CORNELIUS CASTORIADIS

Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?

CİLT 1
Marksizm ve Devrimci Kuram

ÇEVİREN
HÜLYA UĞUR TANRIÖVER

iletişim

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla hazırlanmıştır.

L'Institution Imaginaire de la Société
© 1975, 1999 Editions du Seuil

İletişim Yayınları 430 • Politika Dizisi 24
ISBN-13: 978-975-470-623-9
© 1997 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1997, İstanbul
2. BASKI 2013, İstanbul

KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Enver Seyfi
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

CORNELIUS CASTORIADIS

Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?

1. CİLT
Marksizm ve Devrimci Kuram

L'Institution Imaginaire de la Société
MARXISME ET THÉORIE RÉVOLUTIONNAIRE

ÇEVİREN ***Hülya Uğur Tanrıöver***

iletişim

CORNELIUS CASTORIADIS (1922-1997) İstanbul'da doğdu. Üç aylıkken ailesi Yunanistan'a göç etti. Atina'da hukuk, iktisat ve felsefe eğitimi gördü. İşgal sırasında Yunanistan Komünist Partisi'nin tavrını fazla şoven bulup Troçkistlere katıldı. 1945'te Fransa'ya geçti ve 1948'de Claude Lefort'la *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) dergisini yayımlamaya başladı. Bu arada Troçkist hareketle bağlarını kopardı. 1965'e kadar dergi etrafında oluşan çevrede yönlendirici bir rol oynadı. Psikanalize yönelip Lacan'ın oluşturduğu grupta yer aldı. *Socialisme ou Barbarie* dergisinde çıkan yazılarını 1978'den itibaren 6 cilt olarak 10/18 dizisinde yayımladı: *La Société Bureaucratique (I): Les Rapports de Production en Russie* (1973); *La Société Bureaucratique (II): La Révolution Contre la Bureaucratie* (1973); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (I): Comment Lutter?* (1974); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (II): Prolétariat et Organisation* (1974); *Capitalisme Moderne et Révolution (I): l'Impérialisme et la Guerre* (1979); *Capitalisme Moderne et Révolution (II): Le Mouvement Révolutionnaire Dans le Capitalisme Moderne* (1979). 1975'te temel eseri olan *L'Institution Imaginaire de la Société*'yi yayımladı. Bu kitabın birinci bölümü *(Marksizm ve Devrimci Kuram)* 1997 yılında, ikinci bölüm (*Toplumsal İmgelem ve Kurum*) 2011 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlandı. Çeşitli dergilerde çıkan yazılarını ise beş kitapta topladı. Bu yazılar arasından Türkçe çeviri için kendi onayıyla yapılan bir seçki *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair* başlığıyla 1993'te İletişim Yayınları tarafından yayımlandı. Ayrıca Claude Lefort ve Edgar Morin'le 1968 olayları sırasında birlikte yazdıkları *La Brèche*, 1981'de yayımlanan *Devant la Guerre* ve yine 1981'de Daniel Cohn-Bendit'le birlikte hazırladığı *De l'Ecologie à l'Autonomie* adlı kitapları vardır. Ölümünden sonra, seminer notları ve diğer makaleleri yayımlanmaya devam etmektedir. Marksist düşünce içinden onu aşmaya çalışan Cornelius Castoriadis 20. yüzyıl siyasal düşünüşünün önemli köşetaşlarından biridir.

İçindekiler

Önsöz 7

BİRİNCİ BÖLÜM
Marksizm: Geçici Bilanço 15
1. Marksizmin tarihsel konumu ve Ortodoksluk yaklaşımı 15
2. Marksist tarih kuramı 25
   Ekonomik belirlenimcilik ve sınıf mücadelesi 51
   Tarih bilgisinin öznesi ve nesnesi 57
   Marksist tarih kuramına ilişkin ek belirtmeler 64
3. Marksist tarih felsefesi 71
   Nesnelci akılcılık 72
   Belirlenimcilik 74
   İmlemler silsilesi ve "aklın kurnazlığı" 78
   Diyalektik ve "maddecilik" 93
4. Marksizmin iki öğesi ve bunların tarihsel yazgısı 97
   Çöküşün felsefi temeli 117

İKİNCİ BÖLÜM
Devrimci Kuram ve Proje 123
1. Praksis ve proje 123
   Bilme ve yapma 123
   Praksis ve proje 131

2. Devrimci projenin kökleri ... 138
Devrimci projenin toplumsal kökleri ... 138
Devrim ve akılsallaştırma ... 149
Devrim ve toplumsal bütünlük ... 151
Devrimci projenin öznel kökleri ... 158
Devrim projesinin mantığı ... 165
3. Özerklik ve yabancılaşma ... 176
Özerkliğin anlamı – Birey ... 176
Özerkliğin toplumsal boyutu ... 186
Kurumlaşmış yaderklik:
toplumsal olgu olarak yabancılaşma ... 189
Efsanevi kabulü çerçevesinde "komünizm" ... 192

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kurum ve İmgesel: İlk Yaklaşım ... 201
Kurum: Ekonomik-işlevsel görüş ... 201
Kurum ve simgesel ... 205
Simgesel ve imgesel ... 223
Yabancılaşma ve imgesel ... 231
Toplumun imgesel anlamları ... 239
İmgesel imlemlerin rolü ... 257
Modern dünyada imgesel ... 274
İmgesel ve akılsal ... 281

ÖNSÖZ

Bu kitap ayrışık gibi görünebilir. Bir anlamda da öyledir; bu nedenle, kitabın oluşum koşullarına ilişkin bazı açıklamalar okur açısından yararlı olacaktır.

Kitabın birinci cildi Nisan 1964 ile Haziran 1965[1] arasında *Socialisme ou Barbarie*'de yayımlanmış olan "Marksizm ve Devrimci Kuram" adlı metinden oluşmaktadır. Bu metin de, "Modern kapitalizm döneminde devrimci hareket" adlı metne eşlik eden ve onunla aynı zamanda *Socialisme ou Barbarie*'de (Bahar 1959) yayımlanmış olan "Marksist tarih felsefesi ve kuramı üzerine bir not"un bitmek bilmez biçimde geliştirilmişidir. *Socialisme ou Barbarie*'nin yayını sekteye uğradığında, "Marksizm ve Devrimci Kuram"ın geniş ölçüde kaleme alınmış olan devamı kâğıtlarımın arasında kaldı.

Derginin yayınlanmasına bağlı olarak zaman kısıtlaması-

1 36.-40. sayılar arası. *Socialisme ou Barbarie*'de çıkan ve 10/18 dizisinde yayımlanan diğer yazıların gibi "Marksizm ve Devrimci Kuram" da burada değiştirilmeden aktarılmıştır; yalnızca kimi dizgi hataları, dil sürçmeleri düzeltilmiş ve güne uyarlama yapılmış, gerektiğinde alıntılar verilmiştir. Orijinal dipnotlar sayılarla belirtilmiş, yeni dipnotlar için ise harfler kullanılmıştır.

nın baskısıyla kaleme alman bu birinci bölüm, zaten, yapılmış bir çalışma değil yapılmakta olan bir çalışmadır. Tüm yazı kurallarının önerdiklerinin tersine, yapının duvarlarının her biri inşa edilir edilmez, çevresindeki iskele, kum ve taş yığınları, pis putrel parçaları cinsinden ne varsa onlarla birlikte peşpeşe sergilenmiştir. Bunu bir sava dönüştürmemekle birlikte, başlangıçta "dış" etkenler tarafından dayatılan bu sunuşu tümüyle üstleniyorum. Düşünceyi temel alan çalışma örneklerinde, iskeleleri kaldırıp binanın çevresini temizlemenin okura bir şey kazandırmak şöyle dursun, tersine ondan temel nitelikli bir şeyleri eksilttiği herkesçe kabul gören sıradan bir olgudur. Sanat yapıtının tersine, burada bitmiş ve bitirilmesi gereken bir anıt yoktur; düşünme işi, sonuçlar kadar, hatta onlardan daha da fazla önem taşır ve bir yazar belki de asıl bunu göstermelidir (tabii eğer gösterecek bir şeyi varsa.) Sonucun sistematik ve cilalı bir tümellik olarak (ki gerçekte hiçbir zaman bu değildir) sunulması, yapım sürecinin düzenli ve denetlenebilen bir süreç olarak sunulmasına kadar varabilir. Birçok felsefe yapıtında eğitbilimsel ama yanıltıcı olarak yapılan budur. Bu sunuş tarzı okurda, tıpkı hepimiz gibi, zaten yöneldiği o zararlı yanılsamayı, yani binanın kendisi için yapıldığı ve artık yapacağı tek şeyin, eğer hoşuna gittiyse, orada oturmak olduğu yanılsamasını güçlendirmekten başka bir şey yapmayacaktır. Düşünmek, katedraller inşa etmek ya da senfoniler bestelemek değildir. Senfoniyi, tabii eğer senfoni varsa, okurun kendi kulaklarında yaratması gerekir.

Çalışmanın bütününü yayımlama olanağı ortaya çıktığında, açıkça, "Marksizm ve Devrimci Kuram"ın devamının yeniden ele alınıp, üzerinde çalışılmasının gerektiğini düşündüm. "Marksizm ve Devrimci Kuram"ın 1964-1965'te yayımlanan bölümünde ortaya çıkarılmış ve ifade edilmiş

olan fikirler (tarihin *ex nihilo** bir yaratı olması, kurumlaştıran ve kurumlaştırılan toplum, toplumun imgeseli, toplumun kendi öz yapıtı olarak kurumlaşması, toplumsal-tarihselin bize miras kalan düşüncenin bilmezlikten geldiği bir varlık kipi olduğu düşünceleri) o zaman zarfında benim açımdan varış noktalarından çıkış noktalarına dönüşmüş ve her şeyin kendilerinden hareketle yeniden düşünülmesini gerekli kılmışlardı. Psikanaliz kuramının (1965 ile 1968 yılları arasında zamanımın büyük bölümünü buna adadım) yeniden değerlendirilmesi, dil üzerine düşünme (1968 ile 1971 arası), bu son yıllarda da geleneksel felsefe üzerine yaptığım yeni bir çalışma, bana bu inancım konusunda güç verdi. Aynı zamanda da, miras edinilen düşüncede her şeyin ayakta durduğuna, birarada ayakta durduğuna ve kendisini üretmiş olan, kendisinin de biçimlenmesine katkıda bulunduğu dünya ile birarada durduğuna işaret ediyorlardı. Bu düşüncenin kalıpları üç bin yıldan beri onca eşsiz aklın çabasının ürünleridirler ama aynı zamanda da insanlığın yüz binlerce yıldan beri düşünebildiği her şeyin içinde ve sayesinde dile geldiği, incelik kazandığı ve, bir anlamda, bizatihi toplumun kurumlaşmasının eğilimlerini yansıtırlar. Bu kalıpların zihnimizde yarattığı etki ancak, bu düşüncenin sınırlarının ve, varlık kipine göre, onu benim gözümde temel olanı gizlemeye götüren iç gerekliliklerin, tek tek her bir örnek üzerine eğilme yoluyla, kesin ve ayrıntılı tanıtlanmasıyla sarsılabilirdi. Tabii eğer sarsılabilirse. Bunun tek bir kitap, hatta birkaç kitap bağlamında yapılması olanaksızdır. Dolayısıyla, bana göre, bu kitabın ikinci cildinde tartışılanlar kadar önemli kimi sorunları saf dışı bırakmak ya da ancak çağrışım yoluyla ele almak gerekiyordu: bunlar, özellikle de kurumlaşmış toplumun kurumlaşması ve işleyişine, toplumun bölünmesine, tarihin evrenselliği ve birli-

(*) *Ex nihilo:* Hiçten, yoktan – hiçe ait – ç.n.

ğine, toplumsal-tarihselin burada yapıldığı türden bir açıklamasına ve bu çalışmanın geçerliliği ve siyasal olarak içerdiklerine ilişkin sorunlardır. Yine aynı biçimde, imgesel ve imgelem sorununun tam anlamıyla felsefi veçhesi de, yakında yayımlanacak bir başka kitaba *L'élément İmaginaire*'e (İmgesel Öğe) bırakıldı. Bu anlamda, bu kitabın ikinci cildi de bitmiş bir bina değildir.

Bu sorunlara ilişkin tartışmayı burada birkaç cümle ya da paragrafla aktarmak gülünç olur. Yalnızca, yanlış anlaşılmayı önlemek amacıyla, okurun dikkatini bir tek noktaya çekmek istiyorum. Benim 1964'ten bu yana toplumun imgeseli olarak adlandırdığım şeyin (bu terim o zamandan bu yana doğru-yanlış kullanılagelmiştir) ve daha genel olarak da imgesel olarak adlandırdığım şeyin, şimdilerde bu isim altında ortalıkta dolaşan tasarımlarla hiçbir ilgisi yoktur. Özellikle de kimi psikanaliz akımlarının "imgesel" olarak sunduklarıyla hiç ilgisi yoktur; onların sundukları "aynasal"dır ve bu, elbette, yalnızca (bir şey)*in* görüntüsü ve yansıyan görüntüsü, bir başka deyişle *yansıma*, yine bir başka deyişle, her ne kadar bunun sözünü edenler kaynağından haberdar değillerse de, Platon'un varlıkbiliminin (*eidolon*) bir alt-ürünüdür. İmgesel, aynadaki görüntüden hareketle ya da ötekinin bakışında varolmaz. Daha çok, "ayna"nın kendisi ve olabilirliği ve bir ayna olarak öteki, *ex nihilo* yaratı olan imgeselin birer yapıtıdırlar. "İmgesel"den, ona "aynasal", yansıma ya da "kurmaca" anlamı vererek söz edenler, kendilerini o ünlü mağaranın herhangi bir mahzenine ömür boyu kalmak üzere zincirlemiş olan şeyi, çoğu zaman da bilmeden, tekrarlamaktan başka bir şey yapmazlar: (bu dünyanın) bir şey'*in* görüntüsü olması gereklidir. Benim sözünü ettiğim imgesel bir şey'*in* görüntüsü değildir. O, "bir şey"in ancak kendilerinden hareketle söz ko-

nusu olabileceği figürlerin/biçimlerin/görüntülerin hiç durmayan ve esas olarak da *belirsiz* (toplumsal-tarihsel ve ruhsal) yaratımıdır. Bizim "gerçeklik" ve "akılsallık" dediklerimiz onun yapıtlarıdır.

Bu fikir, yani "bir şey'*in* görüntüsü" fikri, kurama öteden beri, olan şeyi teftiş eden Bakış olarak yaklaşır ve ona bu sıfatla destek verir. Benim burada yapmayı denediğim, kuramın miras edinilmiş anlamıyla, bir toplum ve tarih kuramı değildir. Bir açıklığa kavuşturmadır. Bu açıklığa kavuşturma, her ne kadar kaçınılmaz biçimde soyut bir gidişat edinse de, siyasal bir hedef ve bir projeden ayrı tutulamaz. Salt kuram fikri, burada, herhangi bir alanda olduğundan da öte, tutarsız bir kurmacadır. Tarihin ve toplumun dışında bulunan, ya da "mantıksal olarak bunlardan önce" yer alan bir yer ve bir bakış açısı yoktur ki, orada durulup bunların kuramı yapılsın; bunlar teftiş edilsin, incelensin, böyle-oluşlarının belirlenmiş gerekliliği olumlansın, "oluşturulsunlar", düşünülsünler ya da tümellikleriyle yansıtılsınlar. Topluma ve tarihe dair her düşünce bizatihi topluma ve tarihe aittir. Kendisi ve "nesnesi" ne olursa olsun her düşünce, ancak bir toplumsal-tarihsel *yapma* kipidir. Kendisinin böyle olduğunu bilmeyebilir ve, deyim yerindeyse, bir iç gereklilikten ötürü, çoğunlukla da böyle yapar. Kendisinin böyle olduğunu bilmesi de, onu, toplumsal-tarihselin bir boyutu olarak varlık kipinden çıkarmaz. Ama bu durum, onun, kendi konusunda basiretli olmasını sağlayabilir. Benim açıklığa kavuşturma dediğim insanların yaptıklarım düşünmeye ve düşündüklerini bilmeye uğraşırken başvurdukları çalışmadır. Bu da, bir toplumsal-tarihsel yaratıdır. Aristoteles'in *theoria, praxis, poiesis* ayrımı bir çıkarsamadır ve talidir. Tarih, esasında *poiesis*tir* ve öykünen bir yaratı değil, insanların yapma'ları ve temsil etme/söyleme'leri dahilinde olan yaratım ve doğuştur. Bu yap-

(*) *Poiesis:* Yaratı, yaratım; yaratımsal – ç.n.

ma ve bu temsil etme/söyleme de, bir andan sonra, düşünen yapma ya da kendini yapmakta olan düşünce olarak tarih dahilinde kurumlaşırlar.

Bu düşünen yapma, özellikle de siyasal düşünce ve onun içerdiği toplumsal-tarihselin açıklığa kavuşturulması söz konusu olduğunda, en mükemmel biçimde bu sıfatı hak eder. *Theoria* yanılsaması uzun zamandan beri bu olgunun üstünü örtmüştür. Burada, bir baba katli daha kaçınılmazdır. Kötülük de Herakleitos şu sözleri söyleme cüretini gösterdiğinde başlar: "Bana değil de *logos*'a kulak vererek emin olun ki... Şüphesiz, gerek kişisel otoriteyle, gerekse sıradan kanaatle, tutarsız keyfiyetle, ötekilere yapmış olduğumuzun hesabını vermeyi ve açıklamasını yapmayı reddeden tavırla mücadele etmek gerekiyor" *(logon didonai)*. Ama Herakleitos'a aldırmayın. Bu alçakgönüllülük, küstahlığın en uç noktasıdır. Kulak verdiğiniz hiçbir zaman *logos* değil; her zaman *birisidir;* olduğu gibi, olduğu yere ait, kendini ama aynı zamanda da sizi bağlayacak biçimde konuşan birisi... Ve "salt kuramcı"da, onun söylemesinin sorumluluğu ve denetimi açısından gerekli bir koyut *(postulat)* olarak ortaya konan şey, zorunlu olarak, siyaset düşünürlerinde, ardına sığınıp konuştukları (*onlar* konuşurlar) bir felsefe perdesine dönüşmüştür. Onlar tıpkı Platon gibi insanın ve sitenin varlığı ve *eidos*'u* adına konuşurlar. Ya da Marx gibi tarihin ve proletaryanın yasaları adına konuşurlar. Söyleyecek olduklarını (ki bu belki de, hatta mutlaka, çok önem taşımıştır) "adına" konuştukları bir sınıfın varlığı, doğası, tarihi, çıkarlarının ardına saklamak isterler. Ama, asla hiç kimse hiç kimsenin adına konuşmaz ya da, ancak bununla gerçekten görevlendirilmişse konuşur. En iyi olasılıkla, başkaları, onun söylediklerinde kendilerini bulurlar. Bu da, bir kez daha hiç-

(*) *Eidos*: Biçim, düşünce – ç.n.

bir şey "kanıtlamaz". Zira söylenen şey, hiçbir şeyin o söylem olmasa varolacağını iddia edemeyeceği ama öte yandan onu da geçerli kılmayan bir "kendini bulma" öğesi taşıyabilir ve kimi zaman da taşır. Milyonlarca Alman Hitler'in söyleminde "kendilerini bulmuşlardır"; milyonlarca komünist de Stalin'inkinde.

Siyaset adamı ve siyaset düşünürü kendi sorumluluğu altında bir söylem tutturur. Bu, o söylemin denetlenemez olduğu anlamına gelmez ne de sadece "keyfi" olduğu anlamına.. Herkesin denetimine çağrıda bulunur. Öyle olsa, kimse kimseyi dinlemezdi. Ama siyaset adamı, önermelerini, tercihlerini, kestirimlerini, kesin olduğu iddia edilen bir "kuram"a çağrıda bulunarak yapamaz. Kendisini bir kategorinin sözcüsü biçiminde sunarak da yapamaz. Kesin biçimde kesin olan kuram matematikte yoktur; siyasette nasıl olsun ki? Ve hiç kimse, belli bir kategorinin gerçek sözcüsü değildir (ya da ancak konjonktürel olarak öyledir) Öyle olsa bile, bu kez de, bu kategorinin bakış açısının herkes için geçerli olduğunu kanıtlamak gerekecektir, bu da bizi bir önceki soruna götürür. Birilerinin/bir şeylerin *adına* konuşan siyasetçiyi dinlememek gerekir; o bu sözleri telaffuz ettiği anda, ya aldatıyor ya da aldanıyor olur. Bu ikisinin arasındaki fark pek önemli değildir. Siyasetçi ve siyaset düşünürü, herkesten daha çok kendi adlarına ve kendi sorumlulukları çerçevesinde konuşurlar. Ki bu da, hiç şüphesiz, en üstün alçakgönüllülüktür.

Siyasetçinin söylemi ve projesi, birçok yönden, kamu önünde denetlenebilir. Tarihte tutarsız sözde-proje örnekleri hayal etmek ve hatta bunları teşhir etmek kolaydır. Ama ana çekirdeğinde, eğer bu çekirdeğin herhangi bir değeri varsa, hiç de kolay değildir. Tıpkı karşılaşması gereken insanların hareketinin de (ki bu karşılaşma olmaksızın,

o da hiçbir şey değildir) kolay olmadığı gibi. Zira, hem biri, hem diğeri, hem de her ikisinin birleşmesi, yalnızca anlaşılabilirliğin değil, aynı zamanda da tarihsel yapmanın, temsil etmenin, geçerli olmanın yeni biçimlerini ortaya koyar, yaratır, kurumlaştırırlar. Bu biçimler, kurumlaşmış aklın eski ölçütlerinden hareketle tartışılabilir değildirler; biri, diğeri ve her ikisinin birleşmesi yalnızca toplumun kurumlaştıran yapmasının, öz-yaratımının anları ve biçimleri olarak vardırlar.

Aralık 1974

BİRİNCİ BÖLÜM

MARKSİZM: GEÇİCİ BİLANÇO

1. Marksizmin tarihsel konumu ve Ortodoksluk yaklaşımı

Toplum sorunu üzerine kafa yoran kişinin, Marksizmle karşılaşması kaçınılmaz ve anidir. Bu durumda, karşılaşmadan söz etmek bile, bu sözcük olumsal ve dışsal bir olayı çağrıştırdığı ölçüde, bir tür abartı olur. Tikel bir kuram ya da birkaç kişi tarafından vaaz edilen bir siyasal program olmaktan çıkan Marksizm, dilin, fikirlerin ve gerçekliğin öylesine içine işlemiştir ki, insanın toplumsal dünyaya göz açarken soluduğu atmosferin, geliş ve gidişlerimizin çerçevesini belirleyen tarihsel manzaranın bir parçasına dönüşmüştür.

Ancak, tam da bu nedenden ötürü, Marksizmden söz etmek olabilecek en güç girişimlerden biri haline geldi. Bir kez, öncelikle, biz kendimizi, bin bir biçimde, söz konusu şeyin içinde buluruz. Ve bu Marksizm, "gerçekleşmekle" ele avuca sığmaz oldu. Öyle ya, söz etmemiz gereken hangi Marksizmdir? Kruşçev'inki mi, Mao Zedung'unki mi, Togliatti'ninki mi, Thorez'inki mi? Castro'nunki, Yugoslavlarınki ya da Polonya-

lı revizyonistlerinki mi? Yoksa Troçkistlerin (burada da coğrafya hak talep eder: Fransız ve İngiliz Troçkistleri, Amerikalı ve Latin Amerikalı Troçkistler birbirlerini yerden yere çalıp, kınarlar), Bordiguez'cilerin, ya da, tüm diğerlerini, yalnızca kendisinin sahip olduğu "hakiki" Marksizm ruhuna ihanetle suçlayan falanca aşırı sol grubunki mi? Ortada yalnızca resmi Marksizmlerle muhalefetteki Marksizmlerin arasındaki uçurum değil, bir de, her biri kendisini tüm diğerlerini dışlar biçimde konumlandıran dev sayıda çeşitleme vardır.

Hiçbir basit ölçüt bu karmaşıklığı, işin en başından ortadan kaldırmamızı sağlayamaz. Tabii ki, "görünen köy kılavuz istemez" dedirtecek cinsten olguların bir tür kendi kendilerini sınamaları da söz konusu değildir, çünkü gerek yönetenin, gerekse siyasal tutuklunun içinde bulundukları toplumsal konumlar özeldir; o kişilerin görüşlerine hiçbir ayrıcalık kazandırmaz, hatta tersine söylediklerinin iki biçimde yorumlanmasını gerektirirler. İktidarın kutsaması, bizim gözümüzde, ezilemeyen muhalefetin halesinden daha fazla değer taşımaz; ve bize gerek kurumlaşmış iktidarlar, gerekse tarihsel gerçekliğin hep kıyısında kalan muhalefetler üzerinde dolaşıp duran kuşkuyu unutmamamızı salık veren Marksizmin kendisidir.

Çözüm, fikirlerin ve pratiklerin seksen yıllık evriminde yalnızca, el değmemiş/yıpranmamış bir öğretinin pırıl pırıl bedenini örten bir döküntü görme iddiasındaki basit ve saf bir "Marksizme dönüş" de olamaz. Bunun tek nedeni, bilindiği ve bizim de tekrar göstermeye çalışacağımız gibi, bizatihi Marx'ın öğretisinin, kimilerinin kendisine yakıştırmaya çalıştıkları sistematik basitlik ve tutarlılıktan uzak olması değildir. Böylesi bir "dönüş"ün zorunlu olarak akademik bir niteliğe sahip olması –çünkü bu durum, en iyi olasılıkla, tıpkı Descartes ya da Aquino'lu Tomasso konusunda yapılabileceği gibi, geçmişin bir öğretisinin içeriğinin dü-

rüst bir biçimde yeniden düzenlenmesi sonucunu doğuracak ve her şeyin önünde gelen sorunu, yani Marksizmin bizler ve çağdaş tarih için taşıdığı önem ve anlamı tümüyle göz ardı edecektir. Marx'a dönüş olanaksızdır çünkü bu dönüş, Marx'a sadık kalma bahanesiyle ve bu sadakati gerçekleştirmek için, işe öncelikle bizzat Marx'm ortaya koyduğu temel ilkeleri ihlal etmekle başlar.

Marx, gerçekten de, bir kuramın anlamının, tekabül ettiği, içinde kendisini sürdürdüğü ya da üstünün örtülmesine yardımda bulunduğu, toplumsal ve tarihsel pratikten bağımsız olarak kavranamayacağını ilk gösteren olmuştur. Bugün, Hıristiyanlığın gerçek ve tek anlamının, İncillerin arındırılmış bir biçimde yeniden okunmasıyla yeniden oluşturulan anlam olduğunu ve çeşitli kiliselerle Hıristiyanlığın iki bin yıllık tarihsel pratiği ve toplumsal gerçekliğinin bize bu konuda temel hiçbir şey öğretmeyeceğini iddia etme cüretini kim gösterebilir? Marksizmin tarihsel yazgısını ayraç içine alan "Marx'a sadakat" da daha az gülünesi değildir. Hatta daha da beterdir çünkü, bir Hıristiyan için, İncil'in vahiy olunmasının, hiçbir kuramın bir Marksistin gözünde sahip olamayacağı derecede aşkın bir temeli ve dünyevi olmayan bir gerçeği vardır. Marksizmin anlamını, öğretinin tarih içinde nasıl dönüştüğü konusunu suskunlukla geçiştirerek, yalnızca Marx'ın yazdıklarında aramayı istemek, bu öğretinin merkezindeki fikirlerle çelişik olarak, gerçek tarihin geçersiz olduğunu, bir kuramın hakikatinin her zaman için ve yalnızca "ötede" bulunduğunu iddia etmek, son olarak da devrimin yerine vahyi ve olgular üzerine düşünümün yerine de metin yorumunu geçirmek demektir.

Bu yeterince vahimdir ama dahası da vardır. Zira, tarihsel gerçeklikle yüzleşme[1] zorunluluğu, örtülü bir biçimde,

1 Tarihsel gerçeklikten, tabii ki özel ve geri kalanından ayrı olgu ve olayları değil, gerekli tüm yorumlardan sonra, evrimin başat eğilimlerini anlıyoruz.

Marx'ın yapıtına kazılıdır ve bu yapıtın en derin anlamına, sıkı sıkıya bağlıdır. Marx'ın Marksizmi, diğerleri gibi, kök saldığı yeri ve tarihsel yankısını gözardı eden bir kuram olmayı istemez ve böyle bir kuram olamazdı. Artık söz konusu olan "dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek"ti[2] ve kuramın, dolu dolu anlamı, bizatihi kurama göre, kendisinden esinlenen pratikten geçerek ortaya çıkan anlamdır. Hatta, Marksist kuramı "temize çıkardıklarım" sanarak, Marksizmden kaynaklandıklarını ilan eden tarihsel pratiklerden hiçbiri "gerçekten" ondan esinlenmezler diyenler, işte tam da bu kişiler, bunu söyleyerek Marksizmi "basit bir kuram" olarak "mahkûm eder" ve ona dönüşü olmayan bir yargı getirirler. Dahası bu, sözcüğün gerçek anlamıyla bir Son Yargı'dır çünkü Marx, Hegel'in o büyük fikrini *"Weltgeschichte ist Weltgericht"*i[3] tümüyle benimsemişti.

Gerçekte, Marksizmden esinlenen pratik, fiilen, modern tarihin bazı evrelerinde devrimci olmuşsa, bazı başka dönemlerde de bunun tam tersi olmuştur. Her ne kadar bu iki olgu yorum gerektiriyorsa da (bunu yeniden ele alacağız), bunlar Marksizmin temelinde yer alan çift anlamlılığa şüphe götürmez bir biçimde işaret ederler. Büsbütün önemli bir şey daha vardır: tarihte de siyasette de şimdiki zaman geçmişten çok daha fazla ağırlık taşır. Oysa bu "şimdiki zaman", Marksizmin kırk yıldan bu yana Marx'ın bu sözcüğe verdiği anlamla bir ideolojiye, yani, bir gerçekliğe, onu aydınlatmak ve dönüştürmek için değil de, örtmek ve imgeselde doğrulamak için bağlanan ve insanların bir şey söyleyip başka bir şey yapmalarına, olduklarından başka görünmelerine olanak sağlayan bir fikirler bütününe dönüşmüştür.

---

2 Marx, Feuerbach Üzerine Onbirinci Tez.

3 "Evrensel tarih son Yargı'dır." Tanrıbilimsel çağrışımına karşın, bu, Hegel'in en radikal biçimde Tanrısız fikridir: burada olup bitenin ötesinde bir aşkınlık, ona karşı bir mercii yoktur, biz kesin olarak olmakta olduğumuz şeyiz, olmuş olacağımız şeyiz.

Marksizmin ideolojiye dönüşmesi, öncelikle bir anlam kaydırma sonucunda "sosyalist" olarak adlandırılan ülkelerde kurulan iktidarların resmi dogması olmasıyla başlar. Görünüşe göre, proletaryanın iktidarının tecessümü olmayan ve herhangi bir burjuva hükümetin olabileceğinden daha fazla proletaryanın "kontrolünde" bulunmayan hükümetler tarafından dile getirilmiş; kendileri de dahi olan ardılları tarafından, daha fazla açıklama yapılmaksızın cani deliler olarak adlandırılan dahi şefler tarafından temsil edilmiştir; aynı zamanda hem Tito'nun, hem Arnavutların, hem Kruşçev'in, hem Mao'nun siyasetine temel oluşturan Marksizm, buralarda, Marx'ın sözünü ettiği, bir yandan öğrencilere zorunlu olarak *Devlet ve Devrim*'i öğreten, öte yandan da bildiğimiz en baskıcı ve en katı devlet aygıtını[a] ayakta tutmaya olanak sağlayan, bürokrasinin üretim araçlarının "ortak mülkiyeti"nin ardına saklanmasına yardım eden, o "şatafatlı doğrulama aracı"na dönüşmüştür.

Marksizm, resmi Marksist hareketin yozlaşması sonucu çoğalan çok sayıdaki hizbin öğretisi olma sıfatıyla da ideolojiye dönüşmüştür. Hizip terimi bizim için niteleyici değildir, belli bir toplumbilimsel ve tarihsel anlam taşır; az kişiden oluşan bir grup ille de bir hizip oluşturmaz; Marx ve Engels, en izole oldukları zamanlarda bile bir hizip oluşturmadılar. Hizip, içinden çıktığı hareketin tek bir yanı, veçhesi ya da evresini mutlak mertebesine çıkartan, onu, gerçekte öğretinin hakikati ve dar anlamıyla hakikati haline getirerek, geri kalan her şeyi ona bağımlı kılan ve bu veçheye "sadakat"ini ayakta tutabilmek için kökten bir biçimde dünyadan ayrılan ve "kendi" ayrı dünyasında yaşayan bir topluluktur. Hizliplerin Marksizme değinmeleri, onların kendilerini olduklarından başka bir biçimde, yani içinde kök salamadıkları o pro-

a Kitlelerden ayrılmış her tür devlet aygıtını yıkma gereğinin, devrimin ilk gününden itibaren *Devlet ve Devrim*'in temel savını oluşturduğu bilinmektedir.

letaryanın gelecekteki devrimci partisi olarak düşünmeleri ve sunmalarını sağlar.

Ve nihayet, Marksizm, bambaşka bir anlamda da ideolojiye dönüşmüştür: Onlarca yıldan beri, basit bir kuram olarak bile, yaşayan bir kuram olmaktan çıkmıştır. Son kırk yılın literatüründe, değil bu kuramı genişletme ve derinleştirme girişimleri, onun verimli uygulamalarını bile aramak boşuna olacaktır.

Bu söylediklerimiz, "Marx'ı savunma" işini benimseyip de, gün be gün onun cesedini kendi yalanları ya da budalalıklarının kalın tabakalarının altına biraz daha gömenlerin "bu ne rezalet!" diye haykırmalarına neden olabilir. Buna hiç aldırış etmiyoruz. Şurası açıktır ki, Marksizmin tarihsel yazgısını çözümlerken, bunun sorumluluğunu, herhangi bir ahlâksal anlamda Marx'a "yüklemiyoruz". Bizi, gerçek yazgısı üzerine eğilmeye zorlayan, ruhunun en önemli yanıyla, boş laflar ve ideolojileri acımasızca teşhir edişiyle ve sürekli özeleştiri talebiyle, Marksizmin kendisidir.

Sonuçta, sorun Marksizmi fersah fersah aşar. Çünkü nasıl ki Rus devriminin yozlaşması "bu yozlaşmanın işaret ettiği şey her sosyalist devrimin yazgısı mıdır?" sorusunu sormayı gerektirmişse, biz de kendimize şu soruyu yöneltmeliyiz: Marksizmin yazgısının işaret ettiği şey her devrimci kuramın yazgısı mıdır? Bizi bu metnin sonunda uzun uzun alakoyacak olan bu sorudur.[a]

Dolayısıyla söz konusu olan herhangi bir "ortodoksluğu" ayakta tutmaya ya da yeniden bulmaya çalışmak değildir. Ne, kendisine hem Stalinci papazların, hem de hizipçi şeflerin verdikleri gülünç ve üzerinde gülünesi bir biçimde ağız birliğine varılan, varsayımsal olarak sapasağlam olan, birileri ya da diğerleri tarafından uygun gördükleri gibi şu ya da bu özel noktada "değiştirilen", "geliştirilen" ya da "güne uyarlanan"

a Bkz. İleride İkinci Bölüm.

bir öğreti olarak; ne de kendisine Troçki'nin, 1940'da[4] aşağı yukarı şu sözleri söyleyerek (Marksizmin tamamlanmamış, belli bir tarihsel döneme bağlı bir kuram olduğunu ve kuramsal çalışmanın sürmesi gerektiğini biliyoruz ama devrim gündeme gelmiş olduğundan, bu iş biraz bekleyebilir ve beklemesi gerekir) yüklediği dramatik ve buyrukçu biçimiyle herhangi bir ortodoksluğu... Silahlı ayaklanma anında kabul edilebilir olsa da –ki o anda da yararsızdır– bu argüman çeyrek yüzyıl sonra, Troçkist hareketin, kurucusunun ölümünden sonra fiili olarak belirleyici niteliklerini oluşturan atalet ve kısırlığını gizlemekten başka bir işe yaramaz.

Lukacs'ın 1919'da yapmış olduğu gibi,[5] içerikten ayrılabilir ve deyim yerindeyse bu içeriğe kayıtsız bir Marksist yöntem olarak sınırlandırılan bir ortodoksluğu da ayakta tutmaya çalışmak artık mümkün değildir. Her ne kadar, "ortodoks" sersemliğinin farklı çeşitlemelerine göre bir ilerlemeye işaret etse de, bu konum, diyalektikle beslenmesine karşın Lukacs'ın unutmuş olduğu bir nedenden ötürü, geçersizdir: terimi en yapay kabulüyle kullanmıyorsak, yöntem içerikten böyle ayrılamaz, hele de tarihsel ve toplumsal bir kuram söz konusuysa. Felsefi anlamda yöntem, kategorilerin işlerlik gösteren bütününden başka bir şey değildir. Yöntemle içerik arasındaki katı bir ayrım, ancak, ilk adımlarında, sonsuz ve belirlenmemiş bir madde ya da içerikle, malzemenin ebedi akınının etkileyemediği ve varolmadıkları takdirde o malzemenin kavranamayacağı biçimi oluşturan kategorileri ayıran ve karşıolumlayan en safiyane aşkın idealizm ya da eleştiricilik biçimlerine aittir. Ancak bu katı ayrım, eleştirici düşüncenin daha ileri, daha diyalektikleşmiş

4 *In Defense of Marxism* içinde.

5 "Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?", *Histoire et conscience de classe* içinde, çev. K. Axelos ve J. Bois, Editions de Minuit, Paris 1960, s. 18. C. Wright Mills de bu görüş açısını benimser gibidir. Bkz. *The Marxists*, Laurel yay., 1962, s. 98 ve 129.

evrelerinde artık aşılmıştır. Çünkü ortaya, hemen şu sorun çıkar: Böyle bir malzemeye hangi kategorinin tekabül edeceği nasıl bilinebilir? Eğer malzeme, kendisini şu ya da bu kategori altına koymayı sağlayacak "ayırdedici işaret"i kendinde taşıyorsa, o zaman şekilsiz, basit bir malzeme değildir; eğer gerçekten şekilsizse de, o zaman şu ya da bu kategorinin uygulanıyor olması önemsizdir ve doğruyla yanlış ayrımı yerle bir olur. Bizi, felsefe tarihinde birçok kez, eleştirici bir düşünceden diyalektik türden bir düşünceye götüren, işte tam da bu çatışkı olmuştur.[6]

Sorun, mantıksal düzlemde bu şekilde ortaya çıkar. Tarihsel-genetik düzleme gelince, yani bilginin gelişim süreci, oluştuğu biçimde, *tarih* olarak cereyan ettiği haliyle, bizi kategorilerin yeniden gözden geçirilmesine ya da parçalanmasına götüren, çoğu zaman, "malzemenin ortaya yayılması" olmuştur. Modern fizikte, görecelik ve kuantum'lar tarafından yaratılan özgül olarak felsefi devrim bu durumun, başka örneklerinin arasında, yalnızca en çarpıcı olanıdır.[7]

Ne var ki, yöntemle içerik, kategoriyle malzeme arasında katı bir ayrım yapmanın olanaksızlığı, doğa değil de tarih bilgisi ele alındığında daha da açık bir biçimde ortaya çıkar. Çünkü, bu durumda söz konusu olan, yalnızca, önceden verili olan bir malzemenin daha ayrıntılı incelenmesi ya da yeni bir malzemenin ortaya çıkmasının, kategorilerin, yani yöntemin değiştirilmesi sonucunu doğurabilmesi

---

6 Bu geçişin klasik örneği, elbette Kant'tan Hegel'e Fichte ve Schelling aracılığıyla geçiştir. Ama sorunsal, Platon'un geç dönem yapıtlarında ya da Rickert'ten Lask'a kadar yeni-Kant'çılarda da aynıdır.

7 Elbette, salt konumları ters-yüz etmemek gerekir. Fiziksel kategoriler, ne mantıksal, ne de tarihsel olarak maddenin basit bir sonucu değildirler (hele de "yansıması" hiç değildirler). Kategoriler alanında bir devrim (Galile'de olduğu gibi) o zamana kadar tanımlanmamış bir maddenin kavranması sonucunu doğurabilir. Daha da ötesi, deneylerde ilerleme, yeni bir "madde"yi ortaya çıkmaya zorlayabilir. Sonuç olarak ikili bir ilişki vardır ama kategorilerin içerikten bağımsızlığı hiç söz konusu değildir.

değildir. Özellikle ve çok daha derinlik getiren bir başka olgu vardır ki, tam da Marx ve bizzat Lukacs[8] tarafından ortaya çıkarılmıştır: Bizim, tarihi düşünmek için başvurduğumuz kategoriler, temel ölçüde, tarihsel gelişmenin gerçek ürünleridir. Bu kategoriler, tarih bilgisinin biçimlerine açık seçik ve etkili bir biçimde, ancak fiili toplumsal yaşamın biçimlerinde cisim buldukları ya da gerçekleştiklerinde dönüşebilirler.

En basit örneği ele alalım: Antik Çağ'da toplumsal ilişkiler ve tarihin kavranmasını sağlayan başat kategoriler özünde siyasal ise (sitede iktidar, siteler arası ilişkiler, güç ile hak arasındaki ilişki, vb.), ekonomik alan ancak marjinal düzeyde dikkate alınıyorsa, bunun nedeni ne anlak ya da düşünümün daha az "ilerlemiş" olması, ne de ekonomik malzemenin bulunmamasıydı. Söz konusu neden, Antik dünyanın gerçekliğinde ekonominin, henüz, insan etkinliğinin ayrı, Marx'm deyimiyle "özerk", "kendi için" bir anı olarak oluşmamasıydı. Bizatihi ekonominin ve onun toplum açısından öneminin çözümlenmesi ancak 17., özellikle de 18. yüzyıldan itibaren, yani, fiilen ekonomiyi toplumsal yaşamın başat anı olarak yücelten kapitalizmin doğuşuyla oluşabildi. Marx ve Marksistlerin ekonomik olana verdikleri temel önem de bu tarihsel gerçekliği dile getirir.

Dolayısıyla, tarihte, gerçek tarihsel gelişimden etkilenmeden kalabilecek bir "yöntem"in olamayacağı açıktır. Bunun nedenleri de, "bilginin ilerlemesi", "yeni keşifler", vb. türünden, doğrudan tarihsel bilginin yapısını ilgilendiren, öncelikle de nesnesinin yapısını, yani tarihin varlık kipini ilgilendiren nedenler değildir. Tarih bilgisinin nesnesi kendinden imleyen ya da imlemler tarafından oluşturulmuş olduğundan, tarih dünyasının gelişimi *ipso facto** bir imlem-

8 *Le changement en fonction du matérialisme historique*, 1. c., özellikle s. 266 ve dev.

(*) *Ipso facto:* Dolayısıyla, otomatik olarak – ç.n.

ler dünyasının ortaya yayılmasıdır. Dolayısıyla malzemeyle kategori, olguyla anlam arasında kesinti olamaz. Ve bu imlemler dünyası, tarih bilgisinin "özne"sinin içinde yaşadığı dünya olduğundan, aynı zamanda da, başlangıçta tarih malzemesinin bütününü kavramak için zorunlu olarak başvurduğu dünyadır.

Şüphesiz, bu saptamaların da göreceleştirilmesi gerekir. Her an, her kategorinin ve her yöntemin, gerçek tarihin evrimi tarafından (tam da düşünüldüğü anda) tekrar sorgulandığı, aşıldığı ya da yıkıldığı anlamını da içermez bu saptamalar. Bir başka deyişle, tarihsel dönüşümün, eski kategori ve eski yöntemin yeniden ele alınıp, incelenmesini gerektiren noktaya ulaşıp ulaşmadığı, her seferinde somut bir konudur. Ancak o zaman da, bunun içerik üzerine bir tartışmadan bağımsız olarak yapılamayacağı, hatta, gerektiğinde başlangıçta eski yöntemi kullanarak, malzemeyle temasında o yöntemin aşılmasının gerekliliğine işaret eden bir içerik üzerine tartışmadan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar.

"Marksist olmak, Marx'ın doğruluğunu koruyan yöntemine sadık kalmaktır," demek, son yüz yılın tarihinin içerdiği hiçbir şey, Marx'ın kategorilerinin tartışılmasına izin vermez, ve buna yöneltmez, buna karşılık her şey onun yöntemiyle kavranabilir demektir. Bu da, içerik konusunda tavır almak ve bu konuda belirli bir kurama sahip olmak ama aynı zamanda da bunu dile getirmeyi reddetmek anlamına gelir.

Gerçekte, bizim için, Marksist yöntemi, dolayısıyla da sistemi yeniden ele almayı zorunlu kılan tam da içeriğin gelişkin bir hal almasıdır. Eğer biz, önceleri kademeli olarak, sonunda ise sert bir biçimde Marksizm sorusunu sorma durumunda kaldıysak, bunun nedeni, yalnızca ve pek de Marx'ın şu tikel kuramı, geleneksel Marksizmin şu ya da

bu belirgin fikrinin "yanlış" olması değil, yaşadığımız tarihin artık, oldukları gibi ya da "düzenlenmiş", "genişletilmiş", vb. halleriyle Marksist kategorilerin yardımıyla kavranamaz olmasıdır. Gördük ki bu tarih bu yöntemle ne kavranabilir ne de değiştirilebilir. Bizim girişimimiz, yani Marksizmin yeniden-incelenmesi boşlukta yapılan bir şey değildir. Biz, herhangi bir yerde ve hiçbir yerde konumlanarak konuşmuyoruz. Devrimci Marksizmden yola çıkıp, Marksist olarak kalmakla devrimci olarak kalmak arasında bir tercih yapmamızı gerektiren noktaya vardık; bu nokta, uzun zamandan beri ne bir düşünümü ne de bir eylemi harekete geçirmez olmuş bir öğretiye sadık kalmakla, öncelikle değiştirmek istenen şeyin kavranmasını ve toplumun içinde o topluma gerçekten karşı çıkan ve onun o anki biçimiyle gerçekten mücadele eden şeyin tanımlanmasını gerektiren bir projeye, toplumun radikal bir biçimde dönüştürülmesi projesine sadık kalmak arasında bir tercih yapmamızı da gerektirmekteydi. Yöntem içerikten ayrılabilir değildir ve onların birlikteliği (oluşturdukları birlik), yani kuram da, gerek büyük partiler, gerekse hizipler örneğinin işaret ettiği gibi, artık geleneksel şemaların aydınlatamadığı ve kılavuzluk etmediği bir devrimci eylemin gereklerinden ayrılabilir değildir.

2. Marksist tarih kuramı

Dolayısıyla incelememize, Marksist kuramın en somut içeriğini, yani kapitalizmin ekonomik çözümlemesinin neler olduğunu ele alarak başlayabiliriz, hatta böyle yapmamız gerekir. Kuramın tikel bir tarihsel olaya olumsal, kaza eseri uygulanmasını temsil etmek şöyle dursun, bu çözümleme kuramın tüm tözünün yoğunlaşması gereken, kuramın nihayet yalnızca birkaç genel fikir üretme değil, kendi diyalekti-

ğini tarihin diyalektiğiyle çakıştırma ve nihayet bizatihi gerçeğin bu deviniminden devrimci eylemin hem temellerini, hem de yönelimini çıkarsama yetisine sahip olduğu noktayı oluşturur. Marx'ın yaşamının en temel bölümünü bu çözümlemeye vakfetmiş olması (ve, daha sonraları Marksist hareketin ekonomiye hayati bir önem vermesi) boşuna değildir. Günümüzün, yalnızca Marx'ın gençliğinde kaleme aldığı elyazmalarının lafını duymak isteyen pek gelişkin "Marksistler"inden bazıları, yalnızca yapaylıklarını sergilemekle kalmaz, aynı zamanda ve özellikle de çarpıcı bir küstahlık sergilerler. Bu tutumları, "30'undan sonra Marx ne yaptığını bilmiyordu" demeye gelir.

Marx'a göre kapitalist ekonominin, üretim fazlasının yarattığı dönemsel krizlerle olduğu gibi, emeğin sistemini giderek daha derinden sarstığı uzun vadeli eğilimlerle de tezahür eden aşılmaz çelişkilere maruz olduğu bilinir. Bunlar, sömürü oranının (dolayısıyla da proletaryanın mutlak ya da görece sefaletinin) artması; sermayenin organik bileşiminin yükselmesi (dolayısıyla yedek sanayi ordusunun, yani sürekli işsizliğin artması); kâr oranının düşmesi (dolayısıyla da birikimin ve üretimin yayılmasının yavaşlaması) gibi eğilimlerdir. Buradan hareketle, son çözümlemede dile gelen, Marx'ın gördüğü biçimiyle kapitalizmin çelişkisidir: üretim güçlerinin gelişmesiyle "üretim ilişkileri"nin ya da kapitalist "mülkiyet biçimleri"nin bağdaşmazlığı.[9]

Oysa son yirmi yılın deneyimi, üretim fazlasının yarattığı dönemsel krizlerin modern kapitalizmde, (sadece önem-

9 Binlerce alıntıdan birini verelim: "Sermaye tekeli, onunla ve onun koruması altında büyümüş ve bolluğa ermiş üretim tarzı için bir engele dönüşür. Çalışmanın toplumsallaşması ve onun maddi dayanaklarının merkezileşmesi öyle bir noktaya varır ki, artık kapitalist kisvelerinde duramazlar. Bu kisve binbir parçaya ayrılır. Kapitalist mülkiyetin ölüm çanları çalmaktadır. Mülkiyet edinenler, kendileri de mülkiyet edinilmişlerdir." *Kapital*, Costes yay., Cilt IV, s. 274, éd. de La Pléiade, I, s. 1235.

siz ve geçici "durgunluk"ların oluşturduğu son derece yumuşatılmış biçim dışında) hiç de kaçınılmaz olmadıklarını düşündürmektedir. Ve son yüz yılın deneyimi, gelişmiş kapitalist ülkelerde, ne proletaryanın (mutlak ya da görece) yoksullaşmasına, ne işsizliğin yüzyıllık artışına, ne kâr oranlarının düşüşüne işaret eder; hele de, ritmin tam tersine, daha önceleri tasavvur dahi edilemeyecek oranlarda hızlanmış olan üretim güçlerinin yavaşlaması hiç söz konusu değildir.

Bu deneyim, elbette, kendiliğinden hiçbir şey "kanıtlamaz". Ancak, bizi, kuramla olgular arasındaki karşıtlığın yalnızca görünürde ve geçici olup olmadığını, kuramın uygun bir biçimde değişiminin, temelini terk etmeksizin olguları açıklamayı sağlayıp sağlayamayacağını ya da, son olarak da, asıl tehlikede olanın kuramın bizatihi özünün olup olmadığını görebilmemiz için Marx'm ekonomi kuramına geri dönmeye zorlar.

Bu dönüşü gerçekleştirecek olursak, Marx'ın ekonomi kuramının, ne öncülleri, ne yöntemi, ne de yapısıyla iler tutar yanı olmadığını görmek durumunda kalırız.[10] Kısaca belirtmek gerekirse, o haliyle kuram toplumsal sınıfların eylemini göz ardı eder. İşçi mücadelelerinin toplumsal ürünün paylaşımı (ve buradan hareketle de, zorunlu olarak, ekonominin işleyişinin tüm yönleri, özellikle de tüketim malları pazarınm istikrarlı biçimde genişlemesi) üzerindeki etkisini "bilmez". Kapitalist sınıfın, tam da ekonominin "kendiliğinden" (spontane) eğilimlerine tahakküm etme amacıyla, dereceli bir biçimde örgütlenmesinin etkisini "bilmez". Bu, onun temel öncülünden çıkarsanan bir şeydir: kapitalist ekonomide, ister proleter olsun, ister kapitalist, insan-

10 Marx'm ekonomik eleştirisi konusunda bkz. "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, no. 31, Aralık 1960, s. 68-81 (Bkz. 10/18 yayınları tarafından yakında yayımlanacak olan La dynamique du capitalisme)

lar fiilen ve bütünüyle şeylere dönüşmüş, nesneleşmişlerdir; doğa yasalarından insanların "bilinçli" eylemlerini gerçekleşmelerinin bilinçdışı aracı olarak kullanmaları dışında, hiçbir farkları bulunmayan ekonomi yasalarının[a] eylemine tâbidirler.

Oysa bu öncül, deyim yerindeyse, gerçekliğin ancak yarısına tekabül eden bir soyutlamadır ve bu sıfatla da sonuç olarak yanlıştır. Kapitalizmin temel eğilimi olan şeyleşme hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşemez. Eğer gerçekleşseydi, sistem gerçekten de insanları, salt ekonomik "güçler"in harekete geçirdiği şeylere dönüştürmeyi başarsaydı, uzun vadede değil, anında çökerdi. İnsanların şeyleşmeye karşı mücadelesi de, şeyleşme eğilimiyle aynı derecede, kapitalizmin işlerlik koşuludur. İçinde, işçilerin gerçekten ve bütünüyle idarenin buyruklarını yerine getiren basit makina çarkları oldukları bir fabrika on beş dakika içinde dururdu. Kapitalizm, ancak, aynı zamanda da olabildiğince gücünü azaltmaya ve insanlıktan çıkarmaya çalıştığı uyruklaştırdıklarının, özgül biçimde *insani* etkinliğinin düzenli katkısıyla işlerlik gösterebilir. Ancak, gerçekten de en derin eğilimi olan şeyleştirme gerçekleşmediği, normları uygulama sırasında sürekli mücadeleyle karşılaştığı takdirde işleyebilir. Çözümleme bize kapitalizmin nihai çelişkisinin,[11] insan moleküllerinin sistem içindeki ekonomik döngüsünün sunacağı bir anlamda mekanik uyuşmazlıklarda değil, burada yattığını gösterir. Bu uyuş-

a Bkz. Bizzat Marx'ın kullandığı ifade. Marx görüşünü şöyle tanımlar: ... *"toplumun ekonomik oluşumunun gelişimi doğanın yürüyüşü ve onun tarihiyle bir tutulabilir..."* (*Kapital*, éd. Costes, Cilt I, s. IXXX; éd. de La Pléiade, I, s. 550; orijinal metinde italik.)

11 Bkz. "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, no. 32, Nisan 196. (Ayrıca, "Sur le contenu du socialisme, III", *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2: *Prolétariat et organisation* içinde, *10/18*, s. 9 vd.)

mazlıklar, tikel ve belli yerlerde oluşan olayları aştıkları ölçüde, sonuçta hayalidirler.

Bu yeniden değerlendirmeden bir dizi sonuç çıkar; biz burada bu sonuçların en önemlilerini ele alacağız.

Öncelikle, Marx'ın (ve tüm Marksist hareketin) bizatihi *ekonomi*ye verdiği temel önem artık aynen sürdürülemez. Burada ekonomi terimi, kendisine bizatihi *Kapital*'in içeriğinin atfettiği görece kesin anlamda ele alınmıştır: Üretici kaynakların mülkiyetinin belli bir biçimde edinilmesinden hareketle (bu mülkiyet edinme ister hukuksal olarak güvence altına alınmış, ister yalnızca *de facto* bir kullanabilme gücünü dile getirsin), değerlerin oluşumu, mübadelesi ve paylaşımını belirleyen soyut ve nicelleştirilebilir ilişkiler sistemi. Bu bağıntılar, işleyişi özgül, diğer toplumsal bağıntılardan bağımsız yasalarca denetlenecek özerk bir sisteme dönüştürülemez. Kapitalizm örneğinde bu yapılamaz. Hele de, ekonominin toplumsal etkinlik alanı olarak "özerkleşme" eğilimini en fazla kapitalizmde gösterdiği dikkate alındığında, daha önceki toplumlarda, bunun büsbütün yapılamaz olduğu anlaşılır. Kapitalizmde bile ekonomi bir soyutlama olarak kalır; toplum, diğer toplumsal bağıntılara ikincil gözle bakılacak kadar, ekonomik topluma dönüşmemiştir.

Sonra, eğer şeyleşme kategorisinin yeniden değerlendirilmesi gerekiyorsa, bu, *Kapital*'in değindiği tüm tarih felsefesinin de yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu konuyu ileride ele alacağız.

Son olarak da, Marx'ın en genel toplumsal ve tarihsel dinamik konusunda oluşturduğu kavrayış, tam da en somut biçimde geliştirilmiş olduğu sahada tartışılır hale gelmiştir. *Kapital* Marx'ın yapıtında ve Marksistlerin ideolojisinde bunca önem kazanmışsa, bunun nedeni, her şeyden ön-

ce, tarih dinamiği konusunda genel bir kavrayışın kuramsal ve pratik gerçeğini, ilgi çeken belirgin bir örnekte, yani kapitalizm örneğinde bilimsel olarak kanıtlamak durumunda olmasındandır. O kavrayış da şudur: "Gelişimlerinin belli bir evresinde, toplumun üretici güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle, ya da, bu ilişkilerin hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan ve o güne kadar, içinde hareket ettikleri mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye düşerler."[12]

Gerçekten de *Kapital*'in başından sonuna şu temel sezgi vardır: Bundan sonra hiçbir şeyin, tekniğin ve onunla atbaşı giden emeğin üretkenliğinin gelişimini durduramayacak olması; başlangıçta üretim güçlerinin gelişiminin en uygun ifadesi ve en etkili aracı olan kapitalist üretim ilişkilerinin, "belli bir evrede" bu gelişiminin bir frenine dönüştüğünü ve *bundan dolayı* da çatlayacağını göstermeyi hedefler.

İlerlemeci evresinde burjuvaziye yapılan övgüler nasıl ki o burjuvazinin tarihsel aracını oluşturduğu üretim güçlerinin gelişimine alkış tutuyorsa,[13] Marx'ta ve sonraki Marksistlerde burjuvaziye getirilen suçlama da bu gelişmenin artık kapitalist üretim tarzı tarafından engelleneceği fikrine dayanır. Troçki, 1919'da şöyle yazıyordu:[14] "Güçlü üretim ilişkileri, tarihsel hareketin bu belirleyici etkeni, daha önceki evrimin kendilerini içine hapsettiği geri kalmış üstyapılarda (özel mülkiyet, devlet) soluksuz kalıyordu. Kapitalizm tarafından büyütülen üretim güçle-

12 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı), Önsöz, çev. Laura Lafargue, éd. Giard, Paris, 1928, s. 5.

13 Bkz. Örneğin *Komünist Manifesto*'nun birinci bölümü ("Burjuvalar ve proleterler").

14 L. Troçki, "Terrorisme et communisme", *10/18*, Paris 1963, s. 41. Şunu anımsatmak gerekir ki, yakın bir zamana kadar, Stalinciler, Troçkistler ve en katıksız "aşırı solcular" 1945'ten beri üretimin geliştirilmesinin sürdürülmesini reddetme, kamufle etme ya da önemsizleştirme konusunda neredeyse hemfikirdiler. Şimdi bile, bir "Marksistin" doğal yanıtı "A, ama bunun nedeni silah üretimidir" olacaktır.

ri, sosyalist ekonominin uluslararası düzeyde örgütlenmesini talep ederek, ulusal ve burjuva devletin tüm duvarlarına çarpıyorlardı." Ve 1936'da *Geçiş Programı*'nı "İnsanlığın üretim güçlerinin gelişmesi durdu..." saptaması üzerine kuruyordu; çünkü bu zaman zarfında kapitalist ilişkiler, onların gelişimi karşısında görece bir frenden mutlak bir frene dönüşmüştü.

Günümüzde, bunun hiç de böyle olmadığını ve yirmi beş yıldan beri, üretim güçlerinin, eskiden düşünebilmiş olduklarımızı fersah fersah aşan bir gelişme kaydettiğini biliyoruz. Bu gelişme, şüphesiz, kapitalizmin örgütlenmesindeki değişiklikler tarafından koşullandırılmış ve kendisi de başka değişiklikler getirmiştir. Ama kapitalist üretim ilişkilerinin tözünü söz konusu etmemiştir. Marx'a ve Marksistlere sistemi çatlatması gereken bir "çelişki" olarak görünen şey, sistemin içinde "çözümlenmiştir."

Çünkü, öncelikle, hiçbir zaman bir *çelişki* söz konusu olmamıştır. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasında bir "çelişki"den söz etmek dilin kötüye kullanımından da beterdir; mekanik bir düşünce modelinden başka bir şey olmayana diyalektik bir görünüm atfeden bir lafazanlıktır. Bir kabın içinde ısıtılan gaz kabın kenarları üzerinde, sonuçta onları çatlatabilecek bir basınç uyguladığında, gazın basıncıyla kenarların sertliği arasında "çelişki" olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur –tıpkı aynı noktaya uygulanan karşıt yöndeki iki güç arasında "çelişki" olamadığı gibi. Aynı biçimde, toplum örneğinde, gelişimi her evrede, toplumsal ilişkilerin belli bir tür örgütlenmesini gerektiren üretim güçleriyle (toplumun fiili üretimi ya da üretme kapasitesi), er ya da geç bu üretim güçlerinin "geri"sinde kalan ve artık onlara uygun olmayan bu örgütlenme tarzları arasında, en iyi olasılıkla bir gerilimden, bir karşıtlıktan ya da bir çatışmadan söz edilebilir. Gerilim çok yüksek, çatışma çok keskin bir hal aldığın-

da, bir devrim eski örgütlenmeyi defeder ve üretim güçlerinin yeni bir evresinin yolunu açar.

Ne var ki bu mekanik şema, en basit deneysel düzeyde bile ayakta duramaz. Tarihin bir tek evresinde, burjuva devrimi evresinde gerçekleşmiş olan bir sürecin, aşırıya kaçılarak o tarihin bütününe yansıtılmasını temsil eder. Feodal toplumdan, daha da belirgin olmak istersek, 1650-1850 arası Batı Avrupa'daki kırma toplumlardan (bu toplumlarda, henüz o zaman bile gelişmiş ve ekonomik olarak egemen bir burjuvazi, mutlak monarşi ve feodalizmin tarım mülkiyeti ve hukuksal ve siyasal yapılardaki tortularıyla çatışıyordu) kapitalist topluma geçiş sırasında olanları aşağı yukarı sadık bir biçimde betimler. Ancak bu şema ne antik toplumun çöküşüne, ne daha sonra feodal toplumun ortaya çıkışma, ne tam da feodal ilişkilerin dışında ve kıyısında su yüzüne çıkan burjuvazinin doğuşuna, ne bugün sanayileşen geri kalmış ülkelerde bürokrasinin egemen katman biçiminde oluşmasına ve nihayet, ne de Avrupalı olmayan halkların tarihlerinin evrimine tekabül eder. Bu örneklerin hiçbirinde verili bir toplumsal sistem içinde büyüyen bir toplumsal sınıfta cisim bulan üretim güçlerinin gelişiminden söz edilemez. O gelişim ki, "belli bir evrede", bu sistemin ayakta kalmasıyla uyuşmaz bir hal alıp, böylece iktidarı "yükselen" sınıfa verecek olan bir devrimi getirecektir.

Burada da, olguların kuramı "onama" ya da "yalanlama"larının ötesinde, kuramın *anlamı,* en derin içeriği, ona ait olan kategoriler ve gerçeklikle kurmayı hedeflediği ilişki tarzı üzerine düşünmemiz gerekir.

Üretim ile bir toplum yaşamının geri kalanını birleştiren derin bağıntı konusunda Marx'ın öğretisinin temel önemini kabul etmek ayrı bir şeydir. Marx'tan sonra artık hiç kimse, tarihi; her toplumun kendi yaşamının maddi koşullarının üretimini sağlamak zorunda olduğunu ve toplumsal yaşa-

mın tüm veçhelerinin derin bir biçimde emeğe, bu üretimin örgütlenmesine ve o örgütlenmeye tekabül eden toplumsal bölünmeye bağlı olduğunu "unutarak" düşünemez.

Ama, üretimi, emek araç ve nesneler tarafından dolayımlanan insani etkinliği "üretim güçleri"ne, yani sonuç olarak tekniğe[15] indirgemek; ona "son çözümlemede" özerk bir gelişme atfetmek ve teknik ya da kendine mahsus bir etkinliğe sahip üretim güçleri ile insan hayatının ve toplumsal ilişkilerin geri kalanı, yani keyfi biçimde bir edilgenlik ve özsel bir atalet atfedilen bir "üst yapı" arasında ebedi ve ebediyyen aynı kalacak bir karşıtlık üzerine oturtulmuş toplumsal sistemler mekaniği oluşturmak apayrı bir şeydir.

Gerçekte ne tekniğin özerkliği vardır ne de tekniğin özerk bir gelişime yönelik biçimde sahip olduğu içkin bir eğilim. İnsanın bilinen ya da tahmin edilen tarihi varlığının % 99.5'i boyunca (yani son beş yüzyıl hariç varlığının tümü boyunca) bize bugün bir duraklama olarak görünen ve dönemin insanları tarafından tekniğin kendinden gelen bir istikrarı olarak yaşanan şeyin temelinde süregelmiştir; uygarlıklar ve imparatorluklar, bin yıllar boyunca aynı teknik "altyapılar" üzerine kurulmuş ve yıkılmıştır.

Yunan Antik Çağı boyunca, üretime uygulanan tekni-

15 "... Her zaman için, üretimin ekonomik koşullarının maddi alt-üst oluşuyla – *bunları, fizik ve doğa bilimleri yardımıyla sadık bir biçimde saptamak gerekir*– hukuksal, siyasal biçimleri birbirinden ayırt etmek gerekir..." K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*'in *(Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı)*, Önsöz'ü, 1. c., s. 6 (altını biz çizdik). Ayrıca, "Darwin dikkatleri *doğal teknolojinin* tarihine, yani, bitkilerin ve hayvanların, yaşamları açısından üretim araçları olarak ele alınan organlarının oluşumuna çekmiştir. Toplumsal insanın üretim organlarının tarihi (her toplumsal örgütlenmenin temeli budur) böylesi araştırmalara layık değil midir? Ve bu girişimi başarıyla sonuçlandırmak, Vico'nun dediği gibi, insanın tarihinin doğanın tarihinden ayrıldığı yer ilkini bizim yapmış, ikincisini ise yapmamış olmamızsa, kolay olmaz mıydı? Teknoloji, insanın doğa karşısındaki eylem tarzını, onun maddi yaşamının üretim sürecini, ve dolayısıyla da, toplumsal ilişkilerin kökeni ve bu ilişkilerden çıkan fikirler ya da entelektüel kavrayışları tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer." *Kapital*, I. Kitap, Cilt III., s. 9., éd. Costes; Pléiade, I, s. 915.

ğin, henüz o dönemde ulaşılmış olan bilimsel gelişmenin sunduğu olanakların şüphesiz çok berisinde kalmış olması, Yunan dünyasının toplumsal ve kültürel koşullarından ve olasılıkla Yunanların doğa, çalışma, bilme karşısındaki tutumlarından ayrı tutulamaz. Bunun tersi olarak da, modern zamanların dev teknik gelişimi bu tutumlardaki kökten değişimden (her ne kadar dereceli bir biçimde ortaya çıkmış olsa da) ayrı tutulamaz. Örneğin doğanın, insanlar tarafından kullanılacak bir alandan *başka bir şey olmadığı* fikri tüm geçmiş dönemdeki insanlık ve günümüzde de hâlâ sanayileşmemiş toplumlar açısından hiç de apaçık, aleni bir şey değildir. *Bilimsel* bilmeyi temel olarak bir teknik gelişme aracı haline getirmek, ona araçsal yanı baskın çıkan bir özellik atfetmek de yeni bir tutuma tekabül eder. Bu tutumların ortaya çıkışı, –başlangıçta eski teknikleri temel alarak oluşan– burjuvazinin doğuşundan ayrı tutulamaz. Teknolojik evrimin bir tür özerk dinamiği, görünüşte, ancak burjuvazinin tam olarak gelişmesinden sonra gözlenebilir. Zira bu evrim, Rönesans tarafından başlatılan (ya da hızlandırılan) ve burjuva kültürü ve toplumuyla bağları tartışılmaz olan felsefi ve bilimsel gelişmeyle bağlantılı olmuştur. Bu bir yana, ayrıca üretimde de, uygulanan tekniklerin olası tüm teknikler arasından *seçilmesi* sonucunu doğuran bir olgunun, proletaryanın oluşumu ve kapitalizm dahilindeki sınıf mücadelesinin gitgide daha çok etkisinde kalır.[16] Nihayet kapitalizmin şimdiki evresinde teknolojik araştırma planlanmış, yönlendirilmiş ve açıkça, toplumda egemen katmanların kendilerine seçtikleri amaçlara göre yöneltilmiştir. ABD hükümeti, füze yakıtlarıyla ilgili araştırmalara bir milyar, kanserin nedenleriyle ilgili araştırmalara ise bir milyon dolar ayırma kararı

16 Bkz. "Sur le contenu du socialisme", *Socialisme ou Barbarie*'nin 22. Sayısının (Temmuz 1957) içinde, s. 14-21.

verdiğinde, tekniğin özerk gelişiminden söz etmenin ne gibi bir anlamı olabilir ki?

Tarihin, insanların, şu ya da bu buluş ya da yöntemle, deyim yerindeyse tesadüfen karşılaştıkları ve üretimin temelinin (tıpkı savaşın ya da diğer toplumsal etkinliklerin temelleri gibi) bir tür teknolojik kıtlık olduğu geçmiş dönemlerinde, tekniğin görece bir özerkliği olduğu fikri belli bir anlam taşıyabilirdi –bu tekniğin, diğer şeyleri dışlayıcı bir anlamda, toplumun yapısı ve evrimini "belirleyici" oluşu ise, "aynı teknik temel" üzerine kurulu ilkel *ve* tarihsel (örneğin Asya'daki) engin kültür çeşitliliğinin kanıtladığı üzere, yanlıştır. O evrelerde bile, teknik türü ile toplum ve kültür türü arasındaki bağıntı sorunu bütünüyle mevcuttu. Ancak çağdaş toplumlarda, teknik olanaklar yelpazesinin kesintisiz bir biçimde genişlemesi ve toplumun kendi çalışma, iletişim, savaş, vb. yöntemleri üzerindeki sürekli eylemi, teknik etkenin özerkliği fikrini kesin bir biçimde yadsır ve üretim yöntemlerinin toplumsal örgütlenme ve kültürün bütünsel içeriği ile arasındaki karşılıklı bağıntıyı, bunların kesintisiz ve dairesel birbirine gönderme hareketini apaçık biçimde gözler önüne serer.[a]

Az önce söylediklerimiz toplumun geri kalanında kendinden bir ataletin ve "üstyapılar"m edilgenlikte bir ayrıcalıklarının bulunmadığını, hiçbir zaman da bulunmamış olduğunu gösterir. Üstyapılar, diğerlerinden ne daha az ya da çok "gerçek", ne de daha az ya da çok "atıl" bir toplumsal ilişkiler dokusudur –bu ilişkiler, eğer "koşullandırılma" terimi toplumsal etkinliklerin çeşitli an ya da veçhelerinin bir arada varolma kipini belirtmek için kullanılabilirse, altyapı tarafından, tıpkı altyapının kendileri tarafından koşullandırıldığı kadar "koşullandırılırlar".

---

a Ayrıca bkz. benim *Encyclopaedia Universalis* için kaleme aldığım "Technique" (Teknik) maddesi, cilt 15, s. 803-809, Paris, 1973.

"Bilincin yaşama oranla gecikmesi" konulu o ünlü cümle yalnızca bir cümledir. Olayların sağ taraftaki yarısı için geçerli bir deneysel saptama oluştururken sol taraftaki yarısı açısından yanlıştır. Marksistlerin ağzında ve bilinçdışında tanrıbilimsel bir cümleye dönüşmüştür ve bu sıfatla da hiçbir anlamı yoktur. Bilinçsiz ne yaşam vardır ne de toplumsal gerçeklik ve bilincin gerçekliğin gerisinde kalması demek, yürüyen bir insanın kafasının sürekli insanın kendisinin gerisinde kalması demektir. "Bilinç"i dar bir anlamda (açık bilinç, bir şeye ilişkin "düşünce", verili olanın kuramlaştırılması) kabul etsek bile cümle yine de doğru olmaktan çok yanlış olacaktır çünkü bilincin gerçekliğe göre "geri"liği olduğu kadar kadar gerçekliğin de bilince göre "geri"liği vardır, –zira, bir başka deyişle insanların yaptıkları ya da yaşadıklarıyla düşündükleri arasında mesafe olduğu kadar denklik de vardır. Ve insanların düşündüğü yalnızca, zaten orada bulunan şeyin zahmetli bir biçimde oluşturulması ve onun izinden soluk soluğa yürümek değil, aynı zamanda da verili olanın *göreceleştirilmesi,* araya mesafe konması, yansıtma (projeksiyon)dur. Tarih bilinçli yaratım olduğu kadar bilinçdışı tekrardır da. Nasıl ki insanın algı ve bilgisi, mükemmel bir şekilde biçimlenmiş, kendinden renkli ve kokulu bir dış dünyanın belirsiz ve bulanık "yansımaları" değilse, Marx'ın üstyapı olarak adlandırdığı şey de, toplumsal bir "maddiliğin" (ki bu maddilik ayrıca da tanımlanabilir değildir) edilgen ve gecikmiş bir yansıması değildir.

Tarihteki dönüştüren ve yaratan eyleyici olarak insan bilincinin özünde, bir akıl yürütmenin tamamlayıcısı olarak pratiğin eklemleneceği ve onun vargılarını maddileştirmek dışında bir şey yapmayacağı kuramsal bir düşünümden çok *pratik* bir bilinç, iş yapan –etkin bir akıl olduğu kesindir. Ancak bu pratik yalnızca maddi dünyanın bir değişimi de-

ğil, bir o kadar hatta daha da fazla insanların tutumunun ve ilişkilerinin değişimidir. İsa'nın Dağdaki Vaazı da, *Komünist Manifesto* da en az bir teknik buluş kadar tarihe aittirler ve orada, tarih üzerindeki gerçek etkileri açısından sonsuz derecede daha çok ağırlığa sahiptirler.

Güncel ideolojik karmaşa ve en basit hakikatların unutulması öyle bir hal almıştır ki, bizim burada söylediklerimiz pek çok "Marksist"e idealizm olarak görünecektir. Ancak, asıl idealizm, hem de en çiğinden ve en safiyanesinden idealizm, gerçekte bu tarihsel gerçekliğin bütününü, zorunlu olarak geri kalanından *soyut,* dolayısıyla da basit ve katıksız olarak soyut olan (ve, en iyi olasılıkla bir *fikir* düzlemine ait olan) tek bir etkenin eyleminin sonuçlarına indirgeme çabasında yatmaktadır. Gerçekten de "tarihsel maddeci" olarak adlandırılan kavrayışta, tarihi ilerleten fikirlerdir –sadece, felsefi, siyasal, dinsel, vb. olmak yerine teknik fikirleridir. Bu fikirlerin işler bir hal alabilmek için çalışma araçları ve yöntemlerinde "cisim bulma"larının gerektiği doğrudur. Ancak bu cisim bulma fikirler tarafından belirlenir; yeni bir araç, üretim etkinliğinin ilişkilerini, olanakları ve nesnesiyle birlikte tasarlamanın yeni bir tarzını oluşturduğu ölçüde yenidir. Dolayısıyla, teknik fikirler bir tür ilk itici güç olarak kalırlar. Bu durumda da iki şeyden birini tercih etmek gerekir: ya buna bağlı kalınır ve bu "bilimsel" kavrayış tüm tarihi bir gizem, belli bir fikir kategorisinin özerk ve açıklanamaz evriminin gizemine dayandırırcasına karşımıza çıkar; ya da teknik tüm toplumsalın içine yeniden daldırılır, o zaman da bu tekniğin *a priori* hatta *a posteriori** ayrıcalıklı olarak görülmesi söz konusu değildir. Engels'in bu ikilemden, üstyapıların şüphesiz altyapılar üzerinde etkili olduklarını ama yine altyapıların "son çözümlemede" belirleyici olduklarını açıklayarak kurtul-

(*) *A posteriori:* ardından olanlardan hareketle – ç.n.

ma girişiminin hiç anlamı kalmaz.[17] Nedensel bir açıklamada, zincirin her halkası kaçınılmaz biçimde bir diğerine gönderme yaptığından, son çözümleme yoktur. Ya Engels'in verdiği ödün sözde kalır, o zaman kendisi tarih tarafından belirlenmeksizin tarihi belirleyen bir etkenle karşı karşıya kalırız; ya da gerçektir, bu durumda da tarihsel olayların açıklamasını tek bir özgül etkende konumlandırma iddiasını yerle bir eder.

Kavrayışın özgül biçimde idealist özelliği, Marx'm kullanımı çerçevesindeki altyapı ve üstyapı kategorilerinin bir başka veçhesi dikkate alındığında, daha da derinlikli bir biçimde ortaya çıkar. Altyapı yalnızca belirleyici bir ağırlığa sahip değildir, gerçekte, tarihin hareketini sürükleyen o olduğuna göre, *yalnız* onun ağırlığı vardır. Çünkü o bir *hakikati* elinde tutar, geri kalanı bu hakikatten yoksundur. Bilinç çoğu zaman "yanlış bilinç" olabilir ve öyle olur; mitoslaştırılır, içeriği "ideolojik"tir. Üstyapılar her zaman iki yönlüdürler, "gerçek konum"u gözlerden saklayabildikleri gibi açıklayabilirler de, özünde çifte işlevleri vardır. Örneğin burjuva cumhuriyetinin anayasası, ya da medeni hukuk, açık veya görünür bir anlama sahiptir: metinlerinin taşıdıkları anlam; bir de örtülü ya da gerçek anlamları vardır, bu da, yurttaşların eşitliğinin ardında toplumun sınıflara bölünmesinin, "halkın egemenliği"nin ardında burjuvazinin fiili iktidarının bulunduğunu gösteren Marksist çözümlemenin serimlediği örtülü ya da gerçek anlamdır. Güncel hukuku, onun açık anlamına bağlı kalarak kavramak isteyen boğazına kadar

17 Joseph Bloch'a 21 Eylül 1890 tarihli mektup. (Gerçekte Engels'in verdiği ödün "sözde kalır": "Tüm diğerleri arasında, sonuçta belirleyici olan ekonomik koşullardır. Ancak siyasal, vb. koşullar, hatta insanların kafasını meşgul eden gelenek de, her ne kadar tayin edici değilse de, bir rol oynarlar." [K. Marx ve F. Engels, *Etudes Philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1961, s. 154-155.] Ve s. 155: "Böylece, günümüze kadarki tarih doğanın bir süreci tarzında akar ve o da, tözünde, doğayla aynı hareketlere tâbidir.)

hukuksal sersemliğe gömülecektir. Hukuk da, tıpkı siyaset, din, vb. gibi tam ve gerçek anlamını ancak bir dönemin kendisi dışındaki toplumsal olaylarına gönderme yapılmasıyla bağlantılı olarak kazanabilir. Ancak bu çift yönlülük, tarihsel dünyadaki her tikel anlamın böyle güdük kalma özelliği, "altyapı"yı ele aldığımız anda kesiliverecektir. Orada, şeyler kendilerinde kavranabilirler, teknik bir olgu dolaysız ve tamamen bir anlam taşır, hiçbir karmaşıklığı yoktur, ne "söylüyorsa" odur ve ne ise onu söyler. Hatta tüm geri kalanını da söyler: kolla çevrilen değirmen feodal toplumu, buharlı değirmen kapitalist toplumu söyler. Elimizde böylece kendinden tamamlanmış imlemler olan ve aynı zamanda da bizim tamamen ve dolaysız bir biçimde[18] içine girebileceğimiz imlemler olan şeyler vardır. Teknik olgular sadece *"berideki"* fikirler (cisim bulmuş imlemler) değil aynı zamanda da *"ilerideki"* fikirlerdir –kendilerinin bir "sonucu olan" her şeyi etkin olarak *imler,* kendilerini çevreleyen her şeye belirli bir anlam verirler.

Tarihin, imlemlerin "cisim bulduğu" ve şeylerin imlediği bir alan olduğu şüphe götürmez. Ancak bu imlemlerden hiçbiri kendinde tamamlanmış ve kapanmış değildir; hep başka bir şeye gönderme yaparlar; ve hiçbir şey hiçbir tarihsel olgu bize, kendiliğinden üzerlerine kazılı bir anlam sunmaz. Hiçbir teknik olgu, eğer içinde meydana geldiği toplumda yalıtılmışsa, kendisine atfedilebilir bir anlama sahip değildir ve hiçbiri, temelini oluşturduğu insan etkinliklerine, en yakınları bile olsa, tek yönlü ve kaçınılmaz bir anlam dayatmaz. Aynı cangılın içinde, aynı silah ve gereçlerle, birbirine birkaç kilometre uzaklıktaki iki ilkel kabile olabilecek en farklı toplumsal yapı ve kültürleri geliştirirler.

---

18 Burada kullanılan *"immédiatement"* terimi, sözcüğün mantıksal anlamında, yani dolayımsız, başka bir anlamdan geçmesine gerek kalmaksızın anlamında kullanılmıştır.

Bunun böyle olmasını Tanrı mı istemiştir, kabilenin tekil bir "ruh"u mu devreye giriyordur? Yo, hayır; bu kabilelerden her birinin *tümel tarihi*nin, ötekilerle ilişkilerinin incelenmesi farklı evrimlerin nasıl ortaya çıktığının kavranmasını sağlayacaktır (her ne kadar "her şeyi kavrama"yı, hele de bu evrimin "bir nedeni"ni diğerlerinden yalıtmayı sağlamasa da). İngiliz otomobil sanayisi, Fransız otomobil sanayisiyle, aynı nesneleri üretmek için "aynı teknik temel"de, aynı makineler ve aynı yöntemlerle çalışır. Her iki yerde de "üretim ilişkileri" aynıdır: piyasaya yönelik üretim yapan ve bunun için de proleterleri işe alan kapitalist firmalar. Ama fabrikalardaki durum tepeden tırnağa farklıdır: İngiltere'de korsan grevler, işçilerin yönetime karşı sürekli gerilla savaşı, kapitalist koşullar altında olabilecek en demokratik, en etkili, en mücadeleci bir işçi temsil türünün kurulduğu görülür. Fransa'da ise, işçilerin miskinliği ve köleleşmesi, işçi "delegeler"inin, bütünüyle, yönetimle emekçiler arasında tampona dönüşmesi söz konusudur. Ve *gerçek* "üretim ilişkileri", yani tam da yönetimin "işgücünü satın alma"sını sağlayan fiili denetim, birbirinden hissedilebilir biçimde ayrılır. Ancak, ele alman her bir toplumun bütününün, önceki tarihlerinin, vb. çözümlemesi, bunca farklı durumların nasıl olup da ortaya çıktıklarını, o da belli bir dereceye kadar, kavramayı sağlayabilir.

Şimdiye kadar, temel olarak "maddeci tarih kavrayışı"nın *içeriği* düzleminde konumlanarak, bu kavrayışın belli önermelerinin hangi ölçüde doğru olarak kabul edilebileceklerini ya da hatta hangi ölçüde bir anlam sahibi olduklarını görmeye çalıştık. Vardığımız sonuç, görüldüğü kadarıyla, bu içeriğin iler tutar yanının olmadığı, Marksist tarih kavrayışının bu konuda sunmayı istediği açıklamayı sunamadığıdır.

Ancak sorun bu değerlendirmelerle tüketilmiş olmaz. Marksist kavrayış aranılan tarih kavrayışının açıklamasını vermiyorsa belki veren bir başka kavrayış olabilir; yeni, "daha iyi" bir kavrayışın oluşturulması en acil iş değil midir?

Bu sorun diğerinden çok daha önemlidir, zira, her şey bir yana, bilimsel bir kuramın yetersizliğinin ya da hatalı olduğunun ortaya çıkması bizatihi bilginin ilerlemesinin yasasıdır. Yine de bu ilerlemenin koşulu, bir kuramın yetersiz ya da yanlış olduğunun neden ortaya çıktığının kavranmasıdır.

Oysa, yukarıdaki değerlendirmeler bile, maddeci tarih kavrayışının başarısızlığında; kuramın içeriğine ait herhangi bir fikrin geçerliliğinden çok, kuramın bizatihi *türü* ve hedeflediği şeyin sözkonusu olduğunun görülmesini sağlar. Üretim güçlerini özerk ve tarihsel evrimi belirleyici etken düzeyine yükseltme çabasının ardında, eylemleri bu evrime hükmetmiş olan "güçler"i basit bir şemanın içine sıkıştırma fikri vardır. Ve şemanın basitliği de, aynı nesneler üzerinde eyleyen aynı güçlerin aynı sonuç silsilelerini doğurmak zorunda olmalarından kaynaklanmaktadır.

Peki ama tarih nasıl olup da bu biçimde kategorileştirilebilir? Tarih malzemesi hangi ölçüde böylesi bir muameleye uygun olabilir?

Örneğin, tüm toplumlarda üretim güçlerinin üretim ilişkilerini, sonra da hukuksal, siyasal, dinsel, vb. ilişkileri "belirlemiş" olması, bütün toplumlarda insan etkinliklerinin aynı eklemlenmesinin mevcut olduğunu, tekniğin, ekonominin, hukukun, siyasetin, dinin, vb. her zaman ve zorunlu olarak ayrılmış ve ayrılabilir olduğunu önvarsayar, yoksa bu iddia anlamdan yoksun kalır. Ama bu, *bizim* toplumumuza özgü olan ve onun dışında ille de bir anlam

taşımayan bir eklemlenme ve yapılanmayı tarihin bütününe yaymak demektir. Oysa bu eklemlenme, bu yapılanma tam da tarihsel gelişimin *ürünleri*dir. Marx bile, henüz o zaman, "birey toplumsal bir üründü," diyordu –ve bununla, bireyin mevcudiyetinin toplumun mevcudiyetini önvarsaydığını (gerektirdiğini) ya da toplumun bireyin ne olacağını belirlediğini değil, ailesinden, kabilesinden ya da sitesinden özgürce koparılabilir kişi olarak birey *kategorisi*nin doğal hiçbir yanı olmadığını ve ancak tarihin belli bir evresinde ortaya çıktığını söylemek istiyordu. Aynı şekilde, toplumsal etkinliğin çeşitli veçhe ve bölümleri, ancak belli bir toplum türünde ve bir tarihsel gelişme derecesine bağlı olarak, Marx'ın deyişiyle "özerkleşiyorlardı".[a] Ne var ki, eğer bu böyleyse, her zaman kullanılmak üzere, her toplum için geçerli bir bağıntılar ya da "belirlenmeler" modeli sunmak olanaksızdır. Bu bağıntıların bağlanma noktaları kaygandır, tarihin hareketi toplumsal yapıları her seferinde farklı bir biçimde oluşturur ve yeniden ortaya serer (ve bu ille de her seferinde yükselen bir farklılaşma yönünde olmaz: en azından bu açıdan feodalizm alanı Yunan-Roma dünyasında net bir biçimde ayrılmış olan anların tersine bir evrimini, bir yeniden yoğunlaşmasını temsil eder). Kısacası tarihte de, doğada ve yaşamda olduğu gibi hatta onlardan daha da fazla bir biçimde, birbirleri üzerinde dışarıdan etki yapan ayrışık *tözler* yoktur. Genel olarak "ekonominin ideolojiyi belirlediği" ya da "ideolojinin ekonomiyi belirlediği", ya da, son olarak "ekonomiyle ideolojinin birbirlerini karşılıklı belirledikleri" söylenemez, çünkü, gayet basit olarak, biri diğeri üzerinde etki yaratabilecek ya da yaratamayacak farklı alanlar olarak ekonomi ve ideolojinin

a Toplumsal yaşamda "üretim ilişkileri"nin sahip oldukları merkezi konum burjuvazinin bir yaratımı ve kapitalizmin tarihsel olarak kurumlaşmasının bir öğesidir. Bkz. "La question de l'histoire du mouvement ouvrier", *L'expérience du mouvement ouvrier* içinde, I, 1. c., s. 57-66 arası.

kendileri tarihsel bir gelişimin belirli (ve gerçekte çok yeni) bir evresinin ürünleridirler.[19]

Aynı biçimde, Marksist tarih kuramı ve aynı türden her genel ve basit kuram, zorunlu olarak, insanların temel güdülenimlerinin, tüm toplumlarda, şimdi de geçmişte de aynı olduklarını ileri sürmek durumuna varırlar. "Üretim" ya da başka bir şeyin güçleri, tarihte, ancak insanların eylemlerinden geçerek eyleyebilirler ve aynı güçlerin her yerde belirleyici rol oynadıklarını söylemek bunların her yerde ve her zaman değişmez gerekçelere tekabül ettikleri anlamına gelir. Böylece "üretim güçlerinin gelişimi"ni tarihin itici gücü olarak sunan kuram üstü kapalı olarak insanların temel güdüleniminin, kabaca ekonomik güdüleniminin, değişmez tek bir türü olduğunu önvarsayar: Her çağda, her zaman, insan toplumları (bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bunun önemi yoktur) ilk olarak ve her şeyden önce üretimlerinin ve tüketimlerinin artmasını hedeflemiş olmalıdırlar. Ancak bu fikir yalnızca maddeten yanlış değildir; güdülenim türlerinin (ve bunlara tekabül eden, insanların yaşamlarını kutuplaştıran ve yönlendiren değerlerin) toplumsal yaratılar olduklarını, her kültürün kendisine özgü değerleri kurduğunu ve bireyleri bu değerlere göre terbiye ettiğini unutur. Bu terbiye türleri, pratik olarak her şeye kadirdir[20] çünkü onlara karşı direniş gösterecek bir "insan doğası" yoktur, zira, bir başka deyişle, insan, yaşamının belirlenmiş değerini kendinde taşıyarak doğmaz. En çok tüketim, güç ya da kutsallık çocuğun doğuştan varolan hedefleri değildir, buna "gereksinim" duyduğunu, ona, içinde büyüyeceği kültür öğretecektir. Ve tarihin incelenmesine, *biyolojik* "gereksinim"i ya da koru-

19 Bu, Lukacs tarafından *Le changement de fonction du matérialisme historique*'te açıkça görülmüştür, 1. c.

20 Elbette hiçbir kültür bireyleri, tepe üstü yürüyecek ya da sonsuza kadar oruç tutacak biçimde terbiye edemez. Ama bu sınırlar dahilinde, tarihte, hayal edilebilecek tüm terbiye biçimleriyle karşılaşılır.

ma "içgüdüsü"nü karıştırmak kabul edilebilir bir şey değildir.[21] *Biyolojik* gereksinim ya da koruma "içgüdüsü" her insan topluluğunun ve genel olarak her canlı türünün soyut ve evrensel önvarsayımıdır ve bu toplumların hiçbiri hakkında özel bir şeyi dile getirmez. Tanımsal olarak her zaman farklı olan tarihi, tanımsal olarak her yerde aynı olan bir koruma "içgüdüsü" üzerine temellendirmeyi istemek, tıpkı, insan toplumlarında karşılaşılan ailenin örgütlenme türleri, nevroz ya da cinsel sapkınlık türlerinin sonsuz çeşitliliğini libidonun *değişmezliğiyle* açıklamaya çalışmak kadar saçmadır. Dolayısıyla, bir kuram üretim güçlerinin gelişiminin her yerde belirleyici olduğunu ileri sürdüğünde, insanlar her zaman beslenme gereksinimi duymuşlardır demek istemez (bu durumda hep maymun olarak kalmış olurlardı). Tersine, insanların hep biyolojik "gereksinimler"in *ötesine* gitmek istediklerini, kendilerine başka cinsten "gereksinimler" oluşturduklarını söylemeye çalışır –ve bu açıdan da, bu, gerçekten, *insanların* tarihinden söz eden bir kuramdır. Ancak, aynı kuram, aynı zamanda da, bu öteki "gereksinimler"in, her yerde ve her zaman ve üstünlük yaratacak biçimde, ekonomik gereksinimler olduğunu söyler. Bu açıdan ise, genel olarak tarihten değil yalnızca kapitalizmin tarihinden söz eder. Gerçekten de, insanların her zaman üretim güçlerinin olabilecek en fazla gelişimini aradıklarını ve karşılarında engel olarak yalnızca tekniğin durumunu bulduklarını söylemek; ya da toplumların her zaman "nesnel olarak" bu eğilimin egemenliğinde bulunduğu ve ona göre düzenlendiğini söylemek, abartıya kaçarak, günümüz toplumunun (daha doğrusu günümüz toplumunun kapitalist olan yarısının) güdülenimleri ve değerlerini, hareket ve düzenlenmesini, tarihin bütününe yaymaktır. Yaşamın anlamının, zenginliklerin biriktirilmesi ve saklanma-

21 Sartre'ın *La Critique de la raison dialectique*'te yaptığı gibi, örn. S. 166 vd.

sına dayandığı fikri, zenginlikleri sırf onları yok etmek *için* toplayan Kwakiutl yerlileri için çılgınlıktır; birisinin kabile şefi olabilmesi için, kabul edene kadar dövülmesi gerektiğine inanan Zuni yerlileri açısından iktidar ve buyruk verme arayışı çılgınlıktır.[22] Miyop Marksistler, kendilerine etnolojik tuhaflıklar olarak görünen bu örnekler verildiğinde gülerler. Ama eğer ortada bir etnolojik tuhaflık varsa, o da, tamı tamına, kapitalist zihniyeti her yerde aynı olan bir insan doğasının ebedi içeriği olarak yücelten ve, bir yandan bitip tükenmeksizin sömürge sorunu ve geri kalmış ülkeler üzerine çalçenelik ederken, öte yandan da akıl yürütmelerinde yerkürenin üçte ikisini unutuveren o "devrimciler"dir. Zira, kapitalizmin gelişinin karşılaşmış olduğu ve halen de karşılaştığı en büyük engellerden biri, geri kalmış ülkelerin halklarındaki ekonomik güdülenim ve kapitalist türden zihniyetin yokluğudur. Bir süre işçilik yapıp, hedefledikleri miktarı kazandıkları anda, kendi gözlerinde tek gerçek yaşama devam etmek üzere köylerine dönen Afrikalılar örneği klasik ve hâlâ günceldir. Kapitalizm bu halklarda bir ücretli işçiler sınıfı oluşturmayı başardığında, yalnızca, Marx'ın da o zaman işaret ettiği gibi, onları özerk mevcudiyetlerinin maddi temellerini sistematik olarak yıkmakla sefalete sürüklemedi. Aynı zamanda da, kültürleri ve yaşamlarının değer ve anlamlarını acımasızca yıkmak (yani onları, gerçekten de, kapitalizmin insan imgesini oluşturan, aç bir sindirim aygıtı ve anlamdan yoksun bir çalışmaya hazır kaslar haline getirmek) zorunda kaldı.[23]

---

22 Bkz. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (bu kitabın *Echantillons de civilisation* adlı çevirisi iğrenç ama bu felaketin ortasında yüzmeyi başaran birkaç anlam zerresi bulunuyor). (Kapitalizmin ekonomik güdülenimleri ve kategorilerini, geriye dönük olarak başka toplumlara, özellikle de "arkaik" toplumlara yansıtılmasının olanaksızlığının kanıtlanması çağdaş "ekonomik antropoloji" akımlarından bazılarının en önemli katkılarından biridir.)

23 Bkz. Margaret Mead vd. *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, 1953.

Teknik-ekonomik kategoriler her zaman belirleyici olmuşlardır gibi bir iddiada bulunmak yanlıştır –çünkü bunlar, toplumun yaşamında gerçekleşen kategoriler olarak ya da kutuplar ve değerler olarak mevcut değillerdi. Bu kategoriler her zaman mevcut olmuşlar ama (siyasal, dinsel ya da başka) mitoslaştırıcı görünümlerin ardında gömülü kalmışlardır ve kapitalizmin, dünyayı mitosluktan arındırarak ya da büyüsünü bozarak bize insanların edimlerinin "gerçek" anlamlarını, o edimleri yerine getirenlerin yakalayamadıkları anlamları kavramamıza yardım ettiği iddiası da yanlıştır. Elbette, her toplum yaşamını üretmek ve bu üretimi toplumsal olarak örgütlemek zorunda olduğuna göre, teknik olan ya da ekonomik olan, belli bir biçimde "her zaman bulunmuştur". Ancak tüm farkı yaratan işte bu "belli bir biçimde"dir. Zira, ekonomiğin diğer toplumsal ilişkilerle (örneğin feodal toplumda otorite ve bağlılık ilişkileriyle) bütünleşme kipinin, ele alınan toplumun, öncelikle, ekonomik ilişkilerinin doğası, aynı zamanda da birilerinin diğerleri üzerinde eyleme tarzı üzerinde etkili olmadığı nasıl iddia edilebilir ki? Şurası kesindir ki, kapitalizm, bir kez oluştuktan sonra, üretici kaynakların toplumsal katmanlar arasında ve kapitalistler arasında paylaşımı özünde ekonominin oyununun bir sonucudur ve sürekli bu sonuç tarafından değişime uğratılır. Ne var ki böylesi bir olumlamanın feodal (ya da "Asya tipi") bir oluşumda hiçbir anlamı olmayacaktır.[a] Kapitalist bir "bırakınız yapsınlar" toplumunda devletin (ve siyasal ilişkilerin) de, ekonomiyle arasında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi bulunan bir "üstyapı" olduğunu da kabul edelim. Pekiyi, devlet üretim araçlarının sahibi olduğun-

a Gerçekten de, şurası açıktır ki, bu durumlarda üretim kaynaklarının (toprak ve insan) dağılımı, başlangıçta, özünde "ekonomik" olmayan etkenler tarafından belirlenir, sonra da yine bu tür etkenler tarafından dönüştürülür.

da ve gerek üretim gerek işletmeyle ilişkisi *zorunlu olarak* devletle olan ilişkileri tarafından dolaylandırılmış ve ona (devlete) *bağımlı* bir bürokratlar hiyerarşisiyle dolu olduğunda (tıpkı binlerce yıl boyunca Asya monarşilerinin temsil etmiş olduğu etnolojik tuhaflıklar örneğinde ve günümüzde de SSCB'nin, Çin'in ve diğer "sosyalist" ülkelerin oluşturdukları toplumbilimsel tuhaflıklar örneğinde olduğu gibi) bu fikrin ne anlamı vardır? Bugün SSCB'de "gerçek" bürokrasinin fabrika müdürleri olduğunu ve Parti, Ordu, Devlet bürokrasisinin ikincil olduğunu söylemenin ne anlamı vardır?

Bir toplumdan ya da bir çağdan diğerine öylesine farklılık gösteren bu ilişkileri yaşama biçiminin öneminin olmadığı nasıl iddia edilebilir? Her kültürün yarattığı imlemler, güdülenimler ve değerlerin, her zaman orada bulunmuş olan bir ekonomik psikolojiyi gizlemenin dışında ne bir işlevleri ne de bir eylemleri olmadığı nasıl iddia edilebilir? Bu yalnızca, bozulmaz bir insan doğasının çelişkili bir koyutu *(postulat)* değildir. Burada söz konusu olan, insanların, kendilerince yaşandığı biçimiyle (ister bilinçli, ister bilinçsiz olarak) yaşamını o yaşamı yöneten "gerçek" (ekonomik) güçlerin nezdinde basit bir yanılsamaymış gibi ele almaya ilişkin ve daha az çelişkili olmayan girişimdir. Bilinçdışının ardında başka bir bilinçdışı, kendisi aynı zamanda hem "nesnel" (çünkü öznelerin tarihi ve eyleminden tümüyle bağımsız) hem de "ussal" (çünkü değişmez bir biçimde tanımlanabilir hatta ölçülebilir bir ereğe, ekonomik ereğe yönelmiştir) olduğu varsayılan bir bilinçdışmm bilinçdışı icat edilir. Ancak, eğer büyüye inanmak istemiyorsak, bireylerin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak güdülenmiş eylemi; tarih içinde "güçler"in ya da "yasalar"ın eyleminin, görüldüğü kadarıyla, uğraması elzem olan bir menzildir. Dolayısıyla, insanların eylemlerinin nedeni olarak onların "gerçek"

örtülü (ekonomik) anlamlarını açımlayacak bir "ekonomik psikanaliz" oluşturulmalı ve bu psikanalizde "ekonomik itki" libidonun yerini almalıdır.

Görünürde böyle bir anlama sahip olmayan edimlerden örtülü bir ekonomik anlamın ortaya çıkarılabileceği kesindir. Ama bu, o anlamın ne tek, ne de ilk anlam olması, hele de içeriğinin her zaman ve her yerde Batılı-kapitalist anlamda "ekonomik tatmin"in ençoklaştırılmasından oluşması demek değildir. "Ekonomik itki"nin (yani, tüketime ya da mülk edinmeye yönelik "haz ilkesi") şu ya da bu yöne gitmesi, şu amaçta sabitleşmesi ve şu tutumda araçlaşması türünden şeylerin tümü oyuna dahil olan etkenlerin bütününe bağlıdır. Özellikle de bu itkinin cinsel itkiyle ilişkisine (bu itkinin ele alman toplumdaki "özgülleşme" biçimiyle) ve bireyin içinde yaşadığı kültürün yarattığı imlemler ve değerler dünyasına bağlıdır.[24] Sonuçta, *homo economicus*'un kapitalist kültürün bir ürünü olduğunu söylemek, kapitalist kültürün *homo economicus*'un bir yaratısı olduğunu söylemekten daha az yanlıştır. Ancak bunlardan ne birini ne diğerini söylemek gerekir. Her durumda, kişiliğin yapısıyla kültürün içeriği arasında benzerlik ve denklik vardır ve birini diğeri tarafından önbelirlemenin bir anlamı yoktur.

Dolayısıyla, kimi Meksika kabilelerinde mısır, kimi Endonezya köylerinde ise pirinç yetiştirme konusunda olduğu gibi, tarım işi yalnızca bir besin sağlama yolu olarak değil, ama aynı zamanda da bir tanrıya tapınmanın bir anı, bir şenlik, bir dans olarak yaşanır ve bir kuramcı, kısa bir süre önce, bu tür ortamlarda gerçekten üretim jestlerini çevreleyen her şeyin mitoslaştırma, yanılsama ve aklın kurnazlığından başka bir şey olmadığını söylemiştir –

24 Bkz. Margaret Mead, *Male and Female ve Sex and Temperament in Three Primitive Societies.*

kapitalizmin, bu kuramcıda, herhangi bir patrona oranla çok daha ileri düzeyde cisimleştiği doğrudur. Çünkü o kişi, yalnızca kapitalizmin özgül kategorilerine ağlamaklı bir biçimde hapsedilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda da insanlık tarihinin tüm geri kalan kısmını kapitalizme bağımlı kılmak ister ve sonuçta insanların binlerce yıldan bu yana tüm yapmış olduklarının ve yapmayı istediklerinin *fabrika sistem*inin mükemmel olmayan bir müsveddesinden başka bir şey olmadığı iddiasında bulunur. Hiçbir şey, dar anlamıyla üretici çalışmayı oluşturan jestlerin omurgasının, bu jestlerin kendilerini yerine getiren insanlar tarafından içinde dokunduğu imlemler bütününde daha "doğru" ya da "gerçek" olduğunun iddia edilmesine olanak vermez. Buna olanak verecek tek şey insanın gerçek doğasının ekonomik-üretken bir hayvan olduğu yönündeki ve hele de eğer doğruysa sosyalizmin hiçbir zaman mümkün olamayacağı anlamını içeren tamamen keyfi koyuttur.

Eğer bir tarih kuramına sahip olmak için tarihten, Kuzey Atlantik'i çevreleyen ince bir toprak diliminde birkaç yüzyıl boyunca olup bitenler dışında aşağı yukarı her şeyi dışlamak gerekiyorsa, bunun için ödenecek bedel gerçekten çok ağırdır: Bu durumda tarihi elde tutup kuramı reddetmek evladır. Ancak biz bu ikileme indirgenmiş durumda değiliz. Biz, devrimciler olarak, insanlığın önceki tarihini basit şemalara indirgeme durumunda değiliz. Öncelikle kendi toplumumuzu kavramaya ve yorumlamaya gereksinim duymaktayız. Ve bunu, ancak, onu *göreceleştirerek,* mevcut toplumsal yabancılaşma biçimlerinden hiçbirinin, (Bu biçimler her zaman mevcut olmadıklarına göre) insanlık için bir yazgı olmadığını göstererek yapabiliriz –yoksa o toplumu mutlağa dönüştürerek ve mücadele ettiğimiz kapitalizm gerçekliğinin tam da en derin veçhelerini dile ge-

tiren şema ve kategorileri bilinçdışı bir davranışla geçmişe yansıtarak değil.

Böylece maddeci tarih kavrayışı diye adlandırılan şeyin bize neden iler tutar görünmediğini gördük. Kısaca söylemek gerekirse bu kavrayış mesnetsizdir çünkü:

- tekniğin gelişmesini "son çözümlemede" tarihin itici gücü olarak görür ve ona özerk bir evrim, kapalı ve iyice tanımlanmış bir anlam atfeder,
- tarihin bütününü, ancak gelişmiş kapitalist toplum için bir anlamı olan ve ondan önceki toplumsal yaşam biçimlerine uygulandığında sorun çözmekten çok yaratan kategorilere tâbi kılmaya çalışır,
- baskın güdülenimi ekonomik olan, özünde değişmez bir insan doğasının varolduğu yönündeki gizli bir koyuta dayanır.

Bu değerlendirmeler, *ekonomik* bir belirlenimcilik olan (nitekim bu, söz konusu kavrayışın yandaşları tarafından sıklıkla kullanılan bir adlandırmadır), maddeci tarih kavrayışının içeriğine ilişkindir. Ancak kuram, yalnızca *belirlenimcilik* olarak, yani tarihin, kendileri de, hep geçerli olmak üzere kavranabilir ve tanımlanabilir olan yasalara tâbi olan bir güçler sisteminin sonuçlarına –ki bu sonuçların bütünüyle ve tamamen bu yasalardan hareketle üretildiğini (dolayısıyla da *çıkarsandığını*) varsayar– indirgenebileceğini iddia ettiği ölçüde de, aynı derecede kabul edilemez. Bu kavrayışın ardında, kaçınılmaz olarak *tarihin ne olduğuna* ilişkin bir sav, dolayısıyla felsefi bir sav olduğundan, bu konuya, bu bölümün üçüncü başlığında değineceğiz.

Ekonomik belirlenimcilik ve sınıf mücadelesi

Göründüğü kadarıyla ekonomik belirlenimciliğin karşıtında Marksizmin bir başka veçhesi yer alır: "İnsanlık tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir". Ama, ancak *göründüğü kadarıyla.* Zira, maddeci tarih kavrayışının temel olumlamaları elde tutulduğu takdirde, sınıf mücadelesi, gerçekte ayrı bir etken değildir.[a] Her seferinde, hiçbir anlam kargaşası olmaksızın teknik-ekonomik üstyapının durumu tarafından kurulan nedensel ilişkiler zincirinin bir halkasından başka bir şey değildir. Sınıfların yaptıkları, yapmaları gereken, zorunlu olarak, her seferinde, onlar adına, üzerinde hiçbir şey yapamadıkları (çünkü o hem nedensel hem de mantıksal olarak sınıflardan önce yer alır) üretim ilişkileri dahilindeki konumları tarafından çizilmiştir. Gerçekte, sınıflar, üretim güçlerinin eyleminin cisim buldukları araçtan başka bir şey değildirler. Eğer bu sınıflar birer aktörse,* tam da tiyatroda aktörlerin kendilerine önceden verilmiş bir metni ezberden söylemeleri ve önceden belirlenen jestleri yapmaları ve ister iyi oynasınlar, ister kötü, tragedyanın kaçınılmaz sonuna doğru ilerlemesini engelleyememeleri anlamında aktördürler. Bir sosyo-ekonomik sistemi yasalarına göre işletmek için

a Ayrıca, sorunun bütünüyle ilgili olarak, bkz. *La question de l'histoire du mouvement ouvrier*, 1. c. Engels, bu konuda, *18 Brumier*'in üçüncü Almanca baskısının Önsöz'ünde şöyle diyordu: "İster siyaset alanında, ister din, felsefe, ya da herhangi bir ideolojik alanda, tüm tarihsel mücadelelerin, gerçekte toplumsal sınıfların mücadelelerinin az çok net bir ifadesinden başka bir şey olmadığına ilişkin yasayı, (ki bu yasaya göre, bu sınıfların varlığı, dolayısıyla da çarpışmaları da, yine onların ekonomik durumlarının gelişim derecesi, üretim tarzları ve bunun bir sonucu olan mübadele tarzları tarafından koşullandırılır) ilk keşfetmiş olan tam da Marx'tır. Doğa bilimleri için enerjinin değişim yasası neyse tarih için o olan bu yasa, ona aynı zamanda da Fransa'daki II. Cumhuriyet'in anlaşılabilmesinin anahtarını sunar." (Marx, *Le 18 Brumaire,* Fr. Çevirisi içinde, Paris, Editions sociales, 1969, s. 14.)

(*) Gerçekte bu bağlamda kullanılan "acteur" teriminin Türkçe karşılığı edimci olacaktır. Ancak, yazar, özellikle tiyatro bağlamına gönderme yaptığından "aktör" karşılığını kullanıyoruz – ç.n.

bir sınıf gerekir, onu ("üretim güçlerinin gelişimiyle uyuşmaz" bir hal aldığında ve çıkarları onu, aynı derecede kaçınılmaz bir biçimde, sıra kendisine gelip de işleteceği yeni bir sistem kurmaya ittiğinde) devirmek için de bir sınıf gerekecektir. Sınıflar tarih sürecinin eyleyicileri ama bilinçsiz eyleyicileridir (bu ifade birçok kez Marx'ın da Engels'in de kaleminden çıkmıştır), Lukacs onların eylemekten çok eylettirildiklerini söyler. Ya da, daha doğrusu, sınıf bilinçlerine göre eylerler ve "insanların varlığını belirleyen bilinçleri değildir; bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır". Bu yalnızca iktidardaki sınıfın muhafazakâr ve yükselen sınıfın da devrimci olacağından da değildir. O muhafazakârlık, o devrim, içerikleri ve bütün "önemli" ayrıntıları açısından[25] üretimde onlara tekabül eden sınıfların konumu tarafından önbelirlenecektir.

Az ya da çok "akıllıca" bir kapitalist siyaset fikrinin bir Marksiste, bir mitoslaştırmayı gizleyen belli bir aptallık olarak görünmesi rastlantı değildir. Akıllıca olan ya da olmayan bir siyasetten bizatihi söz etmeyi kabul etmek için bile, önceden bu akıllılığın olması ya da olmamasının gerçek evrim konusunda *bir fark yaratabildiğ*ini kabullenmek gerekir. Ama, bu evrim başka düzlemde ("nesnel") etkenler ta-

25 Kesin olarak konuşacak olursak şöyle söylemek gerekir: tüm ayrıntılarında, nokta. Bir belirlenimcilik ancak bütünsel belirlenimcilik olarak anlama sahiptir, faşist demagogun ya da işçi hatibin sesinin tınısı bile sistemin yasalarından geliyor olmalıdır. Bu olanaksız olduğu takdirde, belirlenimcilik, alışkanlık üzerine, "önemli" olanla "ikincil" olan ayrımının ardına saklanır. Clemenceau, Fransız emperyalizminin siyasetine belli bir kişisel stil katmıştır ancak bu stil olsun ya da olmasın, o siyaset yine de, en önemli veçhelerinde, özünde, aynı olacaktı. Böylece gerçeklik, içinden esas olanın geçtiği, içinde nedensel bağlantıların, ele alınan olayın önü ve ardında kurulabilecekleri ve kurulmak zorunda oldukları bir ana katmanla, bu bağıntıların varolmadıkları ya da pek önemsiz oldukları bir ikincil katmana bölünür. Belirlenimcilik, böylece kendini, ancak modeli yeniden bölerek gerçekleştirebilir; o, üniter bir dünyayı ancak fikren hedefler, uygulamada gerçeğin "belirlenmiş olmayan" bir bölümünü varsaymak zorundadır.

rafından belirlendiğine göre böyle bir farkı nasıl yaratabilirler ki? Bu siyasetin gökten inmediğini, belli bir durumda devreye girdiğini, tarihsel bağlam tarafından çizilen kimi sınırları geçemeyeceğini, gerçeklikte ancak başka koşullar da varolduğunda bir yankı bulacağını ise söylemeye bile gerek yok –bunlar tümü apaçık, kesin şeyler. Marksist olan kişi, sanki bu akıllılık (söylevlerin, Mirabeau'da görkemli, Laniel'de ise ağlanacak hale bürünen stili dışında) hiçbir şey değiştiremezmiş gibi konuşacak ve olsa olsa, Napoléon'un "deha"sının ya da Kerenski'nin "budalalığı"nın zorunlu olarak tarihsel durum tarafından "çağrıldığı" ve ortaya çıkarıldığını göstermeye bel bağlayacaktır.

Modern kapitalizmin tarihsel evrime ve toplumsal mücadeleye uyum gösterme çabasını güttüğü ve bunun sonucu olarak da değişim geçirdiği fikrine canhıraş bir biçimde direnilmesi de bir rastlantı değildir. Çünkü bunun kabulü, son yüzyılın tarihinin yalnızca ekonomik yasalarla belirlenmediğinin ve gruplarla toplumsal sınıfların eyleminin bu yasaların içinde işlerlik gösterdiği koşulları ve bundan dolayı da bizatihi bu yasaların işleyişini dönüştürebildiğinin kabulü olacaktır.

Zaten, ekonomik belirlenimciliğin bir yandan, sınıf mücadelesinin öte yandan, biri diğerine indirgenemeyecek iki açıklama yöntemi önerdiği ve Marksizmde sahiden bir "sentez" değil, ikincisinin yani sınıf mücadelesinin ilki yani ekonomik belirlenimcilik tarafından ezildiği en iyi bu örnekte görülebilir. Kapitalizmin evriminde temel olan, teknik evrim ve sistemi yöneten ekonomik yasalar mıdır? Yoksa sınıfların ve toplumsal grupların mücadelesi mi? *Kapital* okunduğunda, doğru yanıtın birincisi olduğu görülür. Bir kez toplumbilimsel koşulları kurulduğunda, "sistemin aksiyomları" olarak adlandırılabilecek olanlar (teknik gelişmenin derece ve türü, biriken kapitalin ve yeterli sayıdaki

proleterin varlığı, vb.) tarihsel gerçeklik içinde konumlandırıldığında ve özerk bir teknik ilerlemenin itkisiyle, kapitalizm, yalnızca içinde bulunan ekonomik yasaların sonuçlarına (etkilerine) göre evrilir. Sınıf mücadelesi burada, hiçbir yerde devreye girmez.[26] Daha fazla nüans içeren ve incelikli bir Marksizmin, gerektiği yerde Marx'ın başka metinlerine dayanarak bu tek yanlı görüşü reddedebilir ve, sistemin tarihi içinde sınıf mücadelesinin önemli bir rol oynadığını, bu mücadelenin ekonominin işleyişini değiştirebileceğini, ancak, sadece, bu mücadelenin her seferinde onun sınırlarını çizen ve anlamını tanımlayan verili bir çerçevede konumlandığının unutulmaması gerektiğini olumlayabilir –tüm bu tavizler bir işe yaramaz, kurt ile kuzu arasında yine de sulh olmayacaktır. Çünkü, Marx tarafından formüle edilen yasaların, gerçek anlamda sınıf mücadelesi dışında *bir anlamı yoktur,* bunlar hiçbir kesin içeriğe sahip değildirler: "değer yasası"'nı temel metaya uygulamak gerektiğinde, emek gücü hiçbir anlam ifade etmez, içeriği ancak, işçilerle patronlar arasında olan ve temelinde ücretin mutlak düzeyini ve zaman içindeki evrimini belirleyen mücadelesi tarafından sunulan boş bir formüldür. Ve tüm diğer "yasalar" da toplumsal ürünün *verili* bir dağılımını önvarsaydıklarından, sistemin bütünü havada asılı kalır, tümüyle belirsizdir.[27] Ve bu yalnızca kuramsal bir "boşluk" –gerçekte öylesine temel bir "boşluk"tur ki, anında kuramı yerle bir eder– değil, aynı za-

26 O ancak sistemin (tarihsel ve mantıksal) sınırlarında devreye girer: kapitalizm organik olarak, sadece tecimsel üretimin ekonomik yasalarının basit işleyişinden doğmaz; eski sistemle şiddetli bir kopma oluşturan ilkel birikim gereklidir; böylece yerini de sosyalizme proletarya devrimi olmadan bırakmayacaktır. Ama bu bizim burada söylediğimizin hiçbir şeyini değiştirmez zira, şunu da belirtmek gerekir ki, sınıfların tarihteki bu etkin müdahaleleri önbelirlenmişlerdir, hukuken öngörülemez hiçbir şey getirmezler.

27 Bkz. *Socialisme ou Barbarie*'nin 31. sayısında "Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne", 1. c., s. 69-81. (Şimdi, aynı zamanda da bkz. *La Dynamique du capitalisme*, 1. c.).

manda da pratikte bir farklılık dünyasıdır. *Kapital*'de tanımlanan "ekonomik yasalar"ın işçi ücretinin durgunluğunu, büyüyen işsizliği, gitgide daha şiddetli krizleri ve sonuçta da sistem açısından neredeyse işlemezlik sonucunu doğurduğu kapitalizm ile uzun vadede ücretlerin üretime koşut olarak arttığı, sistemin genişlemesinin hiçbir aşılmaz *ekonomik* çatışkıyla karşılaşmaksızın sürdüğü gerçekteki kapitalizm arasında yalnızca mitos olanla gerçek olanı ayıran mesafe yoktur. Bunlar, her biri bir başka yazgıyı taşıyan, bir başka felsefeye, bir başka siyasete, bir başka devrim kavrayışına sahip iki ayrı dünyadır.

Sonuç olarak, kitlelerin özerk eyleminin, sosyalist devrimin temel öğesini oluşturabileceği fikri, kabul edilsin ya da edilmesin, mantıklı bir Marksist için her zaman ikincilin de gerisinde kalacaktır –zira gerçek bir değeri, hatta kuramsal ve felsefi bir statüsü yoktur. Marksist kişi, tarihin nereye doğru gitmesi *gerektiğini* bilir; eğer kitlelerin özerk eylemi bu yönde giderse, kendisine yeni bir şey öğretmemiş olacaktır, başka bir yere giderse de, bu kötü bir özerkliktir ya da, daha doğrusu, özerklik bile değildir, zira kitleler doğru amaçlara yönelmiyorlarsa, bu henüz kapitalizmin etkisi altında oldukları anlamına gelir. Hakikat ele geçirildiğinde, onun dışındaki her şey yanılgıdır, ancak yanılgı belirlenimci bir evrende hiçbir anlam ifade etmez: yanılgı, sınıf düşmanının eyleminin ve sömürü sisteminin ürünüdür.

Bununla birlikte, belli *bir* sınıfın eylemi ve bu sınıfın kendi çıkarları ve konumunun bilincine varması, Marksizmde farklı bir statüye sahip gibidir: proletaryanın eylemi ve bilinçlenmesi. Ama bu ancak, hem özel hem de kısıtlı bir anlamda doğrudur. Proletaryanın yapması gereken konusunda doğru değildir:[28] o sosyalist devrim yapmak durumun-

28 "Söz konusu olan falanca ya da filanca proleterin ya da hatta proletaryanın tümünün bir an kendisini erek gibi tasarlaması değil; proletaryanın *ne olduğu* ve

dadır ve sosyalist devrimin ne yapmak durumunda olduğu bilinmektedir (kabaca söylemek gerekirse, üretim güçlerini, ta ki bolluğun komünist toplumu ve özgür bir insanlığı olanaklı kıldığı noktaya kadar geliştirmek). Bu, yalnızca proletaryanın onu yapıp yapmayacağını bilmemiz açısından doğrudur. Çünkü, Marx'ta ve büyük Marksistlerde (örneğin Lenin ya da Troçki'de) sosyalizmin kaçınılmazlığı fikriyle aynı zamanda, toplumun bunalımını aşmaktaki olası yetersizliği, "mücadele halindeki iki sınıfın birlikte yıkılması" fikri, kısacası tarihsel bir seçenek olarak sosyalizm veya barbarlık fikri de mevcuttur. Ancak bu fikir, sistemin sınırını ve bir anlamda da, tutarlı her tür düşünümün sınırını temsil eder: tarihin "başarısız olması", dolayısıyla saçmalığının ortaya çıkması tamamen konu dışı değildir ancak bu durumda, yalnızca bu kuram değil, her kuram çöker. Bunun sonucu olarak da, proletaryanın devrimi yapacak ya da yapmayacak olması, pek kesin olmasa da, her şeyi koşullandırır ve herhangi bir tartışma ancak onun devrim yapacağı varsayımı üzerine mümkündür. Bu varsayım kabul edildikten sonra, proletaryanın devrimi hangi yönde yapacağı belirlenmiştir. Böylece proletaryaya bırakılan özgürlük, bizim kendi kendimize bir hak olarak tanıyabileceğimiz deli olma özgürlüğünden farklı değildir: yalnızca kullanılmadığı takdirde geçerli hatta varolan bir özgürlüktür bu, çünkü kullanımı, dünyaya ilişkin her tür tutarlılıkla birlikte kendisini de yıkacaktır.[29]

varlığına uygun olarak, tarihsel açıdan yapmak durumunda olacağı şeydir," der Marx, *Kutsal Aile*'nin ünlü bir bölümünde.

29 Bu, görünüşe rağmen, Lukacs açısından da, hatta özellikle Lukacs açısından, örneğin şunları yazdığında, geçerlidir: "...proletarya için geçerli olan...dönüşümün ve kurtuluşun ancak kendi eylemi olabilmesidir... Nesnel ekonomik evrim ...ancak proletaryanın eline toplumu değiştirmenin olanağı ve gerekliliğini verir. Ama bu değişim ancak bizatihi proletaryanın eylemi olabilir." (*Histoire et conscience de classe*, Fr. Çev., s. 256). Sunduğu tarih diyalektiğinin tümünün ancak proletaryanın bu özgür eylemi yerine getirmesi koşuluyla geçerli olduğunu da unutmamak gerekir.

Ne var ki, sınıfların ve onların eyleminin yalnızca uğranılan bir menzil olduğu fikri saf dışı bırakılırsa, sınıfların ve toplumsal grupların "bilinçlenmesi" ve etkinliğinin (tıpkı bireylerinki gibi) yeni, ön-belirlenmemiş ve ön-belirlenemez öğeleri ortaya çıkardığı (tabii bu bilinçlenmelerinin de etkinliklerinin de içinde cereyan ettikleri konumlardan bağımsız oldukları anlamına gelmez) kabul edilirse, o zaman klasik Marksist şemadan çıkmak ve tarihi özünde farklı bir biçimde ele almak zorunda kalınır. Bu konuya, metnin ileriki bölümlerinde yeniden değineceğiz.

Asıl önem taşıyan sonuç, materyalist tarih kavrayışının içeriği açısından "yanlış" olması değil; bu kavrayışın hedeflediği kuram tarzının anlamının olmaması, böylesi bir kuramın ortaya atılmasının olanaksızlığı ve ayrıca da böyle bir şeye gereksinilmemesidir. Nihayet geçmiş ve şimdiki (hatta, bir noktaya kadar, gelecekteki) tarihin gizine sahip olduğumuzu söylemek, nihayet doğanın gizine sahip olduğumuzu söylemekten daha az saçma değil, tam da, tarihi tarih yapan ve tarih bilgisini tarih bilgisi yapan şeyden ötürü, tersine daha da saçmadır.

Tarih bilgisinin öznesi ve nesnesi

Tarihten söz edildiğinde, söz eden kimdir? Bir devrin, bir toplumun, belli bir sınıfın insanı –kısacası tarihsel bir varlıktır. Oysa, bir tarih bilgisini olanaklı kılan (çünkü yalnızca tarihsel bir varlık tarih deneyimine sahip olabilir ve ondan söz edebilir), aynı zamanda da bu bilginin hiçbir zaman tamamlanmış ve saydam bir bilme statüsüne sahip olmamasını –çünkü bizatihi o bilgi, özünde, tarihsel bir olgudur ve bu sıfatıyla kavranmak ve yorumlanmak ister– sağlayan şeydir. Tarih söylemi tarihe dahildir.

Bu fikri şüphecilik ya da safiyane göreceliğin iddialarıyla karıştırmamak gerekir: bir kişinin söylediği, hiçbir zaman bir kanaatten başka bir şey değildir, konuşmakla gerçek bir şeye tercüman olmaktan çok kendimize ihanet ederiz. Sade kanaatten başka bir şey bal gibi de vardır (yoksa ne söylem, ne eylem, ne toplum hiçbir zaman mümkün olamazdı); önyargılar, tercihler, kinler denetlenebilir ve yok edilebilir; "bilimsel nesnellik" kuralları uygulanabilir. Yalnızca birbirleriyle aynı değerde kanaatler yoktur ve örneğin Marx, yanıldığında bile büyük bir ekonomisttir, halbuki François Perroux, yanılmadığında bile büyük bir gevezedir. Ancak tüm ayıklamalar yapıldıktan, tüm kurallar uygulandıktan ve tüm olgulara saygı gösterildikten sonra da, sonuçta konuşan "aşkın bir bilinç" değil, tarihsel bir varlıktır ve bu talihsiz bir kaza değil tarih bilgisinin mantıksal bir koşuludur ("aşkın bir koşulu"dur). Nasıl ki, yalnızca doğal –*aynı zamanda da* doğal– varlıklar kendilerine bir doğa bilimi sorununu yaratırlar –çünkü yalnızca kanlı– canlı varlıklar bir doğa deneyimine sahip olabilirler,[30] tarih bilgisi sorununu da ortaya atan ancak tarihsel varlıklardır zira yalnızca onlar tarihe bir deneyim nesnesi olarak sahip olabilirler. Ve nasıl ki, bir doğa deneyimine sahip olmak, Evren'den dışarı çıkıp, onu öyle incelemek değilse, bir tarih deneyimine sahip olmak da, tarihi, tamamlanmış ve karşımıza konmuş bir nesne gibi dışarıdan değerlendirmek değildir –çünkü böyle bir tarih, bir araştırma nesnesi olarak, hiçbir zaman ve hiç kimseye verilmemiştir ve verilmeyecektir.

Bir tarihsel varlık olarak tarih deneyimine sahip olmak, tıpkı toplumun *içinde* ve onun *parçası* olmak gibi, tarihin *içinde* ve onun parçası olmak. Bu değerlendirmenin diğer yönlerini bir yana bırakacak olursak, bu, şu anlama gelir:

30 Kant felsefesinin terimleriyle söylendiğinde: öznenin bedenselliği bir doğa biliminin ve bundan dolayı da bu bedenselliğin içerdiği her şeyin olabilirliğinin aşkın bir koşuludur.

• tarihi zorunlu olarak kendi devrinin ve toplumunun kategorilerine göre düşünmeliyiz –ki bu kategoriler de tarihsel evrimin bir ürünüdür;

• tarihi, pratik bir niyet ya da bir projeye göre düşünmeliyiz.

Marx, bunu bilmenin ötesinde, açık olarak ilk söyleyendi. "Çağlarının üzerinden atlayıp geçtiklerini" sananlarla alay ederken, herhangi bir zamanda katıksız bir tarih bilgisi üretebilecek katıksız bir kuramsal özne olabileceği, her tür tarih malzemesi için geçerli *birtakım* kategorilerin (yavan ve boş soyutlamalar biçimi dışında) çıkarsanabileceği fikrini kınıyordu.[31] Aynı zamanda döneminin, hem, ancak kapitalizmle bağlantılı olarak bir anlam taşıyabilecek kategorileri önceki dönemlere safça uygulayan, hem de bu kategorileri tarihsel olarak göreceleştirmeyi reddeden burjuva düşünürlerini de (çağdaş Marksistler için oluşturulduğunu sanabileceğimiz bir cümlesinde "onlar için, bir zamanlar tarih olmuştur ama artık yoktur" der) kınadığında ve kendi kuramının bir sınıfın, devrimci proletaryanın görüşüne tekabül ettiğini iddia ettiğinde, o zamandan beri toplum-merkezcilik olarak adlandırılan sorunu (her toplumun kendini dünyanın merkezi olarak ortaya koyması ve tüm diğer toplumlara kendi görüş açısından hareketle bakması) ilk kez ortaya atıyor ve buna bir yanıt bulmaya çalışıyordu.

Yukarıda, Marx'ın sonuç olarak bu toplum-merkezciliği aşamadığını ve onda, hem kapitalist kategorilerin tarihsel göreceliğinin tamamen bilincinde olan, hem de aynı zamanda bu kategorileri insanların tarihinin bütünü üzerine

31 Bkz. Örneğin, burjuva ekonomistlerinin soyutlaştırmalarının eleştirisi, *Contribution à la critique de l'économie politique* ile birlikte yayımlanan *Introduction à une critique de l'économie politique* içinde, çev. Laura Lafargue, özellikle de s. 308 vd.

yansıtan (ya da geriye dönük olarak yansıtan) bir düşünürün çelişkisini gördüğümüzü göstermeye çalıştık. *Söz konusu çelişki tarihi düşünmeye yönelik her tür girişimi oluşturucu niteliktedir.*[32] Bir yüzyıl sonrasına tüneyip, kimi kategorileri daha güçlü bir biçimde göreceleştirmemiz, büyük bir kuramda o kuramı sağlam bir biçimde özgül çağına bağlayan ve orada kök saldıran şeyi daha açık biçimde ortaya çıkarmamız gereklidir, kaçınılmazdır. Ancak kuram, tam da kendi çağında kök saldığından *dolayı* büyüktür. Toplum-merkezciliğin bilincine varmak, onun kavranabilir tüm öğelerini yok etmeye çalışmak her ciddi düşüncenin ilk kaçınılmaz girişimidir. Kök salmanın *yalnızca* olumsuz olduğuna ve ondan, aklın tanımlanmamış bir ayıklamasına bağlı olarak kurtulmak zorunda ve bunu yapabilecek durumda olduğumuza inanmak safiyane bir akılcılığın yanılsamasıdır. Ve bunun nedeni yalnızca bu kök salmanın bizim bilmemizin koşulu olması, tarihi ancak, kendimiz de tarihsel varlıklar olduğumuzdan ötürü düşünebilmemiz, hareket halinde bir toplumun içinde bulunmamız, toplumsal yapılanma ve mücadeleye ilişkin bir deneyimimizin olması değildir. O kök salma *olumlu* koşuldur, bize evrenselin kapısını açan kendi tikelliğimizdir. Belli bir görüye, bir kategorisel yapıya ve bir projeye bağlı olduğumuzdan dolayıdır ki geçmişe ilişkin anlam taşıyan bir şeyler söyleyebiliriz. Ancak şimdiki zaman o denli güçlü bir biçimde şimdidir ki, geçmişte, geçmişin kendisinde gördüğünden başka ve daha fazla şeyler görmemizi sağlar. Bir anlamda, Marx geçmişe bir şeyler yansıttığı için o geçmişte bir şeyler keşfeder. Bizim yapmış olduğumuz gibi, bu yansıtmaları, kendilerini tümel, kapsayıcı ve sistematik doğrular olarak sun-

32 Ciddi ve derin biçimde düşünmek. Naif yazarlarda çelişki yoktur, olan yalnızca aynı biçimde eleştirel olmayan yansıtmaların ya da bir görececiliğin yavanlığıdır.

dukları ölçüde eleştirmek bir şeydir, "keyfi" olsa bile, önceki toplumları kapitalist kategorilerle kavrama çabasının (her ne kadar bu toplumların her biri "özgül doğru"yu ihlal etmiş olsa da) Marx'ta engin bir doğurganlığa sebep olduğunu unutmak ise başka bir şey. Çünkü, aslında, tam da böyle "özgül bir doğru" yoktur –ne, şüphesiz tarihsel materyalizmin ortaya çıkardığı, ne de, sonuçta son derece hayalci ve toplum-merkezci olan "her toplumu kendisi için ve kendi görüş açısından hareketle düşünme" çabasının ortaya çıkaracağı bir doğru. Her toplumun doğrusu olarak adlandırabileceğimiz şey, onun tarih içindeki doğrusudur, tabii kendisi için ama aynı zamanda da tüm öteki toplumlar için doğrusudur çünkü tarihin çelişkisi şurada yatar: her uygarlık ve her çağ, tikel olduğundan ve kendi saplantılarının egemenliğinde bulunduğundan, kendisinden önce ya da kendi çevresinde yer alan uygarlıklar ve çağlarda yeni imlemler bulmayı ve açımlamayı başarır. Ancak o uygarlıklar ve çağlar, en azından er ya da geç kendileri de birer yorum nesnesine dönüştükleri için, nesnelerini asla ne tüketebilir ne de sabitleştirebilirler (bugün, Rönesans'ın ya da 17. veya 18. yüzyılların her birinin Klasik Antik Çağı nasıl ve neden o kadar farklı görmüş olduklarını kavramaya çalışıyoruz); yine asla, kendilerini ortaya çıkaran çağın saplantılarına indirgenemezler çünkü o zaman tarih ancak birbirine eklenmiş cinnetler haline gelirdi ve geçmişe ait bir tek kitap bile okuyamaz olurduk.

Marksizmin, her tür tarih düşüncesini oluşturan bu çelişkiyi aşmaya çalıştığını biliyoruz.

Bu aşma, ikili bir hareketin sonucudur. Çeşitli çağların, sınıfların, toplumların birbirlerini izleyen bakış açılarının kendi aralarında belirlenmiş bir ilişki kurmalarını sağlayan bir tarih diyalektiği vardır. Bu bakış açıları belli bir düzene

uyar, zaman içinde açımlanan bir sistem oluştururlar, öyle ki sonradan gelen, önceden olanı aşar (koruyarak ortadan kaldırır). Şimdiki zaman geçmişi ("aşılmış" an olarak) içerir ve bundan dolayı da onu, o geçmişin kendisini anladığından daha iyi anlayabilir. Bu diyalektik, özünde, Hegelci diyalektiktir; Hegel'de *logos*'un hareketi olan şeyin Marx'ta üretim güçlerinin gelişimi ve toplumsal sınıfların, bu gelişimin evrelerini belirten silsilesi olması, bu açıdan, önemsizdir. Birinde de ötekinde de Kant Platon'u "aşar" ve burjuva toplumu antik toplumdan "üstün"dür. Ama bu durum, başka bir açıdan önem kazanır –hareketin ikinci evresi de buradadır. Tam da bu diyalektik, çeşitli *sınıfların* tarih içinde birbirini izleyerek ortaya çıkmasının diyalektiği olduğundan, artık, ilkede zorunlu olarak sonsuz değildir;[33] oysa tarihsel çözümleme onun "son sınıf"ın, proletaryanın ortaya çıkmasıyla tamamlanacağını ve tamamlanması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla Marksizm, "proletaryanın bakış açısı"nı temsil ettiğinden ve proletarya son sınıf olduğundan –yalnızca takvimsel olarak değil, çünkü yoksa tarihsel diyalektik içinde, sonradan göreceleştirilmeye koşullu tikel bir bakış açısına hep bağlı kalırdık, ama mutlak olarak, sınıfların ortadan kalkmasını ve "insanlığın gerçek tarihi"ne geçişi gerçekleştirmek zorunda olmasından dolayı, son sınıftır– ayrıcalıklı bir kuramdır. Proletarya evrensel sınıftır, kabul ettirmesi gereken tikel çıkarları olmadığından dolayı sınıfsız toplumu gerçekleştirebileceği gibi geçmiş tarih konusunda da "doğru" bir bakış açısına sahip olabilir.[34]

Günümüzde, pek çok nedenden ötürü bu bakış tarzını sürdüremeyiz. Önceden, tamamlanmış ya da tamamlanmak

33 Böylesi bir sonsuzluğun gerekliliği ve onun karşıtının gerekliliği Hegelciliğin, gerçekte de sistem olarak kabul edilen her diyalektiğin olanaksızlıklarından biridir. Buna ileride değineceğiz.

34 *Histoire et conscience de classe*'da bu bakış açısını en derin ve kesin biçimde geliştirmiş olan Lukacs'tır.

üzere olan bir tarih, (bu tarih "tarih-öncesi olarak" nitelense de) diyalektiği edinemeyiz. Sorundan önce çözümü ele alamayız. Kendimize, ilk ağızda, nasıl olursa olsun bir diyalektik sunamayız zira bir diyalektik dünyanın ve tarihin akılsallığını varsayar ve bu akılsallık, gerek kuramsal, gerek pratik, sorundur. Tarihi bir birlik olarak düşünüp, bu ifadeye, kendisine biçimsel olan dışında bir anlam verildiği andan itibaren ortaya çıkan dev sorunları kendimizden gizleyemeyiz; tedrici bir diyalektik birleştirme olarak da düşünemeyiz zira Platon Kant'm, gotik tarz da rokokonun kendisini yutmasına izin vermez ve İspanyol kültürünün Aztek kültürü üzerindeki üstünlüğü Azteklerin soyunun kazınmasıyla kanıtlanmıştır demek, varkalmış Aztek üzerinde de, Kolomb öncesi Amerika'nın ateşli silahlar taşıyan atlılarla karşılaşmasıyla kendi diyalektik silinişini nasıl ve neden hazırladığını anlayamayan bizler için de bir tatminsizlik tortusu bırakır. Düşüncenin ve pratiğin en üst düzeydeki sorunlarına verilecek nihai yanıtı Marx'ın kapitalizmin dinamiğine ilişkin çözümlemesinin kesinliği üzerine –bu kesinliğin aldatıcı olduğunu bildiğimize göre, hatta bunu bilmemiş olsak da– temellendiremeyiz. İşin en başından bir kuramı, bu bizim kuramımız bile olsa, "proletaryanın bakış açısını temsil eder" biçiminde ortaya koyamayız çünkü, bir yüzyılın tarihinin göstermiş olduğu gibi, proletaryanın o bakış açısı, tüm sorunlara çözüm sunmak şöyle dursun, çözümünü ancak proletaryanın (dil oyunlarına girmemek için, çalışan insanlık diyelim) bulabileceği ya da bulamayacağı bir sorundur. Her halükarda Marksizmi bu bakış açısını temsil eder diye ortaya koyamayız çünkü o bakış açısı, özünün derinlerinde bu özle iç içe geçmiş kapitalist öğeler içerir ve, bununla da bağlantılı olarak, bugün o her yerde bürokrasinin eylem halindeki ideolojisiyken hiçbir yerde proletaryanın ideolojisi değildir. Proletarya son sınıf ve Marksizm onun haki-

ki temsilcisi olsa bile, onun bakış açısının, her tür tartışmayı kesin olarak tamamlayan *biricik* görüş olduğunu düşünemeyiz. Tarih bilgisinin göreceliği yalnızca onun tek bir sınıf tarafından üretilmesine değil, aynı zamanda da bir kültür, bir çağ içinde üretimiyle ve ilkinin ikincisi içinde eritilmeye izin vermemesiyle bağlantılıdır. Geleceğin toplumunda sınıfların ortadan kalkması, orada mevcut olabilecek geçmişe ilişkin görüşler arasındaki farklılıkları ille de otomatik olarak saf dışı bırakmayacak, o görüşlere nesneleriyle dolaysız bir çakışma olanağı sunmayacak ve onları bir tarihsel evrimin dışında tutmayacaktır. 1919'da, o zamanlar devrimci Macar hükümetinin Kültür Bakanı olan Lukacs, resmi bir söylevinde, üstü kapalı laflarla şöyle diyordu: "Proletarya artık iktidarda olduğuna göre geçmişe ilişkin tekyanlı bir görüşü ayakta tutmamızın gereği yoktur".[35] 1964'te, proletarya hiçbir yerde iktidarda değilken, bunu yapmamız büsbütün olanaksızdır.

Kısacası artık Marksist tarih felsefesini ayakta tutamaz durumdayız.

Marksist tarih kuramına ilişkin ek belirtmeler[a]

Teknolojik evrim ve bu evrimin ritmine dair: İster feodal dönemde olsun, ister genel olarak, teknolojik "duraklama" sorunu tartışıldığında iki yönü birbirinden açıkça ayırmak gerekir.

İlk ağızda, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden (hatta daha da öncesinden, İS 4. yüzyıldan) 11. ya da 12. yüzyıla kadar Batı Avrupa'da teknolojinin nasıl bir evrim göster-

35 Bkz. "Le changement de fonction du matérialisme historique", *Histoire et conscience de classe*, 1. c., özellikle de s. 258-59, 274-75, 284-85.

a Bu metnin bir önceki bölümünün İngilizce çevirisi için yazılmıştır (*History and Revolution*, Solidarity yay., Londra, Ağustos 1971).

diğini anlamak söz konusudur. Burada, tarihin olağanüstü önemli, paradigmatik ve Hegelo-Marksist bir parçasına, yani "Avrupa" tarihine (ya da filozoflar açısından "Yunan-Batı" tarihine) sıkıştırılmış altı ya da yedi yüzyıllık bir insanlık tarihi vardır. Bu parçayı paradigmatik ve Hegelo-Marksist olarak adlandırabiliriz çünkü bu bölüm, gerçekte, toplumsal-ekonomik düzlemde olduğu gibi felsefi –"tinsel" (Hegel) düzlemde de neredeyse– "diyalektik" bir gelişmenin oluşturulabileceği (tabii bu, sayısız tarihsel olgunun çiğnenmesi pahasına olur ama bu başka bir sorundur) tek örneği temsil eder. Ne var ki, bu oluşum, ancak, Yunan-Roma dünyasıyla karşılaştırıldığında ve tümel olarak ele alındığında dikkat çekici bir *gerileme* dönemini temsil eden altı ya da yedi yüzyıl ele alındığı takdirde gerçekleşebilir. Marksistler bu yitik yüzyıllardan asla söz etmezler. "Orta Çağ boyunca gözlenen teknik ilerleme"ye değindiklerinde, gerçekte bundan 12., 13. ve 14. yüzyılı anlarlar. Terimce kavgalarının pek yararı yoktur –ne var ki, burada, alışılageldiği üzere, terimcedeki belirsizlik düşüncedeki bulanıklığı ya da karmaşık yöntemleri gizlemeye yarar. Önemli olan, bizim bu örnekte gözlediğimizin bir "kaza" ya da bir "mevsimsel değişiklik" değil müthiş uzun bir tarihsel dönem olması ve bu dönem boyunca, birkaç özgül konuda (örneğin karasabanın yerine pulluğun geçmesi) tedrici değişiklikler olmuşsa bile, bütünüyle dikkate aldığımızda önceki dönemde gerçekleştirilen şeylerin büyük kısmının yitip gitmesidir. Bu da, tekniğin ille de kesintisiz bir biçimde ilerlemediğine ve evriminin, terimin en ürkek anlamıyla bile "özerk" olmadığına işaret eder.

İkinci konu, genel olarak tarih boyunca, teknik değişim ve bu değişimin ritmi sorunudur. Buradan, çoğu toplumun tarihlerinin *büyük bölümünü* istikrarlı teknik koşullarda geçirmiş olduklarını saptıyoruz; bu koşullar öylesi-

ne istikrarlıdır ki bunlar, şu son yüzyılların Batılı insanının, ele alınan toplumları ve çağları salt ve basit bir teknolojik *durağanlıkla* eşdeğer görmesini gerektirir. Çin tarihinin, İÖ 4. yüzyıldan Müslümanların istilasına ve bu istiladan İngilizlerin fethine kadarki Hint tarihinin durumu, kabaca böyledir –tabii, "ilkel" toplumları bu sıralamaya bile koymuyoruz. Her gün ya da hatta her on yılda bir yeni ve önemli bir buluşun ortaya çıktığı (Batı'da son üçyüz yıldan bu yana olduğu gibi) bir toplumda yaşamakla, böylesi buluşların ancak üç yüz yılda bir yapıldığı bir toplumda yaşamak arasında dünya kadar fark vardır. İnsanlık tarihi daha çok bu ikinci duruma tekabül eden bir ortamda yaşanmıştır, ilkine değil.

"İlerleme", Marx ve Yunanlara dair: Şüphesiz Marx, burjuva toplumu ve kültürünün Yunan toplum ve kültüründen "üstün" olduğunu hiçbir zaman açıkça söylememiştir; ancak tarihe uygulanan "diyalektiğin kaçınılmaz mantığı" ve "üstyapı"nın göreli olarak "altyapı"ya bağımlı olduğu sözde iddiası bunu içerir. Marx, insan ürünü bir Mutlak Tin olmadığı gibi, kolaya kaçan biri de olmadığından bu noktada "kendisiyle çelişir" – bu da onun şanındandır.

1857 tarihli tamamlanmamış ve daha önce yayımlanmamış metninde (Kautsky tarafından 1903 tarihli *Neue Zeit*'ta yayımlanmıştır: "Introduction a une critique de l'economie politique", *Contribution a la critique...*, çev. Laura Lafargue, s. 305-352, La Pleiade yay., I, s. 233-266), Marx sanatın gerçek yaşama, özellikle de incelenen dönemin tekniğine bağımlılığını, gerekli ve yeterli koşulları ya da daha doğrusu kaba olumsuz koşullarla gerçek yeterli nedenleri birbirine karıştırarak, gayet vasat ve eleştirilebilir bir biçimde örneklemeye çalışır. Şu soruyu sorar: "Yunan imgelemini, dolayısıyla da Yunan (mitolojisini) besleyen doğa ve toplumsal

ilişkilere ilişkin fikir, otomatik iplik makineleri, lokomotifler ve elektrikli telgrafla uyuşur mu? Roberts and Co.'nun yanında Vulcanus, paratonerin yanında Jupiter ve falanca bankanın yanında Hermes nedir ki? *Printing-house square karşısında Fama ne hale gelir?...* Barut ve kurşun çağında Akhilleos mümkün müdür? Ya da, matbaanın, matbaa makinesinin olduğu yerde genel olarak İlyada? Türküler, efsaneler, Musa'lar matbaacının çıtası karşısında yok olmazlar mı? Ya, epik şiir için gerekli olan koşullar eriyip gitmezler mi?" O zaman, o "zorluğun Yunan sanatı ve kahramanlık öyküsünün toplumsal gelişmenin kimi biçimlerine bağlı olduklarını" değil (bu, eğer Aikhilleus'un kot pantalon giyip tabancayla oynayamayacağı anlamına geliyorsa kaba, yoksa boş bir iddiadır zira kahramanlık öyküsüyle antik çağ ya da romanla modern çağ arasındaki, ayrıca apaçık olan denkliği *açıklayamadığımız*dan dolayı boştur, çünkü, özellikle de bu aynı "toplumsal gelişme biçimleri", başka yerlerde benzer yapıtlar *üretmemişlerdir*), neden "bunların bize hâlâ sanatsal bir haz verdiklerini ve kimi yönlerden de bizim için birer kural işlevi gördüklerini, bize ulaşılmaz birer model oluşturduklarını" anlamamızda olduğunu saptar. Şunu belirtelim ki, eğer tarih herhangi bir yerde ulaşılmaz (hatta sadece aşılmaz) bir model üretmişse, "ilerleme" terimi çerçevesinde her tür tartışma tamamen anlam dışı bir hal alır. Bu güçlüğün bize Marx tarafından sunulan çözümü Yunanların "sanat yapıtlarında bulduğumuz cazibeyi" o kişilerin "normal çocuklar" oluşuna atfetmemizdir; "gelişiminin en güzel anında insanlığın tarihsel çocukluğunun", "bir daha geri gelmeyecek anın ebedi çekiciliğini kullanması"dır. Bu, büyük düşünürün, bir kez olsun, kendisini çocuksu bir halde gösterdiği "çözüm"dür. *Kral Oidipus*'un bizi yalnızca "safiyaneliği" ve "içtenliği"yle cezbettiği varsayımının karşısında yapılacak tek şey gülüp geçmektir. Peki, felsefe-

ye ne demeli? Platon ve Aristoteles'i, çocuksu normalliklerinin etkisinde kaldığımızdan dolayı mı okumakta ve bunların yorum üstüne yorumlarını bu nedenle mi incelemekteyiz? Metin, aniden, bu noktada kesintiye uğrar ve yazarı tarafından yayımlanmamış bir metnin ifadeleri üzerinde yoğunlaşmak durumunda değiliz –ya da bunu ancak, sorunun Marxçıl göndermelerde, kütlesel olarak ve kütle halinde düşünülmez olarak varlığını sürdürdüğünü saptamak için yapabiliriz. Gerçekten, nasıl oluyor da, Kant'ın ve Hegel'in okunması Platon ve Aristoteles'i okumanın gerekliliğini ortadan kaldırmıyor (halbuki, en azından eğer bilim *tarihçisi* değilsek, iyi bir fizik elkitabının okunması bizi Newton okumaktan kurtarabilir); nasıl oluyor da bu yazarların birkaç cümlesi bizi, günümüzde milyonlarca baskı yapan kitapların içerdiği cümlelerin % 99.99'undan daha çok düşündürtüyor? Eğer Platon insanlığın mutlu bir çocukluk dönemine aitse, o zaman Kant ondan daha az zarif ama şüphesiz daha akıllı olacaktır. Öyle olmalıdır. Ama öyle değildir. Eğer insanlık bir "çocukluk", sonra da bir "yetişkinlik çağı" geçiriyorsa (metaforların kullanımına verilebilecek tüm ödünleri verecek olursak), Spinoza zorunlu olarak Aristoteles'ten daha "olgun" olmalıdır. Ama değildir. Bu önermeler anlamdan yoksundur. Kant Platon'dan üstün değildir –her ne kadar, bir "edebiyat" değil de "bilim" felsefecisi olan, A.N. Whitehead Batı felsefesinin bütününü anlamanın en iyi biçiminin onu Platon'un metninin kenarlarına atılmış bir dizi notlamalar olarak değerlendirmek olduğunu söylese de– tersi de doğru değildir.

Bununla birlikte çağdaş teknoloji, teknoloji *olarak*, Yunan teknolojisinden son derece "üstün"dür. Bu ayrılık karşısında Marx ve (kaba ya da incelikli) Marksistler söyleyecek ne bulabilirler ki? Hiçbir şey. En iyi olasılıkla söz cambazlığı yapıp, örneğin burjuva toplumunun antik toplumdan da-

ha "ileri" olduğunu söyleyebilir ama ondan "üstün"dür diyemezler. Ne var ki, görünürde bu masum ayrımlar tümüyle ve geri dönülmez bir biçimde Marksist tarih kavrayışını yıkarlar. Eğer "ilerilik" ve "üstün olmama" ya da bunların tam tersi bir arada olabilirse, yani bir toplum diğerinden, "maddi olarak" daha "geri" ama "kültürel olarak" üstün olabilirse, maddeci tarih kavrayışından, tarihin "diyalektik gelişimi", vb.'den geriye ne kalır ki?

"Tarihin birliği", toplum-merkezcilik ve görececilik üzerine İngiliz arkadaşlar, yukarıda tarih bilgisini oluşturucu niteliğe sahip olan çatışkıya, böyle yapmakla tarihin birliğinin yadsındığı ve bir tarihsel eklektizme sürüklenildiğini iddia ederek, itirazda bulundular.

Peki ama, konuşan iki ayaklıların edimlerinin bütünü gibisinden tamamen betimleyici tanımlar bir yana bırakılırsa, tarihin "birliği" nedir ki? Tarihin "diyalektik birliği" bir mitostur. Sorunun üzerine düşünmek için tek açık hareket noktası her toplumun, "kendine ilişkin bir görüş" sunması ve bunun aynı zamanda da "dünyaya ilişkin bir görüş" (ve hakkında bilgi sahibi olacağı öteki toplumlara ilişkin bir görüş) olması (ve bu "görüş"ün kendi "hakikat"inin ya da Hegel gibi konuşacak olursak, kendi "düşünülmüş gerçekliği"nin bir parçası olması) ama bu ikincisinin ilkine indirgenmemesidir.

Eğer Yunanların kendilerine ilişkin olarak bildikleri, düşündükleri ve duyumsadıklarını bilmiyorsak, antik Yunan hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Ama, tabii ki, Antik Yunan'a ilişkin olarak Yunanların bilmedikleri ve bilemeyecek oldukları aynı derecede önemli şeyler vardır. Biz bunları görebiliriz –ancak bulunduğumuz yerden ve bu yer aracılığıyla. Ve görmek de işte budur. Aynı anda olabilecek yerlerin tümünden birden hiçbir şey görmem: her seferinde be-

lirli bir yerden görürüm, "bir yön"ü görürüm ve bir "bakış açısı"ndan görürüm. Ve *ben* görüyorum, görüyorum *çünkü* ben benim ve yalnızca kendi gözlerimle görmüyorum anlamına gelir; ben bir şey gördüğümde tüm yaşamım buradadır, bu görüde, bu görme ediminde can bulur. Bu bizim görüşümüzün bir "hata"sı değildir, görü*dür*. Geri kalanı, tanrıbilimin ve felsefenin ebedi hayalidir.

Oysa tümel bir tarih görüşü kurulmak istendiğinde yeniden ortaya çıkan işte bu hayaldir. Tümel görüşe ise, Marksistler zaten sahip olduklarını düşünür ya da, örneğin toplum merkezciliğin sosyalist bir toplumda ortadan kalkacağım ima ederek, geleceğe ilişkin bir koyut olarak ortaya atarlar. Bu da, sosyalist bir toplumda "hiçbir yerden bakarak" görebileceğimiz (bir yerden görmek bir bakış açısı içinde görmektir) yönündeki saçma iddiaya denk düşer –ve her şeyi, gelecek de dahil olmak üzere kesinlikle her şeyi görebileceğimiz de bu iddiaya dahildir; zira eğer geleceği göremezsek nasıl tümel bir tarih görüşünden söz edilebilir ki? Sonradan olacağı bilmezsek, "geçmiş"e nasıl bir anlam verebiliriz ki? Rus Devrimi'nin anlamı, 1918'de, 1925'te, 1936'da ve bugün "aynı" mıydı? Yoksa, gökler–ötesi bir yerde bir Rus Devrimi fikri, Rus Devrimi'nin, gerektiği üzere, bu olayın zamanların sonuna kadar sahip olacağı yargıları içeren ve Marksistlerin ulaşabilecekleri, "kendinden bir anlamı" mı vardır? O zaman, nasıl olur da bu Marksistler elli yıldan beri olup bitenden hiçbir şey anlamamışlardır?

Bu apaçıklıkların kabulü bizi asla basit bir şüphecilik ya da görececiliğe götürmez. Bir nesnenin ancak birbirini izleyen "veçheleri"ni keşfedebiliyor olmamız bir körle, bir görebilen, bir renk körüyle normal biri, hezeyanlara maruz biriyle maruz olmayan biri arasındaki ayrımı yıkmaz. Suya batırılan sopanın kırılmasının bir optik yanılsama olduğunu bilmeyen-

le bilen (ve, bu nedenle de aynı zamanda sopayı düz *gören*) arasındaki ayrımı yıkmaz. Doğrunun hedeflenmesi, ister tarih söz konusu olsun, ister başka herhangi bir şey, nesnenin ve bizim başka veçhelerini (mizi) aydınlatma, yanılsamaları ve bunları ortaya çıkaran nedenleri konumlandırma ve tüm bunları bizim (bu da bir başka gizemli terimdir) tutarlı olarak adlandırdığımız biçimde birbirine bağlama yönündeki projeden başka bir şey değildir. Bu proje, elbette sonsuzdur. Ve Marksistlerin (hatta kimi zaman bizzat Marx'ın) düşündüklerinin tersine "mutlak" yani mitsel bir anlamda ele alındığında "hakikate sahip olma" hiçbir zaman devrimin ve toplumun kökten bir biçimde yeniden kurulmasının önvarsayımı olmamıştır ve değildir; böylesi bir "sahip olma" yalnızca içkin olarak saçma olmayıp, aynı zamanda da ciddi biçimde gericidir çünkü tamamlanmış ve bir daha değişmemek üzere edinilmiş (dolayısıyla da biri ya da birileri tarafından sahip olunabilir) bir hakikate inanmak, faşizme ve Stalinizme katılımın temellerinden biridir.

3. Marksist tarih felsefesi

Marksist tarih felsefesi, öncelikle bilimsel bir kuram, dolayısıyla da deneysel araştırma düzleminde kanıtlanabilir ya da çürütülebilir bir genelleştirme olarak görünür. Bu yöne, karşı çıkılmaz bir biçimde sahiptir ve bu sıfatla da, kaçınılmaz olarak her önemli bilimsel kuramın yazgısıyla karşılaşmıştır. Bizim tarihsel dünyayı görme biçimimizde dev ve geri dönüşsüz bir alt-üst olmaya neden olduktan sonra, bizzat kendisinin ortaya çıkmasına neden olduğu araştırma tarafından aşılmıştır ve kuramlar tarihinde yerini, bu durumun miras bıraktığı kazanımı tartışma konusu yapmaksızın, almalıdır. Che Guevara gibi, bugün Pasteur'cü ya da Newton'cu olduğumuzu söylememiz gerekmiyorsa, Mark-

sist olduğumuzu söylememiz de daha fazla gerekli değildir, diyebiliriz –tabii bu sözün ne anlama geldiğini gerçekten anlamamız koşuluyla: Newton öncesindeki soru sorma biçimlerine ve kategorilere geri dönmenin söz konusu olmadığı anlamında herkes Newton'cudur. Ancak hiç kimse artık gerçekten Newton'cu değildir çünkü hiç kimse artık, tamamen ve apaçık biçimde *yanlış* olan bir kuramın yandaşı olamaz.[36]

Ancak bu tarih kuramının temelinde, onunla derin ve çelişkili bir biçimde örülü ve kendisi de, ileride göreceğimiz gibi, çelişkili, bir tarih felsefesi vardır. Bu felsefe bir süs ya da bir tamamlayıcı değil, zorunlu olarak temeldir. Geçmiş tarihin kuramının olduğu gibi, siyasal kavrayışın, devrimci bakış açısı ve programın da temelidir. Aslolan bunun akılcı bir felsefe olması ve tüm akılcı felsefeler gibi, ortaya attığı tüm sorunların çözümünü önceden elinde bulundurmasıdır.

Nesnelci akılcılık

Marksist tarih felsefesi, öncelikle ve özellikle nesnelci bir akılcılıktır. Bu, henüz geçmiş tarihe uygulanan Marksist kuramda görülür. Tarih kuramının nesnesi doğal bir nesnedir ve ona uygulanan model doğa bilimlerine uygulanan modelin benzeridir. Tanımlanmış uygulama noktaları üzerinde etkili olan güçler, tarihin statiğini de dinamiğini de, her toplumun oluşumunu da işleyişini de, onu yeni bir biçime götürmesi gereken dengesizlik ve alt-üst oluşu da açıklama durumunda olan büyük bir nedensel şemaya göre önceden belirlenmiş sonuçlar verirler. Dolayısıyla geçmiş tarih, her şeyin *bizim* aklımızın

36 "Sonraki kuramlar tarafından iyileştirilmiş olan bir kestirim" değil bal gibi yanlıştır. "Birbirini izleyen kestirimler", bilimsel hakikatlerin birbiriyle toplanan birikimi fikri, 19. yüzyılın, bilim adamlarının bilincinde hâlâ geniş çapta egemen olan ilerlemeci bir anlamsızlığıdır.

1859'daki durumuna mükemmel biçimde uygun ve yatkın nedenlere göre cereyan ettiği anlamda akılsaldır. Gerçek tamamen açıklanabilir: ilkesel olarak da, artık zaten açıklanmıştır (7. yüzyılda İslâm'ın doğuşunun ekonomik nedenleri üzerine monografiler yazılabilir, bunlar maddeci tarih kuramını doğrulayacak ve bize o kuram konusunda hiçbir şey öğretmeyeceklerdir). İnsanlığın geçmişi, her şeyin orada uygun bir gerekçesi olduğu ve bu gerekçelerin tutarlı ve kapsayıcı bir sistem oluşturduğu anlamında, akla uygundur.

Ancak gelecek tarih de akılsaldır zira aklı gerçekleştirecek ve bunu, bu kez, ikinci bir yönde yapacaktır: yalnızca olgu yönünde değil de değer yönünde. Gelecek tarih olması gerektiği gibi olacak, insanların özlemlerini hayata geçirecek, insanın nihayet insani olacağı (bu onun varoluşunun özüyle çakışacağı ve fiili varlığının kavramını gerçekleştireceği anlamına gelir) akılsal bir toplumun doğduğunu görecektir.

Son olarak da, tarih üçüncü bir yönden daha akılsaldır: geçmişle geleceğin bağlantısından, zorunlu olarak değere dönüşecek olgudan, gözü başka hiçbir şey görmeksizin, herkesin olabilecek en gözü açık durumunun (yani özgür insanlık durumunun) üretilmesi için gayret gösteren bu neredeyse-doğal kör yasalar bütününden dolayı. Yani, şeylere içkin, mucizevi bir biçimde aklımıza uygun bir toplumu ortaya çıkaracak olan bir akıl vardır.

Görüldüğü üzere, Hegelcilik, gerçekte aşılmamıştır. Gerçek olmuş ve olacak olan her şey akılsal olmuş ve akılsal olacaktır. Hegel'in bu gerçekliği ve bu akılsallığı, kendi felsefesinin ortaya çıktığı anda durdurması, Marx'ın ise onları, komünist insanlık da dahil olmak üzere ve o duruma kadar belirsizce uzatması, söylediklerimizi çürütmez, hatta güçlendirir. Birinci örnekte (gerekli bir spekülatif koyut aracılığıyla) zaten verili olanı sarmalayan aklın saltanatı, bundan sonra tarihte verili olabilecek her şeye yayılmaktadır. İleride ola-

caklara ilişkin şimdiden *söylenebilinen*in, şimdiki zamandan uzaklaşıldıkça daha bulanık bir hal alması, bilgimizin olumsal sınırlamalarından, özellikle de söz konusu olanın "geleceğin sosyalist mutfakları için reçeteler vermek" değil de bugün yapılması gerekeni yapmak olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu gelecek, şimdiden ilkesiyle saptanmıştır: nasıl ki geçmiş ve şimdiki zaman gereklilik olmuş ve olmaktaysa, o da özgürlük olacaktır.

Dolayısıyla yaşlı Hegel'in söylediği gibi "aklın bir kurnazlığı" vardır, tarihte iş başında olan ve geçmiş tarihin anlaşılabilir, gelecek tarihin istenebilir olmasını güvence altına alan bir akıl vardır ve olguların görünürde kör olan gerekliliği, gizliden gizliye iyilik doğurmak üzere düzenlenmiştir.

Bu fikrin sadece dile getirilmesi bile, ardında gizlediği olağanüstü sorunlar kitlesini seçebilmemiz için yeterlidir. Biz burada bunlardan ancak birkaçını ve kısaca ele alacağız.

Belirlenimcilik

Geçmiş tarihin, Marksist tarih kavrayışı anlamında anlaşılabilir olduğunu söylemek, "önemli", kusursuz bir nedensel belirlenimcilik olduğu[37] ve bu belirlenimciliğin, deyim yerindeyse ikinci dereceden, kendileri de imleyici olan tümellikler içinde birbirleriyle kenetlenen imlemler taşıdığı anlamına gelir. Halbuki bu fikirlerin ne biri ne de öteki, kabul edilebilir değildir.

Şurası kesin ki tarihi nedensellik kategorisi olmaksızın düşünemeyiz ve hatta, idealist filozofların iddia ettiklerinin tersine, tarih, nedenselliğin bizim için bir anlam taşıdığı en mükemmel alandır, zira orada başlangıçta güdülenim biçimini alır ve dolayısıyla biz de "nedensel" bir silsileyi anla-

37 Bkz. Yukarıda dipnot no. 25.

yabiliriz, halbuki aynı şeyi doğal olgular örneğinde asla yapamayız. Elektrik akımının geçmesinin lambayı akkor haline getirmesi ya da yerçekimi yasasının ayın falanca anda göğün filanca yerinde bulunmasını belirtmesi bizler için hep gerekli ama dışsal, öngörülebilir ama anlaşılamaz bağlantılar olarak kalacaklardır. Ama, A, B'nin ayağına basar, B ona küfreder, A da bir tokatla yanıt verirse, bu silsilenin gerekliliğini *anlarız;* hatta bu silsileyi olumsal olarak değerlendirebilirsek de (kendilerini kontrol *edebilecekken,* "kapıp koyverdikleri"nden dolayı –her ne kadar, kendi deneyimimizle, kimi zaman insanın kendini kapıp koyvermemezlik edemediğini bilsek de– sitem edebiliriz) bu anlayışımız değişmez. Daha genel olarak, ister güdülenim biçiminde; ister elzem teknik araç, koşulları bilerek oluşturulmuş olduğundan dolayı ortaya çıkan sonuç ya da falan edimin istemeden de olsa kaçınılmaz sonucu, değişmez bir biçimde hem kendi yaşamımızı hem de başkalarınınkini nedensellik kipine göre oluştururuz.

Toplumsal ve tarihsel yaşamda "nedensel" bir şeyler vardır çünkü "öznelci akılsal" bir şeyler vardır: Kartaca ordularının Cannes'a yerleştirilmesi (ve zaferi) Annibal'in akılsal bir planının sonucudur. Ama, yine toplumsal ve tarihsel yaşamda "nedensel" bir şeyler olmasının bir başka nedeni de "nesnelci akılsal" bir şeylerin olmasıdır: doğal nedensel bağıntılar ve tamamen mantıksal gereklilikler, tarihsel ilişkilerde istikrarlı bir biçimde mevcuttur: belli teknik ve ekonomik koşullarda, çelik üretimi ve kömür çıkartılması kendi aralarında düzgün ve nicelleştirilebilir –daha genel olarak da işlevsel bir bağıntı içinde bulunurlar. Bir de öznel ya da nesnel akılsal bağıntılara indirgeyemediğimiz "ham nedensel", hangi temele dayandıklarını bilmediğimiz kurulu ilintiler, salt olgular olarak kalan bireysel ya da toplumsal davranış kurallılıkları vardır.

Farklı düzlemlerdeki bu nedensel bağıntıların varlığı, bireysel davranışların ya da bunların kurallılığının yalnızca anlaşılır olmasını sağlamasının ötesinde, bunları "yasalar" dahiline koyma ve o yasalara içinden yaşanmış bireysel davranışların "gerçek" içeriğinin atıldığı soyut ifadeler yakıştırmayı da olanaklı kılar. Bu yasalar tatmin edici (belli bir olasılık derecesiyle doğrulanan) öngörülere temel oluşturabilirler. Böylece, örneğin kapitalizmin ekonomik işleyişinde, bir ilk yaklaşımda "yasa" olarak adlandırılabilecek ve veçhelerinin bir çoğu bağlamında bu işleyişin hem açıklanabilir hem de anlaşılabilir olmasını sağlayan ve belli bir noktaya kadar öngörülebilir nitelikteki olağanüstü bir gözlenebilir ve ölçülebilir kurallılıklar yığını bulunur. Ekonominin de ötesinde, bir kısmi "nesnel dinamikler" dizisi vardır. Bununla birlikte, bu kısmi dinamikleri tümel bir sistem belirlenimciliğine katamaz ve bunu, modern fizikteki belirlenimcilik krizini dile getirenden tamamen farklı bir anlamda yapamayız: bunun nedeni belirlenimciliğin sistemin sınırlarında çökmesi ya da sorunlu bir hal alması ya da sistemin içinde çatlakların ortaya çıkması değildir. Daha çok, tersi geçerlidir: adeta toplumsalın yalnızca kimi veçheleri, kimi kesitleri belirlenimciliğe boyun eğer ama kendileri de belirlenimci olmayan bir bağıntılar kümesi içinde yüzer gibidirler.

Bu olanaksızlığın neye bağlı olduğunu iyi anlamak gerekir. Kurduğumuz kısmi dinamikler, elbette, tam değildirler; sürekli birbirlerine gönderme yaparlar, birinin herhangi bir değişikliği tüm diğerlerini değiştirir. Ancak bu durum, her ne kadar pratikte dev zorluklar yaratabilse de, ilkesel düzlemde hiçbir sorun yaratmaz. Fiziksel dünyada da, bir bağıntı ancak "her şey aynı kaldığında" geçerlidir.

Söz konusu olanaksızlık toplumsal maddenin karmaşıklığından değil bizatihi doğasından kaynaklanır. Toplumsa-

lın (ya da tarihselin) nedensel-olmayan'ı temel bir an olarak içermesine dayalıdır.

Bu nedensel-olmayan iki düzlemde ortaya çıkar. Burada, bizim açımızdan daha önemsiz olan ilki, bireylerin "tipik" davranışlarına göre gerçek davranışlarının sunduğu ayrılıklar düzlemidir. Bu bir öngörülmezlik öğesini devreye sokar ancak bu öğe, o haliyle, belirlenimci bir işlemi, en azından tümel düzlemde engelleyemeyecektir. Eğer bu ayrılıklar sistematikse, nedensel bir araştırmaya tâbi tutulabilirler; tesadüfiyse de istatistiksel bir işlemden geçirilirler. Bireysel moleküllerin hareketlerinin öngörülemezliği gazların kinetik kuramının, fiziğin en kesin/etkili dallarından biri olmasını engellememiştir, hatta kuramın olağanüstü gücünü temellendiren de bu bireysel öngörülemezliktir.

Ancak, nedensel-olmayan bir başka düzlemde de ortaya çıkar ve bizim için önem taşıyan da bu düzlemdir. Yalnızca (bireylerin, grupların ya da bütünüyle toplumların) "öngörülemez" değil de *yaratıcı* davranışı olarak belirir; mevcut bir tipten uzaklaşma olarak değil yeni bir davranış tipinin *konumu*, yeni bir toplumsal kuralın *kurumlaşması*, yeni bir nesne ya da yeni bir biçimin *icadı* (kısacası, kendisini önceki durumdan çıkarsatmayan bir ortaya çıkış ya da üretim, öncülleri aşan sonuç ya da yeni öncüllerin konumu) olarak belirir. Canlı varlığın, yeni durumlara yeni yanıtlar verebildiğinden ötürü basit mekanizmayı aştığını daha önce fark etmiştik. Ancak tarihsel varlık yalnızca canlı olan varlığı, *"aynı"* durumlara yeni yanıtlar verebildiğinden ya da yeni durumlar yaratabildiğinden ötürü aşar.

Tarih, belirlenimci şemaya (ne de, ayrıca basit bir "diyalektik" şemaya) göre düşünülemez çünkü o *yaratım*ın alanıdır. Bu konuyu metnin ilerki bölümlerinde yeniden ele alacağız.

İmlemler silsilesi ve "aklın kurnazlığı"

Tarihte belirlenimcilik sorununun ötesinde bir "tarihsel" imlemler sorunu vardır. Öncelikle, tarih, bilinçli olduklarının bilincindeki eylemlerin mekânı olarak ortaya çıkar. Ancak bu kesinlik, biraz yakından bakıldığında yok oluverir. O zaman, Engels'le birlikte "tarihin bilinçdışı niyetlerin ve istenmemiş ereklerin alanı" olduğu saptanır. İnsanların tarihsel eyleminin *gerçek* sonuçları, deyim yerindeyse, hiçbir zaman edimcilerin hedeflemiş oldukları sonuçlar değildir. Bunu anlamak pek de güç olmayabilir. Ama temel bir sorun yaratan, hiç kimsenin öyle olmalarını istemediği bu sonuçların, belli bir tarzda "tutarlı" olarak ortaya çıkmaları, bir "imleme" sahip olmaları ve ne "öznel" (bir bilinç tarafından taşınan, birisi tarafından ortaya konulan), ne de, doğada bulduğumuzu sandığımız cinsten, "nesnel" bir mantık olmayan ve tarihsel mantık olarak adlandırabileceğimiz bir mantığa uyar gibi görünmeleridir.

Calvin'in ruhu ve dünya-içinde çilecilik fikriyle beslenen ya da beslenmeyen yüzlerce burjuva birikim yapmaya başlar. Binlerce yıkıma uğramış küçük sanatkâr ve aç köylü fabrikalara girmeye hazırdır. Birisi bir buhar makinesi, bir diğeri yeni bir dokuma makinesi icat eder. Filozoflar ve fizikçiler evreni büyük bir makine olarak düşünmeye ve onun yasalarını bulmaya çabalarlar. Krallar soylular sınıfını kendilerine bağımlı kılmayı ve iğdiş etmeyi sürdürür ve ulusal kurumlar yaratırlar. Söz konusu birey ya da grupların her biri, kendisine özgü hedeflerin peşindedir, hiç kimse bizatihi toplumsal bütünlüğü hedeflemez. Ancak sonuçlar bambaşka bir düzeydedir: ortaya çıkan kapitalizmdir. Bu bağlamda, bu sonucun, nedenlerin ve koşulların bütünü tarafından mükemmel bir biçimde belirlenmiş olması kesinlikle önemsizdir. Colbert'in kundurasının rengine varana değin, tüm bu olgular açısın-

dan, bunları birbirlerine ve hepsini "sistemin başlangıçtaki koşulları"na bağlayan tüm çokboyutlu nedensel bağlantıların gösterilebileceğini kabul edelim. Burada önemli olan, bu sonucun, başlangıçta ya da sonradan hiç kimsenin ve hiçbir şeyin ne istediği ne de garanti ettiği bir tutarlılığa sahip olması; ve o sonucun, bal gibi bir tarihsel kendiliğin, kapitalizmin olmasını sağlayan bir imleme sahip olmasıdır (ya da, hatta, sanal olarak tükenmek bilmez bir imlemler sistemini canlandırır gibi olmasıdır).

Bu imlem çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. O, tüm nedensel bağlantılardan geçerek ve onların ötesinde, kapitalist toplumun tüm tezahürlerine bir tür birlik veren ve bizim falan olayda bu kültürün bir olayını görüvermemizi, başka yerden haklarında hiçbir şey bilemeyeceğimiz nesneleri, kitapları, gereçleri, cümleleri hemen o çağ dahilinde sınıflandırmamızı ve sonsuz sayıda başka şeyi de tersine o çağdan dışlamamızı sağlayan şeydir. O imlem, olanaklıların sonsuz bir bütünü ile, deyim yerindeyse baştan verili olan olanaksızların bir bütününün eşzamanlı varoluşu olarak ortaya çıkar. Bir de şunda ortaya çıkar: Sistem dahilinde olup biten her şey, "sistemin ruhu" gibisinden bir şeye uygun biçimde üretilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda da sistemi güçlendirmeye (ona karşı çıktığında ve uç durumda, gerçek düzen olarak onu devirme eğilimi gösterdiğinde bile) katkıda bulunur.

Her şey, sanki sistemin bu tümel imlemi, bir anlamda önceden veriliymiş gibi, nedenselleşme silsilelerini "ön-belirler" ve üstbelirlermiş, onları kendine tâbi kılar ve, hiç kimsenin niyeti olmadığından elbette salt eğretilemesel (metaforik) bir ifade olan bir "niyet"e uygun sonuçlar ürettirirmiş gibi olup biter. Marx, bir yerlerde, "rastlantı olmasaydı, tarih bir sihir olurdu" der –bu tepeden tırnağa doğru bir cümledir. Ancak, asıl şaşırtıcı olan, bizatihi rastlantının, tarihte, çoğu zaman, imleyen rastlantı, "nesnel" rastlantı, halk ara-

smda yaygın mizahi deyimin pek güzel ifade ettiği gibi "rastlantıymış *gibi*"nin biçimini almasıdır. Bir toplumu oluşturan o sayısız jeste, edime, düşünceye, bireysel ve kolektif tutuma, içinde, kaosun ilmeklerinin ortasında her zaman için belli bir düzenin (ille de neden ve sonuç düzeni değil de anlam düzeni) örülü olabileceği bu şekilde bir *dünya*nın birliğini ne verebilir? Büyük tarihsel olaylara, hayranlık uyandıracak kadar hesaplanmış ve sahnelenmiş, içinde kimi zaman oyuncuların açık hatalarının, sonucun olmasını kesinlikle engelleyemediği, sürecin "iç mantığı"nın istendiği anda her yardımı, her emniyet yayını devreye sokabilecek sürecin sonuna varması için gereken tüm ikameler ve hileleri yapabilecek güçte göründüğü (kimi zaman da o ana kadar kusursuz olan oyuncunun, yaşamının tek hatasını yaptığı ve bunun "hedeflenen" sonucun ortaya çıkması için elzem bir hata olduğu) bir tragedyanın görünümünden de fazlasını veren bu görünüm nedir?

Bu imlem, zaten belli bireylerin belirlenmiş edimlerince fiilen yaşanan imlemden başka olan bu imlem, bu sıfatla, sahiden tükenmez bir sorunu ortaya atar. Zira, imlemler, nedenselleşme silsilelerininkinden farklı, ama buna rağmen söküp atılmaz bir biçimde örülü bir silsileler düzeni kurduklarından imlemin nedenselleşmeye indirgenemezliği söz konusudur.

Örneğin belli bir toplumun (ilkel bir toplumun ya da kapitalist bir toplumun) *tutarlılığı* konusunu ele alalım. Bu toplumun "bir arada durması"nı, yetişkinlerin davranışını düzene sokan (hukuksal ya da ahlâksal) kuralların onların güdülenimleriyle tutarlı olmasını, çalışma ve üretim tarzıyla yalnızca uyuşabilir değil buna derinden ve gizemli bir biçimde yakın olmasını ve tüm bunların da kendi açılarından aile yapısına, çocukları emzirme ve sütten kesme ve eğitme tarzına tekabül etmesini, bu kültürde sonuç olarak insan kişiliğinin belli bir yapısının olmasını, bu kültürün başkalarını de-

ğil de kendi nevrozlarını taşımasını ve tüm bunların bir dünya görüşüyle, bir dinle şu ya da bu yeme ya da dans etme biçimiyle eşgüdümlü olmasını sağlayan nedir? İlkel bir toplumu incelediğimizde,[38] zaman zaman insanüstü yetenek ve bilgiye sahip bir psikanalist, ekonomist, toplumbilimci vb. ekibinin o toplumun tutarlılık sorunu üzerine önceden çalışıp bu tutarlılığı sağlayabilmek üzere hesaplanmış kurallar koyarak yasa yaptığı gibisinden baş döndürücü bir izlenime kapılırız. Her ne kadar bizim etnologlarımız bu toplumların işleyişlerini çözümleyerek ve bunu sergileyerek, o toplumlara gerçekte olduğundan daha fazla tutarlılık katıyorlarsa da, bu izlenim tamamen yanılsama değildir ve olamaz: sonuçta bu toplumlar işlerlik gösterirler ve istikrarlıdırlar, hatta "öz-istikrar sağlayıcı" ve önemli şokları (tabii, "uygarlık"la temas şoku dışında) hafif atlatma yeteneğine sahiptirler.

Şüphesiz bu tutarlılığın gizemi dahilinde dev bir nedensel indirgeme yapabiliriz –ve bir toplumun "kesin" incelenmesi de buna dayanır. Eğer yetişkinler bu şekilde davranıyorlarsa bunun nedeni belli bir biçimde yetiştirilmiş olmalarıdır; eğer bu halkın dini falanca içeriğe sahipse bu, o kültürün "temel kişiliği"ne tekabül eder; eğer güç ilişkileri böyle düzenlenmişse, bu durum ekonomik etkenler tarafından koşullandırılmıştır, ya da tam tersi, vb. Ancak bu nedensel indirgeme, sorunu tüketmez, yalnızca işin sonunda o sorunun iskeletini, çatısını ortaya çıkarır. Örneğin ortaya çıkardığı silsileler, hem zaten önceden beri, her an somut bir tümellik[39] olarak tutarlı olan (yoksa bireysel davranışlar olmazdı) bir toplum-

38 Bkz. Örneğin Margaret Mead'in *Male and Female ya da Sex and Temparemant in Three Societies*'deki incelemeleri.

39 Böylece, nedenselleşmelerin sonsuz dizisine salt gönderide bulunmak sorunu çözmez. (Tutarlılık, bir nedenselleşme süreçleri dizisinin ürünü olarak açıklanamaz zira böylesi bir açıklama *bizatihi* bu süreçlerin *bütünü*nün *başlangıçtaki* tutarlılığını varsayar. Aynı şekilde, gelişkin canlı organizmanın tutarlılığı yalnızca dokuların ve organların ve bunların etkileşiminin gelişimi ele alınarak açıklanamaz.)

sal yaşamın, hem de, açık ama aynı zamanda da örtülü kurallar bütününün, bu tümelliğin hem bir veçhesi hem de ondan başka bir şey olan bir örgütün, bir yapının önceden verili çerçevesinde konumlanan bireysel edimlerin silsileleridir. Bu kurallar da, kimi yönlerden, bu toplumların ürünüdür ve birçok örnekte (ilkel toplumlar konusunda neredeyse hiçbir zaman ama tarihsel toplumlar konusunda oldukça sık) üretimleri toplumsal nedenselleşmeye (örneğin burjuvazinin devreye soktuğu, köleliğin kaldırılması ya da serbest rekabet, burjuvazinin ereklerine hizmet eder ve bunun için açıkça istenmişlerdir) dahil edilebilir. Ancak, böyle "üretilmeleri" başarılsa da, yine de bunların yaratıcıları sonuçlarının ve içerdiklerinin tümünün bilincinde değillerdi ve olamazlardı –halbuki bu sonuçlar ve içermeler, açıklanamaz bir biçimde, zaten daha önceden varolanla ya da aynı anda başkalarının toplumsal cephenin başka sektörlerinde yaptıklarıyla "uyum gösterirler".[40] Bir de şu vardır ki, örneklerin birçoğunda, bilinçli "yaratıcılar" sözcüğün en yalın anlamıyla mevcut değildi –özünde, tüm kültürlerin anlaşılabilmesi için temel bir nitelik taşıyan aile yaşam biçimlerinin evrimi, yasamaya ilişkin açık edimlere bağımlı olmamıştır; böylesi edimler, hele de, bir ailede işlerlik gösteren karanlık psikanalitik mekanizmalara ilişkin bir bilincin sonucu hepten olmamıştır. Bir de şu vardır ki, bu kurallar her toplumun başlangıcında[41] ortaya konmuştur ve ilişkin oldukları alanlar arasındaki mesafe ne olursa olsun birbirleriyle tutarlı kalmayı sürdürürler.

(Bu bağlamda tutarlılıktan söz ederken, sözcüğü olabilecek en geniş anlamında kullanıyoruz: belli bir toplum için,

40 Tabii ki, bu mutlak bir hakikat değildir: tutarsız ya da hizmet ettikleri ereklerı kendileri yıkan "kötü yasalar" da vardır. Ayrıca bu olay, tuhaf bir biçimde, modern toplumlarla sınırlı gibidir. Ancak bu saptama bizim dediğimizin esasını değiştirmez: o, tutarlı toplumsal kuralların üretilmesinin bir uç çeşitlemesi olarak kalır.

41 "Toplumun" demiyoruz, kökenlere ilişkin metafizik sorunu tartışmıyoruz.

çatışma ve kriz bile, belli bir yönden, tutarlılığı dile getirebilirler zira o toplumun işleyişinin içinde yer alırlar, hiçbir zaman bir çöküş, salt ve basit bir paramparça olma sonucunu doğurmazlar, "onun" krizleri, "onun" tutarsızlığıdırlar. 1929 büyük bunalımı da, her iki dünya savaşı da, basbayağı kapitalizmin "tutarlı" tezahürleridir, hem de yalnızca onun nedenselleşme silsilelerine eklendiklerinden değil, aynı zamanda da işleyişi, kapitalizmin işleyişi olarak ilerlettikleri için bu böyledir; bin bir biçimde onların anlamsızlığı olan şeyde, yine de bin bir biçimde kapitalizmin anlamını görebiliriz.)

Yapabileceğimiz ikinci bir indirgeme daha vardır: eğer gözlediğimiz tüm şimdiki ya da geçmişteki toplumlar tutarlıysa şaşılacak bir şey yoktur, zira, tanımları gereği, ancak tutarlı toplumlar gözlenebilir; tutarsız toplumlar hemen çökerlerdi ve biz de onlardan söz edemezdik. Önemli olmakla birlikte bu fikir, tartışmayı kapatmaz; gözlemlenen toplumların tutarlılığını, ancak, içinde, bir tür doğal ayıklanma sonucu, yalnızca "yaşayabilir" toplumların varkalmış olacağı bir "el yordamıyla aranmalar ve hatalar" sürecine gönderme yaparak "anlaşılır" kılabilir. Ne var ki, evrimin milyonlarca yıla ve rastlantısal çeşitlilikler açısından sonsuz derecede zengin bir sürece sahip olduğu biyolojide bile, el yordamıyla aranmalar ve hataların arasından çıkan doğal ayıklanma türlerin ortaya çıkışı sorununu yanıtlamak için yeterli görünmemektedir; anlaşılan o ki, "yaşayabilir" biçimler, ortaya çıkmalarına ilişkin istatistiksel olasılığın fersah fersah ötesinde üretilmiştir. Tarih konusunda, rastlantısal bir çeşitliliğe ve bir ayıklanma sürecine gönderme yapmak pek boş görünüyor, hem zaten, sorun daha önce yer alan bir düzlemde ortaya çıkıyor (biyolojide de !): Herodotos'un betimlediği halkların ve ulusların yok oluşu onların, kendilerini ezmiş ya da yutmuş olan halklarla karşılaşmalarının sonucu

olabilir, ancak bu, o başlangıçtaki halkların, o karşılaşma olmamış olsaydı süregitmiş olacak, düzenlenmiş ve tutarlı bir yaşama zaten sahip oldukları olgusunu engellemez. Ayrıca, biz kendi gerçek ya da eğretilemesel gözlerimizle toplumların doğuşunu gördük ve bunun öyle cereyan etmediğini biliyoruz. 13. yüzyılla 18. yüzyıl arasında Avrupa'da görülen; içlerinden biri dışında, tümün de varkalma gücü ve yeteneğine sahip olmadıklarından ötürü yok olmuş bol sayıda toplum türü değildir; görülen bir olgudur, binbir dalı, budağı ve Lombardiyalı bankacılardan Calvin'e, Giordano Bruno'dan pusulanın kullanımına, birbirleriyle en ters düşen tezahürleriyle bile, en başından itibaren giderek kendini olumlayarak ve geliştirerek yoluna devam edecek tutarlı bir anlamı ortaya çıkaran bir olgu, yani burjuvazinin (kendisinden önce yer alan sisteme göre kazara) doğuşudur.

Bu değerlendirmeler, sorunun ikinci bir veçhesini daha kavramamızı sağlar. Bir imlemler sistemiyle bir nedenler şebekesinin çakışması, yalnızca bir toplum çerçevesinde ortaya çıkmaz; aynı zamanda da tarihsel toplumların *birbirlerini izlemesinde* ya da daha basit bir biçimde söylemek gerekirse, her tarihsel süreçte ortaya çıkar. Örneğin, yukarıda daha önce değindiğimiz burjuvazinin ortaya çıkış sürecini ele alalım; ya da, daha da iyisi, onca iyi bildiğimizi sandığımız, önce 1917 Devrimi'ni, sonra da Rus bürokrasisinin iktidarını ortaya çıkaran süreci ele alalım.

Rus toplumunu rahatsız eden, onu 1905'ten sonra ikinci bir şiddetli toplumsal krize yönelten ve bu dramın oyuncularını toplumun temel sınıflarında sabitleyen derin nedenleri burada anımsatmak olanaksız, ayrıca da gereksizdir. Rus toplumunun bir devrime gebe olduğunu ve bu devrimde proletaryanın belirleyici bir rol oynayacağını anlamak bize hiç de zor görünmemektedir –her halükârda bunun üze-

rinde durmayacağız. Ancak anlaşılabilir olan bu gereklilik "toplumbilimsel" ve soyut kalır; kesin süreçlerde dolaylandırılması, istenen yönde sonuca ulaşan, belirli insanlar ve gruplar tarafından tarihi atılmış ve imzalanmış edimlerde (ya da unutulmalarda) vücut bulması gerekir; ayrıca bir de, varlıklarının devrimin "genel gerekliliği"ni yaratan etkenler tarafından güvence altına alındığını her zaman söyleyemeyeceğimiz koşulları, başlangıçta bir araya gelmiş olarak bulması da gereklidir. Sorunun, belki önemsiz denebilecek ancak söylemek istediğimiz şeyin kolayca ve açıkça görülmesini sağlayan bir başka yönü de bireylerin rolüdür. Troçki, *Rus Devrimi Tarihi*'nde bunu asla ihmal etmez. Kimi zaman kendisi de, kişilerin karakterleriyle oynamaya çağrıldıkları "tarihsel roller" arasındaki mükemmel uygunluk konusunda hayrete düşer ve bunu okuyucunun da paylaşmasını sağlar; durum belirli türden bir kişi "dayattığında", o kişinin ortaya çıkmasına da şaşar kalır (Nikolai II ile Louis XVI, Çariçe ile Marie-Antoinette arasında çizdiği koşutluklar aklımızdadır). O halde bu gizemin anahtarı nerededir? Troçki'nin verdiği yanıt da, toplumbilimsel düzlemdeymiş gibi görünür: düşmekte olan bir ayrıcalıklı sınıfın yaşamı ve tarihsel varoluşundaki her şey onu fikir ve karakter sahibi olmayan bireyler üretmeye iter ve eğer farklı bir birey burada istisnai olarak ortaya çıkarsa, bu malzemeler ve "tarihsel gerekliliğe" karşı hiçbir şey yapamaz; devrimci sınıfın yaşamı ve varoluşundaki her şey, onu sağlam karakterli ve görüşleri güçlü bireyler üretmeye iter. Yanıt, şüphesiz büyük bir doğruluk payı içermektedir, ancak yine de yeterli değildir ya da daha doğrusu, bu konuda hem çok fazla, hem de yetersiz derecede az şey söylemektedir. Çok fazla şey söylemektedir zira tüm durumlarda geçerli olması gerekirken yalnızca tam da devrimin başarılı olduğu yerde geçerlidir. Neden Macar proletaryası, Troçki'nin yeterince alçaltıcı alay konusu ede-

mediği Bela Kun'dan başka sağlam şef yaratamamış, niçin Alman proletaryası Rosa Luxembourg ya da Karl Liebknecht'i zamanında tanıyıp, yerlerine başkalarını koymamıştır, 1936'da Fransa'nın Lenin'i nerelerdedir? Bu örneklerde, durumun uygun şeflerin ortaya çıkabilmesi için yeterince olgunlaşmamış olduğunu söylemek, tam da, meşru olarak belli bir anlaşılırlık iddiasında bulunabilecek toplumbilimsel yorumu terk edip, talep eden ya da engelleyen tekil bir durumun gizemine geri dönmek demektir. Ayrıca, engellemesi gereken durum her zaman da engellemez: yarım yüzyıldan beri, egemen sınıflar kendilerine, kimi zaman, tarihsel rolleri ne olursa olsun, ne birer Prens Lvov, ne de birer Kerenski olan şefler bulmasını bilmişlerdir. Ancak, Troçki'nin açıklaması aynı zamanda da, yetersiz derecede az şey söylemektedir zira, rastlantının, neden tam da en kör edici biçimde devreye girdiği yerde, bu işten dışlandığını, niçin hep "iyi yönde" etkili olduğunu ve neden ters yönde gidecek sonsuz rastlantıların ortaya çıkmadıklarını da gösterememektedir. Devrimin sonuçlanması için, Çar'ın ataleti ve Çariçe'nin karakteri, Rasputin ve saray erkanının saçmalıkları, Kerenski ve Kornilov'un bizzat kendilerinin olması gerekir; Lenin ve Troçki'nin Petrograd'a geri dönmeleri ve bunun için de Alman Genelkurmayının, bir de İngiliz hükümetinin akıl yürütme hatası gerekli olmuştur –tabii ki bu iki kahramana doğuşlarından beri hiç bulaşmamış olan her tür difteri ya da dizanteriden de söz edebilirdik. Troçki soruyu alenen sorar: "Lenin olmasa Rus devrimi sonuçlanır mıydı?" ve tartıştıktan sonra da buna olumsuz yanıt verme eğilimindendir. Biz de onun haklı olduğunu, hem ayrıca kendisine ilişkin olarak da aynı şeyin söylenebileceğini düşünmeye eğilim gösteririz.[42] Ama, devrimin iç gerekliliğinin Lenin ya da Troçki

42 Tabii bunu, bitmek bilmez biçimde tartışamayız. Özellikle şunu söyleyebiliriz: devrim Bolşevik parti tarafından iktidarın ele geçirilmesi biçimini almaz, Ko-

gibi bireylerin ortaya çıkmasını, 1917'ye kadar varkalmasını ve istenen anda, Petrograd'da, hiç de mümkün olmadığı halde, bulunmalarını garanti ettiğini hangi anlamda söyleyebiliriz ki? Devrimin anlamının kendisiyle ilişkisiz ama yine de ona açıklanamaz bir biçimde bağlı nedenlerin silsilelerinden geçerek kendini olumladığını ve sonuca ulaştığını saptamak zorunlu olacaktır.

Rusya'da, devrim sonrasında bürokrasinin doğuşu da bu sorunu ayrı bir düzlemde görmemizi sağlar. Bu örnekte de, çözümleme bize, burada yeniden ele alamayacağımız derin ve anlaşılır etkenlerin iş başında olduğunu ortaya gösterir.[43] Rusya'da bürokrasinin doğuşu, şüphesiz, bir rastlantı değildir, bunun kanıtı da, o zamandan beri bürokratikleşmenin giderek modern dünyanın başat eğilimi olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak, kapitalist ülkelerin bürokratikleşmesini anlamak için, kapitalist üretimin, ekonominin ve devletin örgütlenmesine içkin eğilimlere başvuruyoruz. Rusya'daki bürokratikleşmeyi, kökeninde anlamak için, devrimci sınıfla bu sınıfın partisi arasındaki ilişki, o sınıfın "olgunluğu" ile partinin ideolojisi gibi tümüyle farklı süreçlere çağrıda bulunuyoruz. Oysa, toplumbilimsel bakış açısından, bürokrasinin kitaba uygun biçiminin kapitalizmin gelişiminin ileri bir evresinde ortaya çıkan bir olgu olduğuna şüphe yoktur. Bununla birlikte, tarihsel olarak ilk ortaya çıkan bürokrasi Rusya'da, devrimin hemen ertesinde, kapitalizmin toplumsal ve maddi yıkıntılarının üzerinde beliren bürokrasidir. Hatta, kapitalizmin bürokratikleşme hareketini bin bir doğrudan ya da

mün'ün yeni bir baskısı gibi olurdu. Böylesi değerlendirmelerin içeriği boş gibi görünebilir. Ama bunlardan kaçınılamaması tarihin, geriye dönük olarak bile, ancak *olanaklı* ile *bir kazadan fazla bir şey olan "kaza* kategorileri" dışında düşünülemeyeceğini gösterir.

43 Bkz. *La société bureaucratique* 1 ve 2'de (*10/18*, 1973) toplanmış olan metinler ve "Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie" (*L'Expérience du mouvement ouvrier*, 2: *Prolétariat et organisation, 10/18*, 1974, s. 385 vd. içinde).

dolaylı etkiyle, güçlü bir biçimde besleyen ve hızlandıran da o bürokrasidir. Her şey, sanki modern dünya, bürokrasinin üzerinde kuluçkaya yatmış (ve onu ortaya çıkarabilmek için, her önüne gelen fırsatı, Marksizm gibi, işçi hareketi gibi ve proletarya devrimi gibi en uygunsuz fırsatları bile değerlendirmiş) gibi olup bitmiştir.

Tıpkı toplumun tutarlılığı konusunda olduğu gibi, burada da yapabileceğimiz ve yapmamız gereken bir nedensel indirgeme vardır –ve hem kesin hem de üzerinde akıl yürütülmüş bir tarih araştırması da buna dayanır. Ancak bu nedensel indirgeme, görmüş olduğumuz gibi, sorunu ortadan kaldırmaz. Bundan sonra, karşımıza, bir de yok edilmesi gereken yanılsama çıkar: geriye dönük akılsallaştırma yanılsaması. İçinde anlamların eklemlendiğini, neredeyse kişilerin çehrelerine bürünmüş diyebileceğimiz iyi tanımlanmış kendilikleri görmemezlik edemeyeceğimiz bu tarihsel malzeme (Peloponez savaşı, Spartakus isyanı, Reform, Fransız Devrimi) tarihin anlamı ve tarihsel bir figüre ilişkin olarak sahip olduğumuz fikri biçimlendiren işte bu malzemedir. Bize bir olayın ne olduğunu öğretenler bu olaylardır ve onlarda, sonradan bulduğumuz akılsallık bizi şaşırtıyorsa bunun nedeni, o akılsallığı başlangıçta oradan dışlamış olduğumuzu unutmamızdır. Hegel bize, yaklaşık olarak, İskender'in otuz üç yaşında ölmesi gerektiğini çünkü erken ölmenin bir kahramanın özünde bulunduğunu ve ihtiyar bir İskender'in düşünülemeyeceğini söylediğinde ve böylelikle rastlantısal bir coşkunluğu –tarihin içinde gizlenen Akıl'ın tezahürü olarak rastlantısal bir coşkunluğu– yücelttiğinde şunu gözlemleyebiliriz: bizim bir kahraman konusunda sahip olduğumuz imaj, tam da, İskender'e ve ona benzer başkalarına ilişkin gerçek örnekten hareketle biçimlenmiştir, dolayısıyla da olayın kendisinde bizim için olaya bağlı olarak oluşmuş bir biçimi bulmakta şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.

Bir dolu başka örnekte de buna benzer mitosluktan çıkarma işlemi yapmamız mümkündür. Ama bu işlem sorunu tüketmez. Çünkü, ilk ağızda, burada, doğanın bilinmesinde söz konusu olana benzer bir şey karşımıza çıkmaktadır:[44] Fiziksel dünyada akılsal olarak görünebilecek her şey, bilen öznenin akılsallaştırıcı etkinliğine indirgendiğinde, geriye yine de bir şey kalır; bu akıl-dışı öyle olmalıdır ki bu etkinlik onun üzerinde etkili olsun, bu da o dünyanın kaotik olma imkânını dışlar. Sonra, tarihsel anlam (yani, bireyler tarafından fiilen yaşanan ve taşman anlamı aşan bir anlam) bal gibi, tarihin bize sunduğu malzemenin içinde önceden kurulu gibi gözükmektedir. Yukarıda belirttiğimiz örnekten gidecek olursak, kendisi de (aynı yazgıyı paylaşan bir çok kahraman gibi aynı yaşta ölen) Aiskhillos'un efsanesi İskender örneği üzerine kurulmamıştır (belki de tersi olabilir).[45] "Kahraman genç ölür" biçiminde eklemlenmiş anlam, çağrıştırdığı saçmalığa rağmen –ya da bu saçmalıktan ötürü– insanlığın her zaman gözlerini kamaştırmıştır ve göründüğü kadarıyla gerçeklik de onun "gayet açık" hale gelmesi için yeterli desteği vermiştir. Aynı biçimde, pek çeşitli kültürler ve çağlardan geçerek (gerçek olguları hem deforme eden hem de yeniden üreten) benzer çizgiler sunan kahramanın doğumu efsanesi ve sonuç olarak tüm mitoslar, tarihçi ya da filozofun akılsal bilinci müdahale etmezden çok önceleri olgularla anlamların tarihsel gerçeklikte birbirleriyle iç içe olduklarına tanıklık ederler. Son olarak da, tarih kesintisiz bir biçimde *eğilimler*in egemenliği altında gibidir, orada bir anlama ya da bir anlamlar karmasına (yukarıda burjuvazi ve bürokrasinin doğuşu ve gelişimine gönderme yaptık) temel bir yer veren, hiçbir iç bağlantısı olmayan nedenselleşme dizilerini birbirlerine bağlayan ve gerek-

44 Kant'ın *Critique de la faculté de juger*'de "mutlu rastlantı" olarak adlandırdığı şey.

45 İskender'in kendine model olarak Aiskhillos'u aldığı bilinir.

li tüm "kazasal" koşulları edinen, adeta süreçlerin "iç mantığı" gibisinden bir şey vardır. Tarihe bakarken duyumsanan ilk şaşkınlık, gerçekten de Kleopatra'nın burnu daha küçük olsa, dünyanın çehresinin değişebilecek olmasının saptanmasıdır. İkinci ve daha da güçlü şaşkınlık o burunların, çoğu zaman gereken büyüklüğe sahip oldukları görüldüğünde yaşanır.

Böylece esas bir sorun vardır: dolaysız ve gerçekten yaşanmış anlamları aşan anlamlar vardır ve bunlar, kendiliklerinden anlamları olmayan (ya da o *anlama* sahip olmayan) nedenselleşme süreçleri tarafından taşınmaktadırlar. İnsanlığın anımsanamayacak kadar eski çağlarından beri sezilen, her ne kadar eğretileme biçiminde de olsa mitosta ve tragedyada (tragedyada gereklilik kaza çehresine bürünür) açıkça ortaya konan bu sorun Hegel tarafından açıkça dikkate alınmıştır. Ancak onun verdiği yanıt, görünürde anlamsız olayların tarihte kendisinin hayata geçirilmesi için gerekeni yapan "aklın kurnazlığı", tabii ki, hiçbir şeyi çözümleyemez ve sonuç olarak Alın Yazısı'na götüren yolların o eski karanlığıyla bağlantılıdır.

Oysa sorun Marksizmde büsbütün sivrilir. Çünkü Marksizm, aynı zamanda hem tarihsel olay ve evrelerin yakıştırılabilir anlamları fikrini ayakta tutar, herhangi bir başka kavrayıştan çok daha fazla tarihsel süreçlerin iç mantığının gücünü olumlar, bu anlamların, tarihin bütününün, zaten çoktan verili bir anlamında toplamını yapar, hem de anlamların düzlemini bütünüyle nedenselleşmelerin düzlemine indirgeyebileceğini iddia eder. Çatışkının iki ucu, böylece yoğunluklarının sınırına kadar zorlanırlar ama oluşturdukları sentez salt sözel düzeyde kalır. Marx'ın bu bağlamda da, Hegel'in yalnızca ortaya attığı sorunu çözdüğünü göstermek için şöyle der Lukacs: "'Aklın kurnazlığı',

ancak eğer gerçek akıl keşfedilmiş ve gerçekten somut bir biçimde gösterilmişse herhangi bir mitolojinin ötesinde bir şey olabilir. O zaman, tarihin henüz bilinçli olmayan evreleri için dahice bir açıklamadır"[46] ve gerçekte hiçbir şey demiş olmaz. Sorun yalnızca, bu "gerçekten somut bir biçimde gösterilen gerçek akıl"ın, aslında Marx açısından teknik-ekonomik etkenlere indirgenmesi ve bu etkenlerin, sonuçların üretilişini bütünüyle "açıklamak"ta, bizatihi nedenselleşme düzleminde yetersiz olmaları değildir. Sorun şudur: Teknik-ekonomik etkenler, kendilerini fersah fersah aşan bir akılsallığa nasıl sahip olabilirler; bunların işleyişi, tarihin bütününden geçerek, kendisi de bir başka düzlemde bir başka imlem birliğinin taşıyıcısı olan bir imlem birliğini nasıl tecessüm ettirebilir? Teknik-ekonomik evrimi bir "üretim güçlerinin diyalektiği"ne dönüştürmek zaten bir hünerdir; bu diyalektiği, gereklilikten hareketle özgürlük üreten bir başka diyalektikle çakıştırmak ikinci; bu diyalektiğin bütünüyle ötekisine indirgeneceğini iddia etmek ise üçüncü bir hünerdir. Komünizm, yalnızca üretim güçlerinin yeterli gelişimi sorununa indirgense ve bu gelişim de kaçınılmaz bir biçimde tam bir kesinlikle yerleştirilmiş nesnel yasaların işleyişinin bir sonucu olsa bile, gizem yine de tamamiyle sürecektir: Nasıl olur da, kör yasaların işleyişi, insanlık için hem bir anlamı hem de pozitif bir değeri olan bir sonuç doğurabilir?

Bu gizem, kapitalizmin çelişkilerinin nesnel bir dinamiği olduğu yönündeki Marksist fikirde daha da belirgin ve çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar. Daha belirgindir çünkü fikir kapitalist ekonominin özgül bir çözümlemesiyle desteklenmektedir. Daha çarpıcıdır çünkü burada bir dizi olumsuz anlamın toplaması yapılmaktadır. Ekonomik sistemin işleyişinde, o sistemi kendi krizine doğru götüren ve bir başka

46 *A.g.y.*, s. 185.

toplumsal düzene geçişi hazırlayan neden ve sonuç silsilelerine işaret edildiğinden, gizem görünürde çözümlenmiş gibidir. Gerçekte tamamen sürmektedir. Kapitalist ekonominin Marksist çözümlemesini kabul etmekle kendimizi tek, tutarlı ve yönü belli bir çelişkiler dinamiğinin karşısında, akıl-dışılığın güzel bir akılsallığı olan o serabın, her düzeyde anlam üretecek ve sonuçta bizim isteğimizi gerçekleştirecek bir anlamsızlık dünyasına ilişkin felsefi bulmacanın karşısında buluruz. Gerçekte çözümleme yanlış ve bu çözümlemenin sonucunun içerdiği yansıtma (projeksiyon) apaçıktır. Ama bu pek de önemli değildir. Bulmaca gerçekten de mevcuttur ve Marksizm onu çözmez, hatta tam tersini yapar. Her şeyin nedenselleşme terimleriyle kavranması gerektiğini ve aynı zamanda da her şeyin anlamlandırma terimleriyle düşünülmesi gerektiğini, aynı zamanda da tek ve dev bir anlamlandırma silsilesi olan tek ve dev bir nedensel silsile olduğunu ortaya atmakla, o bulmacayı oluşturan iki kutbu öylesine sivriltir ki, onu akılcı bir biçimde düşünmeyi olanaksız kılar.

Dolayısıyla, Marksizm tarih felsefesini aşmaz, yalnızca bir başka tarih felsefesidir. Olgulardan çıkarırmış gibi göründüğü akılsallığı, olgulara dayatır. Sözünü ettiği "tarihsel gereklilik" (bu ifadenin genelde sahip olduğu anlamda yani tarihi ilerlemeye doğru götüren bir olgular silsilesi anlamında), felsefi anlamda kullanacak olursak, Hegel'deki Akıl'dan hiçbir yönüyle farklı değildir. Her iki durumda da söz konusu olan, insanın özgün biçimde tanrıbilimsel bir yabancılaşmasıdır. Özgürlüğümüzü üretme yolunda tarihi düzenlemiş olan bir Marksist Alın Yazısı, yine de bir Alın Yazısı'dır. Her iki durumda da, her düşünümün temel sorunu olan şey, yani (doğal ya da tarihsel) dünyanın akılsallığı, önceden kurulan, oluşturulan bir akılsal dünyanın varsayılmasından dolayı devre dışı bırakılır. Tabii ki hiçbir şey bu yolla çözümlenmez çünkü tümüy-

le akılsal bir dünya tam da bundan dolayı, içinde debelendiğimiz dünyadan çok daha gizemli olurdu. Tepeden tırnağa ve her bölümüyle akılsal bir tarih, kütlesel olarak, bizim tanıdığımız tarihten çok daha anlaşılamaz olurdu; onun tümel akılsallığı tümel bir akıldışılık üzerine kurulurdu çünkü salt olgu düzleminde kalırdı, ve bu öylesine kaba, sağlam ve sarmalayıcı bir olgu olurdu ki, soluksuz kalırdık. Son olarak da, bu koşullarda pratiğin ilk sorunu ortadan kalkardı. Bu sorun da, insanların bireysel ve kolektif yaşamlarına önceden-tayin edilmemiş bir anlam vermelerinin ve bunu, projelerinin tamamlanmasını ne dışlayan ne de garanti eden gerçek koşullarla muhatap bir halde yapmalarının gerektiğidir.

Diyalektik ve "maddecilik"

Marx'ın akılsallığı açık bir felsefi ifade edinmek istediğinde, kendisini diyalektik olarak sunar; üstelik, genelde bir diyalektik olarak değil, "mitoslaşmış idealist biçimi" elinden alınmış Hegel diyalektiği olarak.

Böylece, birçok Marksist kuşak mekanik bir biçimde Marx'ın "Hegel'de diyalektik tepetaklaktı; ben onu ayaklarının üzerine diktim" cümlesini, böylesi bir işin gerçekten mümkün olup olmadığını, özellikle de bunun, diyalektiğin nesnesinin doğasını değiştirme gücüne sahip olup olmadığını düşünmeksizin tekrarladılar. Bir şeyin tözünü değiştirmek için onu ters-yüz etmek yeterli midir, Hegel'ciliğin "içeriği", diyalektik "yöntem"ine böylesine az mı bağlıydı ki, onun yerine tamamen karşıtı olan bir başkası konabilsin –üstelik de bu, söz konusu içeriğinin yöntemi tarafından "üretildiği"ni, hatta daha da doğrusu yöntemle içeriğin sistemin üretiminin iki anından başka bir şey olmadığını ilan eden bir felsefeyken yapılsın?

Tabii durum hiç de böyle değildir ve eğer Marx, Hegel'in

diyalektiğini korumuşsa, onun gerçek felsefi içeriğini, yani akılsallığı da korumuştur. Onda değiştirdiği tek şey, Hegel'de "tinselci", kendisinde ise "maddeci" olan elbisesidir. Ama, bu kullanım çerçevesinde bunlar da laf ü güzaftır.

Hegel'inki gibi *kapalı* bir diyalektik, zorunlu olarak akılsalcıdır. Deneyimin bütününün tamamen akılsal belirlenimlere indirgenebilir olduğunu hem önvarsaymakta, hem de "kanıtlamakta"dır. (Üstüne üstlük, bu kanıtlamalar her seferinde şu düşünür ya da bu toplumun "aklıyla" mucizevi bir biçimde çakışırlar, dolayısıyla her akılsalcılığın çekirdeğinde bir insan-merkezcilik ya da toplum-merkezcilik vardır, bir başka deyişle her akılsalcılık falanca tikel aklı Akıl olarak yüceltir, bu tamamen apaçık bir şeydir ve zaten tartışmanın kapanması için yeterlidir.) Bu kapalı diyalektik, "hakiki bir bilgiye nasıl sahip olabiliriz?" sorusunu yanıtlamak isteyen ve hakikati, ikirciksiz ve tortusuz bağıntıların tamamlanmış sistemi olarak ele alan, her spekülatif ve sistematik felsefenin zorunlu olarak vardığı yerdir. Bu diyalektiğin akılsalcılığının; dünya, kendinde akılsal, mutlak biçimde tarafsız bir altkatmanı sınır tanımaksızın yöneten yasaların sistemi *olduğundan* ve bizim bu yasalara dahil olmamız bilgimizin *yansıma* (projeksiyon) niteliğinden (bu niteliğin anlaşılmaz olduğunu da belirtmek gerekir) geldiğinden dolayı nesnelci olması ya da, söz konusu olabilecek dünya (dolayısıyla gerçekte söylemin evreni) öznenin etkinliğinin ürünü olduğundan (ki bu da, aynı anda onun akılsallığını garanti eder)[47] dolayı (Alman idealizmi felsefelerinde, ki buna Hegel de dahildir) "öznelci" bir gidişat alması bu açıdan pek de önemli değildir

Buna karşılık, her akılsalcı diyalektik zorunlu olarak kapalı bir diyalektiktir. Bu kapanma olmasa sistemin bütünü havada asılı kalır. Her belirlenimin "hakikat"i, belirle-

47 Bu türden "öznelci" diyalektik öğelerine Marx'ın gençlik yapıtlarında rastlarız ve bunlar Lukacs'ın düşüncesinin tözünü oluştururlar. Buna ileride değineceğiz.

nimlerin toplamına göndermeden başka bir şey değildir, ki bu gönderme olmasa sistemin anlarından her biri hem keyfi, hem de aynı zamanda belirsiz kalır. Dolayısıyla toplamı, tortusuz elde tutmak gerekir, hiçbir şey dışarıda kalmamalıdır yoksa sistem eksikli olmak şöyle dursun, hiçbir şey olmaz. Her sistematik diyalektik, ister Hegel'in mutlak bilmesi biçiminde olsun, ister Marx'ın "tümel insan"ı, bir "tarihin sonu"na varmak zorundadır.

Hegel'in diyalektiğinin özü, "logos"un doğadan önce yer aldığı yönündeki olumlamada değildir, hele de, bunun "tanrıbilimsel elbisesi"ni oluşturan söz dağarında hiç değildir. Yöntemin kendisinde, "gerçek olan her şey akılsaldır"ı ileri süren temel koyutta, nesnesinin olabilecek belirlenimlerinin tümünü üretebilme yönündeki kaçınılmaz iddiada yatar. Bu öz, diyalektiğin "ayaklarının üzerine bastırılması"yla yıkılamaz zira görünürde hep aynı hayvan söz konusu olacaktır. Hegel'in diyalektiğinin devrimci bir biçimde aşılması onun ayaklarının üzerine oturtulmasını değil, ilk iş olarak kafasının kesilmesini gerektirir.

Hegel diyalektiğinin doğası ve anlamı, gerçekten de, eskiden "logos" ya da "tin" olarak adlandırılan şeyin artık "madde" olarak adlandırılmasıyla değişmez –ya da, en azından "tin"den anlaşılan mekânı gökyüzü olan ak sakallı bir adam değilse ve "maddi" doğanın renkli ve dokunuşta sağlam bir nesneler kütlesinden oluşmadığı biliniyorsa. Bu açıdan, doğanın logos'un bir anı olduğunu ya da logos'un maddenin evriminin belli bir anında ortaya çıktığını söylemek, her iki durumda da iki başlıbaşına şey başlangıçta aynı özdenmiş, yani akılsal özdenmiş gibi ele alındığından dolayı, önemsizdir. Ayrıca bu iki iddianın ikisi de anlamsızdır çünkü hiç kimse tinin ya da maddenin, tamamen adsal dolayısıyla da tamamen boş tanımlamalar dışında ne olduğunu söyleyemez: madde (ya da tin) olan her şeydir, vb. Bu fel-

sefelerde madde ve tin, sonuç olarak yalnızca bir salt Varlık parçası, yani Hegel'in doğru olarak söylediği gibi, salt Hiçlik parçasıdır. Eğer maddeden anlaşılan, başka bağlamda tanımlanamaz ancak kapsayıcı bir biçimde, aklımızla aynı töze sahip olan ve onunla birlikte genişleyebilen, dolayısıyla da şimdiden, bizim en azından ilkede içine girebileceğimiz yasalara (bu "yasaların yasaları", "doğanın ve bilginin üstün ilkeleri" artık bilindiğine göre –ki bunlar yüz elli yılda keşfedilmiş, şimdi de Mao Zedung yoldaş sayesinde numaralanmıştır– bu yasalara fiilen de ulaşabiliriz) tâbi bir kendilik ise "maddeci" olduğumuzu söylememiz "tinselci" olduğumuzu söylememizden hiçbir açıdan farklı değildir. Sir James Jeans gibi tinselci bir gökbilimci, tanrının matematikçi olduğunu söylediğinde ve diyalektik maddèciler pervasızca, günün birinde, maddenin, yaşamın ve tarihin, matematiksel ifadesinin bulunacağı bir belirlenimciliğe bütünüyle tâbi olduğunu ortaya attıklarında, kimi tarihsel koşullar altında bu ekollerden her birinin taraftarlarının diğerininkileri kurşuna dizebileceğini (fiilen de böyle yapmış olduklarını) düşünmek üzücüdür. Çünkü bunlar tamamen aynı şeyi söylemekte, yalnızca söylediklerine farklı bir ad vermektedirler.

"Tinselci olmayan" bir diyalektik aynı zamanda da, ister tin, ister madde ya da olabilecek tüm belirlenimlerin ilkede sunulan olabilirliği biçiminde olsun, bir mutlak Varlık'ı ortaya koymayı reddettiği anlamında "maddeci olmayan" bir diyalektiktir. Kapanma ve tamamlanmayı saf dışı bırakmak, dünyanın tamamlanmış sistemini reddetmek zorundadır. Akılsalcılık yanılsamasını dışlama, tanımlanmış ve tanımlanmamışın varolduğu fikrini ciddi biçimde ama çalışmaktan vazgeçmeksizin kabul etme, her akılsal belirlenimin belirlenmemiş ve akılsal olmayan bir tortu bıraktığı, tortunun tıpkı çözümlenmiş olan kadar temel olduğu gereklilik ve olumsallığın sürekli iç içe bulunduğu, dışımızdaki ve içimizdeki

"doğa"nm her zaman için, bilincin kurduğundan farklı ve daha fazla bir şey olduğu fikrini kabul etme durumundadır –ve tüm bunların yalnızca "nesne" için değil, aynı zamanda da özne için ve sadece "deneysel özne" değil aynı zamanda da "aşkın" özne için geçerli olduğunu kabul etme durumundadır, zira bilincin aşkın bir biçimde her kurallaşması bir bilincin her zaman bir dünyada (düzen ve düzensizlik olan, kavranabilen ve tükenmez bir dünyada) varolduğu olgusunu, bilincin ne gerçekte ne de simgesel düzeyde kendinden üretmeyeceği bir olguyu varsayar. Akılsalcı bir diyalektiğin, laboratuvarının kapısının önüne yatırmak üzere öldürmek zorunda olduğu canlı tarihi bir diyalektik ancak bu koşulda ele alabilir. Ne var ki, diyalektiğin böylesi bir dönüşümü de, ancak, kuramı kapalı bir sistem ve bir tefekkür olarak ele alan geleneksel ve yüzlerce yıllık fikir aşıldığı takdirde mümkün olabilir. Nitekim bu da, genç Marx'ın temel sezgilerinden biridir.

4. Marksizmin iki öğesi ve bunların tarihsel yazgısı

Marksizmde, anlamları ve tarihsel yazgıları kökten bir biçimde, birbirlerinin karşıtı olan iki öğe vardır.

Devrimci öğe, Marx'm gençlik yapıtlarında parlar, olgunluk dönemi yapıtlarında da yer yer boy gösterir, kimi zaman en büyük Marksistlerin (Rosa Luxembourg, Lenin, Troçki) tekrar belirir, son bir kez de G. Lukacs'ta yeniden su yüzüne çıkar. Ortaya çıkışı, insanlık tarihinde temel bir bükülmeyi temsil eder. Dünyayı artık yorumlamanın değil de değiştirmenin söz konusu olduğunu ve felsefeyi, gerçekleştirerek aşmak gerektiğini ilan ederek spekülatif felsefeyi tahtından indirmek isteyen odur. Tarih sorununa önceden bir çözüm ve tamamlanmış bir diyalektik edinmeyi reddeden ve komünizmin, insanlığın kendisine doğru yol aldığı ideal

bir durum değil, şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek hareket olduğunu ortaya atan; insanların kendilerine has tarihi, her seferinde verili koşullarda, kendilerinin yaptıklarını vurgulayan ve emekçilerin kurtuluşunun bizzat emekçilerin yapıtı olacağını ilan edecek olan odur. Paris Komünü'nde ya da Rus Sovyetleri'nde, yalnızca birer başkaldırı hareketini değil eylem halindeki kitlelerin yeni toplumsal yaşam biçimleri yaratışını görmesini bilen odur. Şu an için, bu görüşün kısmi ve kuramsal kalmış olması; yukarıda değinilen fikirlerin yeni sorunlar getirmesi ya da başka sorunların üzerinden atlaması önemli değildir. Burada (bunu görmemek için kör olmak gerekir) yeni bir dünyanın müjdesi, toplumun kökten bir değişim projesi, bu değişimin koşullarının gerçek tarihte ve anlamının, bunu yapabilecek insanların durumu ve etkinliğinde aranması vardır. Dünyada, onu seyretmek ya da ona katlanmak için bulunmayız; yazgımız kölelik değildir; bizim olmak istediğimizi var etmek için, olandan destek alabilecek bir eylem vardır; birer büyücü çırağı olduğumuzu anlamamız zaten büyücü çıraklığı durumunun dışına çıkmak için atılmış bir adımdı, ve neden böyle olduğumuzu anlamamız da ikinci adımı oluşturur; kendi doğru erekleri ve kendi gerçek sonuçlarının bilincinde olmayan bir etkinliğin ötesinde, kesin hesaplara göre bir nesneyi, bundan yeni bir şey çıkmaksızın değiştiren bir tekniğin ötesinde, kendisini dönüştürürken dünyayı dönüştüren, eğitirken eğitilmeye olanak veren, insanların kendi tarihlerini yaptıklarını bildiğinden yeniyi, ön-belirlemeyi reddederek hazırlayan bir tarihsel praksis olabilir ve olmalıdır.

Ancak bu sezgiler sezgi olarak kalacak, hiçbir zaman tam olarak geliştirilmeyecektir.[48] Yeni dünya müjdesi, sis-

48 Tek istisna, belki bir noktaya kadar G. Lukacs'tır (*Histoire et conscience de classe*'ta). Hem ayrıca, Lukacs'ın, bu kitaptaki denemeleri kaleme alırken Marx'ın

tem biçiminde gelişecek olan, kısa zamanda baskın bir hale dönüşen, ilkini unutuşa terk eden veya, ancak ideolojik ya da felsefi gerekçe olarak (o da pek ender) kullanan ikinci bir öğenin dal-budak salmasıyla çabucacık susturulacaktır. Bu ikinci öğe, kapitalist toplumu ve kültürü en derin eğilimlerinde (her ne kadar bunu, kapitalizmin görünürde –ve gerçekte– önemli bir dizi yönünün yadsınması aracılığıyla yapıyorsa da) yeniden olumlayan ve sürdüren, kapitalizmin toplumsal mantığıyla 19. yüzyıl bilimlerinin pozitivizmini birlikte dokuyan öğedir. Marx'a toplumsal evrimi doğal bir süreçle karşılaştırtan,[49] ekonomik belirlenimciliği öne çıkartan, Darwin'in kuramında Marx'mkine koşut bir keşfi selamlayan[50] odur. Her zaman olduğu gibi, bu bilimci pozitivizm hemen akılsalcılığa ve en son soruları sorup da bunlara yanıt verdiği andan itibaren idealizme düşer. Tarih, belli başlılarını şimdiden tanımlayabileceğimiz verili yasalara tâbi akılsal bir sistemdir. Bilgi, zaten kökeninde sahip olunan sistemi oluşturur; şüphesiz "kavuşmaz"[51] gelişme vardır ancak bu edinilmiş doğruların sağlam bir çekirdeğinin, "diyalektik yasaları"nm bir doğrulaması ve inceltilmesidir. Bununla bağlantılı olarak, kuramsal saygın ye-

---

genç dönemine ait en önemli elyazmalarından ancak 1925 ve 1931'de yayımlanan bazılarını (özellikle de, *Economie politique et Philosophie de l'Idéologie allemande* adıyla tanınan 1844 tarihli olanım) bilmiyor olması çarpıcıdır (L. Goldman ve başkaları bu durumun altını daha önce çizmişlerdir).

49 *Kapital*'e ikinci önsözde Marx, Saint-Petersburg'daki *Courrier Européen* tarafından "gerçek yöntemi"nin betimlenişini ele alır ve bu betimlemeyi "mükemmel" olarak niteler. O betimleme, özellikle şöyle der: "Marx toplumsal evrimi, insanların istenci, bilinci ya da niyetine bağlı olmayan, tersine bunları belirleyen yasaların yönettiği bir doğal süreç olarak değerlendirir." *Kapital*, éd. Costes, I. Cilt, s. XCII, Bkz. Ed. De la Pléiade, I, s. 556.

50 Bu Engels tarafından birçok kez yapılmış bir karşılaştırmadır. Tabii ki, ne Darwin'in ne de onun genel olarak fikirlerinin, bilim tarihindeki öneminin küçümsenebileceğini söylemek istemiyoruz.

51 Bu Engels'in birçok kez, özellikle de *Anti-Dühring*'de dile getirdiği bir fikirdir; tuhaf ve utanç verici olan ve her tür "diyalektik" ile açıkça çelişkiye düşen bir gizli-Kantçılığı maskeler.

rini, ilk özelliğini ("yaşamın yeşil ağacı"nm çağrıştırdıkları ne olursa olsun, nihai doğrulama için pratiğe gönderme yapılması)[52] korur.

Bu kavrayış dahilinde her şey yerli yerindedir: kapitalizm çözümlemesi, genel felsefe, tarih kuramı, proletaryanın statüsü, siyasal program. Ve en uç sonuçlar bundan çıkar –tıpkı, deneyimin yarım yüzyıldan beri gösterdiği gibi, doğru mantık ve doğru tarihte de bu böyledir. Üretim güçlerinin gelişimi, toplumsal yaşamda geri kalan şeyleri yönetir. O andan itibaren, kendinde nihai erek olmasa bile, pratikte nihai sondur zira geri kalanı onda belirlenir ve ondan çıkar, zira "özgürlüğün saltanatı ancak gerekliliğin saltanatının üzerinde yükselebilir",[53] bolluğu ve iş gününün kısalmasını, bunlar da üretim güçlerinin gelişiminin belli bir derecesini önvarsayar. İşte bu gelişme, ilerlemedir. Şüphesiz ilerlemeye ilişkin vülger ideoloji kınanır ve alay konusu edilir, kapitalist ilerlemenin kitlelerin sefaletini temel aldığı gösterilir. Ancak bu sefaletin kendisi de yükselen bir sürecin bir

52 Lukacs çok doğru olarak Engels'in anladığı anlamda pratiğin yani "sanayiye ve deneye özgü tutum"un "en has biçimde tefekküre yönelik davranış" olduğunu göstermiştir (*Histoire et conscience de classe*, s. 168). Ama, o da Nuh'un çocuklarının çarşafını babanın çıplaklığı üzerine atarak, üstü kapalı biçimde, burada söz konusu olanın, bu noktada Marx'ın gerçek ruhuna sadık kalmayan Engels'in kişisel bir hatası olduğunu imâ eder. Halbuki Marx'ın, hatta genç Marx'ın düşündüğü kesinlikle bundan farklı değildi: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine geri dönüp dönmediğini bilme sorunu kuramsal değil, pratik bir sorundur. Pratikte, insan hakikati, yani gerçekliği ve gücü, düşüncesinin berisindekini kanıtlamak zorundadır. Düşüncenin gerçekliği ya da gerçek-olmaması konusundaki (pratikten izole edilmiş) kavga tamamen *skolastik* bir meseledir." (Feuerbach üzerine 11. Tez). Görülen odur ki bu metinde söz konusu olan yalnızca, hatta temel olarak, Lukacs'ın anlamında tarihsel *praksis* değil, sanayi ve deney de dahil olmak üzere (nitekim gençlik yapıtlarının başka bölümleri de buna işaret eder) genel olarak "pratik"tir. Halbuki, bu pratik, Lukacs'ın anımsattığı üzere, tefekkür kategorisinin dahilinde kalır; asla genel olarak düşüncenin bir doğrulanması, "düşüncenin gerçekliğinin bir kanıtlanması" olamaz. Tek yaptığı karşımıza *başka bir olay* çıkarmasıdır, Kant'ın sorunsalının aşılmasını sağlaması söz konusu değildir.

53 *Kapital*, éd. Costes, Cilt XlV, s. 114-115; éd. de la Pléiade, II, s. 1487-1488.

parçasıdır. Proletaryanın sömürülmesi; burjuvazi bu sömürünün meyvelerini kendisine birikim yapmakta ve böylelikle ekonomik yayılmasını sürdürmekte kullandığı sürece "tarihsel" olarak doğrulanır. Başından beri sömüren sınıf olan burjuvazi, üretim güçlerini geliştirdiği süre boyunca ileri sınıftır.[54] Hegel'in büyük gerçekçi kuramında, salt bu sömürü değil, burjuvazinin, betimlenen ve belli bir düzeyde kınanan tüm cürümleri, bir başka düzeyde, tarihin akılsallığı tarafından üstlenilir ve sonuç olarak, başka bir ölçüt olmadığından, doğrulanırlar. "Evrensel tarih mutluluğun mekânı değildir" diyordu Hegel.

Marksistlerin nasıl Stalinci olabildikleri sıkça sorulmuştur. Patronlar, fabrika kurmaları koşuluyla ileri olduklarına göre, aynı derecede hatta daha fazla fabrika kuran komiserler niye olmasınlar ki?[55] Üretim güçlerinin bu gelişimi ise, tekyönlüdür ve tekyönlü olarak tekniğin durumu tarafından belirlenmiştir. Belli bir evrede bir tek teknik vardır, dolayısıyla da üretim yöntemlerinin tek bir akılsal kümesi olabilir. "Sanayileşme" dışı yollarla bir toplumu geliştirmek söz konusu değildir, bunun anlamı olmaz –bu "sanayileşme" terimi görünüşte yansızdır ancak sonunda tüm kapitalist içeriğini doğuracaktır. Üretimin akılsallaştırılma-

54 Bununla bağlantılı olarak da bu durumdan, ancak onların gelişimini frenlediğinde çıkar. Bu fikir, sık sık, Marksizmin büyük klasiklerinin kaleminden (en başta da bizatihi Marx'mkinden) dökülür. Bugün, yirmi beş yıldır kapitalizmin üretim güçlerini, önceki kırk yüzyılın yaptığından daha da geliştirdiği saptandığında neye dönüşür? Bir *Marksist* bugün, Marksist kalarak, yani aynı zamanda "bir toplumun içerebileceği kadar çok üretim gücünün gelişmesinden önce asla ortadan kalkmayacağını" (Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*'e Önsöz, 1. c., s. 6) iddia ederek nasıl devrimci perspektiften söz edebilir? İşte ne Nikita Kruşçev'in ne de her telden "goşist"in hiçbir zaman açıklama zahmetine katlanmadıkları budur.

55 Elbette burjuvazinin "ileri" olmadığını ya da üretim güçlerinin gelişiminin tepkisel veya anlamsız olduğunu söylemek istemiyoruz. Bu iki şey arasında basit bir ilişki yoktur ve Marksizmin yaptığı gibi, bir rejimin "ileriliği" ile onun üretim güçlerini ilerletme kapasitesi birbirlerine tekabül ettirilemez, diyoruz.

sı, zaten kapitalizm tarafından yaratılmış olan akılsallaştırmadır, terimin her anlamında "ekonomik"in egemenliğidir, insanları ve onların etkinliklerini ölçülebilir değişkenler olarak ele alan nicelleştirmedir, plandır. Kapitalizm, üretim güçlerini artık geliştirmez olduğu ve tüm bunlardan ancak giderek daha "asalaklaştırıcı" bir sömürü yönünde yararlandığında gerici olan tüm bunlar, "proletarya diktatörlüğü"nde ilericiliğe dönüşürler. Taylor'cılığın anlamının bu "diyalektik" dönüşümü, örneğin, henüz 1919'da Troçki tarafından açıklanacaktır.[56] Bu durumun, bu koşullarda aynı "üstyapılar"ın nasıl olup da karşıt toplumsal yapıları desteklediği anlaşılmadığına göre kimi felsefi sorunların sürmesine bir şey yapamaması; yeterince olgun olmayan işçiler patronların Taylor'cılığıyla, sosyalist devletinkini birbirinden ayıran farkı anlamadıklarından dolayı, bazı gerçek sorunları da engelleyememesi, pek önemli değildir. "Diyalektik" sayesinde birinci sorunların üzerinden atlanacak, ikinci tür sorunlar da silah zoruyla susturulacaktır. Evrensel tarih inceliğin mekânı değildir.

Son olarak da şunu belirtelim, eğer tarihin doğru bir kuramı varsa, eğer şeylerin içinde işlerlik gösteren bir akılsallık varsa, gelişimin yönetiminin bu kuramın uzmanlarına, bu akılsallığın teknisyenlerine bırakılması gerektiği açıktır. Partinin –ve partinin içinde de, Stalin tarafından kendisi için kullanılmak üzere oluşturulmuş o muhteşem ifadeyle "Marksist-Leninist bilimin şeflerinin"– mutlak iktidarının felsefi bir statüsü vardır; bu statü, Lenin'in "proletaryaya sosyalist bilincin küçük burjuva entelektüeller tarafından verilmesi" bağlamında yeniden ele aldığı Kautsky'nin fikirlerinde olduğundan çok daha gerçek bir biçimde "maddeci tarih kavrayışı"nda temel bulur. Eğer o kavrayış gerçekse, o iktidar mutlak *olmalıdır*, her tür demokrasi yöneticilerin in-

56 *Terrorisme et Communisme*, éd. *10/18*, s. 225.

sani zayıflıklarına verilmiş bir ödünden ya da ancak onların uygun dozlarda verebilecekleri pedagojik bir yoldan başka bir şey değildir. Alternatif, gerçekten de, mutlaktır. Ya bu kavrayış gerçektir, dolayısıyla yapılması gerekeni tanımlar ve emekçilerin yaptıkları ancak buna uygun davrandıkları ölçüde geçerlidir; bundan dolayı onanan ya da çürütülen kuram değildir çünkü ölçüt kuramdadır, kuramı gerekli koşullarda somutlaştıran buyruklara uygun davranarak "kendi tarihsel çıkarlarının bilinci"ne erişip erişmediklerini gösteren emekçilerdir.[57] Ya da, kitlelerin etkinliği özerk ve yaratıcı bir tarihsel etkendir, bu durumda da herhangi bir kuramsal kavrayış devrimci projenin uzun gerçekleşme sürecinin oluşturduğu zincirdeki bir halkadan başka bir şey değildir; bunun sonucunda o kavrayış tepetaklak olabilir hatta olmak durumundadır. O zaman, kuram, tarihi önceden edinmez ve kendisini gerçeğin ölçüsü olarak ortaya koymaz, gerçekten tarihe girmeyi ve tarih tarafından alt-üst edilip yargılanmayı kabul eder.[58] O zaman da, her tarihsel ayrıcalık, her "büyüklük hakkı" kuram üzerine kurulu örgütten esirgenir.

Partinin bu, klasik kavrayışın kaçınılmaz sonucu olan büyütülmüş statüsü, karşılığını, proletaryanın görünüşe karşın küçültülmüş statüsünde bulur. Proletaryanın ayrıcalıklı bir tarihsel rolü varsa, bunun nedeni, sömürülen sınıf olarak, sonunda, kapitalizme karşı, ancak kuram tara-

---

57 Şüphesiz şiarlar hatalı olabilir zira yöneticiler durumun değerlendirilmesi, özellikle de çalışanların bilinç düzeyi ve mücadeleciliği konusunda yanılmışlardır. Ancak bu sorunun mantığını değiştirmez: çalışanlar her zaman, yöneticilerin çözmeleri gereken bir denklemde kestirilmesi kesin olmayan bir değişken olarak ortaya çıkarlar.

58 Bu kavrayışın Marksistlere bu kadar yabancı olması, içlerinden en "katıksızları" için, gerçek tarih, örtülü bir biçimde, sanki 1939'dan hatta 1923'ten itibaren rayından çıkmış gibi, sanki kuramın koyduğu raylardan gitmemiş gibi görüldüğüne işaret eder. Kuramın da pek uzun zamandır rayından çıkmış olabileceği bunların akıllarının ucundan bile geçmez.

fından önceden belirlenmiş bir yönde mücadele edebilecek olmasıdır. Bir başka neden de, kapitalist üretimin merkezinde konumlandığından toplumda en büyük gücü oluşturması ve bu üretim tarafından "terbiye edilmiş, eğitilmiş, disipline sokulmuş" olarak bu en mükemmel biçimde akılsal disiplinin taşıyıcısı olmasıdır. Yeni tarihsel biçimlerin yaratıcısı olarak değil, kapitalizmin olumsuzluğundan kurtulmuş olumluluğunun insanda maddeleşmesi sıfatıyla önem sahibidir: o, kendisinde, üretim güçlerinin gelişimini köstekleyecek hiçbir şey olmayan, en mükemmel biçimiyle "üretim gücü"dür.

Böylece, tarih bir kez daha, hazırlar gibi göründüğünden başka bir şey üretme durumunda kalmış oldu: devrimci bir kuram kisvesi altında, henüz doğmak üzere olan bir güç ve bir toplumsal biçimin ideolojisi (bürokrasinin ideolojisi) oluşmuş ve gelişmişti.

Burada, Marksizmdeki bu ikinci öğenin doğuşu ve zaferinin bir açıklamasına girişmek olanaksız; böyle bir şey, işçi hareketi ve kapitalist toplumun yüz yıllık tarihini yeniden ele almayı gerektirirdi. Ancak, bu tarihin bize belirleyici olarak görünen etkenlerinin neler olduklarını kısaca özetleyebiliriz. Kuram olarak Marksizmin gelişimi, 19. yüzyılın entelektüel ve felsefi atmosferinde oluştu; bu atmosfer, tarihin hiçbir çağında görülmediği biçimde, bilimsel keşiflerin birikimi, bu keşiflerin deneysel olarak doğrulanması ve özellikle de "bilimin akılsallaştırılmış biçimde sanayiye" ilk kez bu ölçekte "uygulanması" tarafından şanlı bir biçimde başı çekilen bilimciliğin ve pozitivizmin egemenliğindeydi. Tekniğin görünürdeki her şeye kadirliği güncel olarak "kanıtlanıyordu", sanayi devriminin yayılmasıyla koskoca ülkelerin çehresi değişiyordu; teknik ilerlemede bize bugün yalnızca karışık değil, aynı zamanda da toplumsal anlamı açısından

belirsiz gibi görünen şey henüz su yüzüne çıkmıyordu. Ekonomi kendisini toplumsal bağıntıların özü olarak ortaya koyarken ekonomi sorunu da toplumun *tek* önemli sorunu halinde kendini gösteriyordu. Ortam, toplumun ve tarihin "bilimsel" bir kuramı için yalnızca malzeme değil, biçim de sunuyordu; hatta o kuramı talep ediyor ve üstelik başat kategorilerini de geniş ölçüde ön-belirliyordu. Ancak, yukarıdaki sayfalarda ne demek istediğimizi anlamış olan okuyucu, bu etkenlerin Marksizmin yazgısının *"açıklama"*sını verdiğini düşünemeyeceğimizi de anlayacaktır. Marksizmdeki devrimci öğenin yazgısı, şimdiye kadar kapitalist toplumdaki devrimci hareketin yazgısını, ideolojiler düzeyinde dile getirmekten başka bir şey yapmaz. Marksizmin, yüz yıldan beri, dereceli olarak, mevcut toplumda yer edinmiş bir ideoloji olduğunu söylemek, sadece kapitalizmin toplumsal sistem olarak var kalabildiği hatta sağlamlaşabildiğini, içinde uzun vadede egemen sınıfların iktidarının kendini olumladığı ve eşzamanlı olarak devrimci bir kuramın yaşadığı ve geliştiği bir toplumun tasarlanamayacağını söylemek anlamına gelir. Marksizmin akibeti, içinde yaşamış olduğu toplumun akibetinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu akibet geri dönüşsüzdür ve Marksizmin kökenindeki saflığın "restorasyon"u ya da onun "iyi yarısı"na geri dönüş olamaz. Hâlâ, kimi zaman, sonraki tüm tarihin Marx'ın gençlik yazılarından hareketle kavranması gerektiğini düşünen (ama bu gençlik metinlerinin sonraki tarihten hareketle yorumlanmasını düşünmeyen) incelikli ve yufka yürekli "Marksistler"e (bunlar, genel olarak, hiçbir zaman, uzaktan ya da yakından siyasetle ilgilenmemişlerdir) rastlanır. Bu kişiler, böylelikle, Marksizmin felsefeyi, hem toplumun somut (ekonomik) çözümlemesiyle, hem de pratikle birleştirerek "aştığı", hem de bununla birlikte artık, hatta hiçbir zaman, bir spekülasyon ya da bir kuramsal sis-

tem olmadığı iddiasını ayakta tutmak isterler. Bu iddialar (ki Marx'ın kimi bölümlerinin belli bir yeniden okumasına, buna karşılık çok daha fazla sayıdaki başka bölümlerinin unutulmasına dayanırlar) "yanlış" değildirler; bu fikirlerde, yukarıda temel olduklarını belirttiğimiz bazı tomurcuklar vardır. Ancak, görmemiz gereken, yalnızca bu tomurcukların yüz yıllık bir buz tabakasıyla örtülü oldukları değil, aynı zamanda da, programlara ilişkin esinlenme, sezinleme ve niyetler evresini geçtiğimiz andan itibaren (bu fikirlerin vücut bulmasının, gerçek dünyayı sarmalaması ve bir eylemi harekete geçirmesi gereken bir düşüncenin eti-kanına dönüşmesinin gerektiği andan itibaren) varolan o güzel birliğin eriyip gittiğidir. Bu birlik eriyip gider zira kapitalizmin gerçekliğinin felsefi betimlemesi olması, felsefeyle ekonominin bütünleşmesi olması gereken şey iki evre biçiminde çözülür, birincisi felsefenin, ekonomiden başka hiçbir şey olmayan bir ekonomi tarafından emilmesi, ikincisi de ekonomik çözümlemenin ucunda felsefenin meşru olmayan bir biçimde yeniden ortaya çıkmasıdır. Bu çözülmenin bir diğer nedeni de, kuramla pratiğin birliği olması gereken şeyin, gerçek tarihin içinde, kurucusunun öldüğü zaman bıraktığı durumda kalan bir öğretiyle, bu öğretiden, en iyi olasılıkla bir ideolojik kabuk olarak yararlanan bir pratik biçiminde ikiye ayrılmasıdır. 1917 gibi kimi ender anlar (ki bu anların da yorumunun yapılması gerekir ve bu hiç de basit bir iş değildir) dışında, *praksis*'in bir laf olarak kalması ve hem bilinçli olduğu iddiasındaki bir etkinlikle fiili tarih, hem de devrimcilerle kitleler arasındaki ilişki sorununun tamamen varlığını sürdürmesi de bu çözülmenin bir başka nedenini oluşturmaktadır.

Felsefeden başka ve daha fazla bir şey olan bir felsefe mümkün olabilirse, bunun kanıtlanması gerekir. Siyasetten başka ve daha fazla bir şey olan siyaset için de aynı şey

söz konusudur. Düşünümle eylemin bir birliği mümkün olabilir ve bu düşünümle bu eylem, kendilerini uygulayanlarla ötekileri birbirlerinden ayırmaktansa, tümünü yeni bir topluma doğru götürebilirlerse, bu birliğin kurulması gerekir. Bu birleşmeye ilişkin niyet Marksizmin kökeninde mevcuttu. Sadece bir niyet olarak kaldı –ne var ki, başka bir ortamda, yüz yıl sonra, bizim çabamızı tanımlamaya devam ediyor.

İnsan düşüncesinin tarihi kayda geçirildiğinden bu yana, sayısız felsefi öğreti birbirini izler. Toplumların evrimi izlenebildiğinden bu yana, bu toplumlarda siyasal fikir ve hareketler mevcuttur. Ve tüm tarihsel toplumlar konusunda, bunların toplumsal katman ve gruplar arasındaki açık ya da örtülü çatışmanın, sınıf mücadelesinin egemenliği altında oldukları söylenebilir. Ancak, her seferinde, dünya görüşü, toplumun ve iktidarın örgütlenmesine ilişkin fikirlerle sınıfların fiili antagonizmaları birbirleriyle, ancak gizli, örtülü, bilinçsiz bir biçimde bağlantılandırılmıştır. Ve her seferinde, öncekilerin açık bıraktıkları sorunlara yanıt getirecek yeni bir felsefe ortaya çıkıyor, bir başka siyasal hareket, yeni (ve hep aynı) bir çatışmayla çalkalanan bir toplumda o felsefenin iddialarını sergiliyordu.

Marksizm, ilk zamanlarında, tamamen yeni bir gerekliliği ortaya attı. Toplumda, felsefenin, siyasetin ve sömürülen sınıfın birliği basit bir toplama işlemi değil, gerçek bir sentez, içinde bu öğelerin her birinin dönüşüme uğrayacağı üstün bir birlik olacaktı.

Felsefe, insanın taleplerini yeni bir siyaset dahilinde dile getirdiği takdirde, felsefeden başka ve daha fazla bir şey, güçsüzlüğün bir sığınağı, insan sorunlarının, fikir içindeki[59]

59 Genç Hegel, Fichte'nin felsefesini eleştirip de, her ikisi de "mutlak ayrılma"yı dile getirdiklerinden dolayı, özünün dine özdeş olduğunu göstererek "bu (fel-

bir çözümünden başka ve daha fazla bir şey olabilirdi. Siyaset, insanların büyük çoğunluğunun özlem ve çıkarlarının bilinçli ifadesine dönüştüğü takdirde, siyasetten, teknikten, manipülasyondan, iktidarın tikel amaçlar için kullanılmasından başka ve daha fazla bir şey olabilirdi. Sömürülen sınıfın mücadelesi; bu sınıf, kendi sömürülüşünün ortadan kaldırılmasıyla her sömürünün ortadan kaldırılmasını, kendi kurtuluşuyla herkesin kurtulmasını ve bir insan cemaatinin kurulmasını (ki bu geleneksel felsefenin ulaşabileceği soyut fikirlerin en üstünüdür) amaçladığı takdirde, tikel çıkarların savunulmasından başka bir şey olabilirdi.

Marksizm, böylece bir düşünümle bir eylemin birliği, en üstün düşünümle en gündelik eylemin birliği projesini ortaya koyuyordu. Mevcut dünyanın acısında ve çelişkilerinde, insan toplumlarının ezeli ve ebedi tutarsızlığının yeni basımından başka bir şey görmeyi, özellikle de *bundan başka bir şey yapmayı* istedi. İnsanların içinde yaşadıkları topluma karşı çıkışlarında kaba bir olgu ya da bir yazgısallıktan başka bir şeyin, gelecek olan toplumun dilinin ilk mırıltılarının görülmesini istedi. Toplumun, gerçek durumları tarafından o toplumla mücadeleye doğru sürüklediği insanların özerk eylemi tarafından dönüştürülmesini hedefledi; ve bu dönüşümü kör bir patlama olarak, ya da deneysel bir pratik olarak değil, devrimci bir praksis olarak, kendisi konusunda da basiretli kalmayı bilen ve yeni bir "ideoloji"ye yabancılaşmayan bilinçli bir etkinlik olarak gördü.

Bu yeni gereklilik Marksizmin getirdiği en derin ve en kalıcı şeydi. Marksizmi, fiilen, başka bir felsefe ekolü ya da başka bir siyasal partiden fazla bir şey haline getiren odur. Fikirler düzeyinde bugün hala Marksizmden söz edilmesini

---

sefi ya da dini) tutum zamanla birliğin ancak boş ve anlamsız olduğu ortaya çıktığı takdirde en saygın ve soylu tutum olurdu" dediğinde (*Systemfragment*, 1800) bunun bilincindeydi.

haklı hatta zorunlu kılan odur. Bu gerekliliğin tarihin belli bir evresinde ortaya çıkması bile bizatihi son derece anlamlıdır. Zira, her ne kadar "insanlığın ancak çözebileceği sorunları ortaya koyduğu" doğru olmasa da, buna karşılık bir sorunun gelip de ortaya atılması insanın varoluşunun derinliklerinde yatan önemli değişiklikleri dile getirir. Marksizmin belli bir anlamda ve bir süre için, salt bir kuram olarak kalmayıp, kapitalizme karşı mücadele veren işçi sınıfıyla, sonunda uzun süre ve birçok ülkede, neredeyse ele avuca sığmaz bir hale dönüşecek biçimde birleşerek niyetini gerçekleştirebilmiş olması da dev bir anlamla yüklüdür.

Ancak, şimdilerde yaşayan bizler için, vaatlerin alacakaranlığı yerini sorunların gün ışığına bıraktı. Örgütlü işçi hareketi, istisnasız her yerde tümüyle bürokratikleşti ve bu hareketin "hedefleri"nin (varolduklarında) yeni bir toplumun yaratılmasıyla hiçbir ilgisi yok. İşçi örgütlerinde egemen olan ve her halükarda bir ters ifadeyle "işçi" ve "sosyalist" olarak adlandırılan ülkelerde tek efendi olarak hüküm süren bürokrasi kendisini Marksizmden yana ilan eder ve Marksizmi, sömürünün, baskının ve yabancılaşmanın sürüp gittiği rejimlerin resmi ideolojisine dönüştürür. Devletlerin resmi ideolojisi ya da hiziplerin amentüsü olan bu Marksizm artık canlı bir kuram olarak yaşamaz olmuştur; tanımları, aidiyetleri ya da özgül renkleri ne olursa olsun "Marksistler", onyıllardan bu yana ancak kuramın gülünçleşmesinden başka bir şey olmayan doldurma ve güzel laflar üretmektedirler.

Oysa başlangıçta ortaya atılan sorunlar çözümlenmemiştir; hatta son derece zenginleştikleri ve karmaşıklaştıkları söylenebilir. Toplumu parçalayan çatışmalar aşılmış olmaktan çok uzaktır. Topluma, içinde yaşayanlar tarafından karşı çıkılmasının, bir zaman için ve kimi ülkelerde daha örtülü ve daha parçalı biçimler alması, toplumun örgütlenmesi sorununun olgularda ve bizatihi toplum tarafından ortaya atılmasını en-

gellemez. Bugün de, tıpkı yüz yıl önce olduğu gibi, ve bin yıl öncekinin tersine, toplumsal sorunu değenler, kendi saplantılarını, onların fikirlerini sormayan bir insanlığa dayatmak isteyen reform yapıcılar değildir; onların yaptığı, sürekli bir tartışmaya karışmak, halkın büyük bölümlerinin kaygılarını sürdürmek ve açıklığa kavuşturmak, bizatihi egemen sınıfların reformculuğu tarafından sürekli açık bırakılan bir sorunu tartışmaktan başka bir şey değildir. Eğer durum buysa, bunun nedeni, yalnızca sömürü, yabancılaşma ve baskının süregitmesi değil, bunların daha ötesine gidilmeksizin kabul görmesi ve özellikle de, tarihte ilk kez, bunların açıkça hiç kimse tarafından savunulmaz olmasıdır. Ancak, evrensel düzlemde kabul gören bu soruna artık hiç kimse bir yanıt getirme iddiasında değildir. Siyaset; özel katmanların genel çıkar kisvesi altında özel çıkarlarının peşinden koşması ve bunun da evrensel nitelikli bir aracın, devletin kullanımıyla yapılmasının sürdürülmesi olarak kaldığından, kendi kendini teşhir eden bir manipülasyon olmaktan hiçbir zaman geri durmamıştır. Kuram evreni hiçbir zaman olmadığı kadar sorunsallaştırılmış ve bölümlere ayrılmıştır ve felsefe, her ne kadar ölmemişse de, artık eski iddialarını ayakta tutma cüretine sahip değildir; ayrıca kendisine yeni bir rol biçmekten, ne olduğunu ve neyi hedeflediğini söylemekten acizdir.

Marksizmin yeni gerekliliğini doğuran koşullar hâlâ ortada durmakla kalmamış, adeta daha da cerahat toplamışlardır ve karşımıza bir yüzyıl öncesinden çok daha keskin biçimde çıkmaktadırlar. Ancak, şimdi biz, sonunda onu başarısızlığa uğratmış gibi görünen bir yüzyılın deneyimine de sahibiz. Bunu nasıl yorumlamalı? Bu ikili sonucu, yani bu gerekliliğin gerçekliğin içinden sürekli yeniden fışkırıvermesini ve deneyimin onun orada tutunamadığını gösteriyor olmasını nasıl anlamak gerekir? Marksizmin çöküşü, işçi hareketinin yozlaşması ne anlama gelmektedir? Neyle bağlantılıdırlar, neyi di-

le getirirler? Her kuramın, her devrimci hareketin felâkete sürükleyen bir yazgısına mı işaret ederler? Onu basit bir kaza olarak görmek ve bu kez daha iyisini yapmayı kendi kendimize vaat ederek yeniden işe koyulmak ne derece olanaksızsa, tarihin akışını kökünden değiştirme iddiasını taşımış bir kuram ve bir harekette geçici basit bir abartıyı, açıklanamaz ama gelgeç bir kolektif sermestlik anını, sonradan kendimizi acı ama "iyi ki böyle oldu" dedirtecek bir ayılmada bulacağımız bir sarhoşluk anını görmek de o derece olanaksızdır.

Şüphesiz, şu sorunlar, ancak gerçek tarih düzleminde gerçekten incelenebilirler: işçi hareketi nasıl ve neden şu an olduğu yere getirildi, devrimci bir hareketin güncel bakış açıları nelerdir? Tartışmasız en önemlisi olan bu açı bizim buradaki açımız olamaz.[60] Biz, kendimizi, burada, Marksist kuramı incelememizi fikir düzleminde eşdeğer soruları çözümleyerek sonuçlandırmakla sınırlandırmalıyız: İdeoloji olarak Marksizmin taşlaşması ve çöküşünü getiren, özgül biçimde kuramsal etkenler nelerdir? Yukarıda tanımladığımız gerekliliğe, bugün hangi koşullarda uyabilir, onu, işin en başından, Marksizmin yazgısını belirleyen kokuşmuşluk tohumlarını içermeyecek bir kavrayışta nasıl somutlaştırabiliriz?

Bu alan (kuramsal alan) şüphesiz sınırlıdır; ve bizatihi söylediğimizin içeriğine göre, sorun, bir daha değişmemek üzere yeni bir kuram (bir kuram daha) oluşturmak değil, sınırsız bir *gelişme*ye esin kaynağı olacak ve özellikle de etkili bir etkinliği harekete geçirecek ve aydınlatacak bir kavrayışı ifadeye dökmektir –bu da, uzun vadede, o kuram için bir sınav olacaktır. Ancak yine de bu kavrayışın önemini küçümsememek gerekir. Deneysel kuram, belli bir bakış açısından, tarihsel deneyimin ancak bir bölümünü oluşturuyorsa da, bir başka açısından da onun bir başka dile neredeyse bütünüyle çev-

60 Bkz. *L'expérience du mouvement ouvrier*, 1 ve 2.

rilmiş halidir; bu, Marksizm gibi, gerçek tarihe biçim vermiş ve kendisinin de o tarih tarafından birçok açıdan biçimlendirilmesine olanak sağlamış bir kuram söz konusu olduğunda büsbütün doğrudur. Marksizmin bilançosundan ve yeni bir kavrayış olanağından söz edildiğinde, bir kez daha, asıl söz ettiğimiz, aktarılmış bir biçimde, bir yüzyılın fiili tarihinin ve şimdiki zamanın perspektifleridir. Şunu çok iyi biliriz ki, kafa yorduğumuz sorunlar ancak kuramsal araçlarla çözümlenebilirler; ne var ki bildiğimiz bir başka şey de, bunun ancak fikirlerin açıklığa kavuşturulmasıyla olabileceğidir. Bizim düşlediğimiz biçimiyle sosyalist devrim, basiret olmadan olanaksızdır, ki bu da, basiretin basiretinin yani basiretin kendi sınırlarını kabul etmesini dışlamaz, tersine gerektirir.

Marksizmin, kökenindeki esin insanın kuramsal etkinliğinin ürünlerine yabancılaşmasını ve daha sonraları "edimin düşünce karşısında gerilemesi"[61] olarak adlandırılan şeyi aşmayı hedefliyordu. Söz konusu olan, kuramsalı aslında, her zaman bir parçası olmayı sürdürdüğü, ama bunu "soruların yer değiştirmesi" ya da gerçek sorunların sanal çözümü gibi mitoslaştırılmış bir biçimde yaptığı, tarihsel pratikle yeniden bütünleştirmekti. Diyalektik Mutlak'ın özüretimi olmaktan vazgeçmeli, artık düşünen kişiyle nesnesi arasındaki ilişkiyi içine katmalı, tarihte tekil olanla evrensel olan arasındaki gizemli bağın somut arayışına dönüşmeli, insanın eylemlerinin açık anlamıyla örtülü anlamını bağıntılandırmalı, gerçeği kaygılandıran çelişkileri açımlamalı, sürekli bir biçimde zaten verili olanı aşmalı ve belirsiz içinde eriyip gitmeksizin nihai sistem olarak yerleşmeyi reddetmeliydi.[62] Çabası ebedi hakikatler kurmak değil

61 S. Freud, *Cinq psychanalyses*, s. 258.

62 Bu, gerçekte, geç Hegel'in (Marx'm bilmediği çalışmalarındaki) diyalektik pratiğinin ruhuydu; bu ruh, bu örnekte de diyalektiğin sisteme dönüşmesi sırasın-

de gerçeği düşünmek olacaktı. Bu gerçek, bu en mükemmel gerçek olan tarih, kendinden ya da ilahi bir yapılandırmadan dolayı akılsal olduğundan değil de, bizim kendi etkinliğimizin (bizim etkinliğimiz de sahip olduğu biçimlerin sonsuz çeşitliliğini taşır) ürünü olduğundan dolayı düşünülebilir nitelikteydi. Ancak tarihin düşünülebilir olması, bizim karanlık bir tuzağa (bu tuzak ister lanetli ister hayırlı bir tuzak olsun, bu bağlamda hiç önemi yok) düşmemiş olmamız, her şeyin daha önceden düşünülmüş olduğu anlamına gelmiyordu. "Felsefenin böylece önüne konulan görevin bundan, yani, belli bir filozofun, tüm insanlığın tedrici gelişmesi dahilinde yapması gerekeni gerçekleştirmek zorunda olmasından ibaret olduğunu .... anladığımız andan itibaren, bu ana kadar bu sözcüğe verilen anlamda tüm felsefe bitmiştir".[63]

Kökende yer alan bu esin modern tarihte özsel (temel) gerçekliklere tekabül ediyordu. Klasik felsefenin tamamlanışının kaçınılmaz sonucu, bu felsefenin en gelişkin, en mükemmel biçimi olan Hegelciliğin vardığı çıkmazdan çıkmanın tek yöntemi olarak ortaya çıkıyordu. Formüle edilir edilmez doğmakta olan işçi hareketinin gereksinimleri ve anlamıyla karşılaşıyordu. Çağdaş fizikten modern kişilik krizine, toplumun bürokratikleşmesinden psikanalize kadar, şimdiki yüzyıla damgasını vuran buluşlar ve alt-üst oluşların, anlamını önceliyordu.

Ne var ki bunlar, sonradan meyve vermeyen tomurcuklardı. En başından karşıt bir esinin öğelerine,[64] efsanevi ya da

---

da yok oldu. Bu geçiş anına damgasını vuran *La Phénoménologie de l'esprit*'dir *(Tinin Görüngübilimi)*

63 F. Engels, *Ludwig Feuerbach* (Ed. Sociales) s. 10. Bu yapıt gerçekte çok geç döneme aittir (1888) ama yine de içinde, tıpkı Marx ve Engels'in pek çok olgunluk dönemi yapıtında olduğu gibi, Marksizmin ilk esinini sürdüren bir dolu öğe vardır.

64 *Idéologie allemande*'da (1845-1846) bile bir dolu öğe vardır.

düşlemsel kavrayışlara ("tümel insan" olarak komünist insan, ki bu, bir kez daha Hegel'in Mutlak-Özne'sidir; kaidesinden aşağı inmiş yerde yürümektedir) karışıp temel sorunları belirsizlikte bırakıyor ya da maskeliyorlardı. Özellikle de *böylesi* bir kavrayış için temel sorun olan, kuramsalla pratik arasındaki ilişki sorunu tamamiyle karanlık kalıyordu. "Söz konusu olan dünyayı yorumlamak değil değiştirmektir," bu cümlenin kör edici ışığı yorumla değişim arasındaki ilişkiyi aydınlatmaz. Gerçekte çoğu zaman, kuramın ideolojiden, yüceltmeden, ikameden *başka bir şey olmadığı* anıştırılıyordu (bu sonraları, kuram en üstün kerte ve güvenceye dönüştürüldüğünde ağır bir şekilde dengelenecekti). Ve, buna koşut olarak, praksis, anlamını hiçbir şeyin belirlemediği ve aydınlatmadığı bir sözcük olarak kalıyordu.

Marksizmin sistematik bir biçim altında işlenmesi karşıt bir yön aldı, öyle ki sonunda kuram olarak yapılandırılan Marksizm (ve burada kastettiğimiz, her ne kadar onlar da büyük bir tarihsel öneme sahip olsalar da, vülgarize edenlerin yorumları değil, tam da Marx ve Engels'in olgunluk dönemlerinde kaleme aldıkları ana yapıtlarıdır), tam da az önce andığımız sorunlara yanıtlar verme iddiasındaki Marksizm, kökenindeki bu esinin öbür ucunda konumlanır. Artık bu Marksizm, özünde, akılsalcı bir felsefeyle tamamlanmış bilimci bir nesnelcilikten başka bir şey değildir. Bunu, bu metnin önceki bölümlerinde göstermeye çalıştık. Burada yalnızca temel birkaç noktayı anımsatmak istiyoruz.

Tamamlanmış Marksist kuramda, başlangıçta kapitalist ekonominin betimlemesi olan şey çabucacık bu ekonomiyi, insanların, grupların ya da sınıfların eyleminden bağımsız yasaların işleyişiyle açıklama çabasına dönüşür. Her bir toplumun yapısı ve işleyişini tekniğin durumundan hareketle ve bir toplumdan diğer bir topluma geçişi de o aynı tekniğin evrimiyle açıklama iddiasını güden bir "materyalist tarih kav-

rayışı" kurulmuştur. Böylece, "son çözümlemede", her yerde aynı nesnel yasaların eylemini gözler önüne serdiği varsayılan, geçmiş tüm tarihe ilişkin tamamlanmış, kökeninde öğrenilmiş bir bilgi olduğu fikri ortaya atılır. Nasıl ki gezegenler kendi devrimlerini "yapmıyorlarsa", insanlar da kendi tarihlerini yapmıyorlardır. Söz konusu olan, her ikisinin de (tarih ve insanlar) başka bir şey –toplum biçimlerini ve bunların zorunlu olarak aşılmalarını üreten, toplumun tedrici ve yükselen hareketini ve uzun bir yabancılaşmadan sonra insanlığın komünizme nihai geçişini garanti eden bir tarih diyalektiği– tarafından yapılmasından çok, insanların tarih tarafından yapılmasıdır. Ayrıca, o komünizm artık "şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek hareket" değildir, şimdikinden sonra yer alacak geleceğin bir toplumu fikri ile basit bir araç ya da alet olan, (nasıl ki bir çekiç ya da örsün üretilmesine yardım ettikleri ürünle aralarında bir yakınlık yoksa) gerçekleşmesine hizmet edeceği şeyle arasında ne yapısı ne de fiili yaşamı dahilinde hiçbir içsel yakınlığı bulunmayan bir hareket arasında ayrışır. Artık söz konusu olan dünyayı yorumlamak yerine değiştirmek değildir. Dünyanın, kuramın çıkarsadığı yönde değişmesi gerektiğini ve değişeceğini garanti eden tek doğru yorumu ortaya çıkarmak söz konusudur. Söz konusu olan praksis değil, bal gibi, sözcüğün yaygın anlamıyla, yani kaba sınai ya da siyasal anlamıyla pratiktir. "Sınai deneme ya da pratik"le doğrulama fikri, praksis fikrinin önvarsaydığı şeyin yani insanların eyleminin gerçekliği olarak tarihsel gerçekliğin fikirlerin ve projelerin gerçek anlamlarına sahip olacakları tek yer olmasının yerini alır. O eski akılsalcı-materyalist felsefe canavarı yeniden ortaya çıkar ve olan her şeyin "madde" olduğunu ve bu maddenin her parçasının, zaten sahip olduğumuz "diyalektik yasaları" tarafından yönetildiğinden dolayı "akılsal" olduğunu ilan ederek kendini dayatır.

Bu kavrayışın tam bir kuramsal taşlaşmayı düzenlemekten başka bir şey yapmadığını belirtmek gerekir mi? Böylece kapatılmış olan (ve kapatılmasından başka bir tarihsel evreye geçme gerekliliğinin hem kanıtım hem de sonucunu çıkaran) bir sistemin ufkunda, az çok doğru uygulama çalışmalarından, az çok parlak eklerden başka ne olabilirdi ki? Bu kavrayışın yazgısal bir biçimde "akılsalcı" –bürokratik bir siyasete götürdüğünü de anımsatmak gerekir. Kısa konuşmak gerekirse, tarih konusunda mutlak "Bilme" varsa, insanların özerk eyleminin hiçbir anlamı yoktur (bu eylem olsa olsa, en fazla, aklın kurnazlığının maskelerinden biri olabilir); dolayısıyla bu bilmeyle yükümlü kişilere kalan, hedefe varmak için en etkili ve en hızlı araçlarla karar vermektir. Siyasal eylem *teknik* bir eyleme dönüşür, onu öteki teknikten ayıran farklılıklar ilke değil derece farklılıklarıdır (bilmenin boşlukları, enformasyonun kesin olmaması, vb.). Ters yönde ise, Marksizme bağlı olduklarını ilan eden bürokratik katmanların pratiği ve egemenliği "gösterişli bir doğrulama için gerekli ek"in en âlâsını, en iyi ideolojik kisveyi Marksizmde buldular. Tarihin anlamının garantisi altındaki gelecek günleri çağrıştırma yoluyla, gündeliği ve somutu göz önünden kaldırmak; kapitalizmin "etkililiği" ve "akılcılaştırması"na hayranlık duymak; üretim güçlerinin, geri kalan şeyleri yönlendiren gelişmesine yapılan ezici vurgu; bürokratik ideolojinin tüm bu yönleri ve bunlar gibi daha binlercesi doğrudan doğruya nesnelcilikten ve Marksist ilerlemecilikten türemektedir.[65]

Marksizmi bürokrasinin fiili ideolojisi yapmakla tarihsel evrim, bir düzeltme, bir reform bir revizyon ya da bir yeni-

65 Bir kez daha belirtelim ki, Marksist kuramın bürokratikleşmenin gerekli ve yeterli koşulu olduğunu, işçi hareketinin yozlaşmasının Marx'ın "hatalı" yaklaşımlarından kaynaklandığını söylemek istemiyoruz. Her ikisi de, kendi düzeyinde devrimci harekette varlığını sürdüren geleneksel kültürün belirleyici etkisini dile getirmektedir. Ancak ideoloji de özgül bir rol oynar ve bu bağlamda, Marksizm bürokratikleşmeye hizmet etmiştir–ve artık bize hizmet edemez.

den toparlamanın Marksizme başlangıcındaki karakterini yeniden verip veremeyeceği ve onu yeniden devrimci bir kuram kılıp kılamayacağı sorusunu tümüyle anlamsız bırakmıştır. Çünkü tarih, kuramsal çözümlemenin kendi yönünden fikirlerde işaret ettiğini olgularda gösterir: Marksist sistem, en geniş anlamıyla kapitalist kültüre dahildir, dolayısıyla da onu devrimin bir aracına dönüştürmeye niyetlenmek saçmadır. Bu, sistem olarak, bütün olarak ele alman Marksizm için mutlak biçimde geçerlidir. Sistemin tümüyle tutarlı olmadığı; olgunluk döneminde Marx'ta, ya da onun mirasçılarında, sık sık, başlangıçtaki gerçekten de devrimci ve yeni esini sürdüren fikirler ve ifadelerin bulunacağı doğrudur. Ne var ki, ya bu fikirler ciddiye alınır ve sistemi çatlatırlar; ya da, sisteme bağlı kalınır, o zaman da o güzel formüller resmi olmayan Marksizmin temiz ruhlarının "vülger" Marksizm ya da Stalinizm karşısında duydukları infiali doğrulamaya yarayan süslemelere dönüşürler. Her halükârda kaçınılması gereken, tüm sahnelerde aynı zamanda oynamamaktır: yani hem, kesin bir bilim deposu olarak *Kapital*'e ve onun kavrayışının doğrulanması olarak işçi hareketine değinerek Marx'ın ötekiler gibi bir filozof olmadığım iddia etmek; hem işçi hareketinin yozlaşmasının gerçek anlamını, öyle de olsa böyle de olsa yabancılaşmanın aşılmasına götürecek olan ekonomik mekanizmalara çağrı yaparak, gözlerden saklamak; hem de mekanikçilik suçlaması karşısında, kendimizi, ayrıca hiçbir yerde de tanımlanmamış olan, ekonominin gizli bir anlamına ve bir insan felsefesine gönderme yaparak savunmak...

Çöküşün felsefi temeli

Bize Marksizmin çöküşü, kökenindeki esinin terk edilişi gibi görünen olgunun koşullarını düzenleyen şeyin gerçek tarihin içinde aranması gerektiğini, bunların işçi hareketinin bürok-

ratik yozlaşmasıyla aynı tözü paylaştığını ve belli bir biçimde devrimci bir hareketin gelişimine karşı duran neredeyse aşılamaz engelleri, yani kapitalizmin kendisiyle en canhıraş biçimde mücadele eden şey içinde varkalması ve yeniden doğuşunu dile getirdiğini, daha önce bir çok kez belirtmiştik. Bu da, bizim için, çöküşün kökenini Marx'ın kuramsal bir hatasında aramanın ve yeniden toparlanmanın artık kaçınılmaz bir hal alması için yerine doğru fikrin koyulacağı yanlış fikri keşfetmenin söz konusu olmadığı anlamına gelir.

Ancak, tam da toplumsal dünya bu parçalanışında üniter olduğu içindir ki, denklikler vardır; gerçek tutumların kuramsal karşılıkları bulunmaktadır. Kuramsal düzlemde, gerçek düzlemde bürokratikleşmeye tekabül eden şey ortaya çıkarılmalı, o haliyle tartışılmalı ve "yadsınmasa" bile hiç olmazsa, öte yandan çatışılan dünyayla olan derin bağıntısında açıklığa kavuşturulmalıdır. Eğer sosyalist devrim bilinçli bir girişimse, bu, her yeni yola çıkışın, her ne kadar yetersiz de olsa gerekli bir koşuludur.

İşçi hareketinin bürokratik yozlaşmasına denk düşen Marksizmin çöküşünün kuramsal kökeni; kendi amacında tam ve tamamlanmış bir kuramsal sistemde yeni bir kavrayışın hızlı dönüşümünün ve insanlığın önüne konmuş sorunların çözümünün egemen tarzı olarak spekülatif ve içe dönük tarza geri dönüşün araştırılmakta oluşudur.

Kuramsal *etkinliğin* kapalı olma iddiasındaki bir kuramsal *sisteme* dönüşmesi, egemen kültürün en derin anlamına doğru bir geri dönüştür.[66] Zaten burada olana, yaratılmış olana ya-

66 Bizim, Marksist *sistem* eleştirimizin "varoluşçu" olduğunu göstermek için bir felsefe doçenti, küçük sözlü sınav anılarını deşmiş ve bizi Kierkegaard'ın şu sözleriyle karıştırmak istemiştir: "... Bir sistem olmak ve kapalı olmak birbirlerine tekabül ederler, ancak varoluş tümüyle karşıttır... Varoluş (Tanrı için) bizatihi bir sistemdir ama varolan bir tin için değil." Engels'in hiçbir zaman doçentlik programına yazılmamış olması üzücüdür. O zaman bizim Marksist filozofumuz şu sözlerle karşılaşabilmiş olurdu: "Tüm filozoflarda, 'sistem' tam da yok olabilecek olandır, çünkü insan tininin yok olamayacak bir ihtiyacın-

bancılaşmadır; devrimci projenin en derin anlamının yadsınmasıdır; her anlamın nihai kaynağı olarak insanların gerçek etkinliğinin ortadan kaldırılması; radikal alt-üst oluş olarak devrimin, en üstün ilke olarak özerkliğin unutulmasıdır; kuramcının, insanlığın sorunlarının çözümünü kendi omuzlarına yükleme iddiasıdır. Tamamlanmış bir kuram, çözümlenemeyene, ya da ancak tarihsel praksisle çözümlenecek olana yanıtlar getirme iddiasındadır. Dolayısıyla sistemini, ancak, insanları kendi şemalarına önceden tâbi kılarak, onları kendi kategorilerine dahil ederek, tarihsel yaratıyı, sözde şanlandırmakla birlikte, bilmezlikten gelerek kapatabilir. Tarihte olup biteni, ancak kendisinin doğrulanması olarak ortaya çıkıyorsa kabul edebilir, yoksa onunla mücadele eder –ki bu da tarihi durdurma niyetinin en açık izahatıdır.[67]

Kapalı kuramsal sistem, insanları, zorunlu olarak, kendi tarihsel doğrusunun *edilgen* nesneleri olarak ortaya koyar, çünkü onları kendisinin de bağımlı olduğu o *geçmişe* tâbi kılmak zorundadır. Bu, bir yandan, onun, kaçınılmaz bir biçimde daha önceden edinilmiş olan deneyimin geliştirilmesi ve yoğunlaştırılması olarak kaldığı,[68] bir "yeni" öngörse bile, bunun her zaman ve her açıdan, herhangi bir düzeyde bir

---

dan, tüm çelişkileri aşma ihtiyacından doğmuştur." (*Ludwig Feuerbach*, a.g.y., s. 10) (Söz konusu doçent Jean-François Lyotard'dı. Ve hep öyle kaldı.)

67 Bu olgunun deneysel ama gerekli ifadesi, her eğilimden Marksistlerin, düşünümlerini yaşayan tarihle temas çerçevesinde yenileme konusunda on yıllardan beri süren inanılmaz yeteneksizliklerinde, modern kültürün, ister psikanaliz olsun, ister çağdaş fizik ya da sanat, üretmiş olduğu en iyi ve en devrimci şeyleri kabuldeki husumetlerinde karşımıza çıkar. Bu konudaki tek istisna Troçki'dir ve onun bu denli az tipik olması, en verimli ve en özgün Marksistlerden biri olan G. Lukacs'ın karşıtı bir örnek olmasını sağlar. G. Lukacs, sanat karşısında, her zaman Avrupa'nın büyük "hümanist" geleneğinin bir mirasçısı olarak, temelinde muhafazakâr, modern "kaos"a ve orada ortaya çıkan biçimlere yabancı bir "kültür adamı" olarak kalmıştır.

68 Elbette "deneyim"i olabilecek en geniş anlamda kullanıyoruz –örneğin Hegel'in, kendi felsefesinin, insanlığın, yalnızca kuramsal değil, aynı zamanda da pratik, siyasal, sanatsal, vb. tüm deneyimini ifade ettiğini düşündüğünde kullandığı anlamda.

tekrar, daha önce olmuş olan bir şeyin "çizgisel dönüşüm"ü olduğudur. Ne var ki tamamlanmış bir kuramın ancak özünde durağan (statik) bir dünyayla bağdaşabilir olmasının esas nedeni daha derin bir düzeyde, kapalı bir sistemin kategorisel yapısı ya da mantıksal özü düzeyinde konumlanır. Bir kuram, eğer, hiçbir boşluk ya da tortu olmaksızın gerçeğin tümünü saran sabit ve istikrarlı bağıntılar ortaya koymazsa nasıl tamam bir kuram olarak tanımlanır? Marksizmin hedeflediği gibi bir tarih kuramının, toplumların evrim yasalarını ortaya çıkaran genel bir açıklayıcı şemanın, ancak kendileri de değişmez kendilikler arasında değişmez ilişkiler ortaya atarak tanımlanabileceğini göstermeye çalıştık. Tabii, karşısındaki, "açıklaması" gereken tarihsel malzeme çarpıcı biçimde değişken ve değişebilirdir; o bu durumu en başından saptar, onu ilk ilan eden de o tarih kuramıdır. Ancak böyle tasarlanan kuramın bizatihi amacı bu değişkenliği, bu değişimi ortadan kaldırmak, mantıksal olarak devre dışı bırakmak, onları *aynı* yasaların işlerliğine getirmektir. Nihayet, gerçekliğin, özdeşlik olan, (ama tabii *ideal* özdeşlik, yasaların çıplak özdeşliği olan) özünü seçebilmek için çok renkli fenomenal giysi çıkartılmalıdır. Bu, yasaların değişkenliğini, belli bir düzeyde kabul ettiğimizde bile böyledir. Marx, haklı bir biçimde, genel olarak demografik yasaların olmadığım, her toplum türünün kendi demografisini taşıdığını söyler; aynı şey, gerek tasarım gerek gerçeklik düzeyinde, her bir toplum türünde "ekonomik yasalar" için de geçerlidir. Ancak, ele alınan topluma tekabül eden demografik ya da ekonomik yasaların verili alt-sisteminin ortaya çıkışı da bizatihi, tarihin evrimini belirleyen daha genel yasalar sistemi tarafından değişmemek üzere düzenlenmiştir. Bu yönden, kuramın, yasalarını, bilinçli olarak ya da olmayarak, geçmişten, şimdiden ya da hatta kurduğu ya da "tasarladığı" bir gelecekten çıkartmasının pek önemi yoktur. Hedeflediği her halükârda *ideal* töze sahip

bir *zamansızdır*. Onun için zaman artık bize, ne en doğrudan deneyimimizin ne de en ileri götürülmüş düşünümümüzün öğrettiğidir: yeninin, sürekli varlığın deliklerinden içeri sızmasıdır, özdeşi, aynen bıraktığında bile başkalaştırandır, akışın nötr dolaylandıranıdır, ardışık birlikte varoluşun koşuludur, ideal olarak, her zaman, kendilerinden önce varolmuş olan bir geçmişle bir geleceğin düzenlenmesidir. Kapalı kuramın zorunlu ikili yanılgısı şudur; dünya zaten ezelden beri oluşmuştur ve düşünce tarafından sahiplenilebilir. Ancak devrimin odağındaki fikir, insanlığın önünde gerçek bir geleceğin bulunduğu ve bu geleceğin yalnız düşünülecek değil aynı zamanda da *yapılacak* olduğudur.

Marksizmin böyle tamamlanmış kurama[69] dönüşmesi başlangıçtaki devrimci esininin ölümünü içeriyordu. Spekülatif olana yeni bir yabancılaşma anlamı taşıyordu zira canlı kuramsal etkinliği, bir, değişmeyecek biçimde verili olan, bağıntılar sistemine ilişkin tefekküre dönüştürüyordu; politika bu andan itibaren edinilmiş bir bilmenin sınırları çizili ve erekleri belirli bir uygulanımı olabileceğine göre, içinde politikanın bir teknik ve bürokratik manipülasyona dönüşümünün tohumlarını taşıyordu. Yabancılaşma, elbette, kuramlaştırmaya değil, bu kuramlaştırmanın mutlağa dönüşümüne, gerek verili varlık, gerekse anlam olarak (deneysel gerçeklik ve öz olarak) tarihsel varlığa ilişkin güya eksiksiz bilgiye dönüşmesine dayanıyordu. Tarihselin ne olduğuna dair bu güya eksiksiz bilgiyi, biz daha önce gördük, daha da göreceğiz. Ama o bilgi, aynı zamanda da hakiki kuram-

69 Tamamlanmış kuramdan söz ederken, tabii ki, kuramın *biçimini* kastetmiyoruz: onun "tam" bir sistematik sunumunun bulunup bulunmaması (aslında, Marksizm için bulunabilir) ya da kuramın yandaşlarının protesto edip kendilerinin yeni bir sistem oluşturmak istemediklerini iddia etmeleri çok önemli değil. Önemli olan, fikirlerin kapsamıdır ve tarihsel maddecilikte fikirler, insanlık tarihinin yapısı ve içeriğini saptarlar. *Contribution à la critique de l'économie politique*'in (1859) Önsöz'ü zaten, kısalığına karşın, eksiksiz bir biçimde, bir yumurta kadar dolu ve kapalı bir tarih kuramını formüle eder.

salın ne olduğunun tümüyle bilinmemesine dayanır; zira apaçık ve tarihte yüz kez tekrarlanmış bir diyalektikle, kuramsalın böyle mutlak'a dönüşümü ona en fazla zarar verecek olan şeydir; onu gerçekleştiremeyeceği iddiaların altında ezer. Ancak kuramsalın yerine oturtulması onu hakiki işlevi ve saygınlığı dahilinde yeniden konumlandırabilir. Ama kuramsalın bu yerine oturtulması pratiğin yerine oturtulmasından ayrılamaz; her ikisi de ancak, doğru bağıntıları dahilinde, hakikiye dönüşebilirler.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVRİMCİ KURAM VE PROJE

1. Praksis ve proje

Bilme ve yapma

Söylediğimiz doğruysa, yani, eğer, yalnızca Marksizmin kuram olarak özgül içeriğinin kabul edilemez oluşu bir yana, tamamlanmış ve kesin bir kuramın olabileceği fikri bir serap ve mitoslaştırıcı bir şeyse, hâlâ bir sosyalist devrimden söz edebilir, toplumun radikal bir dönüşümü projesini ayakta tutabilir miyiz? Marksizmin hedeflemiş olduğu, bizim de hedeflemeyi sürdürdüğümüz gibi bir devrim, bilinçli bir girişim değil midir? Hem, mevcut topluma ilişkin akılsal bir bilgiyi, hem de gelecekteki toplumu akılsal bir biçimde önceleme olanağını önvarsaymaz mı? Sosyalist bir dönüşümün mümkün ve arzu edilir olmasını söylemek, güncel topluma ilişkin fiili bilmemizin bu olanağı garanti ettiğini, gelecekteki topluma ait öncelenmiş bilmemizin bu tercihi doğruladığı anlamına gelmez mi? Her iki durumda da, mevcut ve gelecekteki toplumsal örgütlenmeye, harekete geçmiş bütünlükler olarak, düşüncede sahip olma iddiası ve bununla bir-

likte onların yargılanmasını olanaklı kılan bir ölçüt yok mudur? Eğer bir kuram varolamazsa ve hatta, bu kuramın ardında bir tarih ve toplum felsefesi olamazsa tüm bunları neyin üzerine kurabiliriz ki?

Bu düşünceler, bu itirazlar, birbirlerine taban tabana zıt olan ama sonuçta aynı öncülleri paylaşan iki bakış açısından hareketle ifade edilebilirler ve fiilen de edilmektedirler.

Kimilerine göre, Marksizmin güya mutlak kesinliklerinin eleştirisi ilginç, hatta belki doğru ama kabul edilebilir değildir çünkü bu durumda devrimci hareketi yıkabilir. Ve o hareketi ayakta tutmak gerektiğinden, her ne pahasına olursa olsun, hatta iddia ve gerekliliklerini örtmek, hatta gerekirse göz yummak pahasına bile olsa, kuramı korumak gerekir.

Kimilerine göre ise, madem ki tümel bir kuram varolamaz, ya devrimci projeyi terk etmek zorundayızdır ya da onu, kendi içeriğiyle tamamen karşıt düşerek, bilinmeyen bir şeyi daha da bilinmeyen bir başka şeye, her pahasına, dönüştürmeye yönelik kör bir istenç olarak sunmamız gerekir.

Her iki durumda da gizli koyut *(postulat)* aynıdır: tümel kuram olmadan bilinçli eylem olamaz. Her iki durumda da mutlak bilme hayali hükmünü sürdürür. Ve her iki durumda da değerlerin aynı mizahi tersinmesi ortaya çıkar: Kendinin eylemden yana olduğunu iddia eden insan gerçekte önceliği kurama verir. Bir devrimci etkinliği koruma olanağını yüceltir ancak bu ayakta tutabilme olanağını, en azından görünürde, kesin bir kurama bağımlı kılar. Radikallik iddiasındaki felsefe, eleştirdiği şeyin tutsağı olmayı sürdürür: Bir devrim, der, mutlak bilmeyi önvarsayar; ilelebet mevcut olmayan bu mutlak bilme, böylelikle, yine de bizim edimlerimiz ve yaşamımızın ölçüsü olarak kalır.

Ancak bu koyutun hiçbir değeri yoktur. Zaten bizi, geometriyle kaos, mutlak Bilme'yle kör refleks, Tanrı'yla hayvan arasında seçme durumunda bırakmakla, bu itirazlar tamamen

kurmaca alanında kalır ve artlarında bir tek pürüz bırakırlar: bize verili olan ve ileride de verili olarak kalacak olan şey, yani insanın gerçekliği. Yaptıklarımızdan, uğraşmak durumunda kaldıklarımızdan hiçbiri, hiçbir zaman tamamen saydamlık türünden değildir, tıpkı katıksız bir moleküler düzensizlik türünden de olmadıkları gibi. Tarihin ve insanların dünyası (yani, matematikçilerin dediği gibi, sonsuzdaki bir nokta çekincesini dikkate almazsak, kısaca dünya) bir başka düzene aittir. Bu düzeni "karma" olarak bile adlandıramayız çünkü o bir karışımdan oluşmaz; tümel (tam) düzen ve tümel (tam) düzensizlik gerçeğin bileşenleri değil, bizim gerçekten soyutladığımız uç kavramlar; daha çok, mutlak olarak ele alındıklarında gayrımeşru ve tutarsız bir hal alan saf oluşumlardır. Dünyanın, felsefe tarafından yirmi beş yüzyıl önce kurulan ve eğer düşünülecek olanın içine kendi öz düşlemlerimizi ha bire ithal etmeye bir son vermek istiyorsak kurtulmamız gereken, bu mitostaki uzantısına aittirler.

Tarihsel dünya insanın *yapma*sının dünyasıdır. Bu yapma, her zaman bilmeyle ilişkidedir ancak bu ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Bunu yapmak için iki uç örneğe, iki uç duruma dayanacağız: "refleks etkinlik" ve "teknik".

Bir insan etkinliğini "tamamen refleks", mutlak biçimde bilinçdışı olarak değerlendirebiliriz. Böylesi bir etkinliğin, tanımı gereği, herhangi bir bilmeyle ilişkisi olamaz. Ama tarih alanına da ait olmayacağı açıktır.[1]

Bunun tam karşıt ucunda bir etkinliği "tamamen akılsal" olarak da değerlendirebiliriz. O etkinlik, kendi alanını kapsayan ya da neredeyse kapsayan bir bilmeye dayanacaktır; neredeyse kapsayan deyiminden şunu anlıyoruz: pratik için ge-

1 Tabii ki öznenin bedenini aşan ve dış dünyayı tözsel olarak değiştiren etkinliklerden söz ediyoruz. İnsan organizmasının "biyolojik" işleyişi elbette başka bir şeydir; sonsuz derecede "refleks" nitelikli ya da bilinçdışı etkinlik içerir. Bunların tartışılmasının tarihte bilme ile yapma arasındaki ilişkiler sorununu aydınlatamayacağı anlaşılacaktır.

çerli ve bu alanda ortaya çıkabilecek her konu kararlaştırılabilir niteliktedir.[2] Bu bilmeye bağlı ve onun izin verdiği akıl yürütmelerin bir sonucu olarak, eylemin hedeflediği ereklerin yöntemlerini gerçekliğin içinde ortaya sürmekle, istenen sonuçları getirecek nedenleri kurmakla yetinecektir. Böylesi bir etkinlik türü tarihte aşağı yukarı gerçekleşmiştir, *teknik*tir bu.[3] Aşağı yukarı diyoruz çünkü kapsayıcı bir bilme, sınırları belli bir alanda bile varolamaz (ancak böylesi bir bilmenin parçaları olabilir) ve alanların sınırları hiçbir zaman tamamen geçirmez nitelikli değildir.[4] Bu "akılsal etkinlik" kavramının altına, kısıtlı anlamıyla tekniğe ait olmasa da ona yakın duran ve bundan sonra bu terimin (teknik) içine dahil edeceğimiz bir dolu örneği yerleştirebiliriz. Bantta çalışan bir işçinin tekrara dayalı etkinliği; genel formülünü bilen biri açısından ikinci dereceden bir cebir denkleminin çözümü; Hibert'in "mekanikleşmiş" biçimciliğinin yardımıyla yeni matematik teoremlerinin çıkarsanması; bir sürü basit oyun, vb. geniş anlamda teknik etkinlik örnekleridir.

Oysa, insan etkinliklerinin aslı ne refleks ne de teknik olarak kavranabilir. Hiçbir insan yapması bilinçsiz değildir; an-

2 Olasılık değerlendirmelerinden hareketle kararlaştırılabilir olması yeterlidir; söylediklerimiz incelenen alana ilişkin eksiksiz belirlenimci bir bilgiyi önvarsaymaz.

3 *Nesnelere* uygulandığı takdirde teknik. Sıkça kullanılan, daha genel anlamda teknik ("askeri teknik", "siyasal teknik", vb. daha genel olarak da Max Weber'in *"zweckrational"* terimiyle belirttiği etkinlikler) bizim tanımımıza, bu tanım insanlara ilişkin olduğundan, dahil değildir. Bunun nedenleri metin içinde açıklanacaktır.

4 Söz konusu olan, mutlak düzeyde kapsayıcı bilgi değildir. Bir köprü ya da baraj yapan mühendisin maddenin nükleer yapısını bilmeye ihtiyacı yoktur; onun statiği, materyellerin elastikiyet ve direnç kuramını, vb. bilmesi yeterlidir. Onun için önemli olan bizatihi madde bilgisi değil pratik önemi olabilecek etkenlerin bilgisidir. Bu bilgi örneklerin büyük çoğunda mevcuttur; ancak arada bir ortaya çıkan sürprizler (ya da felaketler) bunun sınırlarına işaret ederler. Bir dolu soruya kesin yanıtlar vermek mümkündür; ama *tüm* sorulara değil. –Tabii, burada tekniğin bu akılsallığın bir başka (ve temel) sınırını, yani tekniğin hiçbir zaman hizmet ettiği erekleri açıklayamamasını, bir yana bırakıyoruz.

cak bu yapmanın herhangi birine, kendisine önceden kapsayıcı bir bilmenin gerekliliği, nesnesinin ve işlerlik gösterme tarzının tam bir açıklığının gerekliliği dayatılacak olsa, bu yapma bir saniye daha süremezdi. Bireysel ya da kolektif sıradan yaşamı oluşturan "ikincil" etkinliklerin tümü açısından bu durum açıktır. Ama, en "üstün", en ağır sonuçlar doğuran etkinlikler, en evrensel ve en kalıcı yaratılar gibi başkalarının yaşamını doğrudan bağlayan etkinlikler açısından da aynı şey geçerlidir.

Bir çocuk yetiştirmek (ister anababa ister eğitbilimci olarak) az ya da çok düzeyde bir bilinç ve basiretle yapılabilir ancak bunun, çocuğun varlığının ve eğitbilimsel ilişkinin bütünüyle açığa kavuşturulmasından hareketle yapılması, tanımı gereği, söz konusu olamaz. Bir hekim, ya da daha iyisi bir psikanalist[5] bir tedaviye başladığında ondan, öncelikle hastasını kavramlara yatırmasını, onun çatışkısal yapılarının diyagramlarını çıkarmasını, tedavinin *ne varietur** akışını istemeyi düşünür müyüz? Burada da, tıpkı eğitbilimci konusunda olduğu gibi, söz konusu olan geçici bir cahillik ya da "tedavisel" bir suskunluk değildir. Hastalık ve hasta, daha eksiksiz bir soruşturma çekincesi ayrı tutulmak kaydıyla, özleri ve karşılıklı ilişkisi tanımlanabilecek, biri diğerini içeren, iki şey değildir (tıpkı çocuğun geleceğinin şey-çocuğun içerdiği bir şey olmaması gibi); hastalık, hem geçmiş hem de gelecekteki tüm yaşamı söz konusu olan hastanın bir varlık kipidir ve bu yaşam sürdüğünden ve bundan dolayı da geçmişteki anlamları başkalaştırdığından, sabit kılınıp, anlamı belli bir anda kapatılamaz. Bizatihi tedavinin özü, tıpkı eğitimin özü gibi, bizatihi hastayla hekim ya da çocukla yetişkin arasında kurulacak

5 "Daha da iyisi" diyoruz çünkü günümüz tıbbı geniş ölçüde hem ikincil hem de pratik bir biçimde uygulanmakta, hekim neredeyse bir "teknisyen" olarak çalışmaya çaba göstermektedir.

(*) *Ne varietur:* Değişmez kaydıyla (yay.haz.n.).

olan ilişkiye ve bu ilişkinin evrimine (bu evrim de birinin ya da diğerinin *yapacaklarına* bağlıdır) tekabül eder. Ne eğitbilimciden ne de hekimden etkinliklerinin eksiksiz bir kuramı istenmez, zaten böyle bir şey istenecek olsa veremezler. Yine de, bundan dolayı, bu etkinliklerin kör etkinlikler olduğu, çocuk yetiştirmek ya da hasta tedavi etmenin kumar gibi bir şey olduğu söylenmez. Ancak yapmanın karşımıza çıkardığı zorunluluklar bambaşka bir düzlemdedirler.[a]

İnsan yapmasının başka tezahürlerinde, hatta ötekilerin doğrudan etkilenmediklerinde, "tecrit" edilmiş öznenin "kişisel olmayan" bir uğraş gösterdiği ya da yapıt verdiği tezahürlerde de bu böyledir. Yalnızca bir sanatçı yapıtına başladığında değil, aynı zamanda da bir yazar kuramsal bir kitaba başladığında, ne söyleyeceğini hem bilir hem bilmez. Ne diyeceğini bilmez –hele de söylediğinin *ne demeye geleceğini* hiç bilmez. Ve tüm etkinliklerin en "akılsalı" olan kuramsal etkinlik için de durum farklı değildir. Yukarıda, Hibert'in biçimciliğinin kullanılarak yeni teoremlerin bir anlamda mekanik biçimde çıkarsanmasının teknik bir etkinlik olduğunu söylüyorduk. Ancak bu biçimciliği oluşturma girişiminin kendisi kesinlikle bir teknik değil, tam da bir yapmadır, bilinçli bir etkinliktir ama ne temellerini ne de sonuçlarını akılsal olarak garanti edebilir; kanıtı da şudur: söylemeye cesaret ediyorsak tam da bu etkinlik muhteşem bir biçimde başarısız olduğundandır.[6] Daha genel olarak, matematiğin şu ya da bu dalı dahilinde "sınanmış" sonuç ve yöntemlerin uygulanması bir teknikle bir tutulabilirse de, matematiksel araştırma, bu dalın temelleri ya da uç vargılarına yakınlaştığı anda onda-

---

a Pratik-yaratıcı bir etkinlik olarak tanımlanan psikanaliz konusundaki bu fikri "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science" adlı yazımda belirtmeye çalıştım (*Inconscient*, no. 8, Paris, Ekim 1968, s. 47-87.

6 Bu durum, böyle oluşturulan sistemlerin çelişkisizliğini ve orada karar verilemeyen önermelerin ortaya çıkabileceğini kanıtlamanın olanaksız olduğunu kanıtladığında ortaya çıkmıştır (Gödel, 1931).

ki, hiçbir en üstün kesinliğe dayanmayan yapma özünü ortaya çıkarır. Matematiğin yüceltilmesi insanlığın binlerce yıldır peşini bırakmadığı bir projedir ve bu binlerce yıl boyunca, bu dal içindeki katılığın sağlamlaşması, *ipso facto*, etkinliğin gerek temellerine gerekse anlamına ilişkin yükselen bir kesinsizliği de beraberinde getirmiştir.[7] Fiziğe gelince, o bir yapma bile değil, tiyatro oyunlarının, o oyunları başlatan oyuncuları bile şaşkınlık içerisinde bırakarak sürekli hızlanan bir biçimde birbirlerini izleyen sahnelere dönüştüğü bir western'dir.[a]

Bizatihi kuram bir inşa, dünyanın açık seçikleştirilmesi projesini gerçekleştirmenin hep belirsizlikler taşıyan bir girişimdir.[8] Ve bu, kuramın en üstün ya da en uç biçimi olan felsefe için, yani gerçekten düşünülebilir olup olmadığını düşünmeksizin, ne önceden ne de sonradan dünyanın ne

---

7 Kesinsizlik Yunanlarda, onlarda matematik kesinliğin "akılsal" temeli, bizim için net biçimde "akıl dışı" bir özellikte olduğundan (sayının ilahi özü ya da kozmos'un kabı olarak uzamın doğal özelliği), bu kesinliği bütünüyle kurma girişiminin, sonuçta, matematiğin akılsal bir temeli olabileceği fikrini darmadağın ettiği modernlerdekine oranla tabii ki çok azdı. Bizim konumuz açısından, mutlak kesinliklerin nostaljisine kapılanlara, programının "dünyadan, temellendirme sorunlarını, bir daha geri gelmeyecek biçimde arındırmak" olduğunu ilan eden (*"die Grundlogenfragen ein für allemal aus der Welt zu schaffen"*) ve böylelikle temeller sorununun *çözümsüz bir konu olarak* her zaman bu dünyaya ait olacağını gösterecek hatta kanıtlayacak bir çalışma başlatan Hilbert'in girişiminin gerçekten trajik yazgısını anımsatmak yararlı olacaktır. Bir kez daha hubris nemesis'i ortaya çıkarmıştır.

a Bu fikirlerin bir doğrulaması için bkz. "Le monde morcel" (*Textures*, no. 4-5, 1972, s. 3-40) ve "Science moderne et interrogation philoso-phislosophique" (*Encyclopaedia Universalis – Organum*, Cilt XVII, s. 43-73).

8 Açıklığa kavuşturma anı her zaman, zorunlu olarak, yapma tarafından içerilir. Ancak bundan, yapma ile kuramın bakışımlı, aynı düzeyde olduğu, birinin öbürünü kapsadığı sonucu çıkmaz. Yapma, kuramın bir parçasını oluşturduğu insani âlemi oluşturur. İnsanlık çokbiçimli bir bilinçli etkinliğe angajedir, kendisini yapma *olarak tanımlar* (bağlamda ve yapma konusunda, gerekli ama egemen olmayan bir an olarak açıklığa kavuşturmayı kapsar). Bizatihi kuram özgül bir yapmadır, açıklığa kavuşturma anı kendisi için projeye dönüştüğünde su yüzüne çıkar. Bu anlamda, gerçekten de "pratik aklın bir önceliği"nin olduğu söylenebilir. Kuramsız bir insanlık tasarlanabilir ve binlerce yıl boyunca da olmuştur; ama yapmasız bir insanlık tasarlanamaz.

de düşünmenin tam olarak ne demek olduğunu bilmeksizin dünyayı düşünme girişimi olan felsefe için de geçerlidir. Nitekim, işte bu yüzden yapmamız gereken "felsefeyi, gerçekleştirerek aşmak" değildir. Felsefe, olduğu şeyi "gerçekleştirdiğimiz" anda "aşılmıştır". Onun yalnızca bir proje olarak kökeni, menzili ve yazgısı açısından gerekli olduğunu ama kesin olmadığını; belki tam anlamıyla bir serüven olmadığını ama bir satranç partisi de olmadığını ve dünyanın, özne için tam anlamıyla saydamlığının gerçekleşmesi (ve öznenin kendi saydamlığının kendisi karşısında gerçekleşmesi) hiç olmadığını kavradığımız anda felsefeyi "aşmış" (yani: unutmuş, hele de küçümsemiş değil de yerli yerine oturtmuş) oluruz. Ve eğer felsefe gelip de, hem basiretli hem de radikal olma iddiasındaki bir politikaya, tam bir kesinlik öncülünü dayatsa ve ondan kendisini bütünüyle akılda temellendirmesini isteseydi, politika ona şu soruyu sorma hakkına sahip olurdu: Sizin evinizde hiç ayna yok mudur? Yoksa sizin etkinliğiniz, ancak başkaları için geçerli olan ama sizin bir türlü uyamayacağınız ölçüler oluşturmaya mı dayalıdır?

Son olarak da şunu belirtelim: eğer belli, özgül teknikler "akılsal etkinlikler"se, tekniğin kendisi (burada bu sözcüğü genelgeçer kısıtlı anlamında kullanıyoruz) hiç de akılsal bir etkinlik değildir. Teknikler tekniğe aittirler, ancak tekniğin kendisi teknik bir şey değildir. Teknik, tarihsel gerçekliğinde, anlamı bulanık, geleceği karanlık ve erekliliği belirsiz kalmayı sürdüren bir projedir; ve elbette kendimizi "doğanın efendisi ve sahibi" kılmak kesinlikle hiçbir anlama gelmez.

Dolayısıyla, devrim projesinin tam bir kuram üzerine kurulmasını talep etmek, gerçekte politikayı bir teknikle bir tutmak ve onun eylem alanını (tarih) tamamlanmış ve kapsayıcı bir bilmenin olabilir nesnesi olarak ortaya koymaktır. Bu akıl yürütmeyi tersine çevirmek ve böylesi bir bilmenin

olanaksızlığından herhangi bir basiretli devrimci politikanın olanaksız olduğu sonucunu çıkarmak, sonuç olarak tüm insan etkinliklerini ve bir küme halinde tarihi, kurmaca bir standarda göre yetersiz olduklarından dolayı, elinin tersiyle itmektir. Ne var ki politika ne mutlak bir Bilme'nin somutlaşması, ne teknik, ne de kimindir bilinmez birilerinin kör bilinci değildir; o başka bir alana, yapma alanına ve yapmanın tikel bir kipi olan *praksis*'e aittir.

Praksis ve proje

İçinde öteki ya da ötekilerin özerk varlıklar olarak hedeflendikleri ve kendi özerkliklerinin gelişiminin temel eyleyicisi olarak değerlendirildikleri yapmayı praksis olarak adlandırıyoruz. Gerçek siyaset, gerçek eğitbilim, gerçek tıp, eğer gerçekten herhangi bir zamanda varolmuşlarsa praksise aittirler.

Praksiste bir *yapılacak olan* vardır ama bu *yapılacak olan* özgüldür: tam da ötekinin ya da ötekilerin özerkliğinin gelişimidir –bu özerkliğin tanındığı ancak gelişiminin ayrı bir amaç olarak ortaya konulmadığı, dostluk ya da aşk gibi salt kişisel ilişkilerde ise, bu ilişkilerin, bizatihi ilişkinin dışında bir erekliliği olmadığından ötürü, bu böyle değildir. Praksis için ötekinin ya da ötekilerin özerkliğinin aynı anda hem erek* (amaç) hem de yöntem (araç) olduğu söylenebilir; praksis, erek olarak özerkliğin gelişimini hedefleyen ve bu yolda özerkliği yöntem olarak kullanandır. Bu konuşma tarzı, rahatça anlaşılabilir olduğundan, uygundur. Ancak, kısıtlı anlamda alacak olursak, bu tarzda bir tür dilin kötüye kullanımı vardır ve amaç ile araç deyimleri bu bağlamda kesinlikle uygun değildir. Praksis, kendisinin bir amaçlar ve araçlar şemasına oturtulmasına izin vermez. Araçlar ve amaçlar

(*) Fransızca'da amaç, erek anlamında kullanılan *fin* sözcüğü, aynı zamanda da son, nihayet anlamını taşımaktadır – ç.n.

şeması, tam da, özgül biçimde teknik etkinliğe aittir zira bu etkinlik gerçek bir amaçla, amaç olan bir amaçla, gerekli ve olası bir sonuç olarak ortaya konabilen, kendisine ulaşılması için araçların seçiminin az ya da çok doğru bir hesap sorunu olan, tamamlanmış ve tanımlanmış bir amaçla yapılacak olandır; bu amaçla, araçların hiçbir içsel bağları bulunmaz, yalnızca bir neden-sonuç bağıntıları vardır.[9]

Ancak, praksiste ötekilerin özerkliği bir amaç değil, herhangi bir sözcük oyunu yapmaksızın, bir başlangıçtır, istenen her şey olabilir ama bir amaç/son değildir; bitmemiştir, herhangi bir durum ya da özellik tarafından tanımlanamaz. Hedeflenen ile (özerkliğin gelişimi), dolayımından geçerek hedeflendiği (bu özerkliğin kullanımı) arasında iç ilişki vardır, bunlar tek bir sürecin anlarıdır; ve nihayet, bir yandan kendisini koşullandıran somut bir bağlamda oluşur ve kendi sahasında olup biten nedensel bağıntıların karmaşık ağını dikkate alması gerekirken, praksis, hiçbir zaman kendi işlerlik gösterme tarzının seçimini basit bir hesaba indirgemez; bunun nedeni de öyle bir hesabın çok karmaşık olması değil, tanımı gereği temel etkeni (özerkliği) elinden kaçıracak olmasıdır.

Praksis, şüphesiz bilinçli bir etkinliktir ve ancak basiret dahilinde varolabilir; ancak, önceden geçerli bir bilmenin uygulanmasından bambaşka bir şeydir (ve böylesi bir bilmenin anıştırılmasıyla doğrulanamaz –ki bu da, onun doğrulana-

9 "Benim işim, çocuklarım, benim için amaç mı yoksa yöntem mi yoksa sırasıyla hem biri hem öbürü müdür? Bunların hiçbiri değildir: şüphesiz, onlardan yararlanacağına, onlarda yitip giden yaşamımın yöntemleri değildir ve amaçlardan çok ötedirler zira bir amaç, bir erek istenen şeydir ve ben, işimi, çocuklarımı, önceden bunun beni nereye götürebileceğini ölçmeksizin ve onlar hakkında bilebileceğimin çok ötesinde isterim. Bu, kendimi herhangi bir şeye adıyorum demek değildir: Ben onları, varolan şeylerin taşıdıkları kesinlik türüyle görürüm, onları, tam olarak neden yapıldıklarını bilmeksizin, herkesin arasında tanırım. Bizim somut kararlarımız kapalı imlemleri hedeflemezler." Maurice Merleau-Ponty'nin bu cümlesi (*Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, s. 172), üstü kapalı bir biçimde, bizim bilgimiz dahilinde, bugüne kadar praksis konusunda yapılan tanımların en yakınını içermektedir.

mayacağı anlamına gelmez). Bir bilmeye dayanır ama o bilme her zaman bölümlü ve geçicidir. Bölümlüdür çünkü insanın ve tarihin kapsayıcı kuramı olamaz; geçicidir çünkü praksisin kendisi sürekli yeni bir bilmeyi ortaya çıkarır, zira o *dünyayı, aynı anda hem tekil hem de evrensel bir dilde konuşturur.* İşte bunun için kuramla, düzgün biçimde tasarlanmış kuramla ilişkileri, kuramı yalnızca ölü bir buyruklar kitabı olarak gören ve üzerinde oynadığı şeyde hiçbir zaman anlamla karşılaşmayan herhangi bir teknik ya da pratiğinkilerden çok daha yakın ve çok daha derindir. Psikanalitik pratik ile kuramın, 1886'dan ölümüne değin Freud tarafından koşut olarak oluşturulması, olasılıkla, bu ikili ilişkinin en iyi örneğini sunar. Kuram, sürekli etkinliğin kendisinden çıktığı için, önceden verilemez. Gerçeğin aydınlatılması ve dönüşümü, praksis dahilinde karşılıklı bir koşullanma içinde yol alırlar. Ve praksisin doğrulanmasını oluşturan da işte bu ikili yol almadır. Ancak oluşturdukları kümenin mantıksal yapısında, etkinlik aydınlatılmadan önce yer alır; çünkü praksis için nihai kerte aydınlatma değil verili olanın dönüşümüdür.[10]

Bölümlü ve geçici bilmeden söz ettik ve bu, praksiste temel olanın (ve tüm yapmanın) olumsuz olduğu, tam olan, kapsayıcı bir kurama ya da mutlak Bilme'ye sahip bir başka durum karşısında bir tür yoksunluk ya da eksiklilik olduğu izlenimini verebilir. Ne var ki, bu görünüş, binlerce yıldır varolan ve fiili olanı kurmaca olandan sonra düşünme ya da yargılamaya dayanan bir sorunları ele alma biçimine hizmet eden dilden kaynaklanır. Eğer anlaşılabileceğimizden emin olsaydık, en eleşti-

10 Deneysel ya da gözleme dayalı bir bilimde de "etkinliğin" açıklığa kavuşturmadan önce yer aldığı sanılabilir; ancak yalnızca zamanda önce yer alır, mantıksal düzende değil. Açıklığa kavuşturmak için bir deneye başvurulur, yoksa tersi yapılmaz. Ve deneycinin etkinliği ancak yüzeysel ya da biçimsel bir anlamda dönüştürücüdür: bizatihi nesnesinin değişimini hedeflemez ve eğer onu dönüştürürse, bunu "özdeş" ya da "değişmez" bir başka katmanı ortaya çıkarmak için yapar. (Bilimin takıntısı "değişmezler"dir.)

rel zihinlere bile hâkim olan önyargı ve önvarsayımları dikkate almak zorunda olmasaydık, basit bir biçimde şöyle söylerdik: praksis fiili bir bilmeye dayanır –bu bilme, elbette sınırlıdır, elbette geçicidir (tüm fiili olan şeyler gibi) ve şunu eklemeye de gerek duymayacaktık: basiretli bir etkinlik olduğundan dolayı, elbette ki, hayali bir mutlak bilme düşlemini çağrıştıramaz. Praksisi temellendiren, bilmemizin geçici bir yetersizliği değil (bu giderek azaltılabilirdi); hele de bilmemizin şimdiki ufkunun mutlak bir sınıra dönüşmesi hiç değildir.[11] Praksisin göreli açıkgörüşü bir ehven-i şer, bir "daha iyisi olmadığına göre" değildir –yalnızca öyle bir "daha iyi"nin hiçbir yerde olmamasından değil, aynı zamanda da onun olumlu tözünün öbür yüzü olmasından dolayı bu böyledir: praksisin bizatihi nesnesi yeni olandır, kendisinin, önceden-oluşmuş akılsal bir düzenin maddileşmiş basit bir kopyesine indirgenmesine izin vermeyendir, bir başka deyişle, sabit, sınırlı ve ölü bir yapay olgu değil, bizatihi gerçek olandır.

Bu "görece" basiret aynı zamanda, praksisin aynı derecede temel bir başka veçhesine de tekabül eder; bizatihi nesnesi, o giriştiği ve *kendisinin yaptığı*, ama aynı zamanda da *kendisini yapan* o deneyimden hareketle, sürekli dönüşür. "Eğitbilimciler eğitilir", "şiir, şairini yaratır". Ve haliyle, bunun sonucu olarak, bir daha değişmemek üzere tanımlanmaları mümkün olmayan bir nesneyle bir öznenin arasındaki *ilişki*nin, biçim ve içerik açısından sürekli bir dönüşümü ortaya çıkar.

Şimdiye kadar siyaset olarak adlandırılan, neredeyse her zaman, içinde insanlara, bilindikleri varsayılan özellikleri ve tepkilerinden hareketle eşya muamelesi yapan manipülasyonun payının fazla olduğu bir karışımdı. Bizim devrimci si-

11 Günün birinde fiziğin, nesnesine ilişkin "kapsayıcı bir bilme"ye ulaşabileceğini varsaysak (ki bu aslında saçma bir varsayımdır) bu bizim tarihsel praksis hakkında söylediklerimizi asla etkilemez.

yaset olarak adlandırdığımız kendisine konu olarak, herkesin özerkliğini sağlamak amacıyla toplumun örgütlenme ve yönelimini seçen ve bu özerkliğin; toplumun, kendisi de ancak insanların özerk etkinliğinin ortaya çıkmasıyla mümkün olabilecek bir radikal dönüşümünü önvarsaydığım kabul eden bir praksistir.

Böylesi bir siyasetin (tarihin çok kısa birtakım evrelerini dışarıda tutarsak) şimdiye kadar varolmadığı kolayca kabul edilecektir. Nasıl ve neden şimdi varolabilecektir ki? Neye dayanabilecektir?

Bu sorunun yanıtı bizi, bizatihi *devrim projesinin* içeriği tartışmasına götürür; bu içerik ise tam da toplumun, insanların özerk etkinliğiyle yeniden örgütlenmesi ve yeniden yön belirlemesidir.

Proje praksisin (ve her etkinliğin) öğesidir. Bu, belirli bir praksis, gerçekle bağları, amaçlarının somutlaşmış tanımı, dolaylandırmalarının türlere ayrılması dahilinde değerlendirilen bir praksistir. Gerçeğin dönüştürülmesi yönünde bir niyettir ve bu niyet, o dönüşümün anlamının (gerçek koşulları dikkate alan ve bir etkinliği harekete geçiren) bir temsili tarafından yönlendirilir.

Projeyle planı birbirine karıştırmamak gerekir. Plan, bir etkinliğin, koşullar, amaçlar ve araçlar "kesin olarak" belirlenebildiği ve belirlendiği ve amaçlarla araçların karşılıklı düzenlenişi, ilgili alan konusunda yeterli bir bilmeye dayandığı zaman ortaya çıkan *teknik* bir anma tekabül eder. (Bunun sonucu olarak da, başka yönlerden kullanışlı olan "ekonomik plan" deyimi aslında dilin kötüye kullanımına tekabül eder.)

Aynı biçimde, projeyle geleneksel felsefenin "etik özne"sinin etkinliğini de birbirinden ayırdetmek gerekir. Bu etkinlik (Kant'm o ünlü imgesi doğrultusunda, nasıl ki gemici Kutup Yıldızı tarafından yönlendiriliyorsa) ahlâklılık fikri tarafından yönlendirilir ancak aynı zamanda da kendisini ondan

sonsuz bir mesafede bulur. Dolayısıyla, etik bir öznenin gerçek etkinliğiyle ahlak fikri birbirleriyle, aynı anda hem ilişki içindedirler, hem de sürekli bir biçimde çakışmaz durumdadırlar. Ancak bu ilişki çift anlamlıdır zira fikir aynı zamanda hem erek hem de erek-olmayandır; erektir, zira aşırıya kaçmadan ve eksikli kalmadan, olması gerekeni ifade eder; erek-olmayandır çünkü, ilkesel olarak ulaşılması ya da gerçekleşmesi söz konusu değildir. Ancak proje, temel bir an olarak onun gerçekleşmesini hedefler. Eğer temsille gerçekleşme arasında bir ayrılık varsa, ilke yoktur ya da, daha doğrusu, ilke "fikir"le "gerçeklik" arasındaki ayrılıktan başka kategorilere bağlıdır: gerek temsilin, gerekse gerçekliğin yeni bir başkalaşımını devreye sokar. Bu açıdan, projenin çekirdeğini oluşturan bir anlam ve kendisinin yalnızca, basit bir biçimde "açık ve belirgin fikirler" halinde sabitleşmesine olanak vermeyen ve projenin, herhangi bir verili anda sabitleştirilebilecek biçimdeki temsilini aşan bir yönelimdir.

Siyaset söz konusu olduğunda, hedeflenen dönüşümün temsili, amaçların tanımı *program* biçimini alabilir –ve kimi koşullarda da alması gerekir. Program, projenin amaçlarının, verili koşullarda temel oldukları düşünülen noktalarda (öyle ki bunların gerçekleşmesi, kendi dinamiği aracılığıyla projenin bütününün gerçekleşmesini sağlayacak ya da kolaylaştıracaktır) geçici bir somutlaşmasıdır. Program, projenin parçalı ve geçici bir çehresinden başka bir şey değildir. Programlar geçer, proje kalır. Tıpkı, herhangi başka bir şeyde olduğu gibi, program kolayca çökebilir ya da yozlaşabilir; program bir mutlak olarak kabul edilebilir, etkinlik ve insanlar programa yabancılaşabilirler. Bir tek bu, programın gerekliliğine bir karşı kanıt oluşturmaz.

Ancak bizim buradaki konumuz, ne bizatihi pratiğin felsefesi, ne de proje kavramının kendi için aydınlatılmasıdır.

Biz, şimdiki toplumun, herkesin özerkliği amacıyla örgütlenen ve yön alan bir topluma dönüşme projesi olarak (ki bu dönüşüm, şimdiki toplum tarafından üretildikleri biçimde insanların özerk etkinliğiyle yapılır)[12] devrimci projenin olanağını göstermek ve anlamını açıklamak istiyoruz.

Ne bu tartışma, ne de bir başkası bir *tabula rasa** üzerine yapılır. Bizim bugün söylediğimiz, zorunlu olarak, uzun zamandan beri hem biz, hem de başkaları tarafından söylenmiş olana dayanır –eğer dikkatli olmasak, söylenmiş olanın içine dalmıştır diyebilirdik. Bugünkü toplumu parçalayan mücadeleler, o topluma egemen olan akıldışılık; bireylerin ve kitlelerin mücadeleyle duyumsamazlık (apati) arasında sürekli gidip-gelişi, sistemin birine ya da diğerine uyum sağlamadaki yetersizliği; geçmiş devrimlerin deneyimi ve bizim bakış açımıza göre, onların doruklarını birbirlerine bağlayan yükseliş çizgisi; toplumun sosyalist bir örgütlenmesinin olanağı ve şimdiden tanımlayabildiğimiz ölçüde bu örgütlenmenin biçimleri... işte bunların hepsi, zorunlu olarak söylediğimiz şeyde önvarsayılmış durumdadır ve aynısını burada tekrar ele almamız mümkün değildir. Biz burada, yalnızca, Marksizmin eleştirisinin, kapitalizm çözümlemesinin reddinin, tarih kuramının genel felsefesinin ortaya attığı bellibaşlı sorunları aydınlatmak istiyoruz. Eğer, nesnel bir mekanizma dahilinde, hem mevcut toplumun krizinin temellerini, hem de gelecekteki toplumun gerekli biçimini gösterebilecek bir ekonomik çözümleme yoksa, reel durumda devrimci projenin temelleri neler olabilir ve başka bir toplum üzerine herhangi bir fikir

12 Bu da şu anlama gelir: emekçi kitlelerin, herhangi bir katmanın toplum üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldıran ve toplumsal yaşamın tüm konularında emekçi konseylerinin iktidarını kuran bir devrimi. Bugünkü tarihsel koşullarda böylesi bir devrimin amaçlarını somutlaştıran *program* konusunda bkz. *Socialisme et Barbarie*'nin 22. sayısında (Temmuz 1957), "Sur le contenu du socialisme, II".

(*) *Tabula rasa:* Boş levha anlamında; önyargılardan sıyrılma, sil-baştan yapma, beyaz defter, vb. ifadelerle belirtilen düşünsel yaklaşım – ç.n.

nereden çıkartılabilir? Akılcılığın eleştirisi yıkıcı ve yapıcı bir "devrimci dinamik"in kurulabilmesini dışlamaz mı? Şimdiki ve özellikle de gelecekteki toplumu, bir bütünlük, üstelik de akılsal bir bütünlük olarak kavramak istemeksizin, dolayısıyla da belirtmiş olduğumuz tuzaklara yeniden düşmeksizin devrimci bir proje nasıl ortaya koyulabilir? "Nesnel süreçler"in garantisini safdışı bıraktığımız andan itibaren geriye ne kalır? Biz devrimi neden *istiyoruz* –ve insanlar neden istesinler ki? Neden devrimi yapma yeteneğine sahip olsunlar? Ve sosyalist bir devrim projesi, bizim kınadığımız bir fikri, gelecekteki bir "bütünsel insan", bir mutlak özne fikrini önvarsaymaz mı? Özerklik, tam olarak ne anlama gelir ve hangi noktaya kadar gerçekleştirilebilir? Tüm bunlar bilinçli olanın rolünü ölçüsüz biçimde şişirmez, yabancılaşmayı, uyanmak üzere olduğumuz bir düşe, geçmiş tarihi talihsiz bir rastlantıya dönüştürmez mi? Radikal bir devirme olgusunu varsaymanın bir anlamı var mıdır, peşinde koştuğumuz mutlak bir yenilenme yanılsaması değil midir? Tüm bunların ardında yatan başka bir tarih felsefesi değil midir?

2. Devrimci projenin kökleri

Devrimci projenin toplumsal kökleri

Tarihin tamamlanmış bir kuramı olamaz ve tarihe ilişkin tümel bir akılsallık fikri saçmadır. Ancak tarih ve toplum, pozitif anlamda akıl-*dışı* da değildirler. Akılsal ile akılsal-olmayanın tarihsel gerçeklik dahilinde sürekli karşılaştıklarını daha önce göstermeye çalıştık; eylemin koşulu da işte tam bu karşılaşmadır.

Tarihsel gerçek bütünüyle ve kapsayıcı olarak akılsal değildir. Öyle olsaydı, hiçbir zaman *yapma* sorunu olmazdı çünkü her şey zaten önceden *söylenmiş* olurdu. Yapma, ger-

çek olanın her bölümüyle akılsal olmadığı fikrini içerir; aynı zamanda bir kaos da olmadığı fikrini; olanaklının, yapılabilirin sınırlarını belirten, olasıyı işaret eden, eyleme verili olanda destek noktaları bulma olanağını sunan çizikler, damarlar ve kuvvet çizgilerine sahiptir.

Bunun böyle olduğunu göstermek için, kurumlaşmış toplumların salt varoluşu bile yeterlidir. Ama, şimdiki toplum istikrarının "nedenleri"yle birlikte, krizinin damarları ve kuvvet çizgilerini de çözümlemeye sunar.

Devrimci projeyle gerçekliğin ilişkisini konu alan tartışma, sosyalizmin tarihsel *kaçınılmazlığının* (ya da sosyalizm olmayanın tarihsel kaçınılmazlığının) metafizik alanından çıkarılmalıdır. Başlangıç olarak, bu tartışma toplumun verili bir yönde dönüşmesi olanağı üzerine bir tartışma olmalıdır.

Biz burada kendimizi, bu tartışmayı iki örnek üzerinden ele almakla sınırlayacağız.[13]

Çalışma denen temel toplumsal etkinlikte ve bu çalışmanın içinde gerçekleştiği *üretim ilişkileri*nde kapitalist örgütlenme, başlangıcından beri, odak bir çatışmanın egemenliğindeymiş gibi ortaya çıkar. Emekçiler kendilerine verilen görevleri ancak yarı yarıya kabullenip, deyim yerindeyse, ellerinin ucuyla yaparlar. Emekçiler üretime fiili olarak katılmazlar ancak katılmamazlık da edemezler. Yönetim emekçileri üretimden dışlamamazlık edemez ama dışlayamaz da. Bunun sonucu olan çatışma (bu hem yöneticilerle icraatçiler arasında "dışsal" olan, hem de her bir yönetici ve her bir icraatçi tarafından "içselleştirilmiş" olan bir çatışmadır) eğer üretim durağan, teknik de taşlaşmış olsaydı, yumuşayabilir ve silinebilirdi: ne var ki, ekonomik genişleme ve sürekli teknolojik alt-üst oluş bu çatışmayı sürekli canlı tutar.

---

13 Buradaki tartışmamız, bir kez daha ancak çok kısmi olabilir; daha önce bu konuda *Socialisme ou Barbarie*'de yayımlanmış çeşitli metinlere bakılmasını öneririz.

Kapitalist işletmenin krizinin birçok başka yönü de vardır ve bu krizin yalnızca üst mertebeleri dikkate alınacak olsa, belki de yalnızca "bürokratik işlev bozukluğu"ndan söz edilebilir. Ancak temelde, büroların ve atölyelerin zemin katında söz konusu olan "işlev bozukluğu" değil, her ne kadar örtülü ve gizli olsa da, bal gibi, hiç durmayan bir mücadelede ifade bulan bir çatışmadır. Bunun varlığı ve vehametini bulmuş ve düzgünce betimlemiş olanlar (doğal olarak bu çözümlemenin kendilerini götürebileceği sonuçlardan önce durmuş ve her ne pahasına olursa olsun mevcut düzeni rahatsız etmeyecek bir "çözüm" bulma fikrinin tahakkümünde kalmış olsalar da) devrimcilerden çok önce, kapitalist kuramcı ve pratikçilerdir.

Bu çatışmanın, bu mücadelenin, içinden üç eğilim çıkan bir mantığı vardır:

- İşçiler enformel gruplar dahilinde örgütlenir ve yönetim tarafından kurulmuş olan işletmeciliğin karşısına emeğin parçalı bir "karşı-işletmeciliği"ni çıkarırlar,
- İşçiler, iş koşulları ve örgütlenmesine ilişkin talepleri öne çıkarırlar,
- Toplumsal kriz evrelerinde, işçiler, açıkça ve doğrudan doğruya üretimin işletmesini talep eder ve bunu gerçekleştirmeye çalışırlar (1917-1918 Rusya, 1936-1937 Katalanya, 1956 Macaristan).[14]

---

14 Mantık ve dinamikten söz ettiğimizde tabii ki söz konusu olan *tarihsel* mantık ve dinamiktir. Üretim dahilindeki biçimci olmayan mücadele için bkz. D. Moth "L'usine et la gestion ouvrière", *Socialisme et Barbarie* no. 22 (Temmuz 1957); bu metin *Journal d'un ouvrier*'de (Ed. De Minuit, 1959, Paris) yeniden yayımlanmıştır ve benim "Sur le contenu du socialisme, III" adlı metnim (*Socialisme ou Barbarie* no. 23, Ocak 1958; bu metin de *L'expérience du mouvement ouvrier*'de, 2, 1. c., yeniden yayımlanmıştır); "yönetimci" talepler konusunda bkz. "Les grèves sauvages dans l'industrie automobile américaine", "Les grèves des dockers anglais" ve "Les grèves de l'automation en Angleterre", *Socialisme ou Barbarie*, no. 18 ve 19 (*L'expérience du mouvement ouvrier*'de yeniden yayımlanmışlardır); Macar işçi konseyleri ve bunların talepleri konusunda bkz. *Socialisme et Barbarie*'nin 20. Sayısında yayımlanan metinlerin tümü ve Pannoni-

Bu eğilimler farklı ülke ve evrelerden geçerek aynı sorunu dile getirirler. Kapitalist üretim koşullarının çözümlemesi bunların kazara olmadığını, bu üretimin en derin nitelikleriyle aynı tözü paylaştığını gösterir. Temel kapitalist ilişkiden, yani emek sürecinin, ayrı toplumsal kutuplar tarafından yüklenilen bir yönetim anıyla bir icraat anına ayrılmasından ortaya çıktıkları için, bu koşullar, sistemin kısmi reformlarıyla düzeltilebilir ya da ortadan kaldırılabilir değildirler. Temsil ettikleri anlam, üretim çerçevesinin ötesinde, bir çatışkı, bir mücadele *ve* bu çatışkının çağdaş toplumun çok sayıda başka olgusunun kavranması için temel nitelik taşıyan aşılmasını betimler. Kısacası, bu olgular kendi aralarında eklemlenmişlerdir, kapitalizmin temel yapısına eklemlenmişlerdir; geri kalan toplumsal ilişkilere eklemlenmişlerdir; ve yalnızca bir çatışmayı değil, çatışmanın, üretimin işçilerce işletilmesinin (ki bu da bürokrasinin ortadan kaldırılmasını içerir) gerçekleşmesi yoluyla çözümüne doğru bir yönelimi de dile getirir. Burada, bizatihi toplumsal gerçekliğin içinde, hem bir çatışma yapısı, hem de bir çözüm tohumu bulunmaktadır.[15]

Böylelikle, buradaki, bu durumda, devrimci projenin bir

---

cus "Les conseils ouvriers de la révolution hongroise" (no. 21). Ayrıca, bu mücadelede sürekli bir diyalektiğin ortaya çıktığını anımsatalım: nasıl ki yönetim tarafından işçilere karşı kullanılan yöntemler işçiler tarafından benimsenip yönetime karşı çevrilebilirse, aynı biçimde yönetim de işçiler tarafından kazanılmış konumları elde etmeyi ve neredeyse onların enformel örgütlenmesini kullanmayı başarabilir. Ancak bu elde etmelerin her biri uzun vadede başka bir düzeyde başka bir sorunu ortaya çıkarır.

15 Buna karşı çıkacak titiz, evhamlı toplumbilimcilerle karşılaşabiliriz: sanayi toplumbiliminin anketleriyle İngiltere'deki Standard grevleri, Amerika'daki General Motors grevleri ve Macar devrimi gibi böylesine farklı alanlardan gelen veriler nasıl olur da aynı anlam çerçevesinde kategorileştirilebilir? Bu her tür yöntemsel kurala saygısızlıktır. Ne var ki aynı aşırı duyarlı eleştirmenler, Freud'un bir analiz sırasında bir hastadaki "içe atılmışın geri dönüşü"yle Musa'nın varsayımsal ölümünden on yüzyıl sonra topyekûn Yahudi halkındaki "içe atılmışın geri dönüşü"nü karşılaştırdığını gördüklerinde, dudaklarını uçuklar.

kökünü ortaya çıkaran, *olanın* bir betimlemesi ve bir eleştirel çözümlemesidir. Doğruyu söylemek gerekirse, bu betimleme ve bu çözümleme özgül bir anlamda "bizimkiler" değildir. Bizim kuramsallaştırmamız, *toplumun zaten kendisi hakkında karmaşık bir biçimde tüm düzeylerde söylediği* yerli yerine koymaktan başka bir şey yapmaz. İnsanların muhalefetinden sürekli yakınanlar kapitalist yöneticilerdir; onu çözümleyen, onun durdurulması için varolan ve çoğu zaman bunun olanaksız olduğunu itiraf edenler onların toplumbilimcileridir. Biraz daha yakından bakıldığında, üretimin mevcut örgütlenmesiyle sürekli mücadele halinde olan, *ne yaptıklarını bilmeseler de* işçilerdir. Ve Macar devriminin içeriğini, –uzun bir zaman önce söylemiş olmaktan[16] hoşnutluk duysak da– biz keşfetmemişizdir (tıpkı sorunun geniş ölçüde, mitoslaşmış bir biçimde ortaya çıktığı Yugoslavya'da olduğu gibi). Toplumun kendisi de, bu durumda yorumu bile ancak gerektirecek bir biçimde, kendi krizinden söz eder.[17] Toplumun bir bölümü, bu krizden

16 1948'den beri, bürokratikleşme deneyiminin artık üretimin işçilerce yönetimini her devrimin ana talebi haline getirdiğini söylemiştik (*Socialisme et Barbarie*'nin 1. Sayısı, şimdi *La société bureaucratique*'te yeniden yayımlanmaktadır, 1, s. 139-183).

17 Biz, kendi payımıza, sanayi toplumbilimi tarafından yapılan çözümlemeleri yeniden ele aldık ve bu çatışmayı sürekli yaşayan işçilerin sağladığı somut malzemenin yardımıyla, onların anlamını açıklığa kavuşturmaya ve sonuçları ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu bize, yakın zamanda, Lucien Sebag gibi reformcu Marksistlerin "tarafgirlik" suçlamasında bulunmaları sonucunu doğurdu (*Marxisme et Structuralisme*, Payot, 1964, s. 130): anlaşılan biz, "*işletmenin hakikati*nin üyelerinden bazıları, yani işçilere somutta sunulduğunu kabul etme" günahını işlemişiz. Yani, bir savaş olduğunu; her iki düşmanın bu savaşın varlığı, akışı, yöntemleri ve hatta nedenleri konusunda hemfikir olduğunu kabul etmek kısmi ve tarafgir bir bakış açısına sahip olmak anlamına geliyor. O zaman da L. Sebag için neyin tarafgirlik olmadığı düşüyor aklımıza: acaba, kendileri belki de hiçbir toplumsal alt-gruba dahil olmayan üniversite profesörleri ve araştırmacılarınki mi? Yoksa toplum konusunda hiçbir zaman hiçbir şey söylenemeyeceğini mi söylemek istiyor; o zaman da acaba kendisi niçin yazıyor? Bu düzlemde devrimci bir kuramcı "işletmenin hakikati"nin üyelerinden bazılarına verili olduğunu varsayma ihtiyacını duymaz; kapitalistlerin söylemi bir kez çözümlendikten sonra, başka bir şey söylemez, toplum tepeden tırnağa

en çok çıkarı olan ve, üstelik de, çoğunluğu kapsayan bir bölümü, fiiliyatta, hem krizi *oluşturan,* hem de ondan olası bir çıkış yolu gösteren bir biçimde davranır; kimi koşullarda da, mevcut örgütlenmeye saldırır, onu yıkar ve yerine bir başkasını koymaya başlar. Bu öteki örgütlenmede (üretimin üreticiler tarafından işletilmesinde/yönetilmesinde) özerkliğin, çalışmanın temel alanında tecessümünü görmemek mümkün değildir.

Yani, kendi kendimize meşru olarak sorabileceklerimiz "krizi nerede görüyorsunuz, nereden bir çözüm çıkarıyorsunuz" gibi sorular değildir. Soru şudur: bu çözüm, yani işçi yönetimi, gerçekten mümkün müdür, kalıcı olarak gerçekleştirilebilir mi?

---

kendi krizinden söz eder. Sorun, bu krizin ne *yapılacağı* düşünüldüğünde başlar (kuramsal çözümlemeleri, sonuçta, üstbelirleyen budur); o zaman, gerçekten de, (toplum bölünmüş olduğuna göre) ancak belli bir grubun bakış açısında konumlanabiliriz; ama aynı zamanda da sorun artık "işletmenin hakikati" değil bu grup tarafından bir başkasına karşı yapılacak olanın "hakikati"dir. O zaman gerçekten de taraf tutulur, ama bu, tavır tutmanın olanaksızlığı üzerine söylev çekerken olan dolayısıyla da bazıları için olan üzerine tavır alan filozof açısından da geçerlidir. Nitekim Sebag eleştirisinde iki farklı değerlendirmeyi birbirine karıştırır: az önce sözünü ettiğimiz ve "Marksist toplumbilim"in mümessili (fabrikanın yalnızca bir bölümünü oluşturan) proletarya olan "fabrikanın bütünsel bir anlamı"nı ifade etmeye çalışmasından gelen güçlük ve Marksist toplumbilimcinin, "bütününde kapitalist topluma ilişkin daha genel bir şemaya dayanarak" "bazı tutumlara" ayrıcalık tanıma yoluyla çözeceği "işçilerin tutumları ve tavır almalarındaki aykırılık"ın doğurduğu güçlük. Bu ikinci güçlük, şüphesiz mevcuttur ama hiç de Marksist toplumbilimcinin muzdarip olacağı özgül bir lanet değildir; her bilimsel düşünce için, kısacası her düşünce için, hatta bizatihi en gündelik söylem için de bu güçlük mevcuttur. İster toplumbilimden ya da ekonomiden söz edeyim, ister meteoroloji ya da kasabımın davranışından, sürekli biçimde bana anlamlı görüneni geri kalanından ayırmak, bazı veçhelere ayrıcalık tanımak bazılarını ise geçiştirmek zorunda kalırım. Bunu, her zaman tartışılabilecek olan ve dönem dönem gözden geçirilen ölçütlere, kurallara ve yaklaşımlara göre yaparım–ama bunu yapmamazlık edemem ya da düşünceden vazgeçmem gerekir. *Falanca tutumlara* ayrıcalık tanınması eleştirilebilir yoksa bizatihi ayrıcalık tanıma değil. Marksizmin sözde aşılması olarak adlandırılan şeylerin, örneklerin ezici çoğunluğunda, yeni bir bilme üzerinde değil de daha önce öğrenilmiş olanın (ve anlaşılan kötü öğrenilmiş olanın) unutulması üzerinde temellenen basit ve sıradan gerilemeler olduğunu saptamak oldukça acıdır.

Ve "kendinde" ele alındığında gerçekleştirilebilir gibi görünse de, işçi yönetimi, işçi yönetiminden çok daha fazla şey içermez mi?

Ne kadar yakından, ne kadar derinden bakmaya çalışılırsa çalışılsın, işletmenin orada çalışanların ortaklığı tarafından yönetimi ortaya hiçbir aşılamaz sorun çıkarmaz; tersine, günümüzde dev bir maddi ve insani israf ve yıpranma doğurarak, işletmenin işlerliğini sürekli bozan olağanüstü bir sorunlar yumağının safdışı bırakılma olanağının görülmesini sağlar.[18] Ancak, aynı zamanda da, işletmenin yönetim sorununun işletmeyi fersah fersah aşıp toplumun tümüne gönderme yaptığı ve sorunun her tür çözümünün, insanların çalışmaya ve ortaklığa karşı tutumlarında radikal bir değişmeyi içerdiği açık bir hal alır. Böylece kendimizi, bir tümellik olarak toplumun ve insanların (daha ileride inceleyeceğimiz) sorumluluklarına ilişkin sorularını sorma durumunda buluruz.

Ekonomi, sorunun başka yönlerini aydınlatmaya olanak vererek, ikinci bir örnek oluşturur.

Kapitalist ekonominin sistematik ve tam bir kuramının olmadığını ve olamayacağını göstermeye çalıştık.[19] Böylesi bir kuramı oluşturma çabası ekonominin üzerinde, ekonomiye indirgenemeyen bir etkinin, yani sınıf mücadelesinin oluşturduğu betimleyici bir etkinin engeline çarpar: aynı zamanda da, bir başka düzlemde, aslen birer büyüklük gibi görünen ekonomik olguların bir ölçüsünü oluşturmanın olanaksızlığına çarpar. Bu, bir ekonomi bilgisinin mümkün olmasını ve belli sayıda saptama ve eğilimin (elbette bunlar ko-

18 Burada söylenenleri doğrulamak için okura D. Mothé'nin daha önce de belirtilen "L'usine et la gestion ouvriére" adlı metnine ve S. Chatel'in "Hiérarchie et gestion collective" adlı yazısına (*Socialisme ou Barbarie*, no. 37 ve 38, Temmuz ve Ekim 1964) bakmasını önereceğiz.

19 Bkz. "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, no. 31 s. 69-81. (Şimdi de bkz. *La Dynamique du capitalisme*, 1. c.)

nusunda da kesin tartışma henüz açıktır) ortaya çıkabilmesini engellemez. Sanayileşmiş ülkeler açısından bu saptamalar, bizim bakış açımıza göre şöyledir:

Emeğin verimliliği, hızlanan bir ritmde büyümektedir; her halükârda bu büyümenin sınırı görülmez.

Yaşam düzeyinin sürekli yükselmesine rağmen bu üretkenliğin meyvelerinin toplanma sorunu, sanal olarak, gerek geleneksel ihtiyaçların çoğunluğunun doyması, gerekse el emeğinin giderek büyüyen bir bölümünün gizli eksik istihdamı biçiminde sorulmaya başlanmıştır. Kapitalizm bu iki olguya, sentetik olarak, yeni ihtiyaçların üretilmesi, tüketicilerin manipülasyonu, tüketim düzeyine bağlı bir "statü" ve toplumsal seviye zihniyetinin geliştirilmesi, modası geçmiş ve asalak işlerin yaratılması ve ayakta tutulmasıyla karşılık vermektedir. Ancak bu geçici çarelerin uzun zaman yeterli olacakları hiç kesin değildir. Görünürde iki çıkış yolu vardır: üretim aygıtım "ortak ihtiyaçların" (tabii bunların kapitalist tanım ve tasarımları doğrultusunda) giderek daha fazla tatmini yönünde çalıştırmak –ki bu da, hem Batı'da, hem de Doğu'da sistemin can damarını oluşturan özel ekonomi zihniyetiyle pek zor bağdaşır görünmektedir (böylesi bir siyaset, "vergiler"in ücretlerden çok daha hızlı artmasını gerektirecektir); ya da çalışma süresinin giderek daha hızlı bir biçimde azaltılmasını devreye sokmak, ki bu da, güncel toplumsal ortamda şüphesiz dev sorunlar yaratacaktır.[20] Her iki durumda da, sistemin işleyişinin temelinde olan, ekonomik güdülendirme ve zorlama, onmaz bir darbe yiyecektir.[21] Üs-

20 Belli bir noktaya kadar, azgelişmiş ülkelere "yardım"ın çok belirgin biçimde arttırılması da sorunu hafifletebilir.

21 Gerçekte tüm bunlar açısından söz konusu olan, bizatihi *ekonomik olanın sonunun başlangıcını* yaşıyor olmamızdır; Herbert Marcuse (*Eros et Civilisation*) ve Paul Goodman'ın (*Growing Up Absurd*) bildiğimiz kadarıyla, bu sanal altüst oluşun (buna ileride değineceğiz) içerdiği anlamları ilk inceleyenler olmuşlardır.

telik, her ne kadar bu çözümler, bizatihi kapitalizmin çıkarları açısından "akılsal" olsalar da, çoğunlukla egemen ve etkili kapitalist ve bürokratik grupların özgül çıkarları açısından böyle değildirler. Kapitalizmin halen yaratılmakta olan durumdan çıkmasının mutlak biçimde olanaksız olmadığını söylemek, çıkacağının kesin olduğu anlamına gelmez. Bugüne kadar, ABD'de egemen grupların kendileri açısından kurtarıcı olacak önlemlerin, kamu giderlerinin arttırılması, azgelişmiş ülkelere "yardım"ın genişletilmesi, çalışma süresinin azaltılması (bu onlara abartının, savrukluğun ve çılgınlığın doruğu gibi gelmektedir) gibi önlemlerin alınmasına karşı şanlı direnişleri, bu evrimden hareketle oluşacak patlamaya hazır bir krizin, kapitalizmin yeni bir barışçıl değişimi kadar mümkün olduğunu göstermektedir; üstelik böyle bir değişim, toplumsal yapının günümüzde, vaktiyle *New Deal*'ın, güdümlü ekonominin benimsenmesinin, vb. yapmış olduklarından çok daha önemli yönlerini söz konusu edecektir. Otomasyon, Amerikan senatörlerinin (her ne kadar bu da, bizatihi bir krizin etkisiyle hızlanabilecekse de) akıllarının başlarına toplanmasından çok daha hızlı bir biçimde ilerlemektedir. Ama ister bir kriz, ister barışçıl bir dönüşüm dolayımıyla olsun, bu sorunlar, ancak şimdiki toplumsal binayı temellerine kadar sarsarak çözüleceklerdir.

Dev bir potansiyel israf ya da üretken kaynakların kullanımında kazançtan bir kayıp ("tam istihdam"a rağmen) mevcuttur ve hepsi de sistemin doğasına bağlı birçok etkenden çıkmaktadır: emekçilerin üretime katılmaması; gerek işletme, gerekse ekonomi düzeyinde bürokrasinin neden olduğu işlersizlik; rekabet ve tekelci rekabet (ürünlerin yapay farklılaşması, ürünler ve aletlerde standartlaşma eksikliği, icatlar ve üretim yöntemlerinin gizliliği, reklam, üretimin kasıtlı biçimde kısıtlanması); üretim kapasitesinin işletme ve işkollarına dağılımındaki akıldışılık (ki bu dağılım ekonomi-

nin geçmiş tarihini olduğu kadar şimdiki gereksinimlerini de yansıtır); özel katman ve sektörlerin korunması ve edinilmiş konumların aynen tutulması; el emeğinin coğrafi ve mesleki dağılımının akıldışılığı; gerek şimdinin bilinmemesi, gerekse geleceğe ilişkin (ve "piyasa"nın ya da bürokratik "plan"ın işleyişine bağlı) kaçınılması mümkün olan belirsizliklerin sonucu olarak yatırımların akılsal bir planlamasının olanaksızlığı; akılsal ekonomik hesaplamaların radikal biçimde olanaksız olması (kuramsal olarak eğer üretim mallarının bir tekinin fiyatı bile keyfi bir öğe içerirse, tüm sistemden geçen tüm hesaplar yanıltılmış olabilir; halbuki, gerek oligopol durumlarının baskın olduğu Batı'da, gerekse fiyatların esasında keyfi olduğunun resmen kabul edildiği SSCB'de, fiyatların maliyetlerle ancak çok uzak bir ilişkisi vardır); ürünün ve kaynakların bir bölümünün, ancak sistemin sınıfsal yapısına (işletmede ve ordu, polis örgütü, vb. diğer yerlerdeki denetim bürokrasisi) bağlı olarak bir anlam kazanan amaçlarda kullanımı. Tanımı gereği bu israfın nicelikle ifadesi (nicelenmesi) olanaksızdır. Çalışma sosyologları saydığımız ilk etkene, yani emekçilerin üretime katılmamasına (ki bu şüphesiz en önemli etkendir) bağlı olan üretim kaybını % 50 olarak değerlendirmişlerdir. Biz bir kestirimde bulunacak olsaydık, kendi açımızdan, ABD'nin şu anki üretiminin, bu çeşitli etkenlerin ortadan kalkmasının kısa zamanda ulaşılmasını sağlayacaklarının yaklaşık dört ya da beşte biri kadar olduğunu (ya da aynı üretimin, şu an harcanan emeğin dörtte biri harcanarak elde edilebileceğini) söylerdik.

Son olarak da şunu belirtelim: ekonomik bilme ve enformasyon, iletişim ve hesaplama tekniklerinin, üretenlerin konseyleri biçiminde örgütlenmiş bir toplumun kullanımına verilmesinin –topyekûn ekonominin, insanların ortak (kolektif) yönetiminin hizmetinde ("köleleşmesi") sunacağı olanakların– bir çözümlemesi bize, görebileceğimiz en uzak

noktada bile, sosyalist bir ekonominin yerleşmesi ve işlerliğinin önünde herhangi bir teknik ya da ekonomik engelin olmaması bir yana böylesi bir işleyişin esasında, şimdiki özel sektör ekonomisi ya da "planlı" ekonomiye göre son derece daha basit ve son derece daha akılsal (ya da: son derece daha az akıldışı) olacağını göstermektedir.[22]

Dolayısıyla, modern toplumda, olası bir krize gebe dev bir ekonomik sorun vardır (ki bu gerçekte "ekonominin ortadan kaldırılması" sorunudur); şu an israf edilen ama gerçekleşmeleri halinde genel refahı, çalışma süresinin hızlı bir biçimde şimdiye oranla belki de yarı yarıya azaltılmasını ve bugün dile bile gelmeyen gereksinimlerin karşılanması için kaynakların ortaya çıkarılmasını sağlayacak, hesaplanamayan olanaklar vardır; ve parçalanmış, deforme edilmiş bir biçimde şimdiden devreye sokulan ya da önerilen ve radikal bir biçimde ve evrensel düzeyde uygulandıklarında bu sorunun çözümlenmesini, o olanakların gerçekleşmesini ve insanlığın yaşamından kısa zamanda "ekonomik ihtiyaç"ı çıkararak bu yaşama dev bir değişimin gelmesini sağlayacak olumlu çözümler vardır.

Bu çözümün uygulanmasının, toplumsal yapının radikal bir dönüşümünü (ve insanların toplum karşısındaki tutumunun bir dönüşümünü) gerektireceği açıktır. Dolayısıyla, burada da, bir kez daha, ileride çözümlemeye çalışacağımız tümelleştirme ve sorumluluk sorunlarıyla karşılaşıyoruz.

---

22 Ekonominin belirtilen yönde örgütlenmesi ve işletilmesi konusunda bkz. "Sur le contenu du socialisme I ve II", *Socialisme ou Barbarie*, no. 17 (Temmuz 1955), s. 18-20 ve no. 22 (Temmuz 1957), s. 33-49. – Bu sorunların bugünkü ekonomik durumun merkezinde olmasının işaret ettiği gibi, *Socialisme ou Barbarie*'de 1955-1957'de ifade edilen, bütün ekonominin büyük bölümünün "otomatikleşme"si fikri, 1960'dan beri Rus ekonomistlerin "reformcu" eğilimlerinden birini, planlaşmayı "otomatikleştirmek" isteyen eğilimi beslemektedir. Ancak böylesi bir çözümün gerçekleşmesi bürokrasinin iktidarının ayakta kalmasıyla çok zor bağdaşabilir.

Devrim ve akılsallaştırma

Ekonomi örneği, devrimci sorunsalın bir başka temel yönünün görülmesini sağlar. Belirtilen yönde bir dönüşüm, ekonominin daha önce görülmedik bir biçimde *akılsallaştırılması* anlamına gelecektir. Metafizik itiraz burada da bir yanıltmaca olarak ortaya çıkar: ekonominin *tam* akılsallaştırılması mümkün olabilir mi? Yanıt: bu bizi ilgilendirmez.

Dev bir akılsallaştırmanın mümkün ve insanların yaşamında yalnızca olumlu sonuçlar doğurabilecek olmasını bilmek bizim için yeterlidir. Şimdiki ekonomide ancak çok kısmi olarak akılsal olan ancak konulabilecek sınırsız akılsallaştırma olanakları içeren bir sistemimiz var. Bu olanaklar ancak, ekonomik sistemin ve bu sistemin içinde yüzdüğü daha geniş sistemin radikal dönüşümü pahasına gerçekleşmeye başlayabilir. Tersinden bakacak olursak, bu radikal dönüşüm ancak bu akılsallaşmaya bağlı olarak tasarlanabilir.

Söz konusu akılsallaştırma yalnızca ekonomik sistemin kullanımına (ürününü topluluğun açıkça istediği amaçlara sunmaya) ilişkin değildir; sistemin işlerliği ve sonuçta bizatihi bu sistemin bilinmesini de ilgilendirir. Bu son nokta konusunda düşünmeci yaklaşım ile davranış arasındaki farkı görmek gerekir. Düşünmeye dönük yaklaşım, (geçmişteki ve şimdiki) ekonominin kendisinin tamamen bilinmesini engelleyen, derin akıldışılıklar içerdiğini saptamakla sınırlar kendini. Burada genel bir hakikatin özel bir ifadesini, verili olanın, elbette gelecek için de aynı derecede geçerli olan, yok edilemez saydamlığını bulur. Dolayısıyla da (bu alanda, haklı olarak) tümüyle saydam bir ekonominin olanaksız olduğunu iddia edecektir. Ve buradan da, eğer birazcık kesinlik noksanı varsa, kolayca, bunda herhangi bir şey değiştirmeye çalışmaya değmeyeceği ya da, olabilecek tüm değişik-

liklerin, arzu edilir olmakla birlikte, esas olanı asla farklılaştırmayacakları ve göreliden mutlağa geçişi hiçbir zaman gerçekleştirmeyecekleri için aynı varlık çizgisinde kalacakları sonucuna kayacaktır.

Siyasal yaklaşım, ekonominin akıldışılığının yalnızca her varlığın saydam olmayışıyla çakışmadığını, çok büyük bölümüyle (yalnızca insani ya da toplumsal açıdan değil, salt analitik açıdan bile) elbette ebedi ve yazgısal olmayan, şimdiki tüm toplumsal yapıya da bağlı olduğunu saptar; bu akıldışılığın, bu yapının başkalaşmasıyla ne ölçüde yok edilebileceğini kendi kendine sorar ve – önemli ölçüde yok edilebileceği sonucuna varır (ancak bu *somut* bir konu olduğu için) bunda elbette yanılabilir, o ölçüde ki, öze ilişkin dönüşümü, nitel bir değişikliği, yani şimdi olduğu gibi ekonomiye tahammül etmek yerine ekonomiyi bilinçli biçimde yönetebilme, kararları nedenini bilerek alma olanağını devreye sokacaktır.[23] Bu ekonomi tamamen saydam, bütünüyle akılsal olacak mıdır? Praksis bu sorunun kendisi için hiçbir anlamı olmadığı, kendisi için önemli olanın mutlağın olanaksızlığı üzerine spekülasyon yapmak değil, gerçeği, içinden insana ters düşeni olabildiğince çıkarıp atacak biçimde dönüştürmek olduğu yanıtını verecektir. O "göreli"den "mutlak"a bir geçiş olanağı ile ilgilenmez, tarihte radikal yeniliklerin daha önce olageldiğini saptar. Tamamlanmış durum olarak tam akılsallıkla değil, konu ekonomi olduğundan, özerklik koşullarının gerçekleşmesinin kesintisiz süreci olarak akılsallıkla ilgilenir. Bu sürecin duraklama anlarının vaki olduğunu, ileride de yine olacağını bilir. Her şey bir yana, ateşin ya da Amerika'nın keşfi, tekerleğin icadı, madenlerin işlenmesinin, demokrasinin, felsefenin, Sov-

23 Anlaşılabilir bir ekonominin talebi mantıksal ve hatta siyasal olarak insanın hizmetindeki bir ekonomi talebinden *önce yer alır;* eğer ekonominin işleyişi anlaşılamazsa, hiç kimse onun kimin hizmetinde işlerlik gösterdiğini söyleyemez.

yetlerin bulunuşu ve insanlık tarihindeki birkaç başka olay *belli* bir anda olmuş ve *sonra* olanı *önce* olandan derin bir biçimde ayırmışlardır.

Devrim ve toplumsal bütünlük

Üretim ve emek konusunda, burada ortaya çıkan çatışmanın, aynı zamanda da, üretimin *işçilerce yönetimi* biçimindeki mümkün bir çözümün tohumlarını taşıdığını göstermeye çalıştık.

Bu çözüm tohumları, gerek "model" olarak, gerekse içerdikleri sonuçlarla, üretim sorununu fersah fersah aşarlar. Bu *a priori* apaçıktır çünkü üretim zaten üretimden çok fazla bir şeydir ama bunu somut biçimde göstermek yararlı olacaktır.

İşçi yönetimi model olarak üretimi aşar: eğer işçi yönetimi bir değer taşıyorsa, bunun nedeni katılımı sağlayacak olan belli bir toplumsallaşma kipini gerçekleştirerek bir çatışmayı ortadan kaldırmasıdır. Oysa, aynı çatışma türü, başka toplumsal çevrelerde de (bir anlamda ve gerekli aktarımlar yapıldığında, tüm çevrelerde) mevcuttur; işçi yönetiminin temsil ettiği toplumsallaşma kipi, böylece burada, aynı zamanda da, ilkesel olarak, olabilecek bir çözüm olarak ortaya çıkar.

İşçi yönetimi, içerdiği sonuçlarla üretimi aşar: dar anlamıyla, yalnızca üretimin işçilerce yönetimi olarak kalamaz yoksa bir yanılsamaya dönüşür. Fiili olarak gerçekleşmesi toplumun neredeyse tümüyle yeniden düzenlenmesini, güçlenmesi de uzun vadede başka bir insan kişiliğini içerir. Başka tür bir ekonomi yönetimi ve örgütlenme ve başka tür bir iktidar, bir eğitim vb. zorunlu olarak ona eşlik etmek durumundadır.

Her iki anlamda da, sonunda toplumsal tümellik sorununu ortaya koymak zorunda kalırız. Aynı zamanda da bütün-

sel çözümler gibi görünen (bir "azami program") çözümler önermeye yönlendiririliriz. Bu, toplumun sanal olarak akılsal bir tüm oluşturduğu başka bir sektörde ortaya çıkabileceklerden hiçbirinin, bize olanaklı görüneni, şüphesiz kısmi bir inceleme sonrası olanaksız kılamayacağım, burada tomurcuk verenin her yerde boy atabileceğini ve bizim şimdiden bu akılsal tümelliğin anahtarına sahip olduğumuzu varsaymak demek değil midir?

Hayır. Devrim projesini koymak, hatta ona bir "azami program"ın somutlaşmış biçimini vermekle yalnızca sorunların kökünü kazımadığımızı iddia etmekle kalmayıp, aynı zamanda da kalan sorunları ve bunların kenar çizgilerini (düşünülemez olanın sınırına kadar) gösterebiliriz ve göstermemiz de gerekir. Bizim yalnızca formüle edebildiğimiz sorunların; hatta şüphe bile etmediğimiz başka sorunların; şu anda hayal edilemeyen ama kaçınılmaz biçimde başka terimlerle ortaya çıkacak daha da başka sorunların varkaldıklarını; şu anda çözümsüz oldukları için kaygı veren konuların, pekâlâ kendiliklerinden yok olabileceklerini ya da çözümlerini kolaylaştıracak terimlerle ortaya çıkabileceklerini; ve bunların tersi istikamette, bugün apaçıkmış gibi duran yanıtların uygulamada neredeyse sonsuz zorluklar içeren boyutlar serimleyebileceklerini biliriz ve bunları söylememiz gerekir. Ve yine biliriz ki tüm bunlar, ola ki (ama ille de olması gerekmez) bizim şu anda söylediklerimizin anlamını değiştirebilir.

Ancak bu değerlendirmeler, devrimci praksise karşı bir itirazı haklı kılamazlar, tıpkı, herhangi bir pratik ya da genel olarak yapma türüne karşı bir itirazı da haklı kılmayacakları gibi –ya da ancak hiçliği arzulayan veya mutlak bilme alanında konumlanıp her şeyi, oradan bakarak yargılama iddiasındakiler için bunu yapabilirler. Yapma, bir kitap, bir çocuk, bir devrim yapma, kısaca yapma, kendini, her yanıy-

la bilinmeyene açılan, dolayısıyla da düşüncede önceden sahip olunamayan ancak şimdiki kararlar için önem taşıyanlar nezdinde belirlenmiş olduğunu varsaymamız gereken gelecekteki bir duruma yansıtmadır. Basiretli bir yapma, gelecek olan o durumun şimdiden edinilmiş imajına yabancılaşmayan, onu aynı zamanda dönüştüren, niyetle gerçekliği, arzulananla muhtemel olanı birbirine karıştırmayan, geleceğin, şu an için yapılacak olan açısından önem taşımayan ya da kendilerine göre bir şey yapılmayan yönlerine ilişkin ve spekülasyonlarda yitip gitmeyen yapmadır; ama o imajdan vazgeçmez de çünkü o zaman, hem "nereye gittiğini bilmez", hem de üstelik "nereye gitmek *istediğini* bilmez" –bu nedenle her reformizmin "amaç hiçbir şey değildir, hareket her şeydir" şiarı saçmadır: her hareket (bir şeye) *doğru* harekettir; bir de şu vardır: eğer tarihte önceden atfedilmiş amaçlar yoksa, amacın tüm tanımlarının peşpeşe geçici oldukları ortaya çıkar.

Eğer toplumun tamamını dikkate almanın gerekliliği ve olanaksızlığı devrimci siyasetin karşıtı olarak sunulabilseydi, bunlar, aynı biçimde hatta daha da fazlaca, nasıl olursa olsun *her* siyasetin karşıtı olarak sunulabilirdi. Çünkü herhangi bir siyaset olduğu andan itibaren, zorunlu olarak toplumun bütününe gönderme yapmak söz konusudur. En dar reformist eylem, eğer tutarlı ve basiretli olmak istiyorsa (ama bu konuda reformizmde aslolan tam da tutarlılık ve basiret eksikliğidir) toplumsal bütünü dikkate almak zorundadır. Eğer bunu yapmazsa, reformlarının, o bilmezlikten geldiği bütünlüğün tepkisiyle geçersiz kılındığı görülecektir. Aynı şey, tamamen muhafazakâr bir eylem için de geçerlidir. Varolan falanca hususu tamamlamak, sistemin korunmasındaki filanca çatlağı gidermek... böylesi eylemler nasıl olur da, kendi kendilerine, dermanın dertten de beter olup olmadığını sormaz ve bunu değerlendirmek için, onun etkilerinin salacakları en

ince dal-budaktaki en uzak noktalara bakmazlar; nasıl olur da toplumsal bütünlüğü hedeflememezlik edebilirler –hem de, yalnızca hedefledikleri erek, yani bütünüyle rejimin korunması açısından değil, aynı zamanda da ortaya koydukları yöntemler ağının olabilecek sonuçları ve tutarlılığı açısından, nasıl böyle yapabilirler? Olsa olsa, bu hedefler (ve gerektirdikleri bilme) örtülü kalabilir. Devrimci eylem, bunlardan, bu açıdan, yalnızca önvarsayımlarını olabildiğince açık kılmak istemesiyle ayrılır.

Durum, siyaset dışında da aynıdır. Bir bütünlük olarak organizmanın tatmin edici bir kuramının, hatta iyi tanımlanmış sağlık kavramının olmadığı bahanesiyle, hekimlere hekimlik uğraşının yasaklanması düşünülür mü hiç? Bu uğraş sırasında, sıfatına layık bir hekim bu bütünlüğü olabildiğince dikkate almamazlık edebilir mi? Sakın kalkıp da "toplum hasta değildir" demesinler. Hem bu o kadar kesin değildir, hem de asıl söz konusu olan bu değildir. Söz konusu olan pratiktir; alanı, bir bireyin hastalığı ya da sağlığı, bir grup ya da toplumun işlerliği olabilir, ama pratik karşısında aynı zamanda hem kesinlik, hem de sorun olarak sürekli bütünlüğü bulur –çünkü "nesnesi" kendisini ancak bütünlük olarak sunar ve kaçışı da bütünlük olacaktır.

Spekülatif filozof, kendisini asla yakalatmayan bir bütünlüğün böyle dikkate alınmasının içerdiği "kararlılık eksikliği"ni protesto edebilir. Ancak asıl en büyük kararlılık eksikliğini kınayanlar da bu protestolardır: çünkü bu "kararlılık eksikliği" olmaksızın spekülatif filozofun kendisi bir an bile varkalamaz. Eğer varkalıyorsa, bunun nedeni, sağ elinin, sol elinin ne yaptığını bilmemesine izin vermesindendir. Çünkü spekülatif filozof, yaşamını mutlak kararlılık ölçütlerine sahip –ayrıca bunlar da hiçbir zaman karşılık bulamazlar– bir kuramsal etkinlikle bu ölçütlerin hiçbir zaman uygulanamayacağı (nedeni de hiçbir zaman uygula-

nabilir olmamalarıdır) basit bir yaşama arasında paylaştırır. Spekülatif filozof, böylece kendisini çözümsüz bir çatışkının içine hapseder. Ancak bu çatışkıyı bizatihi kendisi üretir. Praksis için, bütünlüğün dikkate alınmasının yarattığı sorunlar, somut sorunlar olarak gerçektir; ancak bu sorunlar ilkesel olanaksızlıklar olarak tamamen farklıdır. Ne var ki, bunlar ancak, gerçek etkinlikleri, belli bir felsefi ideolojinin, yani belli bir felsefenin ideolojisinden başka bir şey olmayan bir "felsefe"nin efsanevi standartlarına göre yargılamak istediğimizde ortaya çıkarlar.

Praksisin, bütünlüğün karşısına çıkmak için başvurduğu kiple spekülatif felsefenin o bütünlüğü kendisine *sunmak* için yararlandığı (yararlandığını iddia ettiği) kip radikal biçimde farklıdır.

Eğer bir "özne"ye ya da kalıcı bir özneler topluluğuna hitap eden bir etkinlik varsa, bu etkinlik ancak şu iki fikri temel alarak varolabilir: o etkinlik, "nesne"sinde kendisinin kuramsal ya da pratik kategori olarak ortaya koymadığı ama önceden *kendi için* (net ya da bulanık, açık ya da örtülü olarak) varolan bir birlikle karşılaşır; ve bu kendi için birliğin özelliği, önceden varolan her belirlenimi aşabilme, yenilik, yeni biçimler ve yeni içerikler (örgütlenme kipinde ve örgütlenmiş olanda yenilik; bunların ayrımı elbette görece ve "görüntüsel"dir) üretme yeteneğidir. Praksise gelince, durumu, *kendi kendisini yapmakta olan açık birlik* olarak bütünlükle karşılaştığını söyleyerek özetlemek mümkündür.

Geleneksel spekülatif kuram bütünlükle karşılaştığında, ona sahip olduğunu varsaymak ya da kendi kendisine biçtiği rolü yerine getiremediğini kabul etmek zorundadır. Eğer "hakikat şeyde değil de bağıntıda" ise ve, apaçık olduğu üzere, bağıntının sınırı yoksa, o zaman "Hakiki olan Tüm"dür; ve eğer kuram hakiki olmak zorundaysa, bütünden (her şey-

den) bir şeylere sahip olması ya da kendi kendini yalanlaması ve onun için en üstün yıkım olan şeyi, yani görelilik ve şüpheciliği kabul etmesi gerekir, Bu, bütüne sahip olma, gerek felsefi, gerekse gündelik anlamıyla *aktüel* (edimsel) olmak zorundadır: yani açıkça gerçekleşmiş ve her an mevcut olmak zorunda...

Praksis için de bağıntının sınırı yoktur. Ancak bunun sonucu olarak ortaya bağıntılar sisteminin bütününü sabitleme ve ona sahip olma ihtiyacı çıkmaz. Bütünlüğün dikkate alınmasının zorunluluğu praksis için her zaman mevcuttur ancak praksis, bu dikkate almayı, herhangi bir anda tamamlamakla yükümlü değildir. Bunun nedeni de, onun için bu bütünlüğün; varlığı kuram tarafından tümüyle gerçekleştirileceği ana kadar, havada asılı kalacak edilgen bir tefekkür nesnesi olmamasından kaynaklanmaktadır; bu bütünlük kendisini sürekli dikkate alabilir ve alır.

Spekülatif kuram için, nesne eğer tamamlanmamışsa varolamaz ve kendisi de nesnesini tamamlayamazsa varolamaz. Buna karşılık praksis, ancak nesnesi, bizatihi doğasından dolayı her tür tamamlanmayı aşarsa ve o nesneyle sürekli dönüşen ilişki sözkonusuysa varolabilir. Praksis, nesnesinin açılımının açıkça kabulünden yola çıkar ve ancak onu kabul ettiği takdirde vardır; onun üzerindeki "kısmi etkisi" üzüntü duyduğu bir zarar değildir, olumlu biçimde ileri sürülmüş ve o haliyle istenmiştir. Spekülatif kuram için tek değer taşıyan, şu ya da bu biçimde kendi "kanıtlamalarının" kasalarında emanete ya da güvenceye aldıklarıdır; düşü (düşlemi) yıpranmaz bir hakikatler hazinesinin birikmesidir. Kuram bu düşlemi aştığı takdirde hakiki kurama, hakikatin praksisine dönüşür. Praksis için, oluşmuş olan, o haliyle, oluşur oluşmaz ölmüştür, varlığını desteklemek için yaşayan aktüalitede yeniden ele alınma ihtiyacı duymayan edinim yoktur. Ancak bu varlığı tümüyle

sağlamak zorunda olan o değildir. Nesnesi, bütün yazgısını yüklenmek zorunda olduğu atıl bir şey değildir. Kendisi de eyleyendir, eğilimlere sahiptir, üretir ve örgütlenir –çünkü üretim yeteneği olmadığı takdirde hiçbir şey değildir. Spekülatif kuram çöker çünkü o olanaksız görevi, dünyanın bütünlüğünü omuzlarına alma görevini üstlenir. Ancak praksis nesnesini kollarıyla taşımak durumunda değildir; onun üzerinde eylemde bulunurken, aynı anda da edimlerde gerçekten de kendi için varolduğunu kabul eder. Eğer onlarda ilkin ve her şeyden önce *yaşamı,* onun üzerine kurulu olma yeteneğini, özüretim ve özörgütlenmeyi görmüyorsak, bir çocukla, bir hastayla, bir grup ya da bir toplumla ilgilenmenin hiçbir anlamı yoktur.

Devrimci siyaset, bütünlük olarak toplumun sorunlarını tanımaya ve açığa çıkarmaya dayanır, ancak tam da toplum bir bütünlük olduğundandır ki, toplumu kendi öz sorunları karşısındaki bir ataletten başka bir şey olarak kabul eder. O, her toplumun, şu ya da bu şekilde kendi ağırlığıyla ve kendi karmaşıklığıyla yüzleşmeyi bilmiş olduğunu saptar. Ve bu düzeyde, bir kez daha, soruna etkin bir biçimde yanaşır: kendisinin icat etmediği, her halükârda toplumsal ve siyasal yaşamda hep içerilmiş olan bu sorun, insanlık tarafından farklı koşullarda karşılanamaz mı? Söz konusu olan toplumsal yaşamı yönetmekse, halen ihtiyaçlarla gerçeklik, olabilecekle olan arasında dev bir ayrılık yok mudur? Bu toplum, tözünün onda dokuzunu atalet ve muhalefete mahkûm etmeseydi, kendisiyle yüzleşmek için çok daha iyi bir konumda olmaz mıydı?

Devrimci praksis, böylece yerleştirmeyi hedeflediği toplumun tümel ve ayrıntılı bir şemasını üretmek zorunda değildir; ne de, bu toplumun, karşısına herhangi bir zamanda çıkabilecek tüm sorunları çözebileceğini, mutlaka "kanıtlamak" ve garanti etmek zorunda. Onun için, önerdiğinde tu-

tarsızlık olmadığım ve görebildiğimiz en uzak noktada, gerçekleşmesinin, toplumun kendi sorunlarıyla başa çıkma yeteneğini müthiş arttıracağını görmek yeterlidir.

Devrimci projenin öznel kökleri

Kimi zaman şöyle söylendiğini duyarız: bu başka bir toplum fikri bir proje gibi görünür ama, gerçekte, kendilerini açığa vurmayan isteklerin yansımasından, giyenler için gizli kalan bir güdülenimler giysisinden başka bir şey değildir. Kimilerinde bir iktidar arzusunu, kimilerinde ise gerçeklik ilkesini, herkesin herkesle ve her bir kişinin kendisiyle barışık olacağı çatışmasız bir dünya hayalini, insanın varoluşundaki trajik yanı yok etmek isteyen bir çocukluk hülyasını aynı zamanda iki dünyada yaşamayı sağlayacak bir kaçışı, imgesel bir ikameyi yönlendirmekten başka bir şeye yaramaz.

Tartışma böyle bir yön aldığında, önce hepimizin aynı gemide olduğunu anımsatmak gerekir. Hiç kimse söylediğinin bilinçdışı arzularla ya da kendi kendisine itiraf etmediği güdülenimlerle ilişkisiz olduğunun güvencesini veremez. Belli bir eğilimdeki "psikanalistler"in bile, kabaca tüm devrimcileri nevroz hastası olarak niteleyiklerini duyduğumuzda, onların ucuz süpermarket "sağlık"larını paylaşmadığımızdan dolayı kendimizi kutlayabiliriz; ayrıca onların konformizminin bilinçdışı mekanizmalarını kurcalamak fazlaca kolay olacaktır. Daha genel olarak, devrimci projenin kökeninde şu ya da bu bilinçdışı arzuyu keşfettiğini söyleyen, aynı anda kendi kendisine, kendi eleştirisinin nedenini ve bunun ne ölçüde bir akılsallaştırma olmadığını sormalıdır.

Ancak bizim için bu ani tutum değişikliğinin bir yararı yoktur. Sorun, gerçekten de, ve hiç kimse ortaya koymadığında bile mevcuttur; devrimden söz eden bu soruyu ken-

di kendine sormalıdır. Konumlarının kendilerini, kendi hesaplarına, ne denli bir basiretle bağladığının kararını vermek başkalarına aittir; devrimci biri, açıkgörü isteğine sınır koyamaz. Sorunu da "önemli olan bilinçdışı güdülenimler değil fikirlerin ve edimlerin anlamı ve nesnel değeridir, Robespierre ya da Baudelaire'in nevrozu ya da deliliği, insanlık için, dönemin şu ya da bu esnafının 'sağlığı'ndan daha verimli olmuştur" diyerek reddedemez. Çünkü bizim tasarladığımız haliyle devrim, tam da güdülenimle sonuç arasındaki bu kırılmayı reddeder, eğer bu devrim eklemlenmiş içeriğiyle ilişkisiz bilinçdışı niyetlerin peşine takılırsa, gerçekte olanaksız ve anlamı açısından da tutarsız olurdu; o zaman, ancak bir kez daha, önceki tarihin yeni bir basımını yapmakla kalır, uzun vadede, kendi ereklilikleri ve kendi mantıklarını dayatacak olan karanlık güdülenimlerin tahakkümünde olurdu.

Bu sorunun gerçek boyutu kolektif boyuttur; devrim projesini varış noktasına götürebilecek olan yeni güdülenimler ve yeni tutumları, yeni bir toplumu gerçekleştirebilecek tek şey olan kitlelerin ölçeğinde incelemek gerekir. Ancak bu inceleme, eğer öncelikle bir devrimcinin isteği ve güdülenimlerinin neler olabileceğini açıklamaya çalışırsak, daha kolay olacaktır.

Bu konuda söyleyebileceğimiz şey, tanımı gereği, ciddi biçimde özneldir. Aynı zamanda da, yine tanımı gereği, istenen tüm yorumlara açıktır. Eğer birilerinin, bir başka insanı (o insanın yanılsamaları ve yanılgıları çerçevesinde olsa bile) ve dolayısıyla da kendisini daha açık-seçik görmesine yardım edebilirse, o zaman boşuna, gereksiz yere söylenmemiş olur.

Yaşamak için çevremdekinden *başka* bir topluma ihtiyacım var ve bunu arzuluyorum. İnsanların büyük çoğunluğu gibi, şimdiki toplumun içinde yaşayabilir ve buna ayak uy-

durabilirim –her halükârda bu toplumda yaşıyorum. Kendime ne denli eleştirel bakmaya çalışırsam çalışayım ne uyum yeteneğim, ne gerçeği özümsemem bana toplumbilimsel ortalamanın altındaymış gibi geliyor. Her yerde hazır ve nâzır olma peşinde, bilimin her şeye kadir olması peşinde değilim. Toplumun "bana mutluluk vermesi"ni talep etmiyorum; bunun ilçe belediyesi ya da mahalledeki İşçi Konseyi tarafından dağıtılabilecek bir tayın olmadığını ve eğer böyle bir şey varsa da, bunu ancak, daha önce de olduğu ve şüphesiz ileride de tekrar olacağı gibi, kendi ölçülerime göre kendimin yapabileceğimi biliyorum. Ancak bana ve başkalarına verilen biçimiyle yaşamda, bir dolu kabul edilemeyecek şeye tosluyorum; bunların yazgısal olmadıklarını ve toplumun örgütlenmesine bağlı olduklarını söylüyorum. Öncelikle çalışmamın bir anlamı olmasını istiyor ve talep ediyorum; neye hizmet ettiğini ve hangi biçimde oluştuğunu onaylayabilmeyi, bana kendimi tamamen ona vermemi ve kendimi zenginleştirmeye ve geliştirmeye olduğu kadar yetilerimi kullanmaya da olanak sağlamasını istiyor ve talep ediyorum. Ve bunun, toplumun bir başka örgütlenmesi aracılığıyla, hem benim için, hem de herkes için mümkün olduğunu söylüyorum. Ve benim, tüm diğer insanlarla birlikte ne yapacağımın ve iş arkadaşlarımla birlikte nasıl yapacağımın kararını vermeme izin verilse, bunun şimdiden o yönde temel bir değişiklik olacağını söylüyorum.

Tüm diğer insanlarla birlikte, toplumda ne olup bittiğini bilebilmek, bana verilen enformasyonun kapsamı ve kalitesini denetleyebilmek istiyorum. Benim yaşamımı ya da içinde yaşadığım dünyanın genel akışını etkileyebilecek tüm toplumsal kararlara doğrudan katılmayı talep ediyorum. Yazgımın, gün be gün, projeleri bana karşı olan ya da en basitinden benim tarafımdan bilinmeyen ve bizi, beni ve diğerlerini, bir plandaki rakamlar ya da bir satranç tahtasındaki

piyonlar olarak gören insanlar tarafından kararlaştırılmasını ve neredeyse, ölüm/kalımımın, mutlaka kör olduklarını bildiğim kişilerin elinde olmasını kabul etmiyorum.

Bir başka toplumsal örgütlenmenin gerçekleşmesi ve yaşamasının hiç de basit olmayacağını ve bu örgütlenmenin her adımda karşısında zor sorunlar bulacağını çok iyi biliyorum. Ancak, De Gaulle'ün cinnetinin, Johnson'ın üç kâğıtları ve Kruşçev'in entrikalarının sonuçlarındansa gerçek sorunlarla cebelleşmeyi yeğlerim. Ve hatta, ben ve diğerleri, bu yolda başarısızlıkla karşılaşacak olsak bile, başarısızlığın ve başarısızlık-olmayamn bile berisinde kalan, yani *beyhude* kalan bir durumdansa anlamlı bir girişimde karşılaşılan başarısızlığı tercih ederim.

Karşımda ötekini, bir numara ya da gelir veya güç hiyerarşisinde (daha yüksek ya da daha düşük, bunun hiç önemi yok) başka bir basamağa tünemiş bir kurbağa olarak değil, benim gibi ama mutlak biçimde farklı olarak görmek istiyorum. Onu bir başka insan olarak görmeyi ve onun da beni öyle görmesini isterim; isterim ki ilişkilerimiz saldırganlığın bir ifade alanı olmasın, rekabetimiz oyunun kuralları dahilinde olsun, çatışmalarımız, çözümlenemedikleri ya da aşılamadıkları takdirde, gerçek sorun ve hedeflere ilişkin olsunlar, olabildiğince az bilinçdışı taşısınlar, olabildiğince az imgeselle yüklü olsunlar. İsterim ki ötekiler özgür olsunlar, çünkü benim özgürlüğüm ötekinin özgürlüğünün başladığı yerde *başlar* ve tek başıma benim olabileceğim en iyi şey "mutsuzlukta erdemli" olmaktır. İnsanların meleklere dönüşeceklerini ya da ruhlarının dağ gölleri kadar berrak ve saf (ayrıca bu tür göller bende hep derin bir sıkıntı yaratmışlardır) bir hale geleceğini düşünmüyorum. Ama mevcut kültürün onların varolma ve ötekilerle varolma zorluklarını ne denli arttırdığını ve özgürlüklerinin önündeki engelleri nasıl sonsuza kadar çoğalttığını biliyorum.

Şüphesiz, bu arzunun bugün gerçekleşmeyeceğini biliyorum; ve hatta yine biliyorum ki, devrim de, hemen yarın bile olsa, ben hayattayken hemen gerçekleşmeyecektir. Günün birinde öyle insanlar yaşayacak ki, onlar için bizi bugün en çok endişelendiren sorunların anısı bile varolmayacak, biliyorum. Benim yazgım bu; onu yerine getirmek zorundayım, getiriyorum. Ama bu beni ne umutsuzluğa, ne de hiç kıpırtısız, kukumav kuşu gibi düşünüp durma gibisinden bir tutuma indirgeyebilir. Bana ait bu arzuya sahip olarak ancak onun gerçekleşmesi için çalışabilirim. Ve şimdiden yaşamımın ana çıkar noktası konusunda yaptığım tercihte, buna adadığım ve benim için anlam dolu çalışmada (her ne kadar bu yolda, kısmi başarısızlık, zaman kayıpları, geri-dönüşler, bizatihi anlam taşımayan şeylerle karşılaşırsam da) mevcut toplumun şeyleşmiş ve yabancılaşmış ilişkilerini aşmaya çalışan bir devrimciler topluluğuna katılımımda bu arzuyu kısmen gerçekleştirebilecek durumdayım. Bir komünist toplumda doğmuş olsaydım, mutluluk benim için daha mı kolay olurdu? –bilmiyorum ki; bu konuda yapabileceğim bir şey yok. Ama bu bahaneyle boş zamanımı televizyon seyrederek ya da polisiye roman okuyarak geçiremem.

Bu tutumum gerçeklik ilkesini reddetmek anlamına mı gelir? Pekiyi ama o ilkenin içeriğinde ne vardır? Çalışmak mı gerekir –yoksa çalışma, ille de anlamdan yoksun olmak, sömürülmek, varoluşunu dayandırdığını iddia ettiği amaçlarla ters mi düşmek zorundadır? Bu ilke, *bu biçimiyle* bir rantiye için geçerli midir? Bu biçimiyle Trobriand adaları ya da Samoa yerlileri için geçerli midir? Gerçeklik ilkesi nereye kadar doğayı dışavurur ve nereden itibaren toplumun şu ya da bu tarihsel biçimini dışavurur? Dışavurduğu neden kölelik, kürek cezası, toplama kampları olamaz mı? Bir felsefe

hangi noktada bana şunu söyleme hakkını eline alır: burada, mevcut kurumların tam da şu milimetresinde size fenomenle öz, geçici tarihsel biçimlerle toplumsalın ebedi varlığı arasındaki sınırı göstereceğim. Gerçeklik ilkesini kabul ediyorum çünkü çalışmanın gerekliliğini (ayrıca da gerçek kaldığı sürece, çünkü giderek daha az aleni bir hal alıyor) kabul ediyorum. Ancak yanlış bir psikanaliz ve yanlış bir metafiziğin çağrıştırılmasını kabul etmiyorum; çünkü bu ancak, hakkında *hiçbir şey bilmediği* olanaksızlıklar üzerine boş iddiaların tarihsel olanaklarını konu alan tartışma açısından önem taşır.

Bu arzum çocuksu mu? Ama çocuksuluk durumu, yaşamın size verilmesi, Yasa'nın size verilmesi demektir. Çocukluk durumunda yaşam size hiçbir şey karşılığında verilmiştir; Yasa da hiçbir şeysiz, fazladan hiçbir şey, hiçbir tartışma olanağı olmadan. Benim istediğim ise tam tersidir: yaşamını oluşturmak ve mümkünse yaşam vermek. Yasa bana sadece verilmiş olmamalıdır, aynı zamanda da onu ben kendi kendime vermeliyim. Sürekli çocukluk durumunda kalan ya konformist ya da apolitik olandır. Toplumda Yasa'ya ilişkin istenç olmaksızın yaşayan, özel hayattaki babanın yerine anonim bir toplumsal baba ikame etmekten başka bir şey yapmamıştır. Çocukluk durumu, öncelikle vermeden almak, sonra da almak için yapmak ya da olmaktır. Benim istediğim, sırf başlamak için bir mübadele, sonrasında da mübadelenin aşılmasıdır. Çocukluk durumu ikili ilişkidir, bir olma, kaynaşma düşlemidir –ve bu anlamda herkesi, gerçekdışı kendiliklerle, şefler, uluslar, kozmonotlar ya da ilahlarla kaynaştırma yoluyla düzenli biçimde çocuklaştıran mevcut toplumdur. Benim istediğim toplumun bir aile olmaktan çıkmasıdır; üstelik bu sahte, hatta grotesk bir ailedir; kendine has toplum boyutunu, özerk yetişkinler arası ilişkiler şebekesi boyutunu edinmelidir.

Arzum bir iktidar arzusu mudur? İyi ama benim istediğim güncel anlamıyla iktidarın yıkılmasıdır; herkesin iktidarıdır. Aktüel iktidar, ötekilerin "şey" olmasıdır ve benim tüm istediğim bunun tersidir. Başkalarını şey olarak kabul edenin kendisi de bir şeydir ve ben ne kendi adıma, ne başkalarının adına şey olmak istemiyorum. Ötekilerin şey olmalarını istemiyorum; onları ne yapacağımı bilemem. Eğer başkaları için varolabilir, onlar tarafından tanınabilirsem (kabul görürsem) bunun, benim dışımdaki bir şeye (iktidara) sahip olmama bağlı olmasını istemem; ne de onlar için imgeselde varolmayı. Başkaları tarafından tanınmak benim için, ancak ben de bunu kabul edersem geçerlidir. Günün birinde olaylar beni "iktidar"ın yakınına götürürse, tüm bunları unutma rizikosunu taşırım. Gerçi bu bana olasılık dışının da ötesinde geliyor; eğer böyle bir şey olursa, bu belki yitirilmiş bir muharebe olur ama savaşın sonu olmaz; ben, tüm yaşamımı günün birinde çocukluğun kucağına düşebileceğim varsayımına göre mi düzenleyeceğim?

İnsanın varoluşundaki trajik yanı ortadan kaldırma yönündeki bu serabın peşinden gitmeyi sürdürecek miyim? Bana öyle geliyor ki, aslında oradaki melodramı, sahte trajediyi (felaketin gereksiz yere geldiği, sadece kahraman şunu bilse ya da bunu yapsa her şeyin başka türlü gelişebileceği bir melodramı) ortadan kaldırmak istiyorum. Amerika ve Avrupa'da hükümetler "fazla" üretim yapan köylüleri cezalandırırken Hindistan'da insanların açlıktan ölmesi – bu bir mezarlık komedisidir, cesetlerin ve acıların gerçek olduğu bir orta oyunudur, ama trajedi değildir; burada kaçınılmaz olan hiçbir şey yoktur. Ve eğer insanlık bir gün, hidrojen bombası marifetiyle heba olursa, ben buna trajedi demeyi reddeder, dangalaklık derim. Ben ortaoyununun, insanların kuklaya dönüştürülmelerinin ve bunun da kendilerini "yöneten" başka kuklalar tarafından yapılmasının son

bulmasını istiyorum. Bir nevroz hastası, ondördüncü kez aynı başarısızlık tutumunu sergiliyor ve böylece hem kendisi, hem de yakınları için aynı türden mutsuzlukları yaratıyorsa, onun bundan kurtulmasına yardımcı olmak, yaşamından trajik olanı değil, grotesk bulvar komedisini çıkarıp atmaktır; onun nihayet, yaşamının gerçek sorunlarını ve bu sorunların içerebilecekleri trajikliği (ki nevrozu, bunu kısmen dile getirme, özellikle de *gizleme* yönünde işlev görmektedir) görmesini sağlamaktır.

Buda'nın bir müridi, Batı'ya yaptığı uzun bir yolculuk sonrası, ona, Pir'in yüksek yaylalarda inzivaya çekildiği zamandan beri, mucizevi şeylerin, aletlerin, ilaçların, düşünce yöntemlerinin, kurumların insanların yaşamını dönüştürmüş olduğuna dair bilgi vermeye gider; Buda onu ilk sözlerinin hemen ardından susturur ve şunları sorar: Peki, hüznü, hastalığı, ihtiyarlığı ve ölümü ortadan kaldırdılar mı? Hayır, der müríd. O zaman, pekâlâ, bu işlere girişmeyip rahat da durabilirlermiş, diye düşünür Pir. Ve müridine kendisini artık dinlemediğini bile hissettirme gereğini duymadan, tekrar tefekküre dalar.

Devrim projesinin mantığı

Sosyalist devrim toplumun, insanların özerk eylemiyle dönüştürülmesini ve herkesin özerkliği amacıyla örgütlenmiş bir toplumun kurulmasını hedefler. Bir *proje*dir. Bir teorem, veya bir tanıtlamanın kaçınılmaz biçimde olması gerekene işaret eden sonucu değildir; böylesi bir tanıtlama fikri bile saçmadır. Ama bu bir ütopya, bir iman gösterisi, keyfi bir bahis de değildir.

Devrim projesinin kökü ve dayanak noktaları fiili tarihsel gerçeklikte, kurulu toplumun *krizinde* ve o topluma içinde yaşayan insanların büyük çoğunluğunun *karşı çıkmasında*

yatar. Bu kriz, Marksizmin keşfettiğini sandığı "üretici güçlerin gelişimiyle kapitalist üretim ilişkilerinin sürdürülmesi arasındaki çelişki"nin krizi değildir. Bu kriz, toplumsal örgütlenmenin kendisine seçtiği erekleri ancak o ereklere karşı çıkan araçları öne çıkararak, o toplumun karşılayamayacağı talepler doğurarak, ortaya uygulayamayacağı ölçütler, zorunlu olarak ihlal edeceği kurallar koyarak gerçekleştirebileceğine dayanmaktadır. Kriz, insanlardan, üretici olarak veya müşteri olarak, edilgen kalmalarını, onlara dayattığı görevin yerine getirilmesiyle yetinmelerini ister; bu edilgenliğin kendi kanserini oluşturduğunu saptadığında, girişimciliğe ve katılıma çağrıda bulunur ve hemencecik de bunlara fazlaca dayanamayacağını, bunların bizatihi mevcut düzenin özünü sorguladıklarını keşfeder. O, İkili bir gerçeklikte yaşamak, değişmez biçimde birbirinin karşıtı olan bir resmi olanla bir gerçek olanı ayırmak zorunda kalır. O, yalnızca, birbirinin dışında kalan sınıfların karşıtlığından dolayı sıkıntı çekmez; kendinde çatışmalıdır; evet ile hayır, birer yapma niyeti olarak, onun varlığının çekirdeğinde, ilan ettiği ve yadsıdığı değerlerde, yarattığı toplumun aşırı toplumsallaşması ve aşırı atomlaşmasında bir arada mevcutturlar. Aynı biçimde, söz ettiğimiz *karşı çıkma* yalnızca emekçilerin sömürüyle mücadelesi ya da onların rejime karşı siyasal seferberlikleri değildir. Kapitalizm tarihini süsleyen büyük açık çatışmalar ve devrimlerde aleni olan bu karşı çıkma, örtülü ve atıl bir biçimde, onların çalışmalarında, gündelik yaşamlarında, varoluş kiplerinde sürekli mevcuttur.

Kimi zaman bize şöyle derler: siz, bir toplum krizi icat ediyor, hep varolmuş bir duruma kriz adını veriyorsunuz. İlle de, güncel toplumsal çatışmaların doğası ya da gücünde radikal bir yeniliği keşfetmek istiyorsunuz; çünkü ancak bu, sizin radikal biçimde yeni bir durumun hazırlanmakta olduğunu iddia etmenize olanak verir. Grupların ve sınıfla-

rın farklı çıkarlarından dolayı her zaman varolmuş bir şeye, toplumsal ilişkilerin özünün karşı çıkması adını veriyorsunuz. Tüm toplumlar, en azından tüm tarihsel toplumlar bölünmüştür ve bu durum onları, kendileri de bölünmüş olan başka toplumlar üretmekten başka bir yere götürmemiştir.

Biz gerçekten de, kesin bir çözümlemenin, çağdaş toplumun krizinin derinliklerindeki nedenlerin özgül ve *nitel olarak eşsiz, biricik* olduklarını gösterdiğini söylüyoruz. Bugün bile, sınıf savaşının binlerce yıldan beri sürdüğünü ve sosyalist projeye asla kendiliğinden bir dayanak noktası oluşturmayacağını unutarak sınıf savaşını anmaktan ve onu geveleyip durmaktan başka hiçbir şey yapmayan naif sözde-Marksistler vardır. Ama bir de sözde-nesnel toplumbilimciler (bunlar da aynı derecede naiftirler) vardır ki, onlar da, etno-merkezci ve "dönem-merkezci" kestirimlerden sakınmak ve bizim, dönemimize, apayrı bir şey olarak ayrıcalık verme eğilimimizi reddetmek gerektiğini öğrenmiş olup tarihsel gerçekliği dümdüz kılar ve tarihsel düşünümün odak sorununu, yani her toplumun (anlamın ve bu anlamın dinamiğinin özgüllüğü olarak) özgüllüğünü, kimi toplumların eskiden varolmayan boyutları, yeni bir nitelliği, betimsel olmaktan farklı bir anlamda devreye sokmasını (bu, gizemli kalmış olmakla birlikte karşı çıkılmaz bir olgudur) dermeçatma bir metodoloji dağının altına gömerler. Bu sözde-felsefi gerekçeleri tartışmanın yararı yoktur. Antik Yunan dünyasıyla Mısır-Asur-Babil dünyası, ya da hatta Orta Çağ dünyasıyla Rönesans dünyası arasında, –aleni süreklilikler ve nedensellikler ne olursa olsun– iki ağaç ya da aynı dönemin iki insan bireyi arasındakinden *başka* bir fark, başka türden, başka derecede ve başka anlamda bir fark olduğunu göremeyen kişi, tarihsel şeyin kavranması açısından temel bir duygudan yoksundur ve antomoloji ya da botanikle ilgilense daha iyi bir iş yapmış olur.

Çözümleme, çağdaş toplumla, (*bütünsel olarak* ele alındıkları takdirde) bu toplumdan önce varolmuş toplumlar arasında böyle bir fark olduğunu gösterir. Ve bu, tam da, ve öncelikle, her şeyin sonuçta aynı yere varacağını olumlayarak nesnesini üç kuruşluk bir metafiziğin altında ezeceğine, o nesneye saygı duyan ve onu gerçekten konuşturan bir toplumbilimsel betimlemenin varacağı yerdir. Emek, çalışma sorununu ele alalım: Kölenin ya da serfin sömürülmeye karşı çıkması, yani fazladan bir çaba göstermeyi reddetmesi ya da üründen daha fazla pay istemesi, efendinin ya da derebeyinin buyruklarıyla, deyim yerindeyse "nicelik" düzeyinde, mücadele etmesi ayrı bir şeydir. İşçinin, yönetimin buyruklarıyla onları uygulayabilmek *için* mücadele etmesi ve çalışmanın ya da ürünün yalnızca niceliğinin değil, içeriğinin ve onu yapma biçiminin de kesintisiz bir mücadelenin nesnesi olması (kısacası çalışma sürecinin, artık bizatihi emeğin dışında bir çatışmayı ortaya çıkarmayıp, bir *iç* çelişkiye aynı zamanda emeğin örgütlenmesi ve yönetiminden hem dışlanmanın *hem de* bunlara katılmanın gerekliliğine dayanmak zorunda olması) ise başka ve radikal olarak farklı bir şeydir.

Aynı biçimde aile ve kişilik yapısını ele alalım. Aile örgütlenmesinin her zaman baskıcı bir ilkeyi içermiş olması, bireylerin hep, itkileriyle verili toplumsal örgütlenme arasındaki bir çatışmayı içselleştirmek zorunda kalmaları, ilkel ya da tarihsel her kültürün, "temel kişiliği"nde özel bir "nevrotik" renk sunmuş olması şüphe götürmez. Ama bundan radikal biçimde farklı olan, güncel aile örgütlenmesi, daha doğrusu örgüt-çözülmesinin temelinde elle tutulacak herhangi bir ilkenin bulunmaması ve çağdaş insanın kişiliğinin bütünleşmiş bir yapısının olmamasıdır. Floransalıların, Romalıların, Spartalıların, Mundugumorlar ve Kwakiutlların "sağlıklı", çağdaşlarımızın ise "nevroz hastası" olduğunu düşünmek, şüphesiz, aptalcadır. Ancak, günümüz insanları-

nın "nevroz"u ya da nevrozları, toplumbilimsel açıdan, daha çok uyumsuzluk olguları biçiminde ortaya çıkarken, hem öznel olarak birer mutsuzluk biçiminde yaşanır hem de bireylerin toplumsal işlerliğini engelleyen bir şey, onların varolduğu biçimiyle yaşamın taleplerine uygun biçimde karşılık vermelerini engelleyen ve ikinci kuşakta daha da artmış bir uyumsuzluk olarak yeniden üretilen bir şey olarak yer alırken, bir Spartalının, ya da Mundugumorun kişilik türünün, kendi "nevrotik" bileşenleri ne olursa olsun, toplumuna *işlevsel olarak uygun* olduğunu, bizzat bireyin de kendisini o toplumla uyumlu hissettiğini ve o toplumu, kendi taleplerine göre işletip, aynı biçimde davranacak yeni bir kuşak yetiştirdiğini unutmak da pek akıllı işi değildir. *Spartalının "nevroz"u onun toplumla bütünleşmesini sağlayan şeydi –modern insanın "nevroz"u ise bu bütünleşmeyi engelleyen şeydir.* Örneğin, eşcinselliğin her insan toplumunda varolmuş olduğunu anımsatmak; –ve her seferinde de toplumsal olarak tanımlanmış bir şey olduğunu: örneğin, hoşgörülen, küçümsenen ya da cezalandırılan marjinal bir sapma; değer verilen, kurumlaşmış, olumlu bir toplumsal işleve sahip bir görenek veya oldukça yaygın bir erdemsizlik olarak görüldüğünü unutmak (ve bugün de ... sahi eşcinsellik bugün tam olarak nedir?) yapay bir şeydir. Aynı şey başka bir örnekle de verilebilir: toplumlara, kendileri için, çok sayıda farklı kadın rolleri biçmişlerdir, diyebilir ve günümüz toplumunun içinde kadın için (ve bunun doğrudan ve dolaysız bir sonucu olarak erkek için de) tanımlanmış *hiçbir* rolün olmadığı olgusunu unutabiliriz.

Son olarak da toplumun değerleri sorununu ele alalım. İster açık, ister örtülü olsun, her toplumda bir değerler sistemi (ya da birbirleriyle mücadele eden ama mevcut olan iki değerler sistemi) olmuştur. Hiçbir maddi zorlama, bu "ek doğrulama" olmaksızın, uzun süreli (yani toplumsal olarak) et-

kili olamamış; hiçbir psişik baskı, bu gözler önündeki uzantısı olmaksızın *toplumsal* rol oynamamıştır; *tümüyle* bilinçdışı bir üstben[a] düşünülemez. Toplumun varlığı her zaman davranış kurallarının varlığını önvarsaymış ve bu kuralların yaptırımları ne salt bilinçdışı, ne salt maddi-hukuksal olup, her zaman aynı anda da meta-toplumsal (toplum-ötesi, metafizik, dinsel, vb. –kısacası, *imgesel* olmuş, ancak bu onların önemini kesinlikle azaltmamıştır) "yaptırımlar" olmuşlardır. Bu kuralların çiğnendiği pek ender durumlarda da, bu çiğnenme ancak küçük bir azınlığın (örneğin 18. yüzyılda Fransız aristokrasisinin bir bölümü) işi olmuştur. Şimdi, kurallar ve yaptırımlar neredeyse tümüyle hukuksaldır ve bilinçdışı oluşumlar artık toplumbilimsel anlamda kurallara tekabül etmezler, zira, kimi psikanalistlerin söylemiş oldukları gibi, ya üst-ben kayda değer[24] bir biçimde güç yitirmekte ya da üst-benin özgün biçimde toplumsal olan bileşeni (dolayısıyla da işlevi) modern toplumda artan bu durumlar ve "kişilik türleri" karışımı ve bunların unufak olması dahilinde yok olmaktadır. Hukuksal yaptırımların ötesinde bu kuralların, çoğu zaman, insanların bilincinde doğrulanmalarına yönelik hiçbir uzantıları yoktur. Ancak işin en önemli yanı, yasaklar-kuralları çevreleyen yaptırımların çökmeleri değil, olumlu kural ve değerlerin neredeyse tümüyle yok olmasıdır. Bir toplumun yaşamı salt bir yasaklar ve olumsuz buyruklar ağı üzerine kurulamaz. Bireyler, içinde yaşadıkları toplumdan, her zaman olumlu buyruklar, yönlendirmeler, değer taşıyan ereklerin temsillerini almışlardır –bunlar, hem evrensel olarak formüle edilmiş, hem de, her çağ için, o çağın "kolektif Ben İdeali" olan şeyde tecessüm etmiştir.

a Bu konu, kitabın ikinci cildinin VI. Kısmında uzunca değerlendirilmektedir.

24 Bkz. Örneğin, Allen Wheelis, *The Quest for Identity*, Londra (Victor Gollance), 1959, özellikle s. 97-138. David Riesman'ın *The Lonely Crowd*'daki (Yale University Press, 1950; Fr. Çev. La Foule solitaire, Arthaud, 1964) çözümlemelerinin anlamı da budur.

Bu açıdan, çağdaş toplumda ancak, geçmiş evrelerin, gün be gün biraz daha kemirilen ve yaşamla ilişkisi olmayan soyutlamalara ("ahlaklılık" ya da "insancıl" bir tutum) ya da gerçekleşmeleri aynı zamanda da kendi kendilerinin kınanmasını oluşturan yavan sözde-değerlere (kendinden bir erek olarak tüketim ya da moda ve "yeni") indirgenmiş artıkları bulunmaktadır.

Bize derler ki: çağdaş toplumun böyle bir krizinin olduğu kabul edilse de meşru olarak yeni bir toplum projesi ortaya koyamazsınız; çünkü bu projenin içeriğini, kafanız, fikirleriniz, kısacası öznel keyfiliğiniz dışında nereden çıkarabilirsiniz?

Biz de şu yanıtı veririz: eğer bununla, bizim sosyalizmin gerekliliği ve mükemmelliğini Pisagor teoremini "kanıtlarmış" gibi "kanıtlayamayacağımızı"; ya da size, bir tayın kısrağın karnını şişirerek büyümesi gibi, kurulu toplumda sosyalizmin büyümekte olduğunu gösteremeyeceğimizi söylemek istiyorsanız, şüphesiz haklısınız; ancak aynı zamanda da, insanın, hiçbir zaman, ister bireysel, ister kolektif, hiçbir gerçek etkinlikte bu türden apaçıklıklarla işi olmadığını ve bizzat kendinizin de, bir şeye girişiğinizde bu tür zorunlulukları bir yana bıraktığınızı bilmezlikten gelir gibi yapıyorsunuz. Ama, eğer devrim projesinin birkaç bireyin öznel keyfiliğini dile getirmekten başka bir şey yapmadığını söylemek istiyorsanız, o zaman da, öncelikle, başka yerlerde değindiğiniz ilkelerin tersine, son yüz elli yılın tarihini ve toplumun başka türlü örgütlenmesi sorununun hep, reformcular ya da ideologlar tarafından değil, başlangıçtaki niyetlerine göre başarısız olsalar bile, dünyanın çehresini değiştiren dev kolektif hareketler tarafından ortaya atıldığını unutmayı tercih ediyor olmalısınız. Ardından da şu gelir: siz, bizim söz ettiğimiz bu krizin yalnızca "kendinde bir

kriz" olmadığını görmüyorsunuz; bu çatışmalı toplum, zamanla çürüyen bir putrel, paslanan ya da yıpranan bir makine değildi; kriz, aynı zamanda da karşı çıkış olduğundan, bir karşı çıkıştan hareket edip onu düzenli biçimde beslediğinden dolayı krizdir. Çalışma dahilindeki çatışma, kişiliği oluşturan şeylerin çözülmesi, kurallar ve değerlerin yıkılması insanlar tarafından basit olgular ya da dıştan gelen felaketler olarak yaşanmaz, anında yanıtlar ve niyetleri ortaya çıkarırlar ve bu yanıtlarla niyetler gerçek bir kriz olarak krizi tamamladıkları sırada, aynı zamanda da basit krizin ötesine giderler. Şüphesiz kapitalizmin "negatif"inde, orada milimetrik bir simetriyle, ister Marx'ın kimi ifadelerinin nesnelci stiline göre (örneğin yabancılaşmanın "negatif"i, kaçınılmaz insani karşılıkları olan proletaryayla birlikte, sosyalizmin gerekli ve yeterli koşullarını kapsayan bir birikmiş kapitale ve bir teknolojinin maddi altyapısına yerleşen ve orada kalan bir şey olarak görüldüğünde), ister kimi Marksistlerin nesnelci stiline göre (bunlar sosyalist toplumun, deyim yerindeyse, fabrikadaki işçi topluluğunda ve orada ortaya çıkan insan ilişkilerinde şimdiden kurulduğunu görürler) oluşan bir "pozitif"i bulma isteği yanlış ve mitolojiktir. Üretim güçlerinin gelişmesi gibi kapitalist toplumda insanların tutumlarının evrimi de basit olmayan, hatta, karşıtları çakıştırmakla yol alan naif bir diyalektiğin verdiği anlamda karşıt bile olmayan imlemler sunarlar; bunlar, başka bir deyim olmadığından, karmaşık olarak adlandırabileceğimiz anlamlardır. Ancak, bizim burada kullandığımız anlamda karmaşık, yalnızca belirlenmemiş ya da tanımlanmamış olan, "rasgele bir şey" olan değildir. Karmaşık, ancak, kesinleştirilebilecek olan ve içlerinden hiçbirinin şimdilik baskın çıkmadığı birçok imlemin bileşiminden dolayı karmaşıktır. Krizde ve çağdaş insanlar tarafından toplumsal yaşam biçimlerine karşı çıkılmasında, öyle anlam dolu

olgular vardır (otorite aşınması, ekonomik güdülenimlerin dereceli bir biçimde tükenmesi, kurumlaşmış imgeselin sahip olduğu nüfuzun azalması, yalnızca miras edinilmiş ya da alımlanmış olan kuralların kabul edilmemesi) ve bunlar, ancak şu iki temel imlemden biri ya da ötekinin çevresinde örgütlenebilirler: ya tarihsel yaşamın içeriğinin bir tür dereceli olarak çözülmesi, neredeyse insanların birbirlerine ve her birinin kendisine dışsallığı, aşırı kalabalık bir çöl, yalnız bir kalabalık, iklime uyarlanmış bir karabasan da değil genelleşmiş bir anestezi olacak bir toplumun dereceli olarak ortaya çıkması söz konusudur; ya da, özellikle de, işbirliğine, etkinlikler ve sorumluluğun kolektif özyönetimine eğilim biçiminde insanların *çalışma*sında ortaya çıkandan yararlanarak, bu olgular bütününü toplumda özerklik *olanağı* ve *talebi*nin ortaya çıkması olarak yorumlarız.

Bir de şu söylenebilir: sizin burada yaptığınız yalnızca bir okumadır; bunun olabilecek tek okuma olmadığını kabul edersiniz. Bunu ne adına yapıyorsunuz, hedeflediğiniz geleceğin olanaklı ve tutarlı olduğunu ne adına iddia ediyor, özellikle de ne adına tercihte bulunuyorsunuz?

Bizim okumamız keyfi değildir, bir açıdan, çağdaş toplumun kendisi üzerine tutturduğu söylemin yorumundan başka bir şey değildir, içinde hem işletmenin, hem de politikanın krizinin, hem psikanalizin hem de psikososyoloji vb.'nin ortaya çıkışının anlaşılır bir hal aldığı tek bakış açısıdır. Biz de, görebileceğimiz en uzak noktaya baktığımızda sosyalist bir toplum fikrinin hiçbir olanaksızlık ya da tutarsızlık sergilemediğini göstermeye çalıştık. Ancak, bizim okumamız da, fiili olarak, bir tercihe bağlıdır: bu türden ve bu ölçekte bir yorum, son kertede, ancak bir projeyle bağıntılı olarak mümkündür. Biz, kendini "doğal olarak" ya da geometrik olarak dayatan bir şey iddia etmiyor, bir geleceği bir başka geleceğe (hatta tüm başka geleceklere) tercih ediyoruz.

Bu tercih keyfi midir? Öyle görülebilir, tabii her tercihin keyfi olduğu anlamında. Ancak bu bize, tüm tarihsel tercihler içinde varolabilmiş en az keyfi tercih olarak görünmektedir.

Neden sosyalist bir geleceği bir başka geleceğe tercih ediyoruz? Fiili tarihte bir imlemi, özerkliğin olabilirliğini ve özerklik talebini deşifre ediyor ya da ettiğimizi sanıyoruz. Ancak bu imlem tüm ağırlığına ancak başka değerlendirmelere göre sahip olmaktadır. Bu basit "fiili" veri bize kendini, öylesine, olduğu biçimde dayatmaz. Tarihin bize sunduğunu sadece "olduğu"ndan ya da "olma eğiliminde bulunduğu"ndan dolayı onaylamayız. Çağdaş tarihin en olası, hatta en kesin eğiliminin toplama kampları olduğu sonucuna ulaşsak bile bundan onu desteklememiz gerektiği sonucunu çıkarmayız.[a] Eğer çağdaş toplumun özerklik eğilimini olumluyor ve onun gerçekleşmesi için çalışmak istiyorsak, bu, özerkliğin insanın varlık kipi olduğunu olumladığımız, ona değer verdiğimiz, onda bizim temel özlemimizi ve kişisel oluşumumuzun özelliklerini aşan bir özlemi, basiret ve tutarlılık çerçevesinde kamusal olarak, açıkça savunulabilecek tek özlemi gördüğümüz anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla burada iki ilişki vardır. Bizim özerkliği hedefleme nedenlerimiz hem çağa aittir, hem de değildir. Çağa ait değildir çünkü, biz koşullar ne olursa olsun özerkliğin değerini olumlarız, hatta daha da derinlikli olarak olumlarız zira özerklik hedefinin kaçınılmaz biçimde insanın ve tarihin olduğu her yerde su yüzüne çıkma eğiliminde olduğunu düşünürüz; özerklik hedefi insanın yazgısıdır, kökeninden beri mevcuttur; tarih tarafından oluşturulmaz, tarihi oluşturur.

Ama bu nedenler aynı zamanda da çağa aittir, hem de öylesine görünür binbir nedenden dolayı çağa aittir ki bunları söylemek gereksizdir. Yalnızca bizim ve başkalarının bu hedefe ve onun somutlaşmasına ulaşmamızı sağlayan silsileler

a Bu durumda "Marksistler"in yapacakları (ve gerçekte de yapmış oldukları) gibi.

çağa ait olduğundan değil, aynı zamanda da bizim ona verebildiğimiz içerik, ona uygun olduğunu düşündüğümüz tecessüm tarzı ancak bugün mümkün olduğundan ve tüm önceden varolan tarihi varsayıp bunu da bizim tahminimizden de güçlü biçimde yaptığından dolayı bu böyledir. Özel olarak da, bizim bugün bu hedefe verebildiğimiz açık toplumsal boyut, bir başka toplum biçiminin olabilirliği, bir özerklik etiğinden özerklik politikasına (ki bu politika etiği *ortadan kaldırmaz,* onu aşarak korur) geçiş, açıkça yaşadığımız tarihin somut evresine bağlıdır.

Nihayet şu soru sorulabilir: peki sizce bu olanak neden tam da şimdi ortaya çıkar? Biz de şunu söyleriz: eğer sizin bu "neden"iniz somut bir "neden"se, biz sorunuza çoktan yanıt verdik. Bu neden, insanlığı şu an bulunduğu yere getirmiş olan, özellikle de kapitalist toplumu ve onun şimdiki evresini bu tamamen nevi şahsına münhasır çağ haline getirmiş olan ve bizim yukarıda tanımlamaya çalıştığımız tüm bu özel tarihsel silsilelerin içinde mevcuttur. Ama eğer "neden"iniz metafizik bir "neden"se, eğer "şimdiki evrenin evrensel tarihin tümel bir diyalektiği içindeki yeri nedir, sosyalizm olanağı Yaradılış planının neden tam da şu belirgin anında ortaya çıkmaktadır, tarihin kökenindeki kurucu olan özerklik ile onun zaman içinde yüklendiği çehreler arasındaki ilişki nedir?" sorusunu sormayı amaçlıyorsa, –buna yanıt vermeyi reddederiz; zira bir anlamı olsa bile soru tamamen spekülatif olacaktır ve biz, birisinin bu tümel diyalektiği sıkı sıkıya oluşturmasını ya da eski bir çekmecenin dibinde Yaradılış planını keşfetmesini beklerken, her türden yapma ya da yapmamayı askıya almayı saçma buluyoruz. Mutlak bilmeye sahip değiliz diye atalete düşecek değiliz. Ama sorunun meşruluğunu reddediyoruz, tümel diyalektik, Yaradılış planı, zaman *ile* kurulanla zaman *içinde* kurulan arasındaki ilişkinin tamamen açıklığa kavuşturulması terimle-

riyle düşünülmesi gereken bir anlamın varolduğunu reddediyoruz. Biz, burada, uzam ve zamanın şu belirgin noktasında, bu adamların arasında, bu ufuktayız. Bu ufkun olası tek ufuk olmadığını bilmemiz, onun bizim ufkumuz olmasını, bizim varoluş manzaramıza bir çehre kazandıran ufuk olmasını engellemiyor. Geri kalanı, yani her yerin ve hiçbir yerin tümel tarihi, ufku olmayan bir düşüncenin harcıdır; ufku olmayan düşünce ise düşünce-olmayanın bir diğer adından başka bir şey değildir.

3. Özerklik ve yabancılaşma

Özerkliğin anlamı – Birey

Eğer özerklik, devrim projesinin hedefleri ve yollarının merkezindeyse, bu terimi belirgin kılmak ve açıklığa kavuşturmak gerekir. Bunu, önce en basitmiş gibi görüldüğü bir alanda, yani birey konusunda deneyecek, sonra da burada özel olarak ilgi çeken düzeye, yani kolektif düzeye geçeceğiz. Özerk bir bireyin ve özerk ya da yabancılaşmamış bir toplumun ne olduğunu kavramaya çalışıyoruz.

Freud, psikanalizin şiarı olarak şu ifadeyi öneriyordu: "Daha önce Bu'nun olduğu yere Özne/Ben geçmeli" *(Wo Es war, soll Ich werden).*[25] Burada Özne/Ben, birincil anlamıyla, genel

25 *Nouvelle Série de leçons d'introduction à la psychanalyse*'deki 3. (Freud'un benimsediği ardışık numaralamada, 31.) dersin sonunda yer alan bu cümlenin bulunduğu bölüm şöyledir: "Onların (psikanalizin tedavi çabalarının) nesnesi Özne/Ben'i güçlendirmek, onu Üstben'den daha bağımsız kılmak, görüş alanını genişletmek ve örgütlenmesini, onun Bu'nun yeni alanlarını ele geçirebileceği biçimde yaymaktır. Daha önce Bu'nun olduğu yere Özne/Ben geçmelidir. Bu Zuyder Zee'nin kurutması gibi, bir ele geçirme çalışmasıdır." Jacques Lacan *Wo es war, soll Ich werden*'i "Daha önce Bu'nun olduğu yerde, benim olmam gerekir" biçiminde verir ("L'intance de la lettre dans l'inconscient", *Psychanalyseno.* 3, PUF, 1957 içinde, s. 76) (şimdi *Ecrits*'nin s. 524'ünde, Seuil 1966) ve "Freud'un keşfinin insana sunduğu erek" konusunda şunu ekler: "Bu erek bir yeniden bütünleşme ve anlaşma, bence bir uzlaşma *(Versöhnumss)* ereğidir."

olarak bilinçli olandır. İtkilerin ("içgüdüler") gerçek anlamıyla kökeni ve yeri olan Bu, bu bağlamda, en geniş anlamda bilinçdışım temsil eden anlamında ele alınmalıdır. Bilinç ve irade olan *Özne/Ben*, "bende" egemen olan ve eyleyen (Groddeck'in deyimiyle "beni eyleyen")[26] karanlık güçlerin yerini almalıdır. Bu güçler sadece (ya da, 'pek öyle', ki buna ileride değineceğiz) libido ya da ölüm itkisi gibi salt itkiler değil, bunların bitmek bilmez, düşlemsel ve düşsel simyasıdır; ayrıca ve özellikle de bilinçdışı oluşum ve baskı güçleridir, Üstben ve bilinçdışı Ben'dir. Bu durumda, söz konusu deyimin hemen yorumu gerekli hale geliyor. Ben, Bu'nun yerini almalıdır –bu ne itkilerin ortadan kaldırılması, ne de bilinçdışımn yok edilmesi ya da yutulması anlamına gelir. Söz konusu olan, *karar kertesi olarak* onların yerini almaktır. Özerklik bilinçli olanın bilinçdışına tahakkümü olacaktır. Freud[27] tarafından derinlikli olarak açımlanan yeni boyuta haksızlık etmeden belirtmek gerekirse, bu, yirmi beş yüzyıldır birey üzerine düşünüm programıdır, Platon'un, Stoacıların, Spinoza ya da Kant'ın görmüş olduğu biçimiyle etiğin önvarsayımı ve aynı zamanda ulaştığı yerdir. (Freud'un, filozoflar için soyut bir bilmeyle bağlantılı olarak ulaşılabilir olan "bir ideal" olarak kalan şeye ulaşmak için etkili bir yol önermesi bizatihi müthiş bir önem taşır ama bu önem, buradaki tartışmamızın bağlamında değildir.)[28] Eğer özerkliğin, yani kendi kendimizi ya-

26 *Das Buch vom Es*'te (1923) Fr. Çev. *Au fond de l'homme. Cela,* Paris, Gallimard, 1963 (Yeni basımı *Le Livre du Ça* adıyla yayımlandı).

27 Şöyle söylemek daha doğru olacaktır: *Şölen*'i yüzeysel bile olsa okuduğumuzda görebileceğimiz gibi, ne Herakleitos'un ne de Platon'un da bildikleri gibi ruhun derin boyutunun açıklanması ve araştırılması.

28 "...varlığımızın çekirdeği, kendisinden önce onca kişinin o boş "Sen seni bil" deyimiyle yapmış oldukları gibi Freud'un bize hedeflememizi söylediği pek de bu değildir; onun, bize yeniden gözden geçirmemizi önerdiği oraya götüren yollardır." Jacques Lacan, 1. c., s. 79 (*Ecrits*, s. 526).

(*) Yaderklik (hétéronomie): "Öteki"nin yasası anlamında. Kendi yasalarını koyamayıp, dış otoritelerin koyduğu yasalara boyun eğen kişi veya toplulukların durumu. Özerklik karşıtı – ç.n.

sama ve düzenlemenin karşısına yaderkliği* yani başkası tarafından yasanma ve düzenlenmeyi çıkarırsak, özerklik benim yasamdır ve başka bir yasa olan (benden başkasının yasası olan) bilinçdışı tarafından düzenlenmenin karşıtıdır.

Bilinçdışı tarafından düzenlenmenin bir başkasının yasası olduğunu hangi anlamda söyleyebiliriz? Söz konusu olan hangi başkasıdır? Sözcük anlamıyla bir başkası, yani bilinmeyen bir "başka Ben" değil, *bendeki* bir başkasıdır. Lacan'ın dediği gibi, "Bilinçdışı Öteki'nin söylemidir"; belirleyici bir bölümüyle, bireyin ana rahmine düştüğü andan hatta daha öncesinden itibaren, kendisine can vermiş ve yetiştirmiş olanlar açısından nesnesini oluşturduğu hedeflerin, arzuların, yatırımların, taleplerin, beklentilerin (yani anlamların) deposudur.[29] O zaman özerklik şuna dönüşür: benim söylemim Öteki'nin söyleminin, bende olan ve bana tahakküm eden yabancı bir söylemin, yerini almalıdır. Bu açıklama, anında sorunun *toplumsal* boyutuna işaret eder (Söz konusu Öteki'nin başlangıçta "yakın", anababaya ilişkin öteki olmasının önemi yoktur; apaçık bir dizi eklemlenmeyle anababanın oluşturduğu çift sonuç olarak bütün topluma ve o toplumun tarihine gönderide bulunur).

Peki ama şu Öteki'nin söylemi (kökeni itibariyle değil de niteliği açısından) nasıl bir şeydir ve hangi noktaya kadar safdışı bırakılabilir?

Burada önem taşıyan nokta açısından, Öteki'nin söyleminin temel özelliği, onun imgesel olanla ilişkisidir. Çünkü bu söylemin tahakküm ettiği özne, kendisini olmadığı (ya da, her halükârda, ille de kendi için olmadığı) bir şeyin yerine koyar ve onun gözünde, ötekiler ve bütün dünya buna denk

29 Bkz. Jacques Lacan "Remarques sur le rapport de D. Lagache" *La Psychanalyse* no. 6 (1961) içinde, s. 116 "Bir nitelikler kutbu, işte öznenin doğumundan önce olduğu şey budur (ve belki de bir gün onların yığını altında soluksuz kalacaktır). Nitelikler, yani bir söylem dahilinde az ya da çok bağlantılı olan imleyenler..." (*Ecrits*, s. 652).

düşen bir kılık değiştirmeye uğrar. Özne kendisini söylemez, birisi tarafından söylenir, dolayısıyla bir başkasının dünyasının parçası olarak (ki o başkası da şüphesiz kılık değiştirmiştir) mevcuttur. Özne, her ne kadar o haliyle bilinmese de, gerçekten daha gerçekmiş gibi yaşanan tam da o haliyle bilinmediğinden *ötürü* öyle yaşanan bir imgeselin tahakkümündedir.[30] Bireysel düzeyde yaderkliğin (ya da genel anlamıyla yabancılaşmanın) özü, özne için hem gerçekliği hem de onun arzusunu tanımlama işlevini edinmiş özerkleşmiş bir imgeselin tahakkümüdür. Bizatihi "itkilerin bastırılması", "haz ilkesi"yle "gerçeklik ilkesi", kökeninde bir gerçeksizlik ilkesinin neredeyse sınırsız krallığı olan bireysel yabancılaşmayı oluşturmazlar. Bu açıdan önemli olan çatışma, itkilerle gerçeklik arasındaki çatışma değildir (eğer patojen neden olarak bu çatışma yeterli olsaydı, zamanın başlangıcından beri Oidipus kompleksinin hiç olmazsa yaklaşık olarak normal tek bir çözümü olmamış ve bu yeryüzüne hiçbir zaman bir kadın ve bir erkek ayak basmamış olurdu). Önemli çatışma, bir yandan itkilerle gerçeklik, öte yandan da öznenin içindeki imgesel oluşum arasmdakidir.[31]

30 İmgeselin, bizatihi özerkleşmeyen başka biçimleriyle (örneğin sanat ya da imgeselin matematikteki "akılsal" kullanımı) ayrımı burada yatar. Bu konuya ileride uzun uzadıya değineceğiz. ("İmgesel" terimi burada ve bunu izleyen iki sayfada hâlâ, genel geçer kullanımının izlerini taşıyan karmaşık bir anlamda kullanılmaktadır).

31 (Freud'un, hem "çocuksuluk cazibesi" varsayımını terk etmesi, hem de *L'Homme aux loups*'daki ilkel sahnenin "gerçekliği" nin çözümlemesine ilişkin uzun aktarımın dereceli bir biçimde [her ne kadar kesin değilse de] sorgulanması, buna işaret eder.) Söz konusu olan gerçeklik ya da bizatihi "toplum içinde yaşamın gerektirdikleri" değil bu gerekliliklerin Öteki'nin söyleminde (ki o söylem de, asla, sadece onun tarafsız taşıyıcısı değildir) ve o söylemin özne tarafından imgeselindeki oluşumunda neye dönüştüğüdür. Bu tabii, Öteki'nin söyleminin *içeriği* ile imgesel geliştirmenin buna ilişkin olarak edineceği özgül gidişat açısından, incelenen toplumun somutta ne olduğunun önemini de, patojen durumların sıklığı ve vehametine göre bu "taleplerin" toplumsal ifadesinin aşırı ve akıldışı olma özelliğinin önemini yadsımaz: bu konuda Freud gayet açıktı (Bkz. Özellikle *Malaise dans la civilisation*). Ancak bu düzeyde, karşımıza, yeniden, toplumun "talepleri"nin ne "gerçeklik"in ne de genel olarak "toplum için-

Dolayısıyla, Freud'un bu ifadesindeki *Bu*, özünde bilinçdışının, imgesele gerçeklik yatırımı yapan ve ona karar verme gücünü atfeden bu işlevini, yani özerkliği belirten olarak anlaşılmalıdır –bu imgeselin içeriği de Öteki'nin söylemiyle ilişkilidir (o söylemin "tekrar"ı ama aynı zamanda da büyütülerek dönüştürülmesidir).

Dolayısıyla, Ben'in geçmesi gereken yer, bilinçdışının bu işlevinin ve ona besin sağlayan Öteki'nin söyleminin bulunduğu yerdir. Bu da benim söylemimin Öteki'nin söyleminin yerini almasının gerektiği anlamına gelir. Peki, benim söylemim nedir? Benim olan bir söylem nedir?

Benim olan söylem ötekinin söylemini yadsımış bir söylemdir; onu, ille de içeriği açısından değil, Öteki'nin söylemi olarak da yadsımış olan; bir başka deyişle, o söylemin hem kökeni, hem de anlamını açıklığa kavuşturarak onu yadsımış ya da onun anlamını öznenin özgül hakikatı (benim özgül hakikatım) olarak oluşan şeye bağlayarak, bile bile olumlamış olandır.

Eğer Freud'un ifadesi, bu yorumuyla mutlak biçimde ele alınsaydı bize ulaşılmaz bir hedef sunmuş olurdu. Benim söylemim, hiçbir zaman yukarıda tanımlanmış olan anlamıyla tamamen benim olmayacaktır. Çünkü, gerçekten de, ben hiçbir zaman her şeyi, değiştirmek için bile olsa, yeniden ele alamam. Bunun bir nedeni de (buna ileride yeniden değineceğiz) öznenin özgül hakikati kavramının kendisinin bir çözümden çok bir sorun olmasıdır.

Bu, bilinçdışının imgesel işleviyle ilişki konusunda da aynı derecede doğrudur. İmgesel işlevini tümüyle "tüketmiş" bir özne nasıl düşünülebilir; içinden aynı zamanda hem yabancılaştırıcı düşlemlerin, hem de hakikatten daha hakiki

---

de yaşam"ın taleplerine ve hatta ne de "sınıflara bölünmüş bir toplum"un taleplerine indirgenmeyip, bu taleplerin akılsal olarak işaret ettiklerinin ötesine gitmeleri olgusu çıkar. İşte burada bireyin imgeseliyle toplumun imgeselinin kaynak noktasını karşımızda buluruz –buna ileride değineceğiz.

özgür yaratıların, gerçeksiz cinnetlerin ve gerçeküstü şiirlerin fışkırdığı bizim o en derinimizdeki kaynağı, her bir şeyin ebedi olarak yeniden başlayan bu çifte kaynağını (ki o olmasa hiçbir şeyin kaynağı olmaz), bir şeyin temelinde ya da her halükârda değiştirilemez biçimde bir şeye bağlı olanı, bizleri insan yapanı (bir şeyin içinde o şeyin olmadığı şeyi görmemizi ve düşünmemizi sağlayan yeteneğimizi önvarsayan simgesel işlevimizi) nasıl kurutabiliriz?

Dolayısıyla, eğer Freud'un deyişini olanaksız bir duruma (yani yeni bir mitoslaştırma) gönderide bulunarak tanımlanan basit bir düzenleyici fikre dönüştürmek istemiyorsak, ona vermemiz gereken bir başka anlam vardır. O, tamamlanmış bir duruma değil etkin bir konuma gönderide bulunarak; bir daha değişmemek üzere saf *Ben* haline gelmiş, yalnızca kendine ait bir söylem sunan ve hiçbir zaman düşlemler üretmeyecek ideal bir kişiye değil, edinilmiş olanı, Öteki'nin söylemini yeniden ele alma hareketini durdurmayan, düşlemlerini birer düşlem olarak açımlayabilen ve sonuçta onların kendisi üzerinde tahakküm kurmasına izin vermeyen (tabii eğer böyle yapmalarını istiyorsa, o zaman durum farklıdır) gerçek bir kişiye gönderide bulunarak anlaşılmalıdır. Burada söz konusu olan basit bir "(şey)e ['tendre vers'] doğru eğilim göstermek" değil bir konumdur, kendisiyle yaderklik durumu arasında kökten bir ayrım çizen özellikler tarafından tanımlanabilir. Bu özellikler, bir daha değişmemek üzere gerçekleşmiş bir "bilinçlenme"ye değil, bilinçli olanla bilinçdışı olan, basiretle, imgesel işlev arasındaki başka bir *ilişki*ye, öznenin kendisi karşısındaki *başka bir tutumuna,* etkinlik-edilgenlik karışımının ve bu karışımı sağlayan ortamın, onu oluşturan iki öğenin karşılıklı yerlerinin ciddi bir dönüşümüne dayanırlar. Tüm bunların içinde, dar anlamıyla bilincin iktidarı ele geçirmesinin bu denli az söz konusu olması bize Freud'un önermesinin, tam ter-

si bir önermeyle tamamlanabileceğine işaret eder: Ben'in olduğu yerde Bu ortaya çıkmalıdır *(Wo Ich bin, soll Es auftauchen)*. Arzu, itkiler (ister Eros, ister Thanatos söz konusu olsun) de aynı zamanda ben'dirler ve söz konusu olan yalnızca onları bilince değil, aynı zamanda da ifade ve varoluşa ulaştırmaktır.[32] Özerk özne, kendisini sonuç çıkarmaya yetkili görendir: bu gerçekten de doğru ve: bu gerçekten de benim arzum.

Yani özerklik, tortusuz bir açıklığa kavuşturma ve bu sıfatıyla bilinmeyen Öteki'nin söyleminin tümüyle ortadan kaldırılması değildir. Bu sıfatıyla bilinmeyen Öteki'nin söyleminin tümüyle ortadan kaldırılması, tarihsel-olmayan bir durumdur. Bu sıfatıyla bilinmeyen Öteki'nin söyleminin ağırlığı, ister Platon olsun, ister Descartes, Kant, Marx ya da Freud'un kendisi, sorgulamada ve dillendirilmeyen önvarsayımların eleştirisinde işin sonuna kadar gitmeyi radikal olarak denemiş kişilerde bile karşımıza çıkar. Ama işte tam da, bazıları vardır ki (Platon ve Freud gibi) bu hareket dahilinde hiç *duraklamamışlardır*; bazıları ise duraklamış ve böylelikle de ötekine dönüşen kendi öz söylemlerine yabancılaşmışlardır. Öteki'nin söylemine bakma, onu nesnelleştirme, belli bir mesafede tutma, kendinden ayırma ve nihayet o söylemi öznenin söylemine dönüştürmenin sürekli ve sürekli bir biçimde güncelleştirilebilecek olanağı vardır.

Peki ama bu özne nedir? Freud'un cümlesinin bu üçüncü terimi, yani Bu'nun olduğu yere gelmesi gereken, şüphesiz "düşünüyorum"un kesin özne/ben'i değildir. Engel ve atalet tanımayan salt etkinlik-özne, öznelci felsefelerin o ele avuca sığmaz şeyi, her tür kaide, bağ ve besinden kurtulmuş o yalaz değildir. "Kendisi üzerine çalışan" öznenin bu etkinliği, karşısında nesne olarak, aralarındaki işin hiç bitmediği içe-

32 "Une éthique s'annonce... par l'avenue non de l'effroi mais du désir" Jacques Lacan, *a.g.y.*, s. 147 (*Ecrits*, s. 684).

rikler kalabalığını (Öteki'nin söylemi) bulur; ve bu nesne olmaksızın, gayet basit bir biçimde o da mevcut değildir. Özne, etkinliktir de, ancak etkinlik bir şeyin üzerinde etkinliktir, yoksa hiçbir şey değildir. Dolayısıyla da, kendisine nesne olarak aldığı şeylerle birlikte belirlenir. Ancak özneyle nesnenin bu karşılıklı içkinlikleri (niyete bağlılık, öznenin ancak kendisine bir nesne koymasıyla varolması) yalnızca, göreli yapay bir ilk belirlenimdir, özneyi dünyaya taşıyandır, onu sürekli sokağa bırakandır. Öznenin niyete bağlı liflerinin yönelimini değil de onların bizatihi dokusuna, dünyayı öznenin içine taşıyan ve sokağı onun kendi odası sandığı yere sokan dokusuna ilişkin olan bir başka belirlenim vardır. Zira bu etkin özne, (bir şey)in [*suje de*] öznesi olan, onun önünde bir şeylere değinen, ortaya koyan, nesnelleştiren, bakan ve bir mesafe koyan, nedir bu özne –salt bakış mıdır, çıplak bir değinme yeteneği mi, araya mesafe koyma mı, zamanın dışındaki kıvılcım mı, boyutsuzluk mu? Hayır, o, bakış ve bakışın kaidesidir, düşünce ve düşüncenin kaidesidir, etkinlik ve eyleyen bedendir –maddi beden ve metaforik beden. İçinden, zaten bakılmış olanın olmadığı bir bakış hiçbir şey göremez; içinde zaten düşünülmüş olanın olmadığı bir düşünce hiçbir şey düşünemez.[33] Bizim *kaide* olarak adlandırdığımız sadece biyolojik kaide değildir çünkü *herhangi bir içerik her zaman zaten önceden mevcuttur* ve o bir tortu, atık, yük ya da kayıtsız, tarafsız madde değil *öznenin etkinliğinin etkili koşuludur*. Bu kaide, bu içerik, ne sadece özneden ne de sadece ötekinden (ya da dünyadan) gelir.

33 Bu öznenin işleyişinin deneysel-psikolojik koşullarının bir betimlemesi değil, öznelliğin mantıksal (aşkın) yapısının bir eklemlenmesidir: düşünen bir özne, ancak içeriğin yatkınlığı olarak varolabilir, her özel içerik ayraca alınabilir ancak bizatihi içerik alınamaz. Aynı şey, öznenin, mantıksal yönüyle incelendiğinde, doğuş sorunu konusunda da doğrudur: özne, her an, üretilen bir üreticidir ve "kökeninde" özne aynı anda Kendi'nin ve Öteki'nin eşzamanlı verisi olarak oluşur. (Burada söz konusu olan özne ruhsal monadın kopmasıyla yerleşen öznedir. Bkz. VI. Bölüm.)

O kendinin ve ötekinin ürettiği ve bunları üreten birliktir. *Özne olarak* öznenin içinde özne-olmayan vardır ve öznelci felsefe içine düştüğü tüm tuzakları işte bu temel hakikati unutarak kazar. Öznenin içinde, şüphesiz an olarak "hiçbir zaman nesneye dönüşemeyen" vardır, yani, yabancılaştırılamayan özgürlük, hep mevcut olan bakışı çevirme, belirlenmiş tüm içerikleri soyutlama, kendi de dahil olmak üzere her şeyi paranteze alma olanağı... Ama bu an soyuttur, boştur, hiçbir zaman *cogito sum*'un* dilsiz ve gereksiz apaçıklığından, düşünen olarak varolmanın, kendisini meşru olarak söz yoluyla ifadeye bile götüremeyen dolaysız kesinliğinden başka bir şey üretmemiş ve üretmeyecektir. Zira, telaffuz edilmemiş bile olsa söz bir ilk yol açar açmaz, dünya ve tüm diğerleri her yerden içeri sızarlar, bilinç, imlemlerin, deyim yerindeyse dışarıdan değil de içeriden gelen çavlamnın taşkınına uğrar. Dünyayı ancak dünya dolayımıyla düşünebiliriz. Düşünce bir şeyin düşüncesi olduğu anda içerik, yalnızca düşünülecek olanın içinde değil, aynı zamanda da dolayımıyla düşünüldüğü şeyin içinde yeniden ortaya çıkar *(darin, wodurch es gedacht wird)*. Bu içerik olmasa, öznenin yerinde ancak onun hayaletini bulurduk. Ve bu içeriğin içinde, doğrudan ya da dolaylı olarak her zaman öteki ve ötekiler vardır. Öteki aynı derecede söylemin biçimi ve olgusunda da, yüzleşme ve hakikat talebi olarak mevcuttur (tabii bu hakikatin kanaatlerin teyidiyle birbirine karıştığı anlamına gelmez). Nihayet, özneyle özne-olmayanın öznenin içindeki bu birliğinin kaidesinin, kendi ile ötekinin eklemlenmesinin bu taşıyıcısının beden olduğunu, yani sanal bir anlama gebe o "maddi" yapı olduğunu anımsatmak bizi, konumuzdan, ancak görünürde uzaklaştırır. O beden ki dünyaya ve anlama yabancılaşma değil (bu hiçbir anlama gelmezdi) katılımdır, bağlanma ve hareketliliktir, düşünümlenmiş her

(*) *Cogito sum*: "Düşünüyorum varım" anlamında – ç.n.

düşünceden önce bir imlemler evreninin oluşturulmasıdır.

Geleneksel felsefe, kendi çıplak biçimleri karşısında gözü kamaşmış bilincin narsisizmi, hem ötekini hem de bedenselliği, öznenin bu somut yapısını "unuttuğundan" dolayı, köleliğin koşulları mertebesine iter. Ve kendisini kurmaca bir öznenin salt özgürlüğü üzerine kurmak istediğindendir ki kendini, karşısında çözümsüz sorun olarak fiili öznenin yabancılaşmasını bulmaya mahkûm eder; tıpkı, kendisini kapsayıcı akılsallığın üzerinde kurmayı isterken, ayağının, sürekli ortadan kaldırılamayan bir akıldışının olanaksız gerçekliğine takılması gibi. Böylelikle, sonuçta akıldışı ve yabancılaşmış bir girişime dönüşür; akılsallığının koşullarını sınırsızca arayıp, kazıp, temizledikçe de daha akıldışı; çıplak özgürlüğünü, bu özgürlük hem tartışmasız hem de nafileyken, ha bire olumladıkça da daha yabancılaşmış olacaktır.

Böylece, söz konusu özne, felsefi öznelliğin soyut anı değil, içine her bir yanından dünyanın ve ötekilerin dahil olduğu fiili özne olur. Özerkliğin Özne/Ben'i, mutlak Ben, ötekilerle temasın getirdiği kirleri çıkarmak için dış-iç yüzeyini temizleyen ve parlatan monad değil; içerikleri sürekli, bizatihi o içeriklerden yararlanarak yeniden düzenleyen, daha önce orada bulduğuyla bizzat kendi ürettiğinin bir karması olan ihtiyaç ve fikirlere göre, bir malzemeyle üretim yapan etkin ve basiretli kertedir.

Dolayısıyla, bu bağlamda da, ötekinin söyleminin bütünüyle ortadan kalkması söz konusu olamaz (sadece, bunun bitmek bilmez bir çaba olmasından değil, aynı zamanda, ötekinin, her seferinde onu "ortadan kaldıran"[a] etkinliğin içinde mevcut olmasından dolayı da bu böyledir.) İşte bundan dolayı, öznenin mutlak anlamda bir "özgül hakikat"i de

a Bu sonuç olarak, "etkinlik" ile "edilgenlik" arasındaki her tür kökensel ayrıma herhangi bir anlam atfedilmesinin reddini ortaya çıkardı. Buna, kitabın ikinci cildinde yeniden değineceğiz.

olamaz. Öznenin özgül hakikati, her zaman, o özneyi aşan, sonuç olarak, özne özerkliğini gerçekleştirdiğinde bile, toplumun ve tarihin içinde kök salan ve özneye de kök saldırtan bir hakikate katılmadır.

Özerkliğin toplumsal boyutu

Birey için özerkliğin anlamı üzerine uzun uzun konuştuk. Çünkü, öncelikle, bu kavramı, yankıları Marksizme kadar yayılmış olan soyut özgürlüğe ilişkin o köhne felsefi fikirden açıkça ve güçlü bir biçimde ayırdetmek gerekliydi.

İkinci olarak, bizim tanımlamış olduğumuz biçimiyle praksis'i olanaklı ve anlaşılabilir kılan ancak bu özerklik ve yapı kavrayışıydı.[34] Tüm diğer kavrayışlarda "bir özgürlüğün bir diğer özgürlük üzerindeki bu etkisi" terimlerde bir çelişki, sürekli bir olanaksızlık, bir serap (ya da bir mucize) olarak kalır. Ya da, ötekinden gelen her şey "bilincin içerikleri"ne, "psikoloji"ye ilişkin olduğundan, dolayısıyla da nedenler düzleminde bulunduğundan, herhangi bir başka kavrayış, yaderkliğin koşulları ve etkenleriyle birbirine karışmak zorunda kalır; öznelci idealizm ve psikolojist pozitivizm sonuç olarak bu bakışta birbirleriyle karşılaşırlar. Ancak gerçekte, tam da ötekinin özerkliği mutlak bir parlaklık ve basit bir kendiliğindenlik olmadığındandır ki ben onun gelişimini hedefleyebilirim. Özerklik, ötekinin söyleminin basit ve salt ortadan kaldırılması değil de, ötekinin tarafsız bir malzeme olmayıp söylediğinin içeriği açısından devreye girdiği o söylemin oluşturulması olduğundandır ki, özneler-arası bir eylem olanaklıdır ve boş kalmaya ya da salt varlığıyla kendi ilkesi olarak ortaya koyduğunu ihlal etmeye mahkûm kalmaz. Bundan dolayı, bir özgürlük politikası olabilir ve insan, suskunlukla manipülasyon arasında seçme yapmak, ya da hatta "sonuçta öteki bunu istediği gi-

34 Tıpkı ötekini ve ötekileri özerk varlıklar olarak hedefleyen yapma gibi.

bi kullanabilir" gibi basit bir avuntuya indirgenmek zorunda kalmaz. Bundan dolayıdır ki, ben sonuç olarak söylediğim (ve yaptığım) şeyden sorumluyumdur.[35]

Son olarak da, bizim tanımladığımız biçimiyle özerklik doğrudan siyasal ve toplumsal soruna götürür. Ortaya çıkardığımız kavrayış, aynı zamanda hem özerkliği herkes için istemeksizin isteyemeyeceğimizi, hem de onun gerçekleşmesinin, tümüyle, ancak kolektif bir girişim olarak tasarlanabileceğini gösterir. Eğer söz konusu olan artık bu terimden ne soyut bir öznenin yabancılaştırılamaz özgürlüğü, ne de saf bir bilincin farklılaşmamış ve özünde herkes ve her zaman için "aynı" olan bir malzeme üzerindeki tahakkümü, özgürlüğün aşması gereken o kaba engeli ("tutkular", "atalet", vb.) anlamak değilse, eğer özerklik sorunu, öznenin kendinde kendine ait olmayan bir anlamla karşılaşması ve onu kullanarak dönüştürme durumunda kalmasıysa; eğer özerklik, içinde ötekilerin her zaman öznenin ötekiliği ve kendiliği olarak varoldukları bir ilişkiyse, o zaman özerklik, henüz felsefi olarak bile, ancak toplumsal bir sorun ve bir ilişki olarak düşünülebilir.

Bununla birlikte bu *toplumsal* terimi, bizim ortaya çıkardığımızdan fazla şey içerir ve hemen sorunun bir başka boyutunu ortaya çıkarır. Bizim buraya kadar gönderide bulunduğumuz şey, her ne kadar onu sınırsız bir genişlik biçiminde ele almış olsak da, özneler-arasılıktı --sonsuza kadar eklemlenmiş de olsa hiç kimsenin hiç kimseyle ilişkisi. Ancak bu ilişki daha geniş bir bütünün içinde yer alır; bu da özgül anlamıyla *toplumsal*dır.

Bir başka deyişle: Özerklik sorunu hemen özneyle ötekinin (ya da ötekilerin) ilişkisine gönderide bulunur, hatta onunla özdeşleşir; öteki ya da ötekiler (başkası ya da başka-

35 Siyasal praksisin, ileride ortaya çıkaracağımız ikinci bir temeli daha vardır: özerkliği kolaylaştıracak kurumların mümkün olması.

ları) burada dış engeller ya da katlamlan lanet olarak ("Cehennem başkalarıdır",[36] "âdetâ birçok kişinin varoluşunda bir lanetlenmişlik var") değil de özneyi, onun sorunu ve olası çözümünü oluşturur gibi görünmesi, sonuç olarak, başından beri, belli bir felsefenin ideolojisi tarafından mitoslaştırılmamış olanlar için kesin olanı anımsatır; yani, insanın varoluşu birçok kişinin varoluşudur ve bu önvarsayımın dışında tüm söylenenler (başlangıçta "saf" öznellikten dışlanmış olmanın intikamını alarak, boyun eğmeyen, ötekileri zor bela yeniden devreye sokmaya çalıştığımızda bile) anlamsızlığın damgasını taşır. Ancak, böylece uzatılmış özneler-arasılık olarak ortaya çıkan bu birçok kişinin varoluşu, basit bir özneler-arasılık olarak kalmaz; hatta doğruyu söylemek gerekirse, başından beri de öyle değildir. O toplumsal ve tarihsel varoluştur ve bizim açımızdan sorunun temel boyutu buradadır. Özneler-arası, bir anlamda, toplumsalın yapıldığı maddedir ama bu madde ancak oluşturduğu, ama aynı zamanda da önvarsaydığı, bu toplumsalın bir parçası ve anı olarak vardır.

Toplumsal-tarihsel[37] ne, özneler-arası şebekelerin tanımlanmamış bir toplamıdır (her ne kadar *aynı zamanda da* bu toplam olsa da), ne de, şüphesiz, onların basit bir "ürünü". Toplumsal-tarihsel, anonim olan kolektif, verili her toplumsal oluşumu dolduran ama aynı zamanda da sarmalayan, her toplumu ötekilerin arasına sokan ve onların tümünü, içinde

36 Bu cümlenin yazarı, şüphesiz, kendisinde, bir ötekinden gelen hiçbir şey taşımadığından emindi –yoksa aynı derecede Cehennemin kendisi olduğunu da söyleyebilirdi. Ayrıca bu yorumu, yakın zamanda, Üstben'in olmadığını ilan ederek onayladı. Her zaman, onun bu dünyanın işlerinden, başka yerden gelmiş biri gibi söz ettiğini düşünmüş olan biz, buna nasıl itiraz edebiliriz ki?

37 Bu ifadeyle, toplum ve tarih terimlenimlerinin, genelde belirttikleri, boyutların çifte çoğulluğunun, eşzamanlılıkta ve ardışıklıktaki (ardzamanlılık) birliğini hedefliyoruz. Kimi zaman, vurguyu bu yönlerden biri ya da diğerine yapma doğrultusunda, ayrıca belirtmeksizin toplumsal ya da tarihsel diyeceğiz. (Buna, kitabın ikinci cildinde uzun uzadıya değineceğiz.)

belli bir biçimde artık orada olmayanların, artık başka yerde olanların ve hatta doğacak olanların mevcut oldukları bir sürekliliğin içine kaydeden kişisel olmayan-insanidir. Bir yandan, verili yapılar, maddi olsunlar ya da olmasınlar "maddileşmiş" kurumlar ve yapıtlar; öte yandan da, yapılandıran, kuran, maddileştirendir. Kısacası, bu kurumlaştıran toplum ile kurumlaşmış toplumun, yapılmış tarihle kendi kendini yapmakta olan tarihin birliği ve gerilimidir.

Kurumlaşmış yaderklik: toplumsal olgu olarak yabancılaşma

Yabancılaşma, koşullarını, bireysel bilinçdışı ve orada devrede olan özneler-arası ilişkinin ötesinde, toplumsal dünyada bulur. "Ötekinin söylemi"nin ötesinde, bu söyleme yeri değiştirilemez bir ağırlık yükleyen, her bireysel özerkliği sınırlandıran ve neredeyse nafile kılan şey vardır.[38] Bu, yoksunluk ve baskı koşulları kütlesi, ekonominin, iktidarın ve ideolojinin katılaşmış tümel, maddi ve kurumsal kütlesi olarak, benzeşim (tümdengelim), mitoslaştırma, manipülasyon ve şiddet kütlesi olarak zuhur edendir. Hiçbir bireysel özerklik, şeylerin bu durumunun sonuçlarının üstesinden gelemez, içinde yaşadığımız toplumun baskıcı yapısının yaşamımız üzerindeki etkilerini yok edemez.[39]

Çünkü yabancılaşma, toplumsal yaderklik yalnızca "öte-

38 Bir yabancılaşma toplumunda, özerkliğin bir anlam taşıdığı ender bireyler için bile, özerklik ancak budanmış olarak kalabilir zira, maddi koşullarda ve diğer bireylerde, bir etkinlikte tecessüm etmesi, ortalığa serilmesi ve toplumsal olarak varolması söz konusu olduğunda sürekli yenilenen engellerle karşılaşır; o bireylerin fiili yaşamında ancak, şans ve beceri yardımıyla ayarlanan zaman aralıklarında ve her zaman için pek iyi yontulmamış durumda tezahür edebilir.

39 Her bir kişinin kendi yaşamı için özerklik fikri ile sorumluluk fikrinin, toplumsal bağlamlarından çıkartıldıkları ve kendi kendilerine yeten yanıtlar olarak ortaya konurlarsa, kolayca efsaneleştirmeye dönüşeceğini anımsatmak herhalde gerekli bile değildir.

kinin söylemi" olarak ortaya çıkmaz –her ne kadar bu söylem, bireyler kitlesinin bilinci ve bilinçdışının belirlenimi ve içeriği olarak burada temel bir rol oynasa da. Ancak, öteki orada, kolektif anonimliğin, "pazarın ekonomik mekanizmaları"nın ya da "Planın akılsallığının" kişisizliğinin içinde kaybolur. Ve buna bağlı olarak, artık ötekini temsil eden bir söylem değildir: bir makineli tüfektir, bir seferberlik emri, bir maaş bordrosu ve pahalı mallar, bir mahkeme kararı ve hapishanedir. "Öteki" artık bireysel bilinçdışının dışında bir yerde "tecessüm etmiştir" –her ne kadar ilgili herkesin (makineli tüfeği tutanın, o tüfeğin uğruna tutulduğu ve yöneltildiği kişinin) bilinçdışındaki vekaleten[40] mevcudiyeti bu tecessümün gerekli bir koşulu olsa da: bunun tersi de aynı biçimde doğrudur, makineli tüfeğin birileri tarafından bulundurulması, şüphesiz, ebedileşen yabancılaşmanın bir koşuludur, bu düzeyde şu ya da bu koşulun önceliği sorununun bir anlamı yoktur ve burada bizim için önemli olan özgül biçimde toplumsal olan boyuttur.[41]

40 Bu aktarım, burada değinilmesi olanaksız olan, çok ve karmaşık sorunlar yaratır. Toplumda, "ailevi" ilişkiyle, sınıf ya da iktidar bağıntıları arasında, elbette, hem benzerlik hem de özünde farklılık vardır. Freud'un temel nitelikli katkısı (*Totem ve Tabu* ya da *Psychologie collective et analyse du Moi*), W. Reich'ın katkısı (*La fonction de l'orgasme*), Amerikalı antropologların çok sayıda katkısı (özellikle de Kardiner ve Mead'inkiler) özellikle de özgün biçimde kurumsal olan boyut burada ikinci plana atıldığından dolayı sorunu tüketiniş olmaktan uzaktırlar.

41 Eğer bir fabrikanın işçileri mevcut düzeni sorgulamak isteselerdi, polisle, hareket genele yayılsaydı da, orduyla çatışırlardı. Tarihsel deneyimimizden dolayı biliriz ki ne polis ne de ordu genele yayılmış hareketler karşısında geçirimsizdirler; ve toplumun esasını dikkate alabilirler mi? Rosa Luxembourg şöyle diyordu: "Eğer tüm toplum *bilseydi* kapitalist toplum 24 saat bile dayanmazdı." Cümlenin "*bilmeye* tüm derinliğini teslim edelim onu da istemeye bağlayalım" yönündeki "entelektüelci" çağrışımı ne olursa olsun; bu ifade gözümüzü kör edecek bir doğruluk anlamında doğru değil midir? Evet ve hayır. Neden evet olduğu apaçıktır. Hayırın nedeni ise, bir başka olgudan (ki o da apaçıktır), toplumsal düzenin tam da toplumun hem bilmesini hem de istemesini *engellemesinden çıkarsanmaktadır*. Ülkenin bir ucundan diğerine olumlu kendiliğindenliklerin mucizevi biçimde çakışacaklarını varsaymadığımız takdirde, bu bilmenin ve bu istemenin toplumun bir yerinde ortaya çıkabilecek her tomurcuğu, her nüvesi, varolan kurumlar tarafından düzenli bir biçimde engelle-

Böylece yabancılaşma *kurumlaşmış*, ya da her halükârda kurumlar tarafından (sözcük burada en geniş anlamında, gerçek üretim ilişkileri de dahil olmak üzere kullanılmaktadır) ağır biçimde koşullandırılmış olarak ortaya çıkar. Ve onun kurumlarla ilişkisi çifte bir ilişki olarak görülür.

Öncelikle, kurumlar, özgül içeriklerinde yabancılaştırıcı olabilirler ve fiilen de böyledirler. Bir sınıf yapısını ve daha genel olarak da toplumun antagonik bir biçimde bölünmesini ve buna rakip olarak da belli bir toplumsal kategorinin bütünün üzerindeki iktidarını dile getirdikleri ve onayladıklarından dolayı yabancılaştırıcıdırlar. Aynı zamanda da, verili bir toplumun sınıfları ya da katmanlarımn her biri için özgül biçimde de yabancılaştırıcıdırlar. Böylece kapitalist ekonomi (üretim, bölüşüm, pazar, vb.), toplumun proleterlerle kapitalistlere ayrılmasıyla aynı tözü paylaştığından dolayı yabancılaştırıcıdır; aynı zamanda da, mevcut olan iki sınıftan her biri için de özgül biçimde yabancılaştırıcıdır; pro-

---

nir, hatta gerekirse ezilir. İşte bu nedenle, yabancılaşmaya ilişkin yalnızca "psikolojik" görüş, yabancılaşmanın koşullarını sadece bireylerin yapısında, onların "mazohizmi", vb.'de arayan ve işi neredeyse "eğer insanlar sömürülüyorsa, demek ki öyle istiyorlar" demeye kadar götürebilecek olan görüş tek yanlı, soyut ve sonuçta yanlıştır. İnsanlar hem budur *hem de* başka bir şey; ama bireysel yaşamlarında mücadele devasa biçimde eşitsizdir zira öteki etken (özerkliğe eğilim) kurulu toplumun tüm ağırlığını göğüslemek zorundadır. Yaderkliğin de her seferinde her bir sömürülende kendi koşullarını bulması gerektiğini anımsatmak nasıl önemliyse, aynı yaderklik o koşulları bireylerin bilme ve isteme "şansları"nı (Max Weber'in kullandığı anlamda) neredeyse ihmal edilebilir kılan toplumsal yapılarda da bulmalıdır. Bilme ve isteme salt bir bilme ve isteme işi değildir, karşımızdakiler salt özerklik istenci ve tepeden tırnağa sorumluluk olan özneler değildir; öyle olsaydı, hiçbir alanda hiçbir sorun olmazdı. Bunun nedeni yalnızca toplumsal yapının, henüz doğumdan önce edilgenliği, otoriteye saygıyı, vb. damla damla yediriyor olması değildir. Kurumlar, her an engeller koymak, suları belli bir yönde akıtmak ve sonuç olarak özerklik olarak tezahür edebilecek her şeye karşı esip yağmak üzere, her bir yaşamın temsil ettiği uzun mücadelenin içinde mevcutturlar. İşte bu nedenle, özerklik istediğini söyleyen ve kurumlarda devrimi reddeden, ne söylediğini de ne yaptığım da bilmez. Bireyin imgeseli, ileride göreceğimiz gibi, karşılığını toplumun, kurumlarda tecessüm eden imgeselinde bulur ancak bu tecessüm bizatihi mevcuttur ve yine bizatihi saldırılması gereken de odur.

leterler için elbette öyledir ama kapitalistler için de aynı niteliğe sahiptir; kapitalistleri ekonomik mekanizmaların basit oyuncakları olarak gören basitleştirici Marksist görüşü, daha önceden düzeltmiştik;[42] elbette bunun tersi bir yanılgıya da düşmemek, "kendi" kurumları karşısında özgür kapitalistler olduğu düşüne de kapılmamak gerekir.

Ancak bu veçhenin ötesinde ve daha genel olarak (çünkü bu durum, pek çok arkaik toplum gibi, antagonik bir ayrım göstermeyen toplumlar için de geçerlidir) toplumun *tüm sınıflarıyla birlikte,* kendi kurumlarına yabancılaşması vardır. Bundan anladığımız, farklı sınıfları "eşit biçimde" etkileyen özgül ilişkiler, ya da yasanın burjuvaziye hizmet etse de aynı zamanda onu da bağlaması değildir. Şu çok daha temel olguyu hedefliyoruz: bir kez ortaya konduktan sonra, kurum, özerkleşir gibidir, kendine özgü durgunluğa ve mantığa sahiptir, kendi varkalışında ve etkilerinde, işlevini, "erekler"i ve "varlık nedenini" aşmaktadır. Alenilikler ters yüz olur: "hareket noktasında" toplumun hizmetinde bir kurumlar bütünü olarak görülebilen şey, kurumların hizmetindeki bir topluma dönüşür.

Efsanevi kabulü çerçevesinde "komünizm"

Yabancılaşmanın bu iki biçimde aşılması, bilindiği gibi, Marksizmde temel bir fikir olmuştur. Proletarya devrimi, bir geçiş döneminden sonra, "komünizmin üst evresi"ne ulaşacak ve bu geçiş "insanlığın tarih-öncesinin sonu ile onun hakiki tarihine girişi"ne, "gereklilik aleminden özgürlük alemine sıçrayış"a işaret edecekti. Bu fikirler kesinleşmeden kaldılar[43]

42 Bkz. "Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*'nin 32. sayısı, özellikle de s. 94 vd.

43 Ayrıca da bu fikirlerin işçilerin hatta militanların nezdinde oynamış oldukları fiili rolü değerlendirmek çok zordur. Her iki grubun da, kendi koşullarının ve mücadelelerinin yarattığı sorunlarla, "nihai" bir amaç belirlemekten çok daha

ve biz burada onları sistematik olarak sergilemeye, hatta harfiyen tartışmaya girişmeyeceğiz. Bunların, az ya da çok aleni bir biçimde, yalnızca sınıfların yıkılışını değil aynı zamanda da işbölümünün ortadan kaldırılışını ("artık ressam olmayacak, resim yapan insanlar olacaktır"), toplumsal kurumların, neredeyse her tür kurumun tümüyle kaldırılması fikrinden ("devletin çökmesi", her tür ekonomik dayatmanın ortadan kaldırılması) ayırdedilmesi güç bir dönüşümü ve felsefi düzlemde bir "tümel insan"m ve bundan sonra tarihine egemen olacak bir insanlığın ortaya çıkışını çağrıştırmış olduklarını anımsatmamız yeterli olacaktır.

Bu fikirler, belirsizlik, uzaklık, neredeyse temelsizlik özelliklerine karşın, yalnızca bir sorunu dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda da, kaçınılmaz biçimde devrimci siyasal düşüncenin yolunun ortasına çıkıverirler. Bunlar Marksizmde, tartışmasız, kendileri olmaksızın tanımlanamayacak olan tarih felsefesini kapatırlar. Hayıflanılması gereken şey, Marx ya da Engels'in bunlardan söz etmiş olmaları değil, yeterince söz etmemiş olmalarıdır; bunlardan "geleceğin sosyalist mutfakları için reçeteler vermek", gelecekteki bir toplumun ütopya dolu bir tanımı ve betimlemesine girişmek için değil, onun mevcut sorunlara, özellikle de yabancılaşma sorununa göre anlamını kavrayabilmeye çalışmak için söz etmemiş olmalarıdır. Praksis, istediği geleceği açıklığa kavuşturma ihtiyacını ortadan kaldıramaz. Tıpkı psikanalizin, analizin *sonu* sorununu safdışı bırakamaması, devrimci politikanın varacağı yer sorununu ve bu varacağı yerin anlamı sorununu başından savamaması gibi.

Bugüne kadar belirsiz kalmış bir soruna ilişkin yorum ve polemik bizim için burada pek önemli değildir. Marx'ın ya-

fazla meşgul oldukları kesindir; ama, sanki bir vaad edilmiş toprağın, radikal bir yeniden doğuşun imgesi de, eskatolojik bir Millenium'un, Tanrısız bir Tanrı'nın Krallığı'nın ve insanın insanın baş düşmanı olmayacağı bir toplum arzusunun o karmaşık anlamıyla birlikte bu kişilerde hep varolduğu da açıktır.

bancılaşmanm aşılmasına ilişkin sezgilerinde, tartışılmaz bir hakikiliğe sahip bir dolu öğe vardır: ilk ağızda, tabii ki, sınıfların yıkılmasının gerekliliği, ama aynı zamanda da, kurumların, gerçekten de dev bir mesafenin kendilerini, tarihte şimdiye kadar temsil etmiş olduklarından ayıracağı bir noktaya kadar dönüşmeleri fikri; ve tüm bunlar bireysel ya da kolektif olarak, insanların varlık kipinde bir tepetaklak oluşu önvarsayar ve aynı zamanda da ortaya çıkarır ve bunun sınırlarını görmek çok zordur. Ancak bu öğeler, kimi zaman bizatihi Marx ve Engels'te de, ama her halükârda Marksistlerde kötü tanımlanmış ama sonuç olarak efsaneleştirici bir mitolojiye doğru kaymıştır ve bu kayma devrim düşmanlarında bir polemiği ve kendisi de mitolojik olan bir anti-mitolojiyi beslemiştir. Aslında ortak bir tabanı paylaşan bu iki mitolojiye göre yerlerin belirlenmesi kendisi için gereklidir ama aynı zamanda, sorunun pozitif biçimde kavranmasında yol alabilmemizi de sağlar.

Eğer komünizmden ("üst evre") içinden her tür direnişin, kalınlığın, karanlığın yok olduğu bir toplumu anlıyorsak; kendisi için salt saydamlık olacak bir toplumu, herkesin arzularının kendiliğinden uyum sağladığı ya da uyum sağlayabilmek için sadece simgeselliğin ağırlığını asla arttırmayacak bir diyalogun yeterli olacağı, kolektif iradesini kurumlardan geçmeksizin keşfedecek, dile getirecek ve gerçekleştirecek bir toplumu anlıyorsak; eğer söz konusu olan buysa, açıkça, bunun tutarsız bir hülya olduğunu, temsilinin derhal ortadan kaldırılması gereken gerçekdışı ve gerçekleşemez bir durum olduğunu söylemek gerekir. Bu, mutlak bilmeninki ya da tüm varlığı "bilinci" tarafından yutulmuş bir bireyinki gibi efsanevi, ona özdeş ve onunla benzer bir oluşumdur.

Toplum hiçbir zaman bütünüyle saydam olmayacaktır, çünkü, *bilinçdışını* ortadan kaldırmak söz konusu olamaya-

cağına göre, öncelikle, o toplumu oluşturan bireyler hiçbir zaman kendi kendilerine saydam olmayacaklardır. Sonra, bir başka neden de, toplumsalın yalnızca bireysel bilinçdışlarını, hatta sadece onların özneler-arası içkinliklerini, içerik olarak hiçbir zaman bütünüyle herkese verili olamayacak şeyi, kişiler arasındaki, bilinçlerle bilinçdışları arasındaki ilişkileri, herkesin eşit derecede sahip olduğu mutlak bir bilme mitosunu devreye sokmaksızın, içermemesidir; toplumsal asla bizatihi verili olmayan bir şeyi içerir. Kolektif ve anonim olanın boyutu olarak toplumsal-tarihsel boyut, her bir kişi ve herkes için aynı anda hem bir içsellik hem de bir dışsallık, hem bir katılım hem bir dışlanma ilişkisini devreye sokar, öyle ki yıkmak, hatta (ve bu sözcüğe verilebilecek en belirsiz anlamda bile) "tahakküm kurmak" söz konusu olamaz. Toplumsal herkes ve hiç kimse olandır, hiçbir zaman yok olmayan ama neredeyse hiçbir zaman da o haliyle mevcut olmayandır; her varlıktan daha gerçek bir varlık-olmayan, yer yer içinde yüzdüğümüz ama hiçbir zaman "şahsen" ele geçiremediğimizdir. Toplumsal, her anın içinde bulunsa bile, tanımlanmamış bir boyuttur; tanımlanmış ama aynı zamanda da değişken bir yapı, bireylerin oluşturdukları kategorilerin nesnelleştirilebilir bir eklemlenmesi ve tüm eklemlenmelerin ötesinde onların birliğini ayakta tutandır. Kendisini insan kümelerinin yapısı (birbirinden ayrılmaz biçim ve içerik) olarak sunan ama tüm verili yapıları aşandır, ele avuca sığmaz bir üretken, biçimsiz bir biçimlendirici, aynı zamanda hem bir "her zaman daha fazla", hem de bir "her zaman başka"dır. Bu, ancak *kurum* ile ve kurum içinde ortaya çıkabilen ama her zaman kurumdan çok daha fazla bir şey olandır zira, çelişkili bir biçimde, hem kurumu doldurur, hem onun kendisini biçimlendirmesine olanak tanır; kurumun işleyişini sürekli üstbelirler ve sonuç olarak da kurumu kurar: onu yaratır, varkalmasını sağlar, başkalaştırır, yıkar.

Kurumlaşmış toplumsal vardır ama bu her zaman için kurumlaştıran toplumsalı önvarsayar. "Normal zamanda" toplumsal kurumun içinde zuhur eder ama bu tezahür aynı zamanda hem doğru hem de bir anlamda (kurumlaştıran toplumsalın ortaya çıkıp da çıplak elle işe koyulduğu zamanların, devrim anlarının işaret ettiği gibi) yanıltıcıdır. Ama bu iş dolaysız olarak bir sonucu hedefler; bu sonuç da, içinde görünür bir biçimde varlık sürdürebilmek için kendi kendine yeniden bir kurum edinmektir –ve bu kurum ortaya konur konmaz, kurumlaştıran toplumsal kaçar, belli bir mesafede durur, o aynı zamanda da bir "başka yer"dir.[a]

Bizim toplumsalla ilişkimiz (ve onun zaman içindeki açılımı olan tarihselle ilişkimiz) bir bağımlılık ilişkisi olarak adlandırılamaz; bunun hiçbir anlamı olmazdı. Bu, o haliyle ne özgürlük ne de yabancılaşma değil özgürlük ve yabancılaşmanın üzerinde varolabileceği tek zemin olan (ve ancak mutlak bir narsisizm cinnetinin yıkılmasını ya da "negatif bir koşul" olarak görülmesini kabul edebileceği) bir *içkinlik* ilişkisidir. Bu ilişkiye, her ne pahasına olursa olsun, ille de bir benzeş ya da bir metafor bulmak isteyecek olursak, bunu doğayla ilişkimizde bulabiliriz. Bu, son derece açık ve son derece karanlık olan, topluma ve tarihe ait oluş, bu aynı tözü paylaşma, kısmi özdeşlik, bizi tanımsız bir biçimde aşan bir şeye katılma bir yabancılaşma değildir –tıpkı varoluşumuzun, onu fiziğin, kimyanın ve biyolojinin yasalarına "tâbi kılan" yönleri olarak uzamsallığımızın, bedenselliğimizin de yabancılaşma olmaması gibi. Bunlar ancak bir serabın – bu serap, sonuçta henüz yaşamayı hatta görmeyi bile öğrenememiş olan, dolayısıyla da varlıkta sadece hoşgörülemez bir yoksunluğu ve kaybı görebilen

a Toplumsalın miras edinilen düşünce dahilinde kendi için düşünülmesinin olanaksızlığının kökeninde yer alan da o toplumsalın işte bu yönleridir. Buna kitabın ikinci cildinde uzun uzadıya değineceğiz.

ve onun karşısına (kurmaca) Varlık'ı çıkaran bütünsel sahip olma ya da mutlak öznedir– peşinde koşan bir arzu uğruna, var olanı reddeden bir ideolojinin düşlemlerinde yabancılaşmadırlar.

İçkinliği, sonluluğu, sınırlılığı ve yoksunluğu kabul edemeyen bu ideoloji, ulaşamadığı bu fazlasıyla ham gerçeği küçümseyişini iki biçimde işler: "dolu" bir kurmaca oluşturarak ve olan ile onun ne yapılabileceği konusundaki kayıtsızlıkla. Ve kuramsal düzlemde bu, geçmiş ve gelecek tarihin "anlamı"nın bütünüyle ele geçirilmesine ilişkin aşırı talepte tezahür eder. Pratik düzlemde ise, aynı derecede aşırı olan, "tarihine tahakküm eden" insan (nasıl ki doğanın efendisi ve sahibi olmak üzereyse, kendi tarihinin de efendisi ve sahibi) fikrinde tezahür edecektir. Bu fikirler, Marksizmde bulunduklarında, onun geleneksel ideolojiye bağımlılığını dile getirirler; tıpkı tarihin sahip olunan ya da mutlak özneye dönüşebilir bir nesne olmadığı saptamasından hareketle yabancılaşmanın ebediliği sonucunu çıkaranların simetrik protestolarının onların geleneksel ideolojiye ve Marksizme bağımlılıklarını dile getirmeleri gibi. Ancak, bireylerin ya da belirli her toplumun kendilerini her boyutta aşan bir toplumsala ve bir tarihsele içkinliğini *yabancılaşma* olarak adlandırmanın, ancak "Tanrısız İnsanın Sefaleti" bakış açısından bir anlamı vardır.

Devrimci praksis, devrimci olduğundan ve olabilirin ötesinde cesaret göstermesi gerektiğinden en hakiki anlamıyla "gerçekçi"dir ve ilk önce varlığı derin belirlenimlerinde kabullenmekle işe başlar. Ona göre, tarihe her tür içkinlikle bağlarını koparmış (bunu o tarihin "bütün anlamı"nı ele geçirerek yapmış olsa da), topluma teğet durmuş (bunu onunla olan ilişkisine tümüyle "egemen olarak" yapsa da) olan özerk bir özne değil, psikotik bir öznedir. Ve *mutatis*

mutandis,* aynı şey, komünist de olsa, ancak her toplumun ve her özel tarihin ötesinde olup bunların tümünü besleyen bu toplumsal-tarihselin üzerinde ortaya çıkabilen, varolabilen, tanımlanabilen her tür belirli toplum için de geçerlidir. Praksis, bilir ki, geçmiş tarihin bir "anlam"ını ele geçirmek nasıl söz konusu olamazsa, gelecek olan tarihe de "egemen olmak" (bu sözcüğün kabul gören anlamıyla) söz konusu değildir, meğer ki, tarihin yaratıcılığının yıkılması olan, ayrıca ve ne mutlu ki gerçekleşemeyecek bu sonu arzulamasın. Basit bir imge olarak, birey için özerkliğin anlamı üzerine söylediğimizi anımsatmak adına şunu belirtelim: nasıl ki bilinçdışını ortadan kaldırmak ya da eritmek mümkün değilse, verili her toplumun dayanağını oluşturan bu sınırsız ve çıkartılamaz temeli de ortadan kaldırmak ya da eritmek mümkün değildir.

Bireylerin gelişimi, tekniğin ilerlemesi ya da ekonomik bolluk ne olursa olsun kurumsuz bir toplum da söz konusu olamaz. Bu etkenlerden hiçbiri, insanların kolektif varoluşunun sürekli ortaya çıkardığı sayısız sorunları ortadan kaldırmayacaktır; tabii bunlar üzerine tartışma ve tercih yapmamızı sağlayan ayarlamalar ve yöntemlerin gerekliliğini de –tabii, eğer insanlığın, her bir kişinin herkeste ve herkesin her bir kişide dolaysız mevcudiyetini gerçekleştirecek biçimde biyolojik bir başkalaşımı olacağı varsayılmazsa (ama şimdiden bilimkurgu yazarları, evrensel bir telepati durumunun dev bir genelleşmiş karışıklık durumuyla sonuçlanacağını ve bunun enformasyon değil salt kargaşa yaratacağını görmüşlerdir). Bütünüyle kurumlarıyla çakışacak, hiçbir fazlalık ya da eksiklik olmaksızın kurumsal dokuyla kaplı olacak ve bu dokunun ardında hiç eti olmayacak bir toplum, sonsuz derecede düz bir kurumlar şebekesinden başka bir şey olmayacak bir toplum da söz konusu değildir. Kurumlaştıran toplum-

(*) Mutatis mutandis: Zorunlu değişiklikleri gerçekleştirerek (yay.haz.n.).

la, her an kurumlaştırılan arasında her zaman mesafe olacaktır –ve bu mesafe bir olumsuz ya da bir zarar değil, tarihin yaratıcılığının ifadelerinden biri, onun bir daha değişmemek üzere toplumsal ilişkiler ve insan etkinliklerinin "nihayet bulunabilmiş biçimi"nin içinde taşlaşıp kalmasını engelleyen, bir toplumun her zaman temsil ettiğinden *daha fazla*sını içermesini sağlayan şeydir. Bu mesafeyi, şu ya da bu biçimde yıkmak istemek, tarih öncesinden tarihe ya da gereklilikten özgürlüğe sıçramayı değil, dolaysız mutlağa yani hiçliğe atlamayı istemek demektir. Nasıl ki birey simgesel dışında herhangi bir şeyi kavrayamaz ya da edinemezse (bunu bizatihi dünya da yapamaz) toplum da, kurumların temsil ettiği bu ikinci dereceden simgeselin dışında herhangi bir şey edinemez. Ve nasıl ki dil ile (dil dahilinde her şeyi söyleyebilir ama olduk olmadık şeyi söyleyemem, dilin karşısında hem belirlenmiş hem özgürümdür, dile oranla bir gözden düşme mümkün ama kaçınılmaz değildir) toplumun bizatihi kurumla olan ilişkisini de yabancılaşma olarak adlandırmak yersizdir. Yabancılaşma bu ilişkinin *içinde* ortaya çıkar ama o ilişki *değildir* –tıpkı hata ve cinnetin ancak dilin *içinde* mümkün olmaları, ama dil *olmamaları* gibi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURUM VE İMGESEL: İLK YAKLAŞIM

Kurum: Ekonomik-işlevsel görüş

Yabancılaşma, ne bizatihi tarihe içkinlik, ne de kurumun varlığıdır. Ancak yabancılaşma kurumla ilişkinin ve onun aracılığıyla da tarihle ilişkinin bir *yöntemi* olarak ortaya çıkar.

Tarihsel toplumlarda, yabancılaşma, sınıf yapısının ve bir azınlığın tahakkümünün içinde göze görünür ama gerçekte bu özellikleri aşar. Yabancılaşmanın aşılması tabii ki her özel sınıfın tahakkümünün ortadan kalkmasını önvarsayar ama bu veçhenin ötesine geçer (Sınıflar ortadan kaldırılabilip yabancılaşma kalabileceğinden ya da bunun tersi olabileceğinden değil; ama sınıflar ancak özgül anlamıyla yabancılaşmayı oluşturan şeyin aşılmasına koşut olarak gerçekten ortadan kaldırılabilirler ya da tekrar doğmaları engellenebilir). Ötesine geçer çünkü yabancılaşma bir sınıf yapısı, hatta önemli bir toplumsal farklılaşma sunmayan toplumlarda da varolmuştur; ve bir yabancılaşma toplumunda bizatihi egemen sınıf da yabancılaşma konumundadır: kurumları o toplumla, kimi zaman naif Marksistlerin kendilerine yakıştırdıkları salt dışsallık ve araçsallık

bağıntısı içinde değildirler; o sınıf toplumun geri kalanını bizzat kendisini de efsaneleştirmeksizin, kendi ideolojisiyle efsaneleştiremez. Yabancılaşma öncelikle toplumun kurumlarına yabancılaşması olarak, kurumların toplum karşısında *özerkleşmesi* olarak ortaya çıkar. Nedir böyle özerkleşen, bunu neden ve nasıl yapar? İşte anlamaya çalışılacak olan budur.

Bu saptamaların götürecekleri yer kuruma ilişkin genel geçer görüşün sorgulanmasıdır; biz bunu ekonomik-işlevsel görüş olarak adlandıracağız.[1] Bundan anladığımız, hem kurumun varoluşunu, hem de özelliklerini (ideal bir biçimde, en ince ayrıntılarına kadar) kurumun verili toplumda ve koşullarda yerine getirdiği *işlev*le, onun toplumsal yaşamın *bütünsel ekonomisi* içindeki rolüyle açıklamak isteyen görüştür.[2] Bizim buradaki bakışımız açısından, bu işlevselli-

1 Böylece, Bronislaw Malinowski'ye göre söz konusu olan şudur: "...gelişmenin her düzeyinde antropolojik olguların, işlevleri, kültürün bütünleşmiş sisteminde oynadıkları rol, sistemin içinde bağlantılandırılma biçimleri, ve bu sistemin doğal ortama bağlantılandırılma biçimiyle açıklanması... Kültür konusunda işlevselci görüş, her uygarlık türünde, her göreneğin, her maddi nesnenin, fikir ve inanın yaşamsal bir işlevi yerine getirdiği, işleyen bir bütün içinde *(within a working whole)* vazgeçilmez bir bölümü temsil ettiği ilkesinde ısrar eder.", "Anthropology", *Encyclopaedia Brittanica*, ek cilt I, New York ve Londra, 1936, s. 132-133. Ayrıca bkz. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londra, Cohen and West, 1952 (Fr. Çev. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Ed. De Minuit, 1968).

2 Sonuçta Marksist görüş de budur; ona göre kuramlar her seferinde toplumsal yaşamın "üstyapı"nın gereklerine uymak için örgütlenmede yararlandıkları uygun yöntemlerdir. Bu görüş çeşitli değerlendirmelerle yumuşatılır: a) Toplumsal dinamik, kurumların otomatik olarak ve kendiliklerinden tekniğin evrimine adapte olmadıkları olgusuna dayanır, kurumların (her seferinde bir evrim tarafından kırılması gereken) üstyapıya oranla edilgenlikleri, ataletleri ve "gecikme"leri vardır; b) Marx, açıkça, kurumların özerkleşmesini yabancılaşmanın özü olarak görüyordu –ama sonuç olarak bizatihi yabancılaşmaya ilişkin "işlevselci" bir görüşe sahipti; c) kuruma özgü mantığın, işlevsellikten ayrılabilecek gerekleri bilinmiyor değildi ama onların, her seferinde incelenen toplumsal sistemin gerekleriyle, özellikle de "sömüren sınıfın tahakküm ihtiyaçları"yla ilişkisi ya karanlıkta kalır ya da (Marx'ın kapitalist ekonomi çözümlemesinde olduğu gibi) sistemin *çelişkili* işlevselliğiyle bütünleşir. İleride bu çeşitli noktaları yeniden ele alacağız. Bunlar yine de, izleyen sayfalarda di-

ğin renginin "nedenselci" mi yoksa "erekçi" mi olduğu pek önemli değildir, varsayılan kurumun doğuş ve varkalış süreci de öyle. İsterlerse, böylesi bir işlevin yerine getirilmesinin gerekliliğini anlayıp bilinçli bir biçimde uygun bir kurum yarattığını, ya da böylesi bir işlevin yerine getirilmesine ihtiyaç duyan toplumun eskiden beri orada bulunan bir şeyi ele geçirip ona bu işlevi yüklediğini, ya da Tanrı'mn, aklın veya tarihin mantığının, toplumları ve bunlara tekabül eden kurumları örgütlediği ve örgütlemeyi de sürdürdüğünü söylesinler –vurgulanan hep tek ve aynı şeydir: işlevsellik, genel düzlemde yöntemler ve ereklerin ya da nedenler ve sonuçların birbirlerini eksiksiz izlemesi, kurumun özellikleriyle ele alman toplumun "gerçek" ihtiyaçları arasındaki kesin denklik, yani kısacası bir "gerçek olan"la "akılsal-işlevsel olan" arasındaki bütünsel ve kesintisiz dolaşımdır.

İşlevselci görüşe, kurumların hayati işlevleri yerine getirdikleri ve onlar olmaksızın bir toplumun varlığının tasarlanamayacağı gibi apaçık ama temel önemdeki bir olguya dikkatimizi çektiğinden dolayı karşı çıkmıyoruz. Ancak, kurumların yalnızca buna indirgeneceğini ve bu rolden hareketle tamamen kavranabilir olduklarını iddia ettiği takdirde itiraz ediyoruz.

Öncelikle itiraz ettiğimiz görüşün negatif karşılığının, bizatihi bu görüş için bile anlaşılmaz bir şeye işaret ettiğini belirtelim: bir dolu örnekte, belli toplumlarda (tarihsel gelişmenin verili düzeyinde pekâlâ mümkün olmasına karşın) "yerine getirilmeyen" işlevlerin varolduğu görülür ve bu söz konusu toplum açısından kimi zaman önemsiz, kimi zaman da felakete varan sonuçları doğurur.[a]

---

le gelen ve başka bir düzeyde konumlanan işlevselcilik eleştirisinin Marksizm açısından da geçerli olmasını engellemezler.

a Belli toplumların (Roma, Bizans vb) "iç" tarihsel çöküşleri işlevselci görüşün karşı-örneklerini sunarlar. Bir başka bağlamda, Levi-Strauss'un betimlediği, Sherenteler ve Borrorolar örneklerine bkz., *Anthropologie structurale*, s. 137-139 ve s. 141 (klanların işlevsel-olmayışı).

İşlevselci görüşe asıl, kendi açısından odak niteliğindeki bir noktada bir boşluk bıraktığından dolayı itiraz ediyoruz: bir toplumun, kurumların sırf hizmetlerinde bulunmak için varolduğu "gerçek ihtiyaçları" nelerdir?[3] Üstün maymunlar topluluğunu terk ettiğimiz andan itibaren insan toplumlarının kendilerine biyolojik olanlardan başka ihtiyaçlar oluşturdukları açık değil midir? İşlevselci görüş, programını, ancak kendisine bir toplumun ihtiyaçlarının "gerçekliği"ne ilişkin bir ölçüt edindiğinde gerçekleştirebilir; bu ölçütü nereden alacaktır ki? Bir canlı varlığın, bir biyolojik organizmanın ihtiyaçları ve onlara tekabül eden işlevler bilinmektedir; çünkü biyolojik organizma yerine getirdiği ve kendisini yaşatan işlevlerin bütününden başka bir şey değildir. Köpek yaşamak için yemek yer, ama aynı biçimde, yemek yemek için yaşar da denebilir: yaşamak onun için (ve köpek türü için), yemek yemek, solumak, üremek, vb.'den başka bir şey değildir. Ancak bu bir insan ya da bir toplum için hiçbir anlam taşımaz.

Toplum, ancak bir dizi işlev (üretim, doğurma ve eğitim, topluluğun işletilmesi, anlaşmazlıkların düzenlenmesi, vb.) düzenli biçimde yerine getirildiğinde varolabilir ama buna indirgenmez; sorunlarıyla başa çıkma biçimleri de kendisine değişmez biçimde doğa tarafından tebliğ edilmemiştir, kendisine hem ihtiyaçlarını yeni karşılama biçimleri, hem de yeni ihtiyaçlar icat eder ve tanımlar. Bu soruna ileride uzunca değineceğiz.

Ancak, araştırmamızın çıkış noktasını sağlayacak olan kurumun kendisini sunmak için seçtiği varlık yöntemi –yani *simgesel*dir.

---

3 Malinovski şöyle der: "İşlev her zaman bir ihtiyacın giderilmesi anlamına gelir" "The Functionnal Theory" *A Scientific Theory of Culture* içinde, Chapell Hill, N.C., 1944, s. 159.

Kurum ve simgesel

Toplumsal-tarihsel dünyada karşımıza çıkan her şey ayrılmaz biçimde simgeselle dokunmuştur. Tabii orada tükenmez. Bireysel ya da kolektif gerçek edimler (çalışma, tüketim, savaş, aşk, doğurma) olmadığı takdirde bir toplumun bir an bile yaşayamayacağı sayısız maddi ürün (her zaman, doğrudan) birer simge değildir. Ancak bunlar simgesel bir şebekenin dışında olanaksızdır.

Simgesel karşımıza, ilk önce, tabii ki, dilde çıkar. Ama aynı zamanda da, bir başka düzey ve biçimde kurumlarda karşılaşırız onunla. Kurumlar simgesele indirgenemez ama ancak simgeselin içinde varolabilirler; ikinci dereceden bir simgeselin dışında olanaksızdırlar, her biri kendi simgesel şebekesini oluşturur. Ekonominin belli bir biçimde düzenlenmesi, bir hukuk sistemi, kurumlandırılmış bir iktidar, bir din toplumsal olarak yaptırımı olan simgesel sistemler olarak vardır. Bunlar, simgelere (imleyenler) imlenenleri (temsiller, buyruklar, yapma ya da yapmama yönündeki öğüt ya da özendirmeler, sonuçlar) deyimin alçak anlamıyla imlemler[a] bağlamaya ve onları o halleriyle geçerli kılmaya yani o bağı ele alman toplum ya da grup için az ya da çok zoraki kılmaya dayanırlar. Bir mülkiyet senedi, bir satış akdi, mal sahibinin mülkiyetinin nesnesi üzerinde belirsiz sayıda işlemde bulunmasını sağlamak üzere toplumsal olarak yaptırıma sahip olan bir "hukuk" simgesidir. Bir maaş bordrosu, ücretlinin, kendilerine sahip olanın, çeşitli satın alma edimlerine (ki bunların da her biri simgesel olacaktır) başvurma hakkını simgeleyen belli miktarda banknotu talep etme hak-

a "İmleyen" ve "imlenen" burada ve devamında *latissimo sensu*. ("*Lato sensu*": geniş anlamda; *latissimo sensu* da "çok geniş anlamda" olarak kullanılmaktadır – ç.n.).

kının simgesidir. Her ne kadar öznesi ve sonuçları açısından üstün derecede gerçek olsa da, o maaş bordrosunun kökenindeki çalışma da, tabii ki, bir uçtan bir uca simgesel işlemler tarafından (çalışan kişinin düşüncesinde, aldığı talimatlarda, vb.) kat edilir. Ve önce böylesi çarpanlara yöneltilen, saat ve dakikalara indirgendikten sonra, bordronun ya da "işletme neticeleri" hesabının muhasebesinin oluşumuna girdiğinde kendisi de simgeye dönüşür; tabii aynı şekilde, anlaşmazlık durumunda, karar verecek olan hukuksal kıyasın öncülleri ve sonuçlarındaki boş haneleri doldurduğunda da aynı şey olacaktır. Ekonomiyi planlayanların kararları simgeseldir (bunu hem alaylı hem de alaysız söylüyorum). Mahkeme kararları simgeseldir ve bunların sonuçları, hatta fazlasıyla gerçek olan ama anında da bir başka düzlemde simgesele dönüşen celladın edimi bile, neredeyse bütünüyle simgeseldirler.

Her işlevselci görüş toplumsal yaşamda simgeselliğin rolünü bilir ve kabul etmek zorundadır.

Ancak onun önemini pek ender olarak kabul eder –ettiğinde de sınırlamaya çalışır. Simgesellik ya basit bir tarafsız kaplama, toplumsal ilişkilerin, önceden varolan bir içeriğinin, "gerçek tözü"nün ifadesine mükemmel biçimde uyan, ona bir şey eklemeyen ve bir şeyini de eksiltmeyen bir araç olarak görülür. Ya da simgeselliğe ait "özgül bir mantık"ın varlığı kabul edilir ama o mantık tümüyle simgeselliğin, istenmiş olsunlar ya da olmasınlar kendi sonuçlarını dayatan akılsal bir düzene katılması olarak görülür.[4] Sonuçta, bu bakış dahilinde, biçim her zaman içeriğin hizmetindedir ve içerik "gerçek-

4 "Modern bir devlette, gereken yalnızca hukukun genel ekonomik duruma tekabül etmesi ve onun ifadesi olması değil aynı zamanda da onun, kendi iç çelişkilerine özgü bir yalanlama getirmemesidir. Ve bunu başarmak için, ekonomik gerçeklikleri giderek daha az yansıtır." Fr. Engels, Conrad Scmidt'e 27 Ekim 1890 tarihli mektup. (K. Marx, Fr. Engels, *Etudes philosophiques*'te yeniden basılmıştır, a.g.y., s. 158).

akılsal"dır. Ancak gerçekte durum böyle değildir ve bu da işlevselciliğin yorumlayıcı iddialarını yerle bir eder.

Şu, tüm toplumlarda öylesine önemli olan kurumu, dini ele alalım. Din her zaman (burada uç örnekleri tartışmayacağız) bir ritüele sahiptir. Musevi dinini ele alalım. Ayin ritüelinin (en geniş anlamıyla) tanımı bitmek bilmez ayrıntılara sahiptir: gerçek anlamıyla Yasa'dan[5] çok daha ayrıntılı ve kesin olarak saptanan bu ritüel doğrudan ilahi emirlerden gelmekte ve nitekim bundan dolayı da tüm ayrıntıları aynı düzleme konmaktadır. Bu ayrıntıların özgüllüğünü tanımlayan nedir? Neden hepsi aynı düzleme konmuşlardır?

Birinci soruya ancak bir dizi kısmi yanıt verilebilir. Ayrıntılar kısmen gerçekliğe ya da içeriğe gönderide bulunularak belirlenmişlerdir –kapalı bir tapmakta şamdan gerekir; şu tahta ya da maden cinsi, ele alınan kültürde benzerlerinin en değerlisidir bu sıfatla da kullanılmaya layıktır (ancak henüz bu örnekte bile simge ve simgenin doğrudan ya da tezat aracılığıyla metaforu sorunsalı ortaya çıkar: hiçbir elmas Papa'nın tacı için yeterince değerli değildir ama İsa Havarilerin ayaklarını bizzat kendisi yıkamıştır). Ayrıntılar içeriğe işlevsel değil simgesel gönderide bulunurlar (bu dinin gerçeği ya da imgeselinin içeriğidir: şamdanın yedi haznesi vardır). Ve nihayet ayrıntılar önceki değerlendirmelerin mantıksal-akılsal anlamları ya da sonuçlarıyla belirlenebilirler.

Ancak bu değerlendirmeler, herhangi bir ritüeli doyurucu ve bütünsel biçimde yorumlamamızı sağlamazlar. Öncelikle, her zaman birtakım tortular bırakırlar; işlevsel, simgesel ve bunların sonuçlarının oluşturdukları dörtlü birbirleriyle kesişen şebekede, delikler deliksiz noktalardan daha faz-

5 *Exode*'da Yasa dört bölümde formüle edilir (20-23 arası) ama ritüel ve Konut'un inşasına ilişkin talimatlar onbir bölüm tutar (25-30 arası ve 36-40 arası). Ayrıca ritüele ilişkin buyruklara sürekli değinilir; bkz. *Lévitique*, 1-7; *Nombres* 4, 7-8,28-29, vb. Konut'un inşası da tarih kitaplarında birçok kez büyük bir ayrıntı lüksüyle betimlenmiştir.

ladır. Sonra, bunlar simgesel ilişkinin kendiliğinden olduğunu varsayarlar halbuki o dev sorunlar taşır: şuradan başlayabiliriz: bir simgenin "tercih" edilmesi ne mutlak olarak kaçınılmaz, ne de tamamen rastlantısaldır. Simge ne kendisini doğal bir gereklilikle dayatır, ne de varlığında gerçeğe *her tür* gönderide bulunmaktan kaçınabilir –tamamen "sözleşmeye dayalı" simgelere ancak matematiğin bazı dallarında rastlanabilir (bu bile tartışılır çünkü bir süre geçerli olan bir sözleşme, salt sözleşme olmaktan çıkar). Son olarak da şunu belirtelim: Bu meselede hiçbir şey simgeselin *hudutlarını* belirlememize olanak sağlamaz. Ritüel açısından, kimi zaman tarafsız olan maddedir, kimi zaman biçim, kimi zaman hiçbiri değildir: falan nesnenin maddesi saptanır ama tüm nesnelerinki değil; aynı şey biçim için de geçerlidir. Belli bir Bizans kilise türü haç biçimindedir; anladığımızı sanırız (ama kendimizi hemen de, neden tüm Hıristiyan kiliselerinin böyle olmadığını sormak zorunda hissederiz). Ancak kilise mimarisinin ve dekorasyonunun başka öğe ve alt-öğelerinde kullanılabilecek olan bu motif kullanılmamıştır; bazı yerlerde ele alınmış, bazı başka yerlerde ise alınmamıştır, bir de basit kaide ya da dolgu öğeleri olan tamamen nötr yerler vardır. Simgeselliğin bilgilendirmek ve kutsalın maddesini ikinci düzeyde "kutsamak" için ele aldığı noktaların seçimi geniş ölçüde (ama her zaman da değil) keyfi gibidir. Hudut, neredeyse olur olmaz her yerden geçer; Protestan tapınağının yalınlığı da, kimi Hindu tapınaklarının lüks cangılı da vardır; ve birdenbire, Siam'daki bazı pagodlarda olduğu gibi simgeselliğin maddenin her milimetresini eline geçirdiği yerde, onun aniden her tür içeriğinden sıyrıldığını, özünde basit bir dekorasyona dönüştüğünü görürsünüz.[6]

6 Bu, her simgeselliğin *ard-eleştirel* olduğuna ya da "farklılıkla" işlediğine ilişkin temel yasanın bir sonucudur: bir im, im olarak, ancak im olmayan ya da başka bir şeyin imi olan bir şeyin imi olarak ortaya çıkabilir. Ama bu, her seferinde, sınırın nereden geçmesi gerektiğinin belirlenmesine olanak sağlamaz.

Kısacası ritüel akılsal bir iş değildir –ve bu da sormuş olduğumuz ikinci soruya cevap verilmesini sağlar: neden orada tüm ayrıntılar aynı düzeyde yer almaktadır? Eğer ritüel akılsal bir iş olsaydı, orada temel olanla ikincil olan arasındaki o ayrımı, akılsal her şebekeye özgü olan o hiyerarşikleşmeyi bulabilirdik. Ama bir ritüel dahilinde, nasıl olursa olsun içerik değerlendirmelerinden hareketle, çok önemli olanla daha az önemli olanı ayırdetmenin hiçbir yolu yoktur. Bir ritüeli oluşturan her şeyi, önem açısından aynı düzeye koyma, tam da ritüelin içeriğinin akılsal olmama niteliğinin belirtisidir. Kutsalda dereceler olamayacağını söylemek de aynı şeyi bir başka biçimde söyleme anlamına gelir: kutsalın ele geçirdiği her şey de kutsaldır (ve bu takıntısal [obsesyonel] nevrozlar ve sapkınlıklar ritüeller için de geçerlidir).

Ancak, Marksist olsunlar ya da olmasınlar, işlevselciler, her zaman, toplumbilimsel açıdan bir sözde-üstyapı, yanolguların (epifenomen) bir yanolgusu muamelesi yaptıkları dini pek sevmezler. Dolayısıyla hukuk gibi ciddi bir kurumu ele alalım; hukuk, her toplumun "töz"üne (bize bunun ekonomi olduğunu söylerler) doğrudan bağlıdır ve hayaletler, şamdanlar ve kutsal öte-beriyle değil de mülkiyet, anlaşmalar, sözleşmeler gibi gerçek ve sağlam toplumsal ilişkilerle ilgilidir. Hukukta, simgeselliğin içeriğin hizmetinde olduğunun ve ancak akılsallığın kendisini zorladığı ölçüde oraya düştüğünün gösterilebilmesi gerekir. Şu sözünü ede ede kulaklarımızı patlattıkları uçuk ilkelleri de bir yana bırakalım; hem zaten onlarda gerçekten hukuksal kuralları diğerlerinden ayırmak pek zahmetli olur. Şöyle iyisinden bir tarihsel toplumu ele alıp onun üzerine düşünelim.

Tarihsel bir toplumun evriminin falanca evresinde zorunlu olarak özel mülkiyet kurumunun ortaya çıktığı, çünkü bu kurumun temel üretim tarzına tekabül ettiği söylenir. Bir kez özel mülkiyet kurulduktan sonra, bir dizi kural sap-

tanmak zorundadır: mülk sahiplerinin hakları belirlenmeli, bunların ihlallerine yaptırım uygulanmalı, uç durumlar (iki tarlanın sınırında bir ağaç biterse, meyveleri kime aittir?) çözüme ulaştırılmalıