplum arasındaki ayrışım burjuva ideolojisi ve pratiğiyle dayatılmış biçimleri iyi bir şekilde tanımlasa bile, işçi hareketinin bu yanılsama ve onun kamuflajlarına son vermek ve siyasete ve devlete ilişkin başka bir düşünce edinmek zorunda olduğunu çok iyi anlamıştı.

Devletle ilgili olarak, her şeyden önce, onun gerçekliğini, devlet politikasının (siyasî "sistem") ideolojik sahnesine arkasına saklanmış bile olsalar, kullandığı aygıtların – ve yalnızca onların – görünür küresine indirgememek söz konusudur. Devlet her zaman "genişletildi", ve bu nokta üzerinde, bu "genişlemeyi", problemin bütün verilerini değiştirecek yeni bir olay gibi gösterenlerin ikircillerine karşı, gerektiğince uzlaşmak gerekmektedir. Değiştirilenler (ve elbette ne denli!) bu genişlemenin biçimleridir, genişlemenin ilkesi değil. Sadece, bana öyle geliyor ki, yakın bir döneme kadar, devletin, mutlak monarşide (daha geriye gitmemek üzere) ve emperyalist kapitalizmin devletinde görünür olan genişleme olgusuna körleştirildik.

Siyasetle ilgili olarak, her şeyden önce, onu, burjuva ideoloji tarafından siyasî gibi gösterilerek resmen kutsanan biçimlere indirgememek söz konusudur: devlete, halkın temsiline, siyasî partilere, varolan devlette iktidarı sahiplenmek üzere yapılan siyasî mücadeleye, vs. Eğer bu mantığın içine girilir ve orada kalınırsa, yalnızca "parlamen-

[q] "Bu... egemenlik... içinde": çıkartılmış tümce.

ter sersemlik" içine değil (bu da tartışılır), ama asıl *siyasetin hukukî yanılsaması içine* düşme tehlikesiyle karşılaşılır: Çünkü siyaset hukukla tanımlanmakta ve bu hukuk da, siyasî partilerin faaliyeti de dahil olmak üzere, burjuva ideolojisi tarafından tanımlanan siyaset biçimlerini (ve yalnızca onları) kutsamaktadır. İtalya'da cereyan eden şeyin çok altında kalan basit bir yerel örnek: Fransa'da, işçilerle iş yerinde konuşmaya gelen komünistlere karşı patronlar tarafından bir dizi davalar açıldı: Patronların hukuku onlar içindir. Şüphe yok ki, bu siyasî ve "toplumsal" hukuk, siyaseti özenle siyasî-olmayandan ayrıştıran bir *hukukî ideoloji*yle eşleşmektedir. Bu ideoloji "düşüncelerden" oluşmamaktadır, örneğin ideolojik sendikal devlet aygıtı içinde gerçekleştirilmektedir: Nice sendika emekçileri apolitik sendikanın ideolojisi arkasında topluyor (gerektiğinde emekçilerin burjuva siyasetini dışlamalarını istismar ederek: bkz.: anarkosendikalizm).[r]

Aynı şekilde, burada var olan politikanın "genişletilmesi" değil, ama doğduğu ve yapıldığı yerde siyasete kulak vermenin bilinmesi söz konusudur. Halihazırda siyaseti burjuvazinin hukukî statüsünden çıkartmak üzere önemli bir eğilim şekilleniyor. Parti ve sendika arasındaki eski ayrışım katı bir sınavdan geçiriliyor, partilerin, hattâ işçi hareketinin dışında, şüphesiz büyük bir karmaşanın içinde, ama doğurgan olabilecek, tümüyle beklenmedik Siyasî inisiyatifler (ekoloji, kadınların, gençlerin mücadelesi, vs.) doğuyor. Ingrao'nun sözünü ettiği "genelleşmiş politizasyon", siyasetin klasik burjuva biçimlerinin kimi zaman vahşi ama derinlemesine bir şekilde sorgulanışı gibi yorumlanmak gereken bir belirtidir. Bütün bu arayışlar yoğun çelişkiler içinde yaşanmaktadır, ama bunlar, öncüleri tarafından öyle kabul edilmeseler bile düpedüz "halkın bağrındaki çelişkiler"dir.[s] Bu düzlemde, İtalya, inisiyatiflerin en uç noktasıdır. Bu noktada, İtalyan Komünist Partisi'nin bazı yeni hareketlerle bütünleşmekteki ya da hatta temas kurmaktaki güçlüklerini, siyasetin ve partilerin klasik kavranışının sorgulanmasının işareti, ve sendikaların kimi zaman partiyi hazırlık

[r] "Basit bir örnek... anarkosendikalizm" çıkartılmış pasaj.

[s] Çıkartılmış tümce.

yakalayan Siyasî inisiyatiflerini de bir uyarı gibi gönülden yorumlardım: Partinin eski anlayışından çıkması için[t] ve doğallıkla bütün bu hareket, sonunda partinin kendisinin örgütlenme biçimini sorgulamakta ve bu örgütlenme biçiminin tastamam burjuva siyaset aygıtı modeline göre kurulmuş olduğu (biraz geç de olsa!) görülmektedir (tartışan parlamentosuyla: "taban" ve onun, her ne olursa olsun, yerinde kalacak ve memurlarının oluşturduğu mekanizmayla ve partinin konsensüsünü mühürleyen ideoloji adına "çizgi"sinin egemenliğini sağlayacak imkânlara sahip olan seçilmiş yönetimi).[u] Burjuva ideolojisinin siyaset anlayışına böylesine derin bir şekilde sirayet etmiş olması, besbelli ki, işçi örgütlerinin geleceğinin belirleneceği (ya da ortadan kalkacağı) noktadır.

3. Bu nedenle, şu türden formüller karşısında rahatsızlık duyuyorum: "Siyasî küre"nin kuramsal biçiminin geçiş evresi içinde "*kendini devlet kılan partiden* geçmek zorunda olduğunu" kabul edelim. Nitekim, bu fikrim kabul edilmesi bana imkânsız görünüyor (bu fikir, eğer yanılmıyorsam, Gramsci'nin, aslında Makyavel tarafından çok iyi bir şekilde dile getirilmiş başat bir izleği yineleyen, siyasetin burjuva ideolojisine ilişkin modern Hükümdar kuramında savunur). Eğer parti "kendini devlet kılıyorsa", karşımızda SSCB duruyor. Uzun bir zaman önce, İtalyan dostlara, partinin asla ve asla kendini "bir hükümet partisi" gibi düşünmemek zorunda olduğunu yazıyordum – bazı koşullarda hükümete katılabilse bile. *İlke olarak*, Siyasî ve tarihî varlık gereği uyarınca, parti *devletin dışında* olmak zorundadır, ve yalnızca burjuva devlette değil, ama evveliyatla proleter devlette.[v] Parti,

[t] "ve inisiyatifler... kavrayış": karalanmış tümcenin parçası.

[u] "ve, parti ideolojisi adına, onun 'çizgi'sinin egemenliğini sağlamak".

[v] Poulantzas, şu değerlendirmeyi yapacaktır: "Althusser'in, bu bağlamda, III. Enternasyonal'in devlet konusundaki geleneksel bir tavrını çok iyi özetlediğini düşünüyorum. Birçok kez burada araçsalcı bir kavrayışın söz konusu olduğunu serimledim: Egemen sınıfların elinde istenildiği gibi eğilip bükülebilen [...] araç ya da *makine* olarak devlet. İktidar bu durumda, nesne halinde tözselleştirilmiş bu devletin içinde canlanmış olarak, nicelendirilebilir bir kendilik olacaktır. *Mekanist eğretileme*den *topolojik eğretileme*ye geçersek,

devletin ortadan kaldırılmasının araçlarından *biri* haline gelmezden önce, burjuva devletin "yok edilmesi"nin bir numaralı aracı olmak zorundadır. Partinin devlete karşı dışarılıklığı, Marx'ın ve Lenin'in konuya ilişkin ender metinlerinde de bulabileceğimiz temel bir ilkedir. (Partiyi devletten kurtarıp kitlelere vermek Mao'nun kültür devrimi sırasındaki umutsuz çabası oldu.)[w] Partinin (*yoksa siyasetin değil*) devlete kıyasla bu özerkliği olmaksızın, istenildiği kadar "reformdan geçirilmiş olsun", burjuva devletten asla çıkılamayacaktır.

Biçimsel olarak "çoğulculuk" diye adlandırılan şeyin olabilirliğini (hatta zorunluluğunu) düşünmeye imkân veren, partinin devlete kıyasla bu özerkliği olmaktadır. Geçiş sürecinde *çeşitli* partilerin var ol-

---

bu aşağı yukarı şunu verir: Devlet, bürokrasinin işlevsizleştirilmesinden kaynaklananlar dışında, çatlaksız, monolitik bir blok oluşturmaktadır. Devletin, sınıf çelişkileri olarak barındırdığı içsel çelişkiler hiçbir zaman onun katı çekirdeği için önem taşımayacaktır [...]. Devletin araçsalcı, ama aynı zamanda da *özselci* kavranışı: halk kitleleri kâh ona katılmıştır – 'bütünleştirilmişlerdir', ve o zaman şatoyu zehirleyen burjuva veba onlara da bulaşmıştır, kâh temiz olarak kalırlar [...] ve o zaman radikal bir şekilde duvarların dışında konumlanırlar (...). Bu özselci kavrayışa karşı, devletin bir münasebet, daha doğrusu sınıflar ve sınıfsal fraksiyonlar arasındaki *bir* güç *dengesinin maddi yoğunlaşması* olarak düşünülmesini önermiştim. İktidarın kendisi de nitelenebilir bir öz değil, bir *ilişki*dir. Devlet adlı adınca sınıfsal çelişkiler aracılığıyla *kurulmuştur* ve bu çelişkiler, özgül bir biçim altında, devletin içsel çelişkileri haline gelirler [...]. Burada, içeri ve dışarı terimleriyle olmaktan çok alan ve stratejik süreç terimleriyle akıl yürütmek gerekir: halkçı mücadeleler, Siyasî görüntüleri altında, her zaman için devletin alanı üzerinde konumlanırlar. Dolayısıyla parti, devlete kıyasla radikal bir dışarıda konumlana bilemez. Devlet erkinin ele geçirilmesi, bizatihi devletin alanı üzerinde, onun içsel çelişkilerine dayanarak güçler dengesini değiştirmekten ibaret uzun vadeli bir stratejine göndermektedir [...], bu parti için, devletin alanı üzerinde konumlanma olgusu, onun yine de (oldukça gerçek tehlike) kendini devletin idari modeline uydurarak ya da onunla özdeşleyerek devletin aygıtsal maddiliğiyle bütünleşmek zorunda olduğu anlamına gelmez, *tam tersine*. İşçi sınıfının ve halkçı kitlelerin örgütünün *özerkliği* sorunu burada yatmaktadır, yoksa bu örgütün devletin dışındaki ayrılıkçılığında değil." ("La crise des partis", *Repères*'de, Paris, Maspero, "Dialectiques – Interventions" dizisi, 1980, s. 172 – 174). Etienne Balibar da oldukça benzer bir perspektif geliştirecek ve özellikle de partinin "devlet dışında" olması noktasında Althusser'e karşı siyasî bir mesafe alacaktır.

[w] Çıkartılmış ayraç.

ması her yönden avantajdır: Bu süreç işçi sınıfının ve müttefiklerinin hegemonyacılığının biçimlerinden biri olabilir, ama bir koşulla, işçi partisinin ötekiler gibi, yani siyasî devletin ideolojik aygıtının (parlamenter rejim) yalnızca bir parçası olmaması, kitlelerin içindeki etkinliğiyle, kitleleri burjuva devlet aygıtlarının yok edilmesine – dönüştürülmesine, ve devrimci yeni devletin ortadan kaldırılmasına özgü eyleme yönlendirerek esas itibariyle *devlet dışı* kalması koşuluyla.

Bir numaralı tuzak, devlettir: Bu, ister sınıf işbirliğinin ya da mevcut "yasallık" içinde yönetmenin siyasî biçimleri altında olsun, ister partinin "devlet haline-gelişi"nin mitosgil biçimi [altında] olsun Kuramsal bakış açısından mitosgil diyorum, çünkü "sosyalist" ülkelerde bu biçim ne yazık ki fazlasıyla gerçektir.

Böylesi bir Siyasî tavrı "sürdürmenin" kolay olmadığını biliyorum: Ama bu olmaksızın partinin özerkliği onarılamayacak biçimde yaralanır, ve gerek sınıfsal işbirliğinin, gerek parti-devlet ve bunun sonuçlarının yarattığı tehlikeden kurtulmak için hiçbir şans yoktur.

Ama eğer bu tavrı sürdürmek başarılırsa, İtalyan sosyalistleri tarafından ortaya atılmış olanlar gibi sorunlar bana doğru yerlerine yerleştirilmiş olur gibi görünüyor. Hiç şüphesiz geçiş süreci devletinin kişileri ve muhalifleri koruyan hukukî bir "oyun kuralı"nı kurması, buna saygı göstermesi ve saygı gösterilmesini sağlaması gerekmektedir.[x] Ama eğer parti özerk olur ve özerk kalırsa, muhataplarının, klasik burjuva ideoloji uyarınca, "Siyasî küre" olarak düşündükleri şeyin içinde "oyunun kuralı"na saygı gösterecektir, – bir yandan da her şeye karar veren şeyin, kitle hareketlerinin içinde, siyaset yaparak (*fare politica*). Burjuva devletin yok edilmesi her türlü "oyun kuralı"nın iptal edilmesi değil, ama onun aygıtlarının, bazılarının iptal edilerek, daha başkalarının yaratılarak ve hepsi de devrime tâbi tutulmuş olarak, derinlemesine bir şekilde dönüştürülmesidir.[y] Halkçı kitlelerinin eyle-

[x] "kişiler ve 'ayrılıkçılar' ya da muhalefetçiler".

[y] Bobbio, birkaç yıl sonra Althusser'e karşılık verecektir: "Bu bir parça cinsel [générique] bir olumlama değil midir? Althusser'e göre, oyunun bütün kurallarının yok edilmesi söz konusu değil. Çok iyi: Hangilerin yok edilmiş olacağı hangilerinin olmayacağını bilmek mümkün olacak mıdır? [...]. De-

minin, günün birinde trajik bir yön alabilen vahşi biçimler dışında kendini ifade edebileceğini ummak, "oyunun kuralı"nı sınırlamak ya da onu iptal etmek (SSCB'deki gibi) suretiyle mümkün değildir.[z] Klasik ideologlar tarafından kavranıldığı şekliyle oyunun kuralı, hukukunkinden çok daha önemli olan *bambaşka bir oyunun* içindeki bir bölüm değildir, Bobbio'nun kendisi de bunu iyi bilir. Eğer parti özerkliğini koruyorsa, oyunun kuralını önerip ona saygı göstererek çok şey kazanır ve hiçbir şey kaybetmez. Ve eğer oyunun kuralı değişmek zorundaysa, bu ancak, devletin ortadan kalkışı doğrultusunda, daha fazla özgürlüğe cevap vermek için olabilir.[aa] Ama eğer parti sınıf, inisiyatifi ve eylem özerkliğini kaybederse, o zaman aynı "oyun kuralı" halkçı kitlelerinkilerden bambaşka çıkarlara hizmet edecektir.[bb]

Ve mademki, eğilim ve "araya nüfuz etmiş" gerçeklik olarak komünizm söz konusu edildikten sonra, "oyunun kuralı" söz konusudur, belki de hiçbir zaman gelmeyecek olan, ama toplumumuzun içinde içerlek bir şekilde şekillenen o "uzak gelecek" hakkında da belki bir şey söylemek gerekiyor. Bu konuda genellikle, Marx'ın "zorunluluğun saltanatı"nın ardından gelen "özgürlüğün saltanatı"(!) üzerinde, "bireylerin özgür gelişimi" ve onların "özgür toplaşması" üzerinde

---

mokratik sistem kadar tıkız ve tutarlı bir sistem içinde, hayat verdiği ve şimdi kendi aralarında yüzyıllardan beri bağlanmış olan yöntemlerin bakış açısından, korunmuş olmak zorundaki kurallar ile terk edilmek zorunda olanları onca güvenle ayrıştırmak gerçekten mümkün müdür? Genel oyu muhafaza edeceğim, ama fikir özgürlüğünü etmeyecek miyiz? Fikir özgürlüğünü koruyacak ama partiler çoğulluğunu korumayacak mıyız? Partiler çoğulluğunu muhafaza edep sivil hakların hukuken korunmasını etmeyecek miyiz? Sonuç olarak, oyunun bütün kurallarının yok edilmeyeceklerini olumlamak, oyunun kuralları probleminin gerçekten de olduğu kadar temelli bir problem üzerinde kendi bakış açısını kesinleştirme mecburiyetinden kaçınmanın bir şeklidir, böylesi bir olumlama, özellikle de, böylesi bir problemin çözümünün ne olabileceği konusunda tam bir fikirsizliğin açınlayıcısı olmaktadır." ("I vincoli della democrazia", *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*'da, Turin Einaudi, 1984, s. 56 – 57).

[z] "dışarıda...trajik": çıkartılmış tümcenin parçası.

[aa] Çıkartılmış tümce.

[bb] Arkadan gelen üç paragraf çıkartılmış.

söyledikleri gibi idealist formüllerle yetiniliyor. Komünizmin, en sonunda ondan bir "kişi" yaratmak isteyen ahlâki ideolojik yükten kurtulmuş *bireyin* gelişi olmasını ben de isterim. Ama Marx'in bunu bu şekilde anladığına hiç de emin değilim. Kanıtı, onun bireylerin özgür gelişimi ile fetişizmin saydamsızlığından nihayet kurtulmuş olan toplumsal ilişkilerin "şeffaflığı" arasında kurduğu sürekli yakınlıktır. Komünizmin fetişizmin, fetişizmi ete kemiğe büründüren bütün gerçekliklerin karşıtı olarak ortaya çıkması tesadüf değildir: Fetişizmin tersi olarak komünizmin görüntüsü içinde ortaya çıkan şey, bireyin özgür faaliyeti, "yabancılaşması"nın, yabancılaşmasının bütün biçimlerinin sonudur: Tecimsel ilişkilerin sonu, devletin sonu, İdeolojinin sonu, siyasetinin kendisinin sonu. En uç noktada, *toplumsal münasebetleri olmayan* bir bireyler toplumu.

En azami sakınımla, bu koşul altında düşünülmüş olmak gereken bir önceleme bile söz konusu olsa, insan denen varlıkların, bedenlerinin, yaşamları ve özgürlüklerine ilişkin koşulların bu Ademcil imgesini kabul edemeyiz. Eğer komünist toplum olursa, onun "üreticilerin özgür toplaşması"na verilmek gereken ad olan kendi üretim ilişkileri, ve dolayısıyla kendi toplumsal ilişkileri, ve aynı zamanda kendi ideolojik ilişkileri de olacaktır. Ve eğer bu toplum en sonunda devletten kurtarılırsa, onun siyasetin sonunun geldiğini göreceğini söylemek mümkün değildir: Burjuvaca son biçimleri içindeki siyasetin sonunu elbette görecektir, – ama işbu siyaset (Marx'ın, "kör noktası"na varıncaya kadar hedef alabileceği yegane siyaset) bambaşka bir siyasetle, bir siyasetle, devletsiz bir siyasetle değiştirilmiş olacaktır, bu da, bizim toplumumuzda bile, siyaset ile devleti birbirine karıştırmamak gerektiği görüldüğü ânda, düşünülmesi o kadar da zor olmayan şeydir.

Bu küçük kuramsal oyuna teslim olmak gereksiz görünebilir. Bununla birlikte, komünizmin, muğlak bile olsa, insanların ve özellikle de komünistlerin zihninde yaygın olan tasviri, onların hem halihazırdaki toplumu, hem de ivedilikte ve gelecekteki mücadelelerini kavrama tarzlarına yabancı olmadığını deney göstermektedir. Komünizmin

imgesi masum değildir:mevcut eylemin biçimlerini ve geleceğini güvenceye alan Mesihçi yanılsamaları besleyebilmektedir, bu eylem biçimlerini "somut konumlanışın somut çözümlemesi"nin pratik maddeciliğinden saptırabilmektedir, aynı zamanda, günün birinde "düzenli bir toplum" içindeki hakiki "toplum antlaşması"nın evrenselliği olabilecek şeyin uzak taslağı olarak, belli bir genel çıkarlar "cemaatinin" tatmin edilmek zorunda olduğu "genel ân" gibisinden ikircilli ikâmelerde içerilmiş boş "evrensellik" düşüncesini de sürdürebilmektedir. Bu imge nihayetinde de birtakım kuşkulu kavramları hayatta (ya da hayatını sürdürebilmiş halde) tutmaktadır, Marx, hakkında hiçbir kurama sahip olmadığı dinin dolayımsız örneği üzerinden, fetişizmi ve yabancılaşmayı bu kavramların içinde düşündü, – bunlar, *1844 Elyazmaları*'nın bütün uzamını işgâl ettikten sonra *Grundrisse*'de de güçlü bir şekilde geri gelen ve *Kapital*'de hâlâ izleri olan kavramlardır. Bu kavramların muammasını zorlamak üzere, Marx'ın komünizm hakkında kafasında taşıdığı imgeye atıfta bulunmak gerekir: Bu kavramları deşifre etmeye, o sorunsal imgeyi maddeci bir eleştiriye tâbi tutmak suretiyle başlamak mümkündür. Ve bu eleştiri aracılığıyla, kendimizi, Marx'ta hâlâ tarihin Anlamı'na ilişkin idealist bir esine bağlı olan şeyi saptamanın yolu üzerinde buluruz. Kuramsal olarak da siyasî olarak da buna girişmeye değer.

4. Siyasî anlambilim nedenlerinden ötürü bile olsa halihazırda İtalya'da cereyan eden son derece ilginç tartışmanın (Amato-Ingrao-De Giovanni) içine girmek benim için çok güç... çünkü yoldaşlarımız Gramsci'nin kavramsal göstermelerinden hareketle son derece işlenmiş ve soyut bir terminoloji içinde düşünmekteler, bu da biz Fransız taşralılar için, ürkütücü iletişim problemleri yaratıyor.[cc]

Partilerin dışında gelişen bütün özgün hareketleri olabilecek en azami ölçüde dikkate alma zorunluluğunun altını çizdiğinde, partilerin tutumlarındaki değişimi açınladığında (her türlü tümleştirici görüyü reddederek), ve Siyasî probleminin yeni terimlerle sorulur hale

[cc] "çünkü bizim... iletişim": çıkartılmış tümcenin parçası.

geldiğini bildirdiğinde, kendimi Ingrao'ya çok yakın hissettiğimi söyleyeceğim. Buna karşılık devletten ve Siyasî küreden[dd] bir bakıma *her siyasetin ölçüsünü* oluşturan şey gibi söz eder göründüğünde, "siyasetin sosyalleşmesinden" söz ettiğinde – sanki (esasen kendisi de söylüyor) daha çok "sosyalin Siyasîleşmesi" söz konusu değilmiş gibi – daha tereddütlüyüm (herhalde onu iyi anlamadığım için). Çünkü "siyasetin sosyalleşmesinden" söz etmek, kendini "scsyalleştirecek" *bir* siyasetin *önceden mevcudiyetini* varsayar, ve kendini "sosyalleştirecek" bu siyaset de, o zaman, egemen biçimleri içindeki siyaset olmanın bütün şanslarına sahiptir. Ingrao'nun verdiği örneklerde bile bana ilginç gelen nokta, aslında, işlerin *tersine cereyan etmekte* olmasıdır: Siyasetten kitlelere doğru değil, ama kitlelerden siyasete doğru, ve önemli olan da, "*siyasetin yeni bir pratiğine*" (Balibar) doğru. Belki de bu nedenle, Ingrao'nun hareketlerdeki çatışmacılığın ve çeşitliliğin "*genel arabuluculuk anına* daha büyük bir önem kazandırdığını" ilan ettiğini görünce tatmin olmuyorum. Bu kadar soyut, böylece de ilk plana dönüşümünü yerleştirmeksizin genel olarak devlete vurgu yapar izlenimi verebilen terimlerle konuşmasına üzgünüm. Bu belki de Gramsci'den kaynaklanan ve devlet aygıtını, onun *maddiliğini* yeterince yükümlenmeksizin, devletin işlevleriyle karıştırma eğilimindeki bir aksaklıktır.[ee]

De Giovanni'de bulduğum benzer formüller (*socializzare la politica; diffusività della politica nel "particolare"; diffusione molecolare della politica,* vs.), ve yanı sıra, "devletin genişletilmesi"ni düşündürerek ve de devlet ile siyaseti birbirine karıştırabilecek (bir yukarı paragrafa bakın) ikircilliğe yol açabilecek "*diffusione dello Stato*"[ff] savı karşısında aynı çekinceleri getirmekle birlikte, "siyasetin özerkliğinin bunalımı"na işaret ettiğinde ve özellikle de *bu* siyaseti "eski devletin kuramsal ve pratik biçimi" olarak *tanımladığında,* kendimi ona çok yakın hissediyorum. Çünkü o zaman siyaseti adlı adınca isim-

[dd] Eklenmiş ayraç: /güncel ya da genellikle).

[ee] ".. sızın...maddiliği": çıkartılmış tümcenin parçası.

[ff] "siyaseti sosyalleştirmek", "siyasetin 'tikel' içindeki yaygın vasfı", "siyasetin moleküler yayılışı", "devletin yayılışı".

lendiriyor: Yerleşik haldeki hegemonya biçimleri. Ve çok doğru bir şekilde "Siyasî arabuluculuk coşkusu(nun) onun basit 'yayılışı' içinde içerilmiş zafiyet risklerinden doğ(duğuna)" işaret ettiğinde onunla aynı fikirdeyim. Bu belirleyici noktadır: *Siyaset*, teknikçiliğin ya da devlet erkinin "duvar"ına çarpan bir "katılımın" (çünkü bu katılımı devletin kendisi de örgütleyebilir!) riskini göze almaksızın "*yayılmaz*" (yani, örtük olarak: Yukarıdan, devletin ve hatta partilerin biçimlerinden itibaren yayılmaz). "Tarihsel olarak var olan iktidarın 'genel'ine [burada da yine, De Giovanni 'genel'i adlı adınca isimlendiriyor] özerkliklerin özyönetimiyle cevap vermek yeterli görünmemektedir. Belirleyici nokta her zaman için, kuşatıcı biçim aracığıyla verilmiş ve devletin kuruluşunu onun içinde ifade etmek zorunda olduğumuz hegemonyadır."

"Kuşatıcı biçim"den hiç hoşlanmam, ama hegemonya, devletin kuruluşu (eğer devrimci devletin kuruluşu aynı zamanda da burjuva devletin yok edilişi anlamına geliyorsa) başka: İşte[gg] kendi tarzlarında bize uzun zamandan beri bilinen şeylerden söz eden sözcükler,[hh] – çünkü De Giovanni'nin bütün o "şifreli" makalesini "çözmek" gerekiyor.

[gg] "Hegemonya, devletin kuruluşu: işte..."

[hh] Bobbio, Althusser'in metninin ve yol açmış olduğu tartışmanın uzun ve kuşatıcı bir değerlendirmesini yapacaktır. Kanıtlama şu şekilde özetlenebilir: "Devletin Marksist bir kuramının olmayışı, Marksizmden esinlendiklerini söyleyen sistemlerin son derece ciddi kusurlarının nedeni ya da nedenlerinden biri değil midir" sorusu çevresinde odaklanan tartışma hiçbir şekilde ilerlemedi. Bu konuda iki gözlem yapılabilir. 1) Bunlardan birincisi "Marksistlerin devlet sorununu ele aldıklarında içinde devindikleri kültürel ufukların darlığı"dır, nitekim, Weber, Parsons ya da Schmitt gibi yazarlara hiçbir şekilde atıfta bulunulmaması, bu noktada belirleyici olmaktadır. Şimdi, eğer Marksizm "sonlu" bir kuramsa, bunun anlamı, boşluklarını dışarıdan aydınlatmanın mümkün olmak gerektiğidir – bu da süren tartışmanın kesinlikle yapmadığı şeydir. 2) Marksistler ve Marksist olmayanlar tartışmada aynı şeyden söz etmemektedirler. Geleneksel olarak, Siyasî kuram, egemen iktidarın örgütlenişini nesnesi yapar: Yönetenlerin iktidarının icra edilmesini mümkün kılan mekanizmaları, ve bunların yönetilenler tarafından denetlenmesini – daha sonra da her kuramcı kutuplardan birine ya da ötekine vurgu yapar. Batı'nın özelliği, demokrasinin birbirinden ayrılmaz üç bileştiricisi olan kişisel hakların, sivil [medeni] hakların ve Siyasî hakların burada yavaş,

yavaş olumlanmış olmasıdır. Oysa Marksistler, bu haklar ve tanımladıkları devlet biçimi konusunda söyleyecek hiçbir şeyleri yokmuş gibi görünmekte, "burjuva" ya da "kapitalist" sıfatını kullanmakla yetinmektedirler. "Ama onları yerine ne konacaktır? Muamma." Tartışma içinde, "katılımcıların ilgisini çeken izlek iktidarın örgütleme kipi değil, ama onu ele geçirme tarzıdır". Oysa ki, "oyunun kuralları" içinde neyin yok edilmiş, yaratılmış ya da devrime tâbi tutulmuş olmak zorunda olduğunun bilinmesi hayati öneme haizdir. Marksistler bu sorulara cevap vermedikleri sürece, bir devlet kuramınasahip olabilemeyeceklerdir. Her türlü şıkta "oyunun kuralları" (herkesin saygı göstermek zorunda olduğu) ile "oynama tarzının kuralları"nı ya da, başka bir ifadeyle, "Siyasî stratejileri" (her partinin kendi stratejisi vardır) ayrıştırmak söz konusudur. Her devlet kuramı esas itibariyle birincilere yöneliktir, oysa ki Marksistler önce ikincilerle ilgileniyorlar. Bobbio, gerekçelendirmesini, Marksizmle olan ilişkisini belirleyerek, ne Marksist ne anti-Marksist olduğunu belirterek sonuçlandırıyordu. Sadece, Marx, kendisiyle yüzleşmek gereken bir klasiktir. Gerçekte, bunalımda olan Marksizmden çok, Marksizmi evrensel bir kuram gibi gören Marksistlerdir. Şimdi, eğer "sonlu" bir kuram söz konusuysa, bu kuramın bunalımda olduğunu ilân etmek için, kapitalizmin kökenlerine ilişkin Webergil kuram eleştiriye tâbi tutulduğundakinden daha çok neden yoktur. "Marx'ın yapıtı, hataları ve boşluklarıyla birlikte, yolunu izlemeye devam etti ve edecek, oysa ki bunalımdaki Marksistlerin anti-Marksist hale gelmelerine çok sıklıkla rastlanıyor." ("Discutando con Althusser. La crisi è dei marxisti, che si ostinano a cercare une teoria marxista dello stato", *Il Manifesto*, 30. 05. 1978).

12. Günümüzde Marksizm (1978)

Bu makalenin kısaltılmış özgün bir çevrimi, "Bir eleştirel bilanço" başlığı altında, 1978 yılında Garzanti Ansiklopedisi'nin "Marksizm" girişi çerçevesinde İtalyanca olarak çıktı.[1] *Hemen, hemen eşzamanlı olarak, Kasım 1978'de, tam bir çevrim, "Günümüzde Marksizm" başlığı altında, Komünist Parti İçinde Devam Edemeyecek Olan şey'in*[2] *İtalyanca baskısında çıktı. Metin, Fransızca olarak, yazarın ölümünden kısa bir süre sonra, Revue M'in filozofa hasredilen özel sayısında yayımlandı.*[3]

Althusser metni üzerinde alabildiğine çalışmıştı ve en azından dört ardışık çevrim IMEC'te muhafaza altındadır Aşağıda yayımlanan ve 9-12 şubat 1978 tarihini taşıyan daktilo yazmasına dayalı çevrim, metnin işleniş sürecindeki nihai hali gibi görünmektedir ve İtalyanca ve Fransızca olarak yapılan ilk baskılara temel olan metinden sonradır. Ardışık yeniden yazımlar sırasında, Althusser esas itibariyle eklemelere başvurmuş ve ancak bazı sözcükleri ve önemsiz gördüğü pasajları karalamıştır. Yayımlanan ilk çevrimlerin metnine kıyasla kuramsal ve siyasî yönden en anlamlı değişkeleri dikkate aldık ve bunları yayıncı notu halinde gösterdik.

---

[1] "Un bilancio çritico", *Enciclopedia Europea*'nın "Marxismo" girişinde, cilt VII, Milano, Garzanti, 1978, s. 280-282. Althusser metnini bu vesileyle yazmıştı. "Marksizm" girişi, I. Fetscher'in ("Il marxismo come fildsdfia della storia" ve "Il marxismo como teoria politica") ve G. Vattimo'nun ("Marxismo e cultura contemporanea") üç başka metnini de içeriyordu. Bu girişten önce, özellikle E. Balibar'ın bir metnini içeren bir "Marx" giriş vardı.

[2] "Il marxismo oggi", *Quel che deve cambiare nel partito comunista*'da, Milano, Garzanti, s. 107-126. Her iki durumda da, orijinal metin Fransızca olarak yazılmış olduğu halde bir çevirmenin adı geçmemektedir (esasen İtalyanca metinler iki ayrı çevirinin ürünüdürler).

[3] *Revue M*, 43, Ocak 1991, s. 7-11.

Manifesto'dan 130 ve *Kapital*'den de 110 yıl sonra, "Marksizm" diye adlandırılan şeyin bir tür bilançosunu taslaklaştırmak mümkün müdür? Hiç şüphesiz, çünkü yalnızca zaman içinde mesafe alacak duruma gelmekle kalmadık, ama aynı zamanda onun utkularının, bozgunlarının ve trajedilerinin uzun deneyine de sahibiz. Belki de bundan böyle bir bunalımın, ve onun bunalımının yasası altında yaşadığımız için –bu bunalım, zihinleri gerçekliğin acımasız sınavına zorlamak üzere her türlü yanılsamayı dağıtmaya muktedir görünmektedir.

Bugün, Marx'ın öğretisi içinde, temel olan ve belki de her zaman kavranamamış olan neyi/neleri anımsayabiliriz?

Önce şu basit olguyu: Marx, kendisiyle ilgili olarak "Marksist" olmadığını söylüyordu. Okurlarını "kendi başlarına düşünmeye" zorlayan özgür bir kafanın şakası olarak kabul edilen bu yaklaşım, aslında, çok ilerilere gitmektedir. Marx yalnızca sınıf mücadelesine ilişkin yeni bir anlayışı getirdiğine, dolayısıyla da, bu bağlamda, Marx ve "Marksist" olduğuna inanmakla kalmıyordu, ama "Marksist olmadığını" söylerken, yapıtının bir sistem olarak, yeni bir tarih felsefesi, ya da siyasî ekonominin en sonunda bulunmuş olan bilimi olarak yorumlanmasına karşı, bir "yazar" (Marx) tarafından geliştirilmiş bütüncül bir kuramın (Marksizm) birliğine sahip bir yapıt olduğu fikrine karşı peşinen itiraz ediyordu. Marx, *Kapital*'in "bilim" değil, "siyasî ekonominin eleştirisi" olduğunu bildirirken, yapıtıyla ilgili bu iddiayı dışlamakla kalmıyor, ama bunu yaparken, eleştiri teriminin bizatihi anlamını da değiştiriyordu. Doğruyu yanlıştan kurtarmanın, ya da yanlışı doğru adına ihbar etmenin akılcı [rasyonalist] gelenekle yüklü nosyonuna, sınıf mücadelelerinde temellenen bambaşka bir işlev dayatıyordu: "böylesi bir eleştiri (*Kapital*) bir sınıfı temsil eder... proletaryayı". Ve aynı sözcüklerle, geleneksel bağlamda, böylesi bir eleştirinin "yaratıcısı" olabildiği fikrini reddediyordu.

Buradan, bir başka olguya gönderiliyoruz: Marx ve Engels'in düşüncesi, işçi hareketinin bağrında, onun pratiğine, özlemlerine ve mücadelesine katılmak suretiyle taban değiştirmiş, "eleştirel ve devrimci" hale gelmiştir. Bu sorun düşünce tarihi içindeki basit bir nokta de-

gildir. Marksizmin tarihi içinde, anlamlar ve karşıt-anlamlarla yüklü kuramsal-siyasî yorumların hedefi haline gelmiştir. Nitekim Kautsky, Alman sosyal-demokrasisinin yükseldiği bir dönemde (1902), Marksist kuramın, "bilime" sahip olabilecek tek kesim olan "burjuva entelektüelleri" tarafından geliştirilmiş ve işçi hareketine "dışarıdan dahil edilmiş" olduğunu ileri sürüyordu. Ve Lenin bile bu formülü kendine mal etmek zorunda kalıyordu, ama tümüyle farklı bir bağlamda: Kendiliğindenlikçi "ekonomizm"e karşı "sopayı öteki yönde bükerek" mücadele etmek için, daha sonra uzun izin açıklamalarda bulundu.[4] Bu formül, Marx'ın düşüncesini en üst dereceden ikircilli bir yorumun içinde tutuyordu (Kautsky) ya da, okumadaki aldırmazlık yüzünden, tutabiliyordu (Lenin).[a] Bir formül yalnızca bir formüldür, ne var ki, kendi bağlamı dışında bile, ve de özellikle, [belli] bir eğilimi kristalleştirebilir, sonra da birtakım tarihî pratikleri doğrulayabilir ve güçlendirebilir. Gerçekten de, burjuva entelektüelleri tarafından yaratılmış ve "işçi hareketine dışarıdan dahil edilmiş" bir bilimsel kuram görüşünün arkasında, kuramın ve uygulamanın münasebetlerine, partinin kitle hareketiyle ve parti yöneticilerinin de sıradan militanlarla münasebetine ilişkin, bilmenin ve iktidarın birbirlerinden ayrılışının burjuva biçimlerini yeniden üreten bütün bir anlayış şekillenmektedir.

Marx ve Engels'in üniversiter formasyonu sahip burjuva "entelektüelleri" oldukları yadsınamaz. Ama köken bir yazgı olmayabilir. Marx ve Engels'i işçi sınıfının "örgensel entelektüelleri" olmanın tarihî rolü içinde sabitleyen yazgı, onların, birinin İngiltere'deki işçi sınıfının sömürülmesi ve *Chartism*'den,* ötekinin Fransa'daki sosyalist

---

[4] Bkz.: "Préface au recueil 'En douze ans'", *Œuvres*, [Paris / Moskova, E.S. / Progrés yay.] C. 13, s. 99-115.

[a] "Kautsky, Alman sosyal demokrasisinin olanca atılımı içinde (1902) Marksist kuramın, 'bilimi' sahiplenebilecek yegâne kesim olan 'burjuva entelektüeller' tarafından üretilmiş ve 'işçi hareketi içine dışarıdan buyur edilmiş' olduğunu ileri sürdüğünde; bizzat Lenin, tümüyle başka bir bağlam içinde (kendiliğindenlikçi 'ekonomizm' ile mücadele etmek için) Kautsky'nin formülünü benimsediğinde, Marx'ın düşüncesini en ileri ölçüde ikircilliğin içine sokuyorlardı."

* 19. yy.'ın başlarında, sanayi devriminin yoğun bir sefalete yol açtığı bir dö-

ve komünist örgütlerin siyasî mücadelesinden devşirmiş oldukları doğrudan ve pratik deney içinde belirlenmiştir. Giderek daha fazla angaje olan bu deneyin aşamalarını onların "gençlik yapıtlarının" çelişkileri içinde izlemek mümkündür. Ve hattâ, felsefe ile siyasî ekonominin *1844 Elyazmaları*'ndaki dramatik çatışmasından sonra, formasyonlarından kaynaklanan ilkeleri radikal bir şekilde sorgulamanın zorunluluğunu, tümüyle başka şekilde düşünmenin, "alan değiştirmenin" ve bunun için de, "daha önceki felsefî bilinçleriyle hesaplaşmanın" zorunluluğunun "bilinçlerinde" peydahlandığı "ânı" çevrelemek bile mümkündür.

Bu "ân" *Feuerbach Üzerine Tezler*'in gizemli ve baş döndürücü tümcelerinde şekillenmeye koyulur. Renanya'daki 1848-49 tarihli siyasî mücadelelerin ardından, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* (1852) ve *18 Brumaire*'in [*Louis Bonaparte'ın*] (1852), derken *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın (1859) ve Enternasyonal'in kuruluşunun (1864), sonra *Kapital*'in kendisinin (1867) ve *Fransa'da Köylü Savaşları*'nın (1871) tanıklık ettikleri, sonu gelmez bir arayışın yalnızca ilk dönemidir. Marx, siyasî kavgalarında olduğu gibi kuramsal yapıtlarında da işçi sınıfı mücadelesinin alanını asla terk etmemiştir. Kautsky'nin formülüne şöyle karşılık verilebilir: Marx'ın düşüncesi işçi hareketinin içinde, onun temeli ve onun konumları üzerinde olmuşmuş ve gelişmiştir. İşçi hareketinin içinden kalkarak, ne türlü mücadeleler ve çelişkiler pahasına, ilk Marksist çevrelerden büyük kitle partilerine doğru yayılmıştır.

Aynı ikircillikle, Kautsky tarafından sistemli bir şekilde yeniden ele alınmış ve Lenin tarafından da anıştırılmış olan, Engels'in Marksizmin "üç kaynağı" konusundaki ünlü savında da karşılaşmak mümkündür. Hiç şüphesiz, Marx ve Engels aynı zamanda hem Alman fel-

---

nemde, İngiltere'nin siyasî yaşamını sarsan reformcu akım. O'Connor ve O'Brien gibi siyasetçilerin başını çektiği akımın 8 Mayıs 1838'de yayımladığı "Halkçı şart" seçimlerin genel ve gizli oyla yapılmasını, parlamenter dokunulmazlığını, daha âdil bir seçim sistemini, vb. öngörüyordu. Hak taleplerini grevler ve ayaklanmalarla dayatmaya çalışan şart'çı kitleler, uyum ve eşgüdümden yoksun oldukları için polis baskısıyla sindirildiler. – *ç.n.*

sefesiyle, hem İngiliz ekonomi politiğiyle, hem de Fransız sosyalizmiyle yetişmiş o "entelektüeller"dendiler: Bizim "üç kaynağımız". Ama Marx'ın düşüncesini bu üç akımın ortak etkisine indirgemek, o karşılaşmanın dayattığı ve onu kendi öğelerinin "devrimci eleştirisine" dönüştürdüğü siyasî-kuramsal temeli anlamaktan âciz bir düşünce tarihinin yavanlığı içine yuvarlanmaktır. Hegel, Smith ve Ricardo, Proudhon, vb. elbette Marx'ın tarihsel ufkunu oluşturuyorlardı: Kültürünün, o kendisinden soyutlayamadığı şeyin, ondan yola çıkmak zorunda olduğu şeyin, üzerinde çalışmak zorunda olduğu ham maddenin gereğince, – ama onun ideolojik alnaçının çevresini dolaşmak için, onun ilkelerini sarsmak için, onun sırtını, tersini, kısaca gizlenmiş olan gerçeği görmek için. Çevresini dolaşmak, tam da "alan değiştirmek" ve "proletaryayı temsil eden ... eleştirel" bir konumu benimsemek oluyordu. Düşüncedeki bu devrimin tarihini "üç kaynağın" sıradan ortak etkisine indirgemek, son noktada, Marx'ı, karşılaşma noktası olduğu öğeleri birleştirmeyi, örneğin bir "ekonomi politik metafiziği" yapmak üzere Hegel'i Ricardo'ya uyarlamayı, ya da ekonomi politiği bilim, felsefeyi diyalektik maddecilik ve Fransız sosyalizminin görülerini de "maddeci" tarih felsefesi ya da, bu sosyalizmin mesihçiliğinin pratik çevrimi olarak bilimsel sosyalizm halinde kurmak üzere o üç öğesinden her birini kendi yapıları içinde el değmemiş olarak "kendi ayakları üzerinde durdurmayı" bilmiş bir "yazar" görmektir.

Bu formüllerle, şu tamamlanmış şekilleriyle, Marx'ta karşılaşılmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte bunlar Marksizmin tarihine aittirler ve bu tarih içinde, II. Enternasyonal'den itibaren, Marksizm hakkında getirilmiş olan resmî tanımı temsil etmişlerdir: Diyalektik maddecilik, tarihî maddecilik, bilimsel sosyalizm. Ama, ismi olmayan şeyi düşünmek zorunda kalmanın çelişkisi içinde debelenen Marx'ta, bu formüllerin görüntüsünü doğrulayacak şey de bulunmaktadır. Marx'ta, Hegel felsefesinin "altüst edilmesi"nin (Feuerbachgil) teması, Hegelci diyalektiğin "ayakları üzerinde durdurma"nın teması bulunur. Onda, giderek daha fazla eleştirilen, ama her zaman filigran

halinde mevcut kalan bir tarih felsefesi fikri, belirli üretim tarzlarının "ilerleyen dönemleri"nin ardışıklığı içinde cisimleşen tarihin (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz", 1859), komünizmin şeffaflığına götüren Doğrultusu fikri bulunmaktadır.[5] Marx'ta, "zorunluluğun hükümranlığı"nın yerini alacak olan "özgürlüğün hükümranlığı"nın, bireylerin özgürce gelişmesinin, devlet ve tecimsel münasebetler kadar gereksiz hale gelen toplumsal münasebetlerin yerini aldığı bir toplum mitosunun o idealist betimlenişi bulunmaktadır.[6]

Bu temalardaki gizli ya da aleni idealizm yalnızca *Alman İdeolojisi*'ni (gerçek bir "maddeci" tarih felsefesi) değil, ama 1859 tarihli "önsöz"ün evrimciliğini (üretim tarzlarının "ilerleyen" ardışıklığı) ve Gramsci'nin saplantısı haline gelen[b] şu ünlü tümcelerdeki totolojik erekçiliği de yoklayıp durmaktadır: "bir toplumsal oluşum içermeye muktedir olduğu bütün üretici güçler gelişmelerini tamamlamadan asla ortadan kalkmaz... bu yüzden insanlık yerine getirebilecek olduklarından başkaca asla birtakım görevler önermez kendine".[7] Aynı idealizm, sonsuzcasına daha ince bir biçim altında, *Kapital*'in kendisinde de dolaşıp durmaktadır. Onun "serimlenme düzeni"ndeki ikircilliği, kapitalist sömürü münasebetlerini yargılamasının koşulu olarak önceden ortaya koymadan, [işe], değerin soyutlanmasıyla, yani ortak-ölçümlenebilirlik alanının verdiği türdeşlikle başlamanın gerekirliği adına ona bir çırpıda dayatılan kurgusal birliği, ne kadar etkileyici olursa olsun, kabul etmeyi öğrendik.[c]

---

[5] Alman İdeolojisi, 1845 ve Grundrisse, 1857-58.

[6] *Kapital*, 1867.

[b] "Gramsci'yi büyüleyen".

[7] Bu tümce genellikle şu şekilde çevrilir: "insanlık ancak çözebileceği problemleri sorar kendine" (bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 1859 tarihli "önsözü").

[c] *Kapital*'in serimleniş düzenine ilişkin problem, *Lire le capital*'de esasen uzun boylu çözümlenmişti. "Bugünkü Marksizm" başlıklı makalenin yayımlanmasından sonra, Jacques Bidet tarafından *Que faire du Capital?*'de [Kapital'i Ne Yapmalı?] yeni baştan incelendi. (Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985. Bu kitap, Althusser tarafından *Sur la philosophie*'de (Paris, Gallimard, 1994, s. 36) övgülü ifadelerle yorumlanmıştır).

Eğer "başlangıç" sorunu Marx için o önemi ve o sıkıntıyı oluşturmuşsa ("her bilimde başlangıç çetindir"), eğer kendine, değerin en son noktadaki soyutlanışıyla zorunlu bir başlangıç fikrini dayatmışsa, bu, aynı zamanda da bilime (*Wissenschaft*) ilişkin belli bir anlayış işlevinde, yani her düşünsel sürecin (*Denkprocess*) doğru olmak için boyun eğmek zorunda olduğu biçimsel koşullar işlevinde (örnek: her bilgi ve dolayısıyla da serimlenişi soyuttan somuta doğru gitmek zorundıdır) ortaya çıkıyordu. Zorunlu sunumun (*Darstellung*), ya da Doğu'nun serimlenişinin bu yanılsamasında Hegel'in mevcudiyetini hâlâ sürdürdüğü açıktır.

Doğru düşünme sürecinin bu felsefî kavranışının etkileri *Kapital*'in belirgin noktalarında saptanabilir: örneğin artı-değerin, üretilmiş değer ve ücret-değeri arasındaki fark olarak saymanca sunumunda. Serimleme düzeninin tümdengelimiyle bu biçimde dayatıldıkta, bu sunum sömürünün iktisadi bir yorumuna götürebilir. Aslında, sömürü bu değer ayırtılmışlığına indirgenmez, o ancak somut biçim ve koşulları içinde düşünülebilir, bir yandan emek sürecinin (teknik bölünme ve örgütleme, süre, yoğunlaştırma, parselleştirme, vs.) ve emeğin bölünme ve örgütlenme disiplinin acımasız baskıları içinde, – ve öte yandan da üretim ve emek gücünün yeniden üretimi sürecinin (tüketim, konut, aile, eğitim, sağlık, kadının sorunları, vs.) baskıları içinde. Ve hiç şüphe yok ki, Marx, sömürüyü hiçbir şekilde hesaplanabilir değer kaçakçılığıyla karıştırmamaktadır. Artı-değerin biçimlerinden (mutlak, göreceli), tıpkı emek süreci içindeki ve emek gücünün yeniden üretimi içindeki sömürü biçimlerinden söz ettiği gibi söz eder. Ama bunu, her zaman, yabancı, "tarihi" ve soyut olacak yerde "somut" görünmüş olan bölümlerde ve esas serimleme düzeninin kıyısında yapar. Sanki ona anlamını vermek için bu düzeni kopartmak ya da ona ara vermek gerekirmiş gibi!

Marx'ın, mecburi başlangıcı değerin soyutlanması aracılığıyla kendine dayatmış olmaktan ötürü içinden çıkamadığı zorluk ve çelişkilere birçok başka örnekler de gösterilebilirdi. Yalnızca iki tanesine değinelim: Üretim araçlarının değerinin idamesinin emek gücünün "kul-

lanılışı" aracılığıyla devreye sokmasındaki dikenli sorun, ya da yine, Marx'ın hatalı bir akıl yürütme içinde olduğu, değerin üretimin bedeline dönüşmesi sorunu – sanki bu hatayı anlamak için biraz daha yukarıya çıkmak gerekmezmiş gibi.

Görülüyor: "alan değiştirme" zorunluluğunun, "proletaryayı temsil eden" bir konumu benimseme zorunluluğunun besbelliliği, ne kadar bilinçli bir seçiş olursa olsun, tek başına ve bir çırpıda "daha önceki felsefî bilincimizle hesaplaşmak" için yeterli olamamaktadır. Marx'ın öğütlediği maddecilik onun kendisine de uygulanmaktadır: bilinç pratiği tüketemez, bilinç gerçek formları içindeki düşünceyi bile tüketemez. Bu geri döndürülmez açıklığın bir işareti olarak, *Feuerbach Üzerine Savlar*'daki kısa ve gizemli duyuru bir yana bırakıldıkta, Marx'ın bu yeni tavır alışları üzerinde, "kendi" felsefesi üzerinde hiçbir zaman aydınlatıcı açıklamalarda bulunmamış olmasını da not etmek gerekecektir. Engels'e, diyalektik üzerine yirmi sayfa yazmayı vaadetmişti: bu sayfaları hiçbir zaman yazmadı. Ve en geliştirilmiş çevrim olan 1857 tarihli "Giriş"i de, "ilk önce kanıtlanması gereken sonuçlar konusunda öncellemelerde bulunmanın engelleyici olmaktan başka bir şeye yaramayacağını" söyleyerek "ortadan kaldırdı" (sözcüğü sözcüğüne, bastırdı, *unterdückt*).[d]" Her şey yapıtının ve mücadelesinin içinde cereyan etti[e]: Eskilerin geri dönüşüne karşı koyacak yeni konumlar sağlamak üzere, çelişki içinde verilen sonu gelmez kavga. Kazanılmış gibi göründüğünde bile yine ve hâlâ kuşkulu kavga: alabildiğine güçlü sözcüklerle gizlenmiş olan şeyi düşünmek için henüz var olmayan sözcükler bulmak. Çünkü, doğal olacağı üzere, kavga aynı zamanda da sözcüklerle yürütülmektedir. Sözcüğün ve izleğin, hattâ temlik/yabancılaşma "kavramı"nın fetişizmin kuramını, ölü emek ile canlı emeğin karşıtlığını, üretim koşullarının emekçi üzerindeki haâkimiyetini, ve komünizmin figürünü rahatsız ederek yoklayıp dur-

[d] *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın "Önsözü" (1859), a.g.e., s. 1. 1857 tarihli "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş", aynı ciltte Fransızca olarak yayınlanmıştır, s. 147 vd.

[e] Daktiloya çekilmiş nihai metinde okunmaz haldeki bölüm.

duğu *Kapital*'in en derinlerdeki duraksamaları buna tanıklık etmektedir – eski sözcük, her işe yarayan eski idealist kavram olan temlik/yabancılaşma, orada besbelli ki başka şeyi düşünmek için yer almaktadır: düşünülmemiş ve düşünülmemiş olarak kalmış olan bir şeyi.

Tarihin, iyi bir maddeci olarak, Marx'ın düşüncesini beklemediği bir şekilde yakalamış ve aşmış olduğunu gösteren işte bir örnek daha.[f] Marx, "düşüncelerin büyük gücü" konusunda asla birtakım yanılsamalara kapılmamış oluşuyla kendini tüm idealist siyaset felsefesinden ayrıştırır ve bu düşüncelere kendisininkiler de dahildir (Lenin, polemiğin doruğunda olduğu bir sırada ihtiyatsızcasına şöyle yazacaktır: "Marx'ın düşünceleri alabildiğine güçlüdür çünkü bunlar doğrudur"). Bu düşünceler elbette doğrudur, ama alabildiğine güçlü değildir, çünkü hiçbir düşünce "salabildiğine güçlü" değildir.[g] Marx'ın tavrı ve hiçbir zaman değiştirmeyeceği tavrı *Manifesto*'dan itibaren açıktır: "gerçek devinim" olan komünizme giden yolu açan ve açacak olan şey, proleterlerin kapitalistlere karşı sürdürdükleri sınıf mücadelesinin genel devinimidir. Düşüncelerin etkisi sınıflar arasındaki güç dengesinin bir yan ifadesinden başka bir şey değildir. Olağanüstü olan, Marx'ın bu maddeci savı kendi düşüncelerinin konumu içinde de dikkate almasıdır. Bunu, *Manifesto*'da olduğu gibi, sunumun bir özgünyer [topique], birtakım yerlerle (*topoi*) birlikte, uzam içindeki bir düzenleniş formunu aldığı, 1859 tarihli "Giriş"te[h] de görmek mümkündür.Bu demektir ki, Marx, bu metinlerde iki kez, ve iki farklı form altında, kendi düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Düşüncelerini önce bütünün (kâh küresel bir konjonktürün: *Manifesto*; kâh toplumsal bir oluşumun yapısının: 1859 "Giriş"i) çözümlenmesinin ilkeleri olarak ortaya koyar: O durumda, düşünceleri her yerde ortaya konmuştur, çünkü bir bütünsel gerçekliğin onlar aracılı-

[f] Garzanti'nin *Enciclopedia europea*'sında yayımlanan makale yalnızca burada başlıyordu.

[g] Eklenen tümce.

[h] *Enciclopedia europea* çevriminde eklenmiş olan ayraç: "'Önsöz', on yıl önce yazılmış olan [Ekonomi Politiğin Eleştirisine] 'Giriş'i aşmakta ve, belli ölçüde de ortadan kaldırmaktadır".

ğıyla açıklanması söz konusudur. Ve o durumda bu düşünceler kuramsal formları içinde ortaya konmuştur.

Ama Marx düşüncelerini, bir ikinci kez, onları aynı bütünsel gerçekliğin ama bu kez belirli ve sınırlı bir yeri içinde konumlandırmak suretiyle gösterir: 1859 "Giriş"inin formülüyle söylersek, "insanların çatışmanın (sınıf çatışmasının) bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar sürdürdükleri ideolojik biçimler" arasında.[i] Böylece onları tanımlanmış bir yerde ve toplumsal münasebetler ve sınıf münasebetleri (üstyapı) aracılığıyla konumlandırır. Marx, burada artık kendi düşüncelerini verili bütünü açıklama ilkeleri olarak değil, yalnızca, ideolojik ve dolayısıyla siyasî sınıf mücadelesi içindeki mümkün etkilerinin münasebeti bağlamında ele alır. Ve bundan dolayı, bu düşünceler form değiştirirler: kuram-formu'ndan "ideoloji-formu"na geçerler.

Marx'ın maddeciliği, kuramının maddeci içeriğinden daha çok, düşüncelerinin etkin hale gelebilecekleri koşulların, biçimlerin ve sınırların keskin ve pratik bilincine kıyasla ölçülmek gerekir. Özgün-yer içindeki çifte konumlanışları buradan kaynaklanmaktadır. Düşüncelerin, doğru ve biçimsel yönden kanıtlanmış bile olsalar, hiçbir zaman kendileri olarak değil, ama yalnızca sınıf mücadelesi içinde kavranmış kitlesel ideolojik formlarla, bu formların içinde ve altında, tarihsel yönden etkin olabildiklerini söyleyen başat tez de buradan kaynaklanmaktadır.

Ama yine de, Marx, tarihin olağanüstü bir ters-yüz edişi sonucu, kendi özgün düşüncesinin bile, "düşüncelerin büyük gücü"nün yazgısına tâbi kılınmak üzere saptırılabileceğini ve bu yoldan siyaseten hizmetine sokulabileceğini düşünememiştir. Burada Marx'ı suçlamak, ve onu kendi kuramsal ve siyasî tarihinden daha başka bir şeye, üzerinde düşünümlemek zorunda olduğumuz bir şeye göre yargılamak söz konusu değildir. Ama yine de bir tespiti ortaya koymak gerekmektedir: Marx'ın bize bırakmış olduğu şeyin bütünü içinde, onun "üstyapı" adını verdiği şeye, yani hukuka, devlete ve "ideolojik form-

[i] "Önsöz", *a.g.e.*, s. 3.

lara" ilişkin pek az şey vardır. Ve Marksist gelenek, önemli[j] katkısı sınırlı olarak kalan Gramsci'ye gelene kadar, Marx'ın bize bırakmış olduğu şeye hiçbir şey eklememiştir. Esasen, Marksizmin, esas itibariyle, kuramsal açıdan, Marx'ta, ya da ondan beride kalmış olduğunu saptamak şaşırtıcı bir paradoks olmaktadır: Düşüncesi, birtakım yorumlara, birtakım betimlemelere (kimi zaman parlak, çoğu kez yavan) ve birtakım uygulamalara vesile olmuştur. Elbette, bu düşünce, çatışmalar içindeki devrimci siyasî eylem aracılığıyla sivri yorumlara bağlanmıştır. Ama esas itibariyle Marksizm yinelenmiş, ve yinelenişi içinde saptırılmış ya da katılaştırılmıştır. Bu da, Marksist kuramın kendini ütopyacı olarak değil, ama bilimsel olarak ortaya koyduğu düşünüldükte, ve yer yüzünde gelişmeksizin yaşayan bilimin var olmadığı ve bir bilimin ilk ifade ediliş biçimlerini, dolayısıyla da "başlangıcını" eleştirel bir tarzda sorgulamadan gelişmediği bilindikte şaşırtıcı bir fenomendir.

Marksizmin tarihinde böyle bir şey yoktur: Yalnızca Rosa Luxembourg, *Kapital*'in II. Kitap'ındaki üretim şemalarının eleştirisine girişme cesaretini gösterecekti, ne var ki, bu bir yanılgıydı. Kaçınılmaz bir karışıklık içinde, ama verimli olacak bir eleştirel bir araştırma hareketinin en sonunda şekillenir gibi göründüğü şu son yıllara gelene kadar, Marksist kuram asla yeniden ele alınmamış ne de geliştirilmiştir.

Oysa, bu paradoks bizi yalnızca sınıf mücadelesinin ve burjuva ideolojisinin hâkimiyetinin Marksizmin yolunu kuramsal savunuda engellemiş olan yadsınabilmez sonuçlarına geri göndermiyor; Marx'ın bıraktığı boşluklara, kendi olarak bir Kuram Düşüncesi adına yargılamaktan geri duracağımız, boşluklar ve çelişkilerden arınmış bir şekilde "tamamlanmak" zorunda olan bir kurama da geri göndermektedir.

Özgün-yer içindeki düşüncelerin çifte konumundan kaynaklanan maddecilik ve düşüncelerin sınıf mücadelesine tâbiyeti, gerçekten de düşüncelerin sınıf mücadeleleri içindeki etkinliğini düşünmeye yete-

[j] Eklenmiş sözcük.

mez. Çünkü düşüncelerin aynı zamanda da kitlesel "ideolojik formlar" içinde kendilerini bulabilmeleri gerekir, bu da sıradan propagandayla mümkün değildir ve sınıf mücadelesiyle ilgili örgütlenmeleri gerektirir. "Tüm ülkelerin proleterleri, birleşin!" ifadesi, uygulamada, "örgütlenin!" anlamına gelir. Oysa, örgütlenme olgusu, Marx için özel bir kuramsal problem oluşturmamış gibi görünmektedir: Bütün problemler, özgür ve eşit katılımcıların oluşturdukları bir istenç ve bilinç topluluğunun şeffaflığı içinde sanki önceden çözümlenmiş gibidir – komünizmin toplumsal münasebetleri olmayan özgür topluluğunun öncellenmesi.

İşçi hareketinin tarihsel deneyini yapmak zorunda olduğu düşünce, kalıcı olmak ve düşünsel ve eylemsel birliğini sağlamak için her örgütlenmenin kendini bir aygıtla donatmak zorunda olduğu, aygıtsız örgütlenme olmadığı düşüncesi, – ve de aygıt ile militanlar arasındaki bölünmenin iktidarın burjuvaca bölünmesini yeniden üreterek trajediler içinde sonuçlanabilecek korkutucu problemler yaratabileceği yolundaki bu düşünce Marx'ın aklına gelemezdi. Ama bu düşünce, ardılları tarafından, tehlikeyi sezinlemiş olan Rosa Luxemburg tarafından bile, kuramsal sorun olarak asla ele alınmamıştır (birçok başka yönlerde onca öngörülü olan Troçki de bunu gündeme getirmemiştir).[k] Ve Marx'ın kendisi de, örgütlenmeye ilişkin şeffaf bir düşünceye sahip olduğu gibi, aynı şekilde "bilinç" ya da düşünceler bütünü olarak ideolojiye ilişkin eski şeffaf kavrayışını da asla terk etmemiş, onun maddeselliğini, yani devlete bağımlılık altında, egemen "ideolojinin formları" olarak işleyen aygıtlar tarafından düzenlenmiş pratikler içindeki maddi gerçekleşmesini kavramayı başaramamıştır.[8] Ardıllarından pek çoğu Marx'ı yinelemekten, yani onu açıklamaktan ya da yorumlamaktan başka bir şey yapmadıklarından karanlığa; devlet konusundaki karanlığa, ideoloji konusundaki karanlığa, parti konusundaki karanlığa, siyaset konusundaki karanlığa körlemesine dalmışlar,

[k] Eklenmiş ayraç.

[8] Gramsci aslında ideolojilerin altyapısından söz eder, ama bununla ilgili teknik, "ekonomist" bir kavrayışa sahiptir [sonradan eklenen not].

sonuçta Marx'ın düşüncesini ona en fazla yabancı olan şeyin içine yuvarlamışlardır.

Marksizmin bir "dogma değil, ama eylem için bir rehber" olduğu ilân ediliyordu, – ama bu, aynı zamanda da dogmanın hayaletinin, bizatihi yadsınışında dolaşıp duran iğvasının kanıtıydı. Bizzat Lenin "Marx'ın düşüncelerinin alabildiğine güçlü olduğunu çünkü bunların doğru olduklarını" ve de "Marksizmin bir çelik kitlesi halinde dökülmüş olduğunu" söylemekte duraksamamıştır. Elbette, bağlamı görmek ve onun, amaçlı olarak "değneği öteki yönde büktüğünü" anlamak gerekmektedir, ama bağlam tarihin içinde havaya karışıp gider ve geriye yalnızca sözcükler kalır. Marksizmi, evrimci bir tarih felsefesi (Kautsky, Plehanov) ve *Kapital*'i de bir ekonomi politik kitabı haline getirdiler, ve girişimin birliğini iyice mühürlemek üzere Engels'in talihsiz metinlerinden (*L. Feuerbach ya da Doğanın Diyalektiği* gibi), Marksist felsefeyi, diyalektik maddeciliği yükseltecek malzemeler çıkardılar, bu maddecilik, Lenin'in mutlak güvencesine sahip olmak için, "sonuna kadar tutarlı olan yegâne [maddecilik]" olarak ilân ettiği şeydi, oysa ki maddecilik, eğer "tutarlı" ise, "sonu" olmadığını kabul etmek zorundadır.[l]

Bu eğilimin uç noktasında, Marksizmin, tarihi maddeciliğin "bütünleyici kısmı"nı (birçokları arasından Stalin) ve bilimsel sosyalizmin de uygulanmasını oluşturduğu, ötekiler gibi bir felsefe (diyalektik maddecilik) haline gelmekten başka bir şey olması mümkün değildi.[m] Marx ve Lenin[n] adına, Stalin, her türlü özgün-yer'in kaybolmuş olduğu ve de "her şey hakkında karar veren kadrolar" uğruna bilerek kaybedildiği bu yoksul Hegelciliğin, dışarısı bulunmayan bu mutlak Bilme'nin formüllerini yıllar ve yıllar boyunca ayakta kalmak üzere saptadı; Doğru'nun tanımını yapmak yalnızca yöneticilere aitti, düşünce-

[l] Sonuncu yantümce sonradan eklenmiştir.

[m] Bu eğilimin bitiş noktasında, Marksizm, tarihi maddeciliğinin 'bütünleyici kısmı' ve bilimsel sosyalizmin de uygulaması olduğu söylenen bir felsefe (diyalektik maddecilik) haline gelebildi".

[n] Eklenmiş sözcük.

lerin büyük gücüne ilişkin burjuva ideolojisi devlet-parti-devlet ideolojisi üçlüsünün korkunç birliği içinde utkuya ulaşıyor, kitlelerin buna bizatihi kurtuluşları adına boyun eğmekten başkaca yapacakları şey kalmıyordu.

Bu müthiş saptırma fenomenini açıklamak için burjuva ideolojisini ve onun işçi hareketi üzerindeki etkisini anımsatmak yeterli değildir. Onun işçi hareketi içindeki biçimlerinin yeniden üretiminin de açıklanması gerekmektedir. Bunun için, yalnızca devletle olan münasebetleri, yönetim aygıtlarındaki maddi varoluşu içinde değil, ama partinin kendisiyle olan münasebetleri içinde ele alınacak bir ideoloji kuramıyla yetinmek mümkün değildir. Marksist yöneticiler her zaman için (egemen) burjuva ideolojisinin işçi hareketinin eğilimleri üzerindeki etkisi konusunda duyarlı olmuşlardır, ama bunu her zaman mekanist tarzda düşündüler, sonuçta işçi hareketinin ve komünist partinin "sapmalarının", karşılaştıkları güçlüklerin nedeni her zaman ona indirgediler. Yalnızca ona. Sınıf mücadelelerinin dolayımsız sorunları ve pratiği içinde kavranmış ve sanki körleşmiş bir halde, her mücadele örgütünün kendine özgü birliğini kendi mücadelesi için ve mücadelesi içinde sağlamaya ve savunmaya yönelik özgül bir ideoloji ifraz ettiğini akıl edemediler. Marksist kuramın siyaseten etkin hale gelmek için kitlesel "ideolojik formları" geri almak zorunda olduğunu kabul ettikleri halde, Marksist ideoloji ile örgütün varoluşunun, birliğinin ve savunulmasının gerektirdiği o ideoloji arasındaki olası farklılıktan ve çelişkiden kaynaklanan olguyu gerçek anlamda dikkate almadılar. Partiye ve aygıt yapısıyla ürettiği sonuçlara ilişkin bir kuram olmadığı için, Marksist ideolojinin, mevcut haliyle partiye gerekli olan ideoloji tarafından çarpıtılabileceğini akıllarına getirmediler.

Lenin'in "Marx'ın düşüncelerinin alabildiğine güçlülüğü" ve "Marksizmin çelik kütlesi" konusundaki formüllerinin bu sonuncu gerekirliği yansıtmaktadır. Partinin, dramatik bir dönemde kendi davasından ve geleceğinden emin bir şekilde, örgütlenme pratiği içinde birleştirilmiş olması için, ideolojisinin Doğu'luğunun ilân edilmiş güvencesinden ve de kuramı ile pratiğinin eksiksiz birliğinden başkaca

bir şey gerekmiyordu. Ve parti de zorunlulukla bir [yönetim] aygıtını içerdiğinden, bu aygıtın yönetimi açısından, kendini bir tür Mutlak Bilme'nin ideolojik güvencesiyle donatmanın, ve de erkiyle birbirine karıştırdığı bu bilmenin ideolojik işlevini, dolayısıyla da o karışıklığın yarattığı tehlikeleri fark edemeyecek ölçüde donatmanın çekiciliği epey büyüktü. Öyle ki, ideolojinin bilmezden gelinen o işlevinin bizatihi partinin içinde, yöneticileri ile militanları arasındaki farklılık içinde, sonuçta burjuva devletin "yönetenler ile yönetilenler" ayrımında temellenen yapısını yeniden üretebildiği bile fark edilemiyordu.[o]

Ne var ki, burjuva ideolojisinin işçi hareketi üzerindeki bilinen etkisinin yalnızca "düşünceleri" ya da "eğilimleri" ilgilendirmediğini, ama aynı zamanda, var olan devletin, yani burjuva devletin yapısını yeniden üretmeye eğilimli örgütlenme yapılarının maddeselliği içinde de yansıdığını görmek için, ideolojiye, devlete ve partiye ilişkin maddeci bir kuram gerekirdi. Marksizm, örgütlenişlerinin pratiği içinde bu gerçekliklerle sürekli olarak karşılaşmıştır: Bunların gündeme getirdiği siyasî problemleri çözmek zorunda kalmıştır, ama bunu el yordamıyla ve sanki bir kör gibi yapmıştır. Yeni bir parti, yeni bir devlet kurmanın, ve kültürel bir devrimin ideolojik yenilikçiliği içinde kitleleri sürüklemenin devasa uğraşı karşısında, bu sorunların derin varlığını hisseden ve düşüncesini durmadan yenileyip altüst eden Lenin'in yapıtının ve eyleminin büyüklüğünü ve patetik yönünü oluşturan da budur. Onun pratiğinin olağanüstü deneyimi devrime ilişkin mitosgil düşünceyi gerçekten de yeniler (bütüncül ve dolayımsız bir mutasyon değil, uzun süreli çelişkili bir süreç olarak devrim), ama devlet, ideoloji ve parti üzerine bir kurama ulaşmaz. Gramsci'nin büyüklüğünü ve patetik yönünü oluşturan da budur: Bu sorunların ve siyasî ağırlıklarının önemini hissetmiş ve neredeyse düşünmüş olması,[p] ama bunu hâlâ bir tarih felsefesinin içinde kavranmış olan tarihsel bir araştırmadan çıkamadan yapması. Mao'nun büyüklüğünü oluşturan şey de, diyalektiğin kendisini diyalektiğe tâbi tutma cüretini göstererek (onun

[o] Sonuncu yantümce sonradan eklenmiş.

[p] Eklenmiş üç sözcük.

"çelişki" kuramı, aslında, "çelişkilerin" ve onların konjonktüre bağlı olarak farklılıklarının kuramdır[q]) diyalektiğin metafizik düşüncesini hemen, hemen yeniden sorgulamış, dolayısıyla ideolojik münasebetlerin doğasına dokunarak partinin kitlelerle münasebetini değiştirecek bir kültürel devrimin iddialı projesiyle parti aygıtının gücü ve ayrılığı konusuna el koymuş olmasıdır. Ama pratik, burada da yine, bir kurama varamamıştır.

Bu tespit yargı halinde gizlenmemek zorundadır. Çünkü ideoloji, devlet ve parti üzerine bir kuramın yokluğunu kendini yapan tarihin sorumluluğuyla açıklamak,"düşüncelerin büyük gücünün" incelikli bir biçimine yeniden yuvarlanmak olacaktır.[9] "Eksiksiz" bir Marksist kuramın tarihi gemleyebileceğini varsaymak olacaktır, bu da, tarihin gemleme yeklindeki idealizmin ötesinde, bir başka idealizmi varsaymaktadır: Kendi sınıf mücadelesi içindeki "proletaryayı tasvir eden" bir kuramın bu mücadeleden çıkmış ve, devletin ve egemen ideolojinin gücü altında, bu mücadelenin gidişatına, bu mücadelenin tarihine tâbi olmayacağını, dolayısıyla örgütlenişlerinin yapısına, ve bunların oluşumunun ve kavgalarının ideolojik koşullarına bağımlı olmayacağını söyleyen bir idealizmi. Marksist kuramın kendisi de, keşifleriyle olduğu kadar boşlukları ve çelişkileriyle, düpedüz bu mücadelenin içinde yer almaktadır: Tıpkı, tarihindeki sapmaların ve trajedilerin içinde de yer aldığı gibi.

Marksizm tarihindeki trajedileri mahkûm ederek ya da onlara esef ederek onlardan kurtulamayacaktır: bu, sıradan ahlâkçılıkla kuramsal ve siyasî görevden vazgeçmektir. Onları kabul etmek, onları yüklümlenmek, onları gündeme almak, köklerine inmek ve anlamak için gerekli kuramsal imkânları yaratmak Marksizm açısından yaşamsal önemdedir. Bunun, aynı şekilde, sıradan entelektüel merakla, geri

---

[q] Bağlaçlı yantümce sonradan eklenmiş.

[9] Bugün bazı acul komünistlerde onca genel ve körlemesine bir şekilde yaygın olduğu üzere, tarihte "sorumluluk"a ilişkin hukukî-ahlâkî kategorinin kullanılması, çözdüklerinden daha fazla problemi gündeme taşımaktadır. Spinoza bunu açık bir şekilde kanıtladı ve Marx da bunu benimsedi [sonradan eklenen not].

döndürülmez bir geçmişi açık seçik görmekle de hiçbir ilişkisi yoktur. Bu radikal düşünümde söz konusu olan şey, bugünkü Marksizmdir: sonunda kendini nasılsa o şekilde tanımaya başladığı takdirde değişebilecek, yani kendi kendisi olabilecektir.[r]

Çünkü kuramsal problemler entelektüellerin (üniversite mensubu ya da siyasetçi, yönetici ya da değil, "entelektüel" ya da "kol işçisi")[s] kafalarının içinde devreye girmiyorlar, o problemlerin peydahlanmalarına da, konumlarına da, başlangıçlarına da karar verenler onlar değildir. Bugün maddeci olmak demek, her şeyden önce, Marx'ın düşüncesinin, bu düşüncenin içerdiği boşlukların, çelişkilerin ve yanılsamaların bir ilk ve kırılgan bilançosunu tasarlayabiliyorsak, bunun nedeninin içinde bulunduğumuz konumlanışın bunu bize dayattığını ve buna imkân verdiğini kabul etmek demektir: Dünyada ve ülkelerimizde işçi ve halkçı sınıf mücadelesinin devasa gelişimi, emperyalist saldırıya karşılık olarak ortaya koyduğu benzersiz gizilgüçleri, çelişkileri, karışıklığı, açmazları ve dramları içinde Marksizmin siyasî, ideolojik ve kuramsal olarak genel "bunalımını" en sonunda gün ışığına çıkartmaktadır. Daha gerilere gitmeksizin (çünkü gidilebilir ve gidilmek zorundadır), bu bunalımın, ona yaklaşmaya çalışanları siyasî tecride ve mahkûmiyete (dışlanma, sürgün, hapis, işkence, toplama kampı, ölüm, infaz) götüren Stalinci devlet dogmatizminin çeşitli biçimleri altında, bizler için engellenmiş ve mühürlenmiş olduğunu söylemek mümkündür.[t]

Yeni ve muazzam bir erime sahip olan olgu, bu engellemenin aldığı biçimlerin dağılma yolunda olmaları, ve bunalımın öğelerinin, dağılışlarına varıncaya kadar, halk kitleleri için görünür hale gelmesidir. Marx'ta eksik olan şeyi bize gösteren, bu bunalımın çelişkileri ve gerekirlikleri, kısacası gösterdiği "eğilim" olmaktadır, çünkü bundan böyle yaşamsal bir ihtiyacımız var: Emperyalizm, devlet, ideoloji, parti ve siyaset içinde, her şeyi açıkça görebilmek. Marksizmin, can-

[r] "sonunda kendini olduğu şekliyle bilmeye başladığı takdirde değişecektir".

[s] Eklenmiş ayraç.

[t] Eklenmiş ayraç.

lı olduğunda bile, kitlelerin hareketi içinde kavranmış ve yakalanmış ve onların mücadelelerinin öngörülemeyen tarihinin gerekirliklerine açık olduğu için, her zaman eleştirel konumda (sözcüğün çifte anlamıyla, egemen ideolojinin yanılsamalarıyla savaşan ve kendi keşifleri içinde durmaksızın tehdit edilen) kaldığını görmek için Marx'ı ve Lenin'i okumak yeterlidir. Şimdi ise, kitleler, hiç olmadığı kadar, içinde bulundukları en beter çelişkilere varıncaya kadar, hareket halindedirler. Onları anlamak için onları "dinlemek" gerekmektedir.[u]

Marksizm, belki de tarihinde ilk kez, ilk işaretlerinin görünür olduğu derin değişimlerin arifesindedir. Marksist kuram bugün, ve bir daha terk etmemek üzere, Marx'ın o eski sözünü kendi hesabına alabilir ve almak zorundadır: "daha önceki felsefî bilincimizle hesaplaşmak" zorundayız. Ve öncelikle de, her zaman "daha önceki" olan Marx'ın "felsefî bilinci"yle. Bunun elbette yalnızca filozofların, entelektüellerin ve yöneticilerin işi olmadığını, hattâ yalnızca partilerin işi bile olmadığını bilerek. Çünkü "her insan filozoftur" (Gramsci). Bu, son yargıda, kavgalarının sınavı içinde halk kitlelerinin işidir.

[u] Eklenmiş tümce.

13. Makyavel'in yalnızlığı (1977)

1977 tarihini taşıyan bu metin, Althusser'in 11 Haziran 1977'de, Paris'te, Fondation Nationale des Sciences Politiques'te verdiği konferansın yazıya dökülmüş halidir. Althusser hayattayken, bu metin ancak konferanstan on yıl sonra ve önce Almanca, ardından da İngilizce olarak yayımlandı –Fransızca yayını, Futur Antérieur dergisinden filozofun ölümünden birkaç ay önce gerçekleşmiştir.[1]

Althusser, Association Française de Science Politique tarafından çok aylar öncesinde davet edilmişti, ama sağlık durumunun belirsizliği ve çeşitli çalışmaları bu davete daha önce cevap vermesine imkân vermemişti. Çok kalabalık bir dinleyici kitlesi önünde konuştu ve bazı tanıklıklara göre öğretim üyesi kimi siyaset bilimcilerin Pour Marx yazarının konferansını yazılı bir metinden okuyarak vermesini dudak bükerek karşılamalarına rağmen büyük bir takdir topladı.

Makyavel öteden beri Althusser'in en beğendiği yazarlardan biri olmuştur. Biri 1962'de ve öteki de 1971-1972'de olmak üzere çeşitli derslerini ona hasretti ve bunlardan, ölümünden sonra F. Matheron tarafından yayımlanan dikkate değer bir metin derledi; burada Fondation'daki konferansında serimlediği sorunsala son derece yakın bir sorunsalı geliştirir – konferans, derslerinde ortaya koyduğu belli başlı konuları yeniden ele almakta ve sentezleştirmektedir.[2]

---

[1] "Die Eisamkeit Machiavellis", L. Althusser, *Machiavelli – Montesquieu – Rousseau*'da (Schriften, 2. C.), P. Schöttler, F. O. Wolf (yay.), Berlin, Argument, 1987, s. 11-32; "Machiavelli's Solitude", *Economy and Society*, 17 (4), 1988, s. 26-40 (dergide, konferans tarihi yanlışlıkla 1978 olarak verilmiştir).

[2] Bkz. "Machiavel et nous" ["Makyavel ve Biz"], *Ecrits philosophiques et politiques*'de, 2. C., F. Matheron (yay.), Paris, Stock/IMEC 1995, s. 29-168.Bundan başkaca, Makyavel'in Gramscigil yorumuna hasredilmiş ve 1970'li yılların sonlarında kaleme alınmış onlarca daktilo sayfalık bir metne de (IMEC'te muhafaza edilmektedir) işaret edilebilir.

Althusser konferans metnini özenle hazırladı ve daha önceki yazılımlarına tekabül eden daktilo edilmiş çeşitli metinleri de IMEC'te muhafaza edilmektedir. Burada verdiğimiz çevrim, metnin nihai yazılımını esas almaktadır. Bu yazılımda iki ayrı düzeltme aşaması yer almaktadır. Birinci aşamadaki düzeltmeler mavi mürekkeple gerçekleştirilmiştir ve açık bir şekilde konferans öncesine aittir. Siyah mürekkeple yapılan öteki düzeltmeler, konferanstan sonra ve hastalığının yazarı alabildiğine etkilediği bir aşamada gerçekleştirilmişe benzemektedir. Birinci aşamadakileri, ayrıca göstermeksizin metinle bütünleştirmeyi, ikinci aşamadakileri de yayıncı notları halinde belirtmeyi yeğledik.

Her şeyden önce beni bu buluşmaya davet ederek onurlandıran Association Française de Science Politique'e ve bay J. Charlot'ya teşekkür etmeme izin verin. Ve bırakın sizlere hiç beklemeden ilk kaygımı ileteyim. Çünkü kurumunuz öncelikle güncel siyasî problemlerle ilgilenmektedir, oysa ben, belki de güncel sayılmayacak olan bir konu önerdim: Makyavel. Ve üstelik – ki bu da ikinci kaygımı oluşturuyor – sizler kâh tanınmış siyaset adamlarını, kâh tarihçileri, kâh siyaset bilimi uzmanlarını dinlemeye alışıksınız. Oysa ben sadece bir filozofum ve filozof kimliğimle, sizlerin önünde, Makyavel'in yalnızlığı olarak adlandırdığım şeye değinmek istiyorum. Kendini sadece filozof olarak bildirmek, benim cevap vermekte son derece zorlanacağım bir dolu soru olduğunu söylemektir ve değinmek istediğim birkaç nokta üzerinde kendimi yeterince ifade etmeyi başaramazsam beni belki de bağışlarsınız. Formasyonlarımızın, uzmanlıklarımızın ve ilgi alanlarımızın çeşitliliğine rağmen, bir görüş alış verişinin mümkün olacağını umuyorum ve kendi adıma ben bu alışverişten çok şeyler bekliyorum.

Kurumunuzun âdetlerine göre, çağrılıdan, kendisine daha önceden yöneltilmiş olan sorulara cevap vermesinin beklendiğini biliyorum.Konumun güncellik dışı ve bir parça da alışılmamış özelliğinin, muhataplarımı duraksatmış olduğunu düşünüyorum. Çünkü yalnızca üç soru aldım. Bir tanesi, bay Pierre Favre'ınki, benim eskiye ait felsefî denemelerde esasen taslaklaştırdığım epistemolojik kavrayışla ilgilidir. Eğer izin verirse bu sorunun cevabını özel bir konuşmaya saklamak isterim, çünkü fazlasıyla kişiseldir ve bizi konumuzdan uzaklaştıracaktır. Bayan Ysmal'ın yönelttiği ikinci soru, Gramsci'nin Makyavel konusundaki yargısıyla ilgilidir: Evet, ben de, Gramsci gibi, Makyavel'in, feodalite ile kapitalizm arasındaki geçiş devlet olarak Ulus devlet'in, yani mutlak monarşinin kuramcısı olduğunu düşünüyorum, – ama, biraz sonra sözünü edeceğimiz tümüyle istisnai koşullarda öyle olduğunu sanıyorum. Üçüncü soru, bay Portelli'nin sorusu, Makyavel'in düşüncesi ile Marksist gelenek arasında var olan münasebete ilişkindir: Evet, ben de bu münasebetin var olduğuna inanıyo-

rum, ama bana öyle geliyor ki, doğrudan soyzinciri ardışıklığından çok, buluşma ve yeniden ele alma söz konusudur. Bundan da söz edebiliriz.

Şu halde, eğer izin verirseniz, tartışmaya, seçilen izleğe ilişkin, Makyavel'in yalnızlığına ilişkin bazı düşünümleri buyur etmek isterim.

Tarihin yakasını bırakmayan, 16. yy.'dan günümüze kadar ve *ara vermeksizin*, kâh bir şeytan, kiniklerin en beteri olarak mahkûm edilip, kâh en büyük siyasetçiler tarafından uygulanıp, kâh düşüncesindeki cüret ve derinlik nedeniyle övülüp durmuş olan (*Aufklarung*'da, *Risorgimento*'da,* Gramsci tarafından, vs.) bir yazar için yalnızlıktan söz etmenin bir paradoks olduğu itirazı hemen gelecektir. Makyavel'i tarihin içinde sarsılmaz düşmanlar, yandaşlar ve dikkatli yorumculardan oluşan muazzam bir çevreyle sürekli bir şekilde sarılmış görürken nasıl olur da onun yalnızlığından söz edilebilir?

Bununla birlikte, Makyavel'in düşüncesinin ona ilgi duyanların tamamı üzerinde hüküm sürdürdüğü *bölünmeye* dikkat edilecek olursa onun yalnızlığından söz etmek mümkündür. Okurlarını yandaşlar ve hasımlar halinde bu ölçüde bölmesi ve de tarihî koşullar değiştikte, onları bölmeye devam etmesi, *ona bir kamp atfedebilmenin*, onu sınıflandırabilmenin, onun kim olduğunu ve ne düşündüğünü söyleyebilmenin zorluğunu kanıtlamaktadır. Onun yalnızlığı, öncelikle, *sınıflanamaz* gibi görünmesinde, onu başka düşünürlerin eşliğinde belli bir kampa, falanca yazarın Aritotelesçi geleneğin içine, ya da filancanın doğal hukuk geleneği içine yerleştirilebildiği gibi belli bir geleneğe yerleştirmenin imkânsızlığında ortaya çıkmaktadır. Ve hiç şüphesiz yine *sınıflanamaz* olduğu içindir ki, onca farklı kesimler ve onca büyük yazarlar kâh onu mahkûm ederek, kâh onu benimseyerek, kısmen ellerinden kaçırmaksızın onun üstesinden gelmeyi başaramadılar; sanki

* Rönesans, yeniden doğuş anlamına gelen İtalyanca terim. İtalyan kültürel yaşamının 18. yy.'daki atılımının ifadesi olarak doğmuş olmakla birlikte İtalya tarihinin 1815-1870 yılları arasındaki dönemini anlatmak için kullanılmaktadır. – *ç.n.*

Makyavel'de her zaman için *yakalanamaz* olan bir şey vardı. Ve eğer yandaşları dışarıda bırakırsak, eğer, zamanın gerileyişiyle birlikte, bir yüzyıldan beri onun yapıtı üzerinde çalışan *yorumcuları* düşünürsek, onların şaşkınlıklarında da bu gerçekten bir şeyler buluruz. Daha şimdi Makyavel'in düşüncesinden söz ediyordum. Oysa büyük modern yorumcular, aslında, Makyavel'in tarihte esinlendirdiği şiddetli bölünmeleri açıklayabilecek olan *bir çizgiyi*, sanki Makyavel'in kendi düşüncesine aitmişcesine, ama düşünüp taşınarak kendi hesaplarına aldılar. Gerçekten de bu düşünce, kendine bir konu, örneğin *Hükümdar*'ı, farklı türden hükümdarlıkları seçen, hükümdarlıkların biçimlerini, onların nasıl fethedileceğini ve elde tutulacaklarını, nasıl yönetileceklerini çözümleyen klasik bir düşüncenin bütün görüntülerini taşımaktadır. Klasik bir düşüncenin bütün görüntülerini taşımak, tanınabilen, kimliklenebilen ve güven verici bir düşüncenin görüntülerini taşımaktır; birtakım problemleri açıkta bıraksa da, ikircilsiz bir şekilde anlaşılabilecek bir düşüncenin görüntülerini taşımaktır. Oysa yorumcuların neredeyse hepsi de, Makyavel'de açıkta bırakılmış problemlerden bambaşka bir şeyin, bir *muammanın* bulunduğunu ve bu muammanın da sanki çözülebilmez olduğunu kabul etmekte birleşmektedirler. Croce,[a] yaşamının sonlarında şöyle diyordu: Makyavel sorunu *hiçbir zaman halledilemeyecektir*. Bu muamma farklı biçimler alabilmektedir, örneğin şu iyi bilinen biçimi: Makyavel monarşiden mi yanaydı, yoksa cumhuriyetçi miydi? Daha incelikli biçimler de alabilmektedir: Onun düşüncesi nasıl oluyor da bir yandan kategorik olurken bir yandan da kendini gizliyor? Claude Lefort'un, tezinde[b] dikkate değer bir tarzda gösterdiği gibi, bu düşünce neden belirsizlik içinde bırakılmış ara vermelerle, konudan uzaklaşmalarla, çelişkilerle ilerlemektedir? Onca hâkim olunmuş görünen bir düşünce, bizatihi dile getirilişi içinde, nasıl olur da aslında bu denli mevcut ve kaçıcı, ta-

[a] Benedetto Croce (1866-1952), 20. yy.'ın başlıca İtalyan filozof ve entelektüellerinden biridir, Gramsci'yi özellikle etkiledi ve liberal konumlardan hareketle faşizme karşı çıktı.

[b] Claude Lefort, *Le travail de l'œevre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 (yeni baskı, "Tel" dizisi, 1979).

mamlanmış ve tamamlanmamış olarak kalır? Makyavel'in *yalnızlığı* fikrinin, onun düşüncesinin *alışılmamış* niteliğine bağlı olduğunu savunmak için bir sürü şaşırtıcı argüman.

Ve buna yalnızca yorumcular değil, ama sıradan okurlar da tanıklık edebilirler. Bugün bile, *Hükümdar*'ı ve *Konuşmalar*'ı, üç yüz elli yıllık bu metinleri açan kişi, kendini, Freud'un tuhaf bir âşinalık, *Unheimlichkeit* adını verdiği şeye yakalanmış bulur. Bu eski metinler, nedenini anlamamız mümkün olmaksızın, sanki bizim zamanımıza aitmişlercesine bize seslenirler ve belli bir şekilde, sanki bizim için ve bize doğrudan dokunan bir şeyleri bize söylemek için yazılmışlar gibi, nedenini tastamam bilmemiz mümkün olmaksızın bizi kavrarlar. 19. yy.'da De Sanctis,[c] Makyavel hakkında "*Bize beklemediğimiz bir ânda vurur ve bizi düşünceli bir halde bırakır* [...]" derken, bu tuhaf izlenimi çok iyi bir şekilde göstermiştir. Bu darbe ve bu hayret nedendir? neden düşüncelere dalarız? Çünkü bu düşüncenin, bizi hiç beklemediğimiz bir ânda yakaladıktan sonra, düşündüğümüz şeyi rahatsız etmeksizin bizde sürüp gitmesi mümkün değildir. Bize sonsuzcasına yakın olmakla beraber yine de o âna kadar asla karşılaşmamış olacağımız ve üzerimizde bizi şaşkın bırakacak o şaşırtıcı güce sahip olacak bir düşünce gibi. Neyin karşısında şaşkın?

Olağan bir buluşun, modern siyaset biliminin kurucusu olacak olan ve bu bilimi, örneğin Horkheimer'ın dediği gibi, Galilei'nin yapacak olduğu şeyin örneğinde, değişmez bir münasebet içinde birleşmiş öğelerin değişimlerini göstermeye çalışarak ele alacak olan, dolayısıyla bunları "*bu böyle*"nin ve devletlerin yönetimini yöneten "*yasalar işte bunlardır*"ın olumlu kipinde ele alacak olan kişinin buluşu karşısında şaşkın değil. Hayır, bizi şaşkın bırakan şey bu türden bir buluş değildir, çünkü bu buluş kültüre geçtiyse ve bütün bir bilimsel gelenek içinde devam ettiyse, o durumda ona alışmışız demektir ve artık bizi şaşırtacak, "bize beklemediğimiz bir ânda vuracak" yanı kalmamıştır. Ama yine de, Makyavel kendi kendisini bütün büyük siyasî

[c] Francesco De Sanctis (1817-1883), İtalyan eleştirmen ve siyasetçidir; *Risorgimento*'nun başlıca figürlerinden biridir.

buluşçuların yaptığı gibi, Vico[d] ve Montesquieu'nün yapacakları gibi, yeni bir bilginin buluşcusu olarak haber verir: ama işte bu, aslında, Galileigil bilgiden bambaşka bir bilgidir ve düşüncesi, sanki arkası gelmeden kalmış gibidir; onun doğumunu görmüş ve doğurtmuş bireyin ve zamanın içinde yalıtılmış gibidir.

Burada Makyavel'deki yalnızlığın ve alışılmamışlığın belirleyici bir noktasına dokunuyoruz. Ama buraya gelmeden ve buraya ulaşabilmek için, ilk önce, Makyavel muammasının klasik biçiminin dağıtılmak gerektiğini göstermek isterim.

Bu klasik biçim şu şekilde sözcelenebilir: Makyavel, içinin derinliklerinde, *Hükümdar*'ın işaret eder göründüğü gibi monarşi yanlısı mıdır, yoksa *Titus Livius'un X. Bölümü Üzerine Konuşma*'nın işaret eder göründüğü gibi cumhuriyetçi midir? Ancak, soruyu bu şekilde sormak, *yönetim biçimleri arasında önceden yapılmış bir sınıflamanın*, farklı yönetim biçimlerini, bunların olağan hallerini ve hastalıklarını ele alan Aristoteles'ten beri klasikleşmiş bir yönetimler tipolojisinin doğal bir şey olduğunu kabul etmektir. Oysa Makyavel aslında bu tipolojiyi kabul etmemekte ve uygulamamaktadır, ve düşünümlerini de falanca tipteki yönetimin özünü belirlemeye hasretmez. Onun söylemi tümüyle farklıdır. De Sanctis'in ve onun peşinden Gramsci'nin çok iyi bir şekilde kavradıkları gibi, bu söylem, yaşadığı dönemde mutlak monarşi biçimi altında Fransa'da ya da İspanya'da var olan ulusal devletin kuramını yapmaktan çok, İtalya gibi, içsel bölünmelerin ve istilaların pençesindeki, *birlikten yoksun bir ülkede ulusal bir devlet kurmanın koşullarına ilişkin siyasî soruyu kendisine yöneltmekten* ibarettir. Makyavel bu soruyu *radikal siyasî terimlerle*, yani bu siyasî işin, bir İtalyan ulusal devletinin kuruluşunun, ister hükümdarlar tarafından yönetilmekte olsunlar, ister birer cumhuriyet olsunlar, ya da nihayet ister papanın devletleri olsunlar, var olan devletlerden hiçbiri tarafından gerçekleştirilemeyeceğini saptayarak sormaktadır; çünkü bu devletlerin hepsi de *eskidir*, modern terimlerle söyler-

[d] Giambattista Vico (1668-1744), İtalyan filozof, ilk modern tarih felsefelerinden birini geliştirdi.

sek, feodalite içindedir, – serbest kentler bile. Makyavel, bu soruyu, yalnızca "*yeni bir hükümdarlıktaki yeni bir hükümdarın*" bu zor görevin üstesinden gelebileceğini bildirerek *radikal terimlerle* sormaktadır. Yeni bir hükümdarlıkta yeni bir hükümdar: Çünkü eski bir hükümdarlıktaki yeni bir hükümdar, onun eskiliği içinde mahsur kalacağı için ondan hiçbir şey çıkartamayacaktır. Bu reddin siyasî anlamını ve Makyavel'in okurunu belirsizlik içinde bırakmasını iyi bir şekilde kavramanın başat önem taşıdığını sanıyorum. Makyavel'in umutlarının hükümdarını aradığı açıktır, ama umutlarını değiştirdi ve temelde o hükümdarı bulamayacağını biliyordu. Görevin ivediliğiyle, İtalya'nın siyasî sefaletiyle, İtalyan halkının niteliğiyle ve her yandan yükselen çağrıyla, böylesi bir hükümdarın tüm halkın onayıyla karşılanacağına inanmıştı ve bu ivediliği dile getirmek için patetik vurgular buldu. Bu işin zorunlu ve mümkün olduğunun kanıtını, Sezar Borgia'nın[e] serüveni ona esasen vermekteydi: yeni bir hükümdarlık kurmayı başarmasına ramak kalmıştı, ama bu, yola çıktığında hiçbir şey olmadığı, hiçbir devletin hükümdarı olmadığı, dolayısıyla feodalitenin ve Papalığın istilalarla talan edilmiş bir İtalya'ya yaymış oldukları eski siyasî devlet biçimlerinin tutsağı olmadığı içindi. Siyasî görevin ivediliğine ve İtalya'nın dolup taştığı imkânlarına inanmış olan Makyavel, doğacak hükümdarın *her türlü feodal engellerden kurtulmuş bulunmak* ve bu göreve hiçten kalkarak, yani var olan siyasî biçimlere boyun eğmeksizin girişmek *zorunda olduğuna* da aynı şekilde inanmıştı. Bu yüzden genellikle "yeni bir hükümdarlıktaki yeni hükümdardan", genellikle soyut olarak, isim de yer de belirtmeksizin söz eder. Bu ad bildirmeme, bir bakıma var olan bütün hükümdarları, var olan bütün devletleri yadsımak ve bilinmeyen birini yeni bir devlet kurmaya çağırmaktır, en son sınırda, Sezar Borgia'nın, bir devlet bile olmayan ve de babası Papa'nın oyalansın diye ona vermiş olduğu bir taşra parçasından kalkarak kendi devletini çatmış olduğu gibi. Bilinmeyen bir ki-

[e] Sezar Borgia (1476-1507), Papa VI. Alexandre'ın oğlu, Papalığı İtalya'nın en güçlü devleti haline getirdi, ama yeni bir Papa seçildikten sonra yenilgilerle karşılaştı. Makyavel tarafından çözümlenen başlıca olguyu oluşturdu.

şi böylece hiçten yola çıkmaya görsün, eğer şans da onun *virtu*'suyla* birleşirse, o zaman başarıya ulaşabilecektir, ama *yeni* bir devlet, *kalıcı* olabilecek yetenekte bir devlet, *büyüyebilecek*, yani fetihlerle ya da başka yoldan bütün İtalya'yı birleştirebilecek yetenekte bir devlet kurmak koşuluyla.

Monarşi yanlısı ya da cumhuriyetçi Makyavel hakkındaki bütün o ünlü soru, bu seçenek karşısında, aşılmış olarak yukarıdaki koşullardan itibaren aydınlanmaktadır. Çünkü Makyavel, yeni bir devlet kurmak için "yalnız olmak" gerekir demektedir; her türlü siyasetin olmazsa olmaz aracı olan silâhlı kuvveti ortaya çıkarabilmek için yalnız, ilk yasaları ilan etmek için yalnız, "temeli" atmak ve sağlama almak için yalnız olmak gerekir.

Bu, devletin, zorunlu bir şekilde tek bir adamın, herhangi biriyken hükümdar olan adamın işi olan ilk momentidir; şu halde, dilerseniz, monarşi ya da diktatörlükle yönetildiği zamandır.

Ama bu koşul yeterli değildir. Çünkü bu şekilde oluşan bir devlet fevkalade kırılgandır. İki tehlike onu beklemektedir: Efendisinin zorbalığa yuvarlandığını görebilir ve zorbalık da, Montesquieu için dediğimdedikçilik ne kadar hoşgörülmez olacaksa Makyavel için de o kadar hoşgörülmezdir; çünkü zorbalık halkın nefretini zincirlerinden boşaltır ve o zaman hükümdar mahvolmuştur – ve devlet, onu dışarıdan gelecek bir saldırının insafına bırakan iç çekişmelerle parçalanmış olabilir.

Şu halde, bir kez kurulduktan sonra, bu devletin varlığını sürdürecek yetenekte olması gerekmektedir. Bunun için, devleti kurduğunda yalnız olan Hükümdar, Makyavel'in söylediği gibi, "birçok kişi haline gelmek" ve halkı ileri gelenlerin aşırılıklarına karşı korumak üzere bir yasa sistemi ile kralın, halkın ve ileri gelenlerin temsil edilecekleri "bileşik" (onun kendi sözcüğü) bir yönetimi yerleştirmek zorundadır. Bu ikinci momenttir, iktidarın halkın içinde, daha kesin bir ifadeyle söylersek, halkla ileri gelenleri karşı karşıya getiren mücadelenin çelişkileri içinde kökleştiği zamandır; çünkü Makyavel, döneminin

* Erillikte içerilmiş oldukları kabul edilen erdemlerin eyleme dönüşmesi, – *ç.n.*

baştan hazırlanmış doğrularına karşı, mizaçların, beslenmiş olanlarla sıskaların çatışmasının, kısaca sınıf mücadelesinin devletin güçlenmesi ve büyümesi için kesinlikle zorunlu olduğu fikrini hiç sıkılmaksızın savunmaktadır.

Eğer dilerseniz, bu ikinci momentin Makyavel'in cumhuriyetçi momenti olduğu savunulabilir. Ama Fransa'daki yönetimin avantajları hakkında söyledikleri ile, bir kral tarafından kurulmuş bir cumhuriyet olmanın paradoksunu sunan ve cumhuriyetin kurumları altında monarşiyi muhafaza eden Roma'nın ortaya serdiği muhteşem tarihî örnek üzerine söyledikleri kıyaslandığı zaman, onda, monarşi yanlısı ile cumhuriyetçiyi ayrıştırmanın mümkün olmadığı, ya da daha iyisi, *bu iki konumdan birini seçmenin* onun düşüncesine uymadığı görülmektedir. Çünkü onun istediği şey, oldukları şekliyle monarşi ya da cumhuriyet değildir, – onun istediği şey, ulusal birliktir, ulusal birliği gerçekleştirme yeteneği olan bir devletin kurulmasıdır. şimdi, bu kuruluş, ilk önce, yeni bir devleti kurmaya muktedir olan ve ardından ona, halkçı sınıf mücadelesinin işlemesine imkân veren, kral ile halkın devleti güçlendirmek ve onu ulusal misyonuna elverişli kılmak üzere aynı tarafta bulunacakları düzenli bir yönetim ve yasalar vererek onu kalıcı ve büyümeye elverişli hale getiren, kral diyebileceğimiz bir bireylik biçiminden geçmektedir. Makyavel'in bu soruna ilişkin derinlikli özgünlüğü, öyle sanıyorum ki, budur. Onun, siyaset biliminin modern bir algılanışı bağlamında *mutlak monarşinin kuramcısı* olduğunu tastamam söylemek mümkün değildir. Elbette mutlak monarşi işlevinde düşünmektedir, İspanya ve Fransa'nın sunduğu örneklerden destek almaktadır. Ben, onun, daha çok, yeni bir hükümdarın yönetimi altında yeni bir devletin kuruluşunun kuramcısı, bu devletin kalıcılığının kuramcısı, bu devletin güçlendirilmesinin ve büyümesinin kuramcısı olduğunu söyleyeceğim. Bu tümüyle özgün bir konumdur, çünkü o *mutlak monarşilerin oldu bittisini*, ya da işleyiş biçimlerini düşünmez, *olup bitirilecek şeyi*, kurulması gereken ulusal bir devlete ilişkin olarak Gramsci'nin "olmak zorunluluğu" dediği şeyi düşünür ve bunu olağandışı koşullarda düşünür, çünkü *bunlar o sonucu üretmeye elverişli her türlü siyasî biçimin bulunmayışının koşullarıdır.*

Şimdi buradan, Makyavel'in düşüncesinin alışılmamış yönüne geliyorum.

Çünkü, onca severek kullandığı, "bir devlet kurmak için yalnız olmak gerekir" şeklindeki küçük tümce, eleştirel işlevi kavrandığında, yapıtında tuhaf bir şekilde yankılanmaktadır. Neden yalnız olmak? Bu yalnızlık bir yalıtılmışlıktır. Ulusal devletin kuruluşunun tarihî görevini yerine getirebilecek özgürlüğe sahip olmak için yalnız olmak gerekir. Yani, şans ve *virtu* yardımıyla, *radikal bir şekilde kopartılmış, bütün kökleri kesilmiş,* var olan İtalya'daki siyasî biçimlerin dünyasından *geri dönüşsüz bir şekilde kopartılmış* gibi *olmak* gerekir, çünkü bu siyasî biçimlerin hepsi de eskidir, hepsi de feodalitenin izlerini taşımaktadır ve onlardan hiçbir şey beklenemez. Hükümdar ancak bu yalnızlıkla, yani yeni devleti kurmasına imkân verecek o özgürlükle donatılmışsa yeni olabilir. Şans ve *virtu* yardımıyla bütün o geçmişten, onun kurumlardan, örflerinden ve düşüncelerinden kopartılmış gibi *olmak* gerekir dedim; çünkü paradoksal bir şekilde, açık söylemiyle çağdaşlarının bilinçlerine seslenir gibi görünen Makyavel, bireyin *bilinç kazanmasına* güvenmemektedir. Eğer birey *virtu*'ya sahipse, bu sonuçta bilinç ve istencin işi değildir; eğer *virtu* sahibiyse, bunun nedeni, onun tarafından kavranmış ve sahiplenilmiş bulunmasıdır. Makyavel bir Tutkular Derlemesi ya da idrakın reformasyonuna ilişkin bir kitap kaleme almamıştır. Ona göre, falan bireyin yeni devletin temelini atmak için eski dünyanın koşullarından kopartılmış bulunmasını sağlayan şey bilinç değil, ama şans ile *virtu*'nun buluşmasıdır. Evet, o tümce, Makyavel'in yapıtında tuhaf bir şekilde yankılanır. Onun "yeni bir devlet kurmak için yalnız olmak gerekir" dediği gibi, ben de *Hükümdar*'ı ve *Konuşmalar*'ı yazmak için Makyavel'in yalnız olması gerekirdi diyeceğim. Yalnız olması, yani, yeni bir kuram temellendirmenin özgürlüğüne sahip olması ve sözünü ettiği denizciler gibi, bilinmeyen sularda serüvene atılmak için eski dünyada hüküm sürmekte olan besbelliliklerden kopartılmış, onun ideolojisinden ayrılmış gibi olması gerekirdi.

Durum gerçekten de budur. Aristotelesgil siyasî ideolojinin Hıristiyan geleneği ve hümanizmacı ikircillerin idealizmi tarafından yeni-

den gözden geçirilmiş büyük izleklerinin egemen olduğu bir dönemde, Makyavel bütün bu egemen düşüncelerle bağlarını kopartır. Bu kopuş açıkça duyurulmuş olmadığı ölçüde daha da derindir. Sürekli olarak Antikçağ'ı anımsattığı yapıtında, Makyavel'in ileri sürdüğü şeyin edebiyatın, felsefenin ve sanatların, tıbbın ve hukukun bütün entelektüellerce bilinen Antikçağ'ı değil, ama hiç kimsenin sözünü etmediği *bambaşka bir antikçağ*, pratik polikanın antikçağı olduğu hiç düşünülmüş müdür?[f] Sürekli olarak eskilerin siyasetinden söz eden bu yapıtta, *Antikçağ'ın büyük siyasî kuramcılarından hemen hemen hiç söz edilmemesi*, Platon ve Aristoteles'ten hiç söz edilmemesi, Çiçero ve Stoacılardan hiç söz edilmemesi üzerinde yeterince düşünülmüş müdür? Bu yapıtta Hıristiyan siyaset geleneğinden ve hümanizmacıların idealizmlerinden tek bir iz bile bulunmaması üzerinde düşünülmüş müdür? Ve Makyavel'in, kendi zamanına egemen olan bütün bu geçmişten radikal bir şekilde kendini ayırdığı açıkça ortada olsa da, bunu ne denli ölçülü bir şekilde, gürültüsüzce yaptığına dikkat edilmiş midir? Sadece, hayal gücü yerine, şeyin (*della cosa*) sahici gerçekliğine uzanmayı yeğlediğini söyler. Dışladığı hayal gücünü adlı adınca söylemez, ama onun zamanında çok büyük isimlerle taşındığını biliyoruz. Buluşu konusunda da yaptığı gibi, gizlemek ve savaştığı kişilerin adlarını es geçmek için gerçekten de yalnız olması gerekiyordu.

Ama Makyavel'in alışılmamışlığını anlamak için bu yeterli değildir. Çünkü yeni bir doğruyu sözcelendirmekte yalnız olmuş olması, onu yalnızlık içinde bırakmaya yetmez. Bütün büyük buluşçular bizim için ünlü kişiler haline gelmiş ve nedenleri de belirginleşmiştir. Ama onun durumu bu değildir.

Makyavel yalnızdır, çünkü *yalıtılmış olarak kalmıştır*, yalıtılmış olarak kalmıştır çünkü düşüncesi konusunda durmadan kavga edildiği halde *onun düşüncesiyle düşünülmemiştir*.[g] Ve bu, onun düşüncesinin yapısına bağlı nedenlerle yapılnamış değildir, aynı zamanda da

[f] Sezar Borgia (1476-1507), Papa VI. Alexandre'ın oğlu, Papalığı İtalya'nın en güçlü devleti haline getirdi, ama yeni bir Papa seçildikten sonra yenilgilerle karşılaştı. Makyavel tarafından çözümlenen başlıca olguyu oluşturdu.

[g] "asla hiç değil".

ondan sonra düşünüleni düşünen düşünceye bağlı nedenlerle yapılmamıştır. 17. yy.'dan itibaren, burjuvazinin ideologlarının etkileyici bir siyaset felsefesi, her şeyi[h] ve elbette Makyavel'in düşüncesini de örten doğal hukuk felsefesini geliştirdikleri bilinmektedir. Bu felsefe hukukî ideolojiden kaynaklanan nosyonlardan, özne olarak bireyin haklarından yola çıkılarak inşa edildi ve pozitif haklar ile siyasî devletin mevcudiyetini, kuramsal olarak, hukukî ideolojinin insan öznesine atfettiği özniteliklerden (özgürlük, eşitlik, mülkiyet) türetmeye çalıştı. Makyavel'e ve onun kendi sorusuna karşı, burada bambaşka bir düşünce dünyası içindeyiz. Ama aynı zamanda da bambaşka bir ideolojik ve siyasî dünyanın içindeyiz. Çünkü doğal hukuk felsefesinin bir numaralı nesnesi ve hedefi mutlak monarşidir[i]: Kuramcılar onun hukuken temellendirmek isterken (Hobbes gibi) ya da hukuken yadsımak isterlerken (Locke ve Rousseau gibi) hep ondan yola çıkarlar ve ondan söz ederler; kâh doğrulanmak kâh yadsınmak üzere, sorun hep odur. Burada ortaya çıkan farklılığı görmemek mümkün değildir. Makyavel, Fransa ve İspanya'da mevcut mutlak monarşiden söz eder, ama *bambaşka bir konuyu* ele almak için örnek ve argüman olarak söz eder: İtalya'da ulusal bir devletin kuruluşunu incelemek için: dolayısıyla bir *olup bitecek*'ten söz eder. Doğal hukukun kuramcıları *mutlak monarşinin olup bittisi altında, olup bittisi içinde konuşmaktadırlar*. Kendilerine birtakım hukuk soruları sorarlar çünkü olan olmuştur, çünkü olan ya yadsınmakta ya da sorunludur ve onun hukukta temellendirmek gerekmektedir, çünkü olan yerleşmiştir ve onun hukuken sahip olduğu özelliklerini yadsımak gerekmektedir. Ama bunu yaparken mutlak monarşi ve devlet üzerine her türlü söylemi ve özellikle de Makyavel'in hiç kimsenin felsefî bir kapsama sahip olduğunu düşünmediği söylemini örterler, çünkü Makyavel hiçbir zaman doğal hukukun diliyle konuşmaz.[j]

---

[h] "Spinoza, kararlı bir şekilde 'karşı' olan bu öteki 'şeytan' hariç [...]".

[i] Altı çizilmiş iki sözcük.

[j] "Makyavel, kendisini *'acutismus'* diye niteleyen Spinoza ile birlikte, hiç şüphesiz bütün insanlık tarihinin en derin filozofudur!"

Makyavel'in yalnızlığının en uç noktası belki de buradadır: Siyasî düşünce tarihi içinde, bu düşüncenin, radikal bir şekilde reddettiği idealist ve dinsel uzun bir ahlâkîleştirici geleneği ile, doğal hukukun her şeyi örtecek olan ve yükselen burjuvazinin kendisini bulduğu yeni siyaset felsefesinin geleneği arasındaki o tek ve geçici yeri işgâl etmiş olmasındadır. Makyavel'in yalnızlığı, ikinci gelenek her şeyi kaplayıp örtmeden önce, birinci gelenekten kurtulmuş olmasıdır. Burjuva ideologlar, bu ikinci gelenek içinde ve çok uzun bir süre için, doğal hukuk kapsamındaki devlete ilişkin harika[k] öykülerini, doğal durumla başlayan ve devlet ile pozitif hukuku ortaya çıkartan toplum sözleşmesiyle yatışmazdan önce, savaş durumuyla devam eden öykülerini anlatmaya koyuldular. Baştan sona söylencesel, ama dinlemesi zevk veren öykü; çünkü sonuçta, devletin içinde yaşayanlara, devletin kökeninde dehşet verici hiçbir şeyin bulunmadığını, ama doğanın ve hukukun olduğunu, devletin hukuktan başkaca bir şey olmadığını, hukuk kadar temiz olduğunu ve bu hukuk insanın doğasında içerildiğinden, devletten daha doğal ve daha insanî hiçbir şeyin olamayacağını açıklamaktadır.

Hepimiz, *Kapital*'in I. kitabında, Marx'ın sözümona "kökensel birikme"ye ("ilkel" olarak çevrilmiştir) yüklendiği VIII. Bölüm'ü biliriz. Doğal hukukçu filozofların devletin öyküsünü anlattıkları gibi, kapitalizmin ideologları da, bu kökensel birikme içinde sermayenin kuruluş öyküsünü anlatırlar. Başlangıçta bağımsız bir emekçi vardı, çalışmak için öylesine coşkuluydu ve öylesine bir iktisat aklına sahipti ki, biriktirebildi sonra da mübadele edebildi. Oradan geçen bir yoksula, emeğinin karşılığı olarak onu doyurma hizmeti verdi; bu cömertlik, edinimini çoğaltmasına ve çoğalan varsıllığıyla daha başka zavallılara aynı türden daha başka hizmetlerde bulunmasına imkân sağladı. Böylece sermaye birikimi oldu: Emekle, yoksunlukla ve cömertlikle. Marx'ın buna nasıl cevap verdiğini biliyoruz: Yağmaların, hırsızlıkların, haksızlıkların öyküsüyle, topraklarından kovulan ve sokakta kalsınlar diye çiftlikleri yok edilen İngiliz köylülerinin şiddetli yoksul-

[k] "la" [dişil]

laşmasıyla, kapitalizmin ideologlarının ahlâkçı nakaratlarından başka türlü çarpıcı, bambaşka bir öyküyle.

Birtakım farklılıkları göz ardı etmeksizin, Makyavel'in de doğal hukuk filozofları tarafından devletin tarihi hakkında verilen kurucu söyleve bir bakıma bu tarzda cevap verdiğini söyleyeceğim. Makyavel'in belki de *ilkel siyasî birikim* diye adlandıracağım şeyin ender tanıklarından biri, ulusal devletin başlangıçlarının ender kuramcılarından biri olduğunu ileri sürecek kadar da ileri gideceğim. Devletin hukuktan ve doğadan doğmuş olduğunu söyleyecek yerde, bize, kalıcı ve bir ulusun devleti haline gelmek için yeterince güçlü olmak isteyen bir devletin nasıl doğmak zorunda olduğunu söyler. Hukukun diliyle konuşmaz, her devleti kurmak için zorunlu olan silâhlı gücün diliyle konuşur, devletin başlangıçlarında gerekli olan acımasızlığın diliyle konuşur, ne pahasına olursa olsun dini kullanmak zorunda olan dinsiz bir siyasetin, nefreti reddetmek ama korku esinlendirmek zorunda olan bir siyasetin diliyle konuşur, sınıflar arasındaki mücadelenin diliyle konuşur ve hukuka, yasalara ve ahlâka gelince, bunları kendi yerlerine, bağımlı konumlarına yerleştirir. Onu okuduğumuz zaman, tarihteki şiddetler hakkında ne denli bilgi sahibi olursak olalım, ondaki bir şey bizi kavrar: İdeologların hepsinin de tarihlerindeki gerçeği örtmelerinden çok önce, devletin doğumundaki şiddeti, yaşamaya da değil, katlanmaya da değil, ama *düşünmeye* muktedir olan bir adam... Makyavel, bu yoldan, zamanımızın, burjuva toplumları döneminin başlangıçlarına çiğ bir ışık tutmaktadır. Aynı zamanda, bizatihi ütopyacılığıyla, yeni devletin herhangi bir yerde başlayabileceğine ilişkin hem zorunlu ama hem de düşünülebilmez varsayımla, *ulusal devletlerin oluşumunun rastlantısal özelliğine* de çiğ bir ışık tutar. Çünkü bizler için bu devletler, her zaman onları öncelemiş olacak bir yazgıda sonsuza dek sabitlenmişlercesine, haritada gösterilmişlerdir. Onun için, aksine, bu devletler büyük bölümüyle rastlantısaldır, sınırlar sabitlenmiş değildir, fetihler gerekir; ama nereye kadar? Dillerin sınırına kadar mı, daha mı öteye? Gücün sınırlarına kadar mı? Bütün bunları unuttuk. Onu okuduğumuz zaman, onun, tıpkı unutkanlığımız gibi

bizi kavradığını görürüz. Bizi kavrayan şey, Freud'un dediği gibi o tuhaf âşinalık, bir içe kapanığın âşinalığıdır.[l]

Söyleminde belki de en şaşırtıcı olan şeyi anımsatarak Makyavel'in alışılmamışlığa dönüyorum yeniden. Biraz önce onu okumanın yol açtığı sürpriz etkilere işaret ediyordum. Ne söylemek istiyor? değil yalnızca, ama neden böyle, böylesine şaşırtıcı bir tarzda, gerekliliği görünür olmaksızın bir bölümden ötekine geçerek, bir izleği yarıda keserek, sonra daha ileride, ama değişik bir şekilde ve asla sonunu getirmeksizin yeniden karşımıza çıkararak, soruları tekrar tekrar ele alarak, ama onları asla beklenen biçimde cevaplamaksızın akıl yürütmektedir? Croce, Makyavel sorusunun hiçbir zaman halledilemeyeceğin söylüyordu[m]: *Ona yöneltilen soru türünün bizatihi o tür sorunun gerektirdiği ve istediği cevabı alması mümkün olmayan soru türü olup olmadığını kendimize sormak* belki de daha iyi olurdu.

Makyavel'in siyaset biliminin kurucusu olduğu fazlasıyla söylenmiştir ve onda, Gelileigil fiziğin ve Descartesgil çözümlemenin olumluluğuyla birlikte, her türlü alanda yeni bir *tipik akılcılığı*, burjuva sınıfının üretici güçlerini geliştirmek üzere doğaya hâkim olacak duruma geldiği *pozitif bilimin* akılcılığını gösteren modern olumluluğun [pozitivite] ilk figürlerinden birini bulma zevkini kendilerine sunan yorumcular çok sayıdadır. Bu yolu izleyerek, Makyavel'de, işbu

---

[l] Burada sunulan çevrimin yayınına temel aldığımız daktilo metinde, daha sonraki şu paragraf karalanmıştı (tüm metindeki tek karalanmış bölümdür): "Ve şunu da eklemek isterim ki felsefe alanında Makyavel bizim tuhaf bir tanığımızdır. Çünkü onu kolayca siyasî kuramın içine yerleştirmek ve felsefe hakkında asla tek bir sözcük söylememiş, asla bir filozof olarak yorumlanmamış olan ona, hangi hakla filozof muamelesi yapılabildiğini sormak mümkündür, – ama bu belki de, doğal hukuk felsefesinin daha öncekileri örtmesinde olduğu gibi, onunkinden sonra gelen zamanların son derece özel, kendisi de büyük ölçüde hukukî ideoloji üzerine oturmuş bir felsefe içinde düşünmeyi öğrettiğini unutmak olacaktır; belki de bir başkasını, Epikuros'tan kaynaklanmış ve kültür tarihinde tuhaf izler bırakmış bir maddeciliği telkin ettiğini anlamamıza engel olan bir felsefe; tarihin içinde, Yunan ontolojik felsefesinin, *eidos*'un ya da varlığın felsefenin büyük geleneği ile her şeyi örtecek yeni felsefe, öznenin felsefesi arasında aynı şekilde yalıtılmış bir felsefe.

[m] Tırnak içine alınmış sözcük.

görüşe izin veren falan ya da filan pasajı, zihinsel deneylemenin falan ya da filan şeklini, bir orantının değişimlerini saptamak üzere getirilmiş falanca biçimdeki genellemeyi kolaylıkla bulmak mümkündür. Örneğin, *Hükümdar* için, farklı hükümdarlıkların eksiksiz bir şekilde sıralanışıyla ve Descartes'ın tam sayımlar kuralını önceleyerek buna yöneldiği[n] söylenebilir; *virtu* ile şansın münasebetlerinde, Makyavel'in modern fiziğin, vs. başlangıçlarını belirleyecek olanlarla benzeşen bir yasa getirdiği, genel bir şekilde ve kendi ifadesiyle, eğer şeyin sahici gerçeğine dümdüz ilerlemek için hayal gücünü[o] terk ediyorsa, görüntüyü bir daha hafife almamanın mutlak koşulu altında oluşan ve gelişen yeni bir pozitif bilimin zihniyeti uyarınca hareket ettiği söylenebilir.

Oysa ona salt olumluluğun bu söylemini atfedip durduğumuz için, şaşırtıcı bir eksiklik karşısında, tezlerinin kesinsizliği ve muammalı olarak kalan bir düşüncenin sonu gelmezliği karşısında, her zaman dibe vurduğumuzu sanıyorum. Öyle sanıyorum ki Makyavel'e bir başka bakış açısından yaklaşmak ve bunun için de Gramci'nin sezgisini izlemek gerekmektedir.

Gramsci, *Hükümdar*'ın bir Siyasî Manifesto olduğunu yazmıştır. Şimdi, bir Siyasî Manifestonun özelliği, eğer onu ideal modeli içinde düşünmek mümkün olursa, salt bir kuramsal söylem, salt bir pozitif irdeleme olmamasıdır. Bir Manifestoda kuram yok değildir: Eğer bilmenin pozitif öğelerini içermeseydi,[p] boşlukta kalan bir bildirgeden başka bir şey olmazdı. Ama bir Siyasî Manifesto, dolayısıyla tarihî sonuçlar yaratmak isteyen bir metin, salt bilgininkinden tümüyle farklı bir alanda yer almak zorundadır: Eylemek istediği siyasî konjonktürün içinde yer almak ve o konjonktür aracılığıyla, onu belirleyen güç dengeleri aracılığıyla kışkırtılmış siyasî pratiğe bütünüyle uymak zorundadır. Bunun çok sıradan bir tanıtım olduğu söylenecektir; ama, eğer Manifesto metnini okuyan kişinin kendini bizzat ve bilerek o

[n] Karalanmış sözcük.

[o] Tırnak içine alınmış beş sözcük.

[p] "eşik".

konjonktüre taşıması ve o Manifestonun konjonktür içinde işgâl ettiği yeri tastamam ölçmesi amaçlanıyorsa, dışarıda, nesnel siyasî konjonktürün içinde gerekleşen bu yer alışın,bir yandan da *onu gerçekleştiren metnin kendi içinde* gösterilmiş olmak gerektiğini gözlemlediğimizde sorun ciddi bir şekilde karmaşıklaşmaktadır. Başka türlü dendikte, Manifestonun gerçekten siyasî bir nitelik taşıması ve gerçekçi-maddeci olması için, sözcelendirdiği kuramın yalnızca Manifesto tarafından sözcelendirilmiş olması değil, ama müdahalede bulunduğu ve düşündüğü toplumsal uzamın içinde Manifesto aracılığıyla konumlandırılmış olması gerekir. *Komünist [Parti] Manifestosu*'nda bunun böyle olduğu gösterilebilir: Mevcut toplumun kuramını ortaya koyduktan sonra, komünistlerin kuramını bu toplumun içindeki bir yerlerde, toplumsal yönden etkin başka kuramların bölgesinde konumlandırmaktadır. Bu ikileme ve bu çifte kuşatma nedendir? Çözümlenen tarihî konjonktürün içinde, çözümlenen güç dengeleri uzamının içinde, bu kuramın işgâl ettiği ideolojik yeri konumlandırmak içindir. Burada çifte bir istenç söz konusudur: Toplumsal sistem içinde kuramın varoluş koşullarına tâbi kılınan [yeni] kuramdan beklenebilecek etkinlik türünü açık seçik gösterme istenci, ve sınıf mücadeleleri içinde işgâl ettiği konum aracılığıyla, kuramın anlamını niteleme istenci.

Burada oldukça basit ve Marx'ın bütün yazılarında içerilmiş olan ve de Gramsci'nin iyi kavradığı bir şeyi soyut terimlerle söylüyorum. Demek istediğim şudur: Eğer Makyavel'in düşüncesi bütünüyle bir ulusal devletin kuruluşunun tarihî görevini düşünümlemeye yönelikse, eğer *Hükümdar* kendini bir Manifesto gibi sunuyorsa, eğer Machiavelli, yalnızca Avrupa'daki sefaretlerde koşuşturmış, hükümdarlara danışmanlık yapmış, Sezar Borgia'yı tanımış olduğu için değil, ama aynı zamanda da Toscana harekatı sırasında askerî birlikler devşirip düzenlemiş olduğu için de siyasî pratiğin ne olduğunu deneyimiyle bilen Makyavel, *eğer siyasî pratiği dikkate alıyorsa, – o zaman düşüncesi tarafsız bir uzamın olumluluğunun sıradan dışlaşmaları halinde ortaya çıkamazdı.* Tersine, eğer Makyavel'in kuramsal düşünce-

si şaşırtıcıysa, bunun nedeninin, çözümlediği kuramsal öğeleri şeyler arasındaki değişmez münasebetlerin sıradan sözceleminden çok başka bir düzenekte dağıtması olduğu savunulabilir.[q] Bu başka düzenek *Hükümdar*'da ve *Konuşmalar*'da gördüğümüz düzenektir, yalnızca siyasî pratiğin değişken koşulları ve bu pratiğin rastlantısallığıyla değil, ama aynı zamanda da Makyavel'in siyasî çatışmalar içindeki kendi konumuyla ve biraz önce işaret ettiğim gibi o kuramsal söylemi sözünü ettiği siyasî alanın içine yerleştirme zorunluluğuyla hiç durmadan onun kafasını kurcalayan bir düzenektir. Bu gerekirliğin Makyavel'de tümüyle bilinçli olduğuna tanıklık eden sayamayacağım kadar çok pasaj vardır. *Hükümdar*'ın ithaf bölümünde karşılaştığımız bir tanesini anmakla yetineceğim:

"Küçük ve aşağı bir konumda olduğum halde, yine de Hükümdarların yönetiminden söz etmeye ve bunun kurallarını göstermeye cesaret ettiğim için beni fazlasıyla kendini beğenmiş gibi düşünmelerini istemem [...]; çünkü manzara resmi yapanların dağların ve yüksek yerlerin görünüşünü temaşa etmek için aşağıda, ovada yer almalarında ve aşağıda kalan yerleri temaşa etmek için de yükseklere tünemelerinde olduğu gibi, aynı şekilde, halkların yapısını iyi tanımak için de Hükümdar olmak gerekir, ve Hükümdarların yapısını iyi tanımak için de halk olmak uygundur."[r]

Makyavel'in bir halk kitabı değil, ama bir Hükümdar[s] kitabı yazdığını ve hiçbir utanç duymadan, tam tersine olumlu bir argüman olarak kendi "küçük ve aşağı konumunu" duyurduğunu unutmazsak, bu tavır alışları *Hükümdar*'da ve *Konuşmalar*'da bulduğumuz şeylerle yakınlaştırırsak, onun, kendini halkın yerine koyarak, en iyi dileklerle çağrıda bulunduğu Hükümdar'dan söz ettiği ve İtalyan birliğini "halkçı" bakış açısından gerçekleştirecek bir Hükümdar'ın uygulamalarını düşündüğü açıkça görülür. Oysa bütün bu çözümlemeler aracılığıyla biliyoruz ki, halka başvurmak, mücadeleye, halkın ileri gelenlere kar-

[q] Altı çizilmiş beş sözcük.

[r] *Le prince*, Paris, Gallimard, 1980, s. 38.

[s] "Halk" ve "Hükümdar" sözcükleri tırnak içine alınmış.

şı verdiği bir sınıf mücadelesine başvurmaktır, dolayısıyla Hükümdar'ı tarihî misyonunu halkın dostluğunu kazanarak,[t] yani, şeyleri adlı adınca söylersek, asilzadelere karşı,[u] Makyavel'in çalışmadıkları için fevkalade sert terimlerle mahkûm ettiği o feodallere karşı, halkın ittifakını sağlayarak gerçekleştirmeye davet etmektir.

Gramsci'ye, birçok başka şeyler arasından, Makyavel'de çarpıcı gelen bu olmuştur. O, bir tür Manifesto, yaşayan ve sistemlilik içermeyen bir söylem olduğunu söylediği *Hükümdar*'ın alışılmamış yapısını Makyavel'in siyasî konumuna ve savunduğu siyasî göreve ilişkin bilincine atfeden ilk öncülerden biridir. *Bilincine* sözcüğünü bilerek kullandım, çünkü esas olan, Makyavel'in İtalyan siyasî mücadelesi içindeki konumunun; *kuramı, yaptığı gibi ele almasına*, hem siyasî mücadeleyi yönlendiren büyük toplumsal gerçekleri aydınlatan şey, hem de bu mücadeleye bağlı, bu mücadele içinde bir yerlere kayıtlı bir moment olarak ele almasına yol açan konumunun bilinmesi ve yazdığı şeylerden de bunun sonuçlarının çıkartılmasıdır. Bir yerlere kayıtlı bir moment: Makyavel, yeni devleti kimin ve İtalya'nın neresinde kuracağını söyleyemediği gibi, yapıtının İtalya'daki mücadelelerin neresinde kayıtlı olacağını da söyleyemiyordu. En azından geri planda kaldığını, kendisinin de anonim bir buluşmanın şansına terk ettiği basit bir yazıdan başka bir şeyin söz konusu olmadığını biliyordu.

Onun son yalnızlığı, belki de budur. Düşüncesinin eğer bir parça tarih yapmaya katkısı olacaksa, kendisinin, o aşamaya gelindikte, artık burada olmayacağını biliyordu. Bu entelektüel, tarihi entelektüellerin yaptığına inanmıyordu. Ve bunu, burjuva ulusal devletinin başlangıçlarına ilişkin ütopyası boyunca fazlasıyla, o tarih tarafından yalanlanmayacak kadar çok söylemişti. Reddedişleri ve konumuyla ona yakın bir başka düşünce onu yalnızlığından kurtarabilirdi: Marx'ın düşüncesi.[v]

---

[t] Altı sözcüğün altı çizilmiş.

[u] Altı sözcüğün altı çizilmiş.

[v] "ve Gramsci'nin. Ama şu şaşırtıcı basit ayrıntıyı ekleyebilir miyim: Makya-

vel'i en iyi anlamış olan Gramsci, ondan [Marx'tan] hemen hemen hiçbir şey, ama hiçbir şey anlamamıştır. Eğer arzu edilirse, bundan rahatça söz eder ve gerekirse bunu *kanıtlarım*, ama bu "buluşmadan" başka bir vesileyle. Benim bir "buluşma felsefesi" adını vereceğim şeyi, bütün felsefe tarihinin – en azından benim gözümde – tek maddeci felsefesini kurmaya çalışacağım bir başka "buluşma"da (şansta, mutlu rastlantıda) elbette. Dilediğiniz zaman buluşalım. Ve o zaman "sürprizlerle" karşılaşacağız, yani serimlemeye çalıştığım şeyle *hiçbir münasebeti* olmayan "öngörülemeyen buluşmalarla"! O zaman, görünüşe göre felsefeden asla "söz etmemiş" olan Makyavel'in bütün zamanların en büyük "filozofu" olduğunu, Spinoza'ya ("en büyük" – Hegel) eşit ya da belki ondan da üstün olduğunu ve hattâ çok uzaklardan, Freud'un ve Heidegger'in ve Derrida'nın – Heidegger'i arkasında, çok uzaklarda bırakarak, ama Freud ve Derrida'yı öncelleyerek – habercisi olduğunu kanıtlayacağım, en azından bu iddiayı taşıyacağım. Kararı siz vereceksiniz. Ama vakit geç oldu ve daha sorularını cevaplamak zorundayım... meğer ki, Makyavel benim yerime cevaplamış olmasın. Göreceğiz."

Althusser'in Türkçede yayımlanmış çalışmaları

1- Politika ve Tarih, *Verso Yayınları*
2- Montesquieu Siyaset ve Tarih, *İthaki Yayınları*
3- Kapital'i Okumak, *Belge Yayınları*
4- Gelecek Uzun Sürer, *Can Yayınları*
5- Özeleştiri Öğeleri, *Belge Yayınları*
6- Tutsaklık Güncesi, *Can Yayınları*
7- Marx İçin, *İthaki Yayınları*
8- İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, *İletişim Yay., İthaki Y ay.*
9- Yeniden-Üretim Üzerine, *İthaki Yayınları*
10- Sanat Üzerine Yazılar 1 Felsefi ve Siyasi Yazılar, *İthaki Yayınları*
11- Lenin ve Felsefe, *İletişim Yayınevi*
12- John Lewis'e Cevap, *Verso Yayınları, İthaki Yayınları*
13- Güncel Müdahaleler, *İthaki Yayınları*
14- Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi (1967), *Ver so Yayınları, İthaki Yayınları*

Makyavel'in Yalnızlığı Althusser'in kuramını oluşturan önemli çalışmalarını ya da *Althusser'in Mirasını* bir araya getiriyor. Bu kitap Althusser'in Türkçe'de şimdiye kadar yayımlanmamış bazı temel çalışmalarını da okura sunuyor. Althusser'in doktora savunusu (*Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* adlı kitaplarını temel alan) ***Amiens Savunusu*** ile ***Makyavel'in Yalnızlığı*** yayımlanmamış olan temel çalışmalardan ikisi...

Marksizmin eyleyicilerinin/öğretmenlerinin sadece iyi bir öğrencisi olduğunu beyan eden ve fiilen mevcut olan kuram dünyasında âdeta Makyavel kadar yalnız olan Althusser, hedefinin/girişiminin Marx'ın anlaşılabileceği temelleri göstermek olduğunu söylüyordu:

"Benim kuşağım... Çağdaş tarihin büyük sınıf mücadelelerine yakalanmış bir halde, İşçi Hareketinin kavgalarını yükümlenmiştik ve Marksist olmak istiyorduk. Oysa, Marksist olmak ve kendini Marksist kuram içinde bulmak, kolay değildi, çünkü daha önceki dogmatizm kendi varlığını, insan (hümanizm) üzerine yapılan 'Marksist' felsefi gevezeliklerle sürdürüyordu. Ve bu gevezelikler, genç Marx'ın yapıtlarının lafzına dayanan tarihin sınavlarıyla bulanıklaşmış bir düşünceyi bir parça aydınlık bir şekilde görebilmek için Marx'a geri dönmek gerekiyordu. Girişimimin siyasi anlamı üzerinde durmuyorum: Bu girişim, dogmatizmi hümanist ideolojinin sağcılığı üzerinden değil, ama kuramsal hümanizma-karşıtlığının, ampirizm-karşıtlığının ve ekonomizm-karşıtlığının solculuğu üzerinden eleştirmek gibi ve hiç affedilmeyen bir özgünlük sunuyordu. Marksist dogmatizm ve hümanizm tarafından, tahrif edilmiş olan Marksist kurama, kuram ve devrimci kuram kimliklerinin bir kısmını geri vermek gerekiyordu. Marx, *Kapital*'in önsözünde, 'kendi kafalarıyla düşünen okurlar' temenni etmişti. Marx'ın düşünmüş olduğu şeyi düşünmeye kalkışmak için, asgariden yapılması gereken, onun düşünmüş olduğu şeyi 'kendi kafamızla düşünmekten' ayrılmaksızın ona geri dönmekti.

Marx'ın düşüncesinin maruz bırakılmış olduğu yıkıcılıklara karşı, şöyle basit bir düşünce üzerinde diretmek bana kaçınılmaz göründü: Marx'ın düşüncesinin duyulmadık ve devrimci niteliği üzerinde diretmek. *Duyulmadık*, çünkü Marx, ... tarih bilimi diye adlandırılabilecek olan (devrimci) 'bilimi' kurmuştu. *Devrimci*, çünkü proletaryayı mücadelesi içinde silahlandıran bu bilimsel keşif, felsefede bir altüst oluşa yol açıyordu.

Benim yalnızca hissettirmek değil, ama ayrıca algılatmak ve eğer mümkünse kavratmak istediğim şey, Marx'ın, kuramda da pratikte de devrimci olan bu yeniliği, bu radikal farklılığıydı, çünkü işçi hareketi ve onun müttefikleri için, *bu farklılığın düşünülmüş olmasının*, siyaseten ve kuramsal yönden *yaşamsal* olduğunu düşünüyordum, ve hâlâ öyle düşünüyorum."

ISBN: 975-6790-37-7

epos Bilim-Felsefe-Politika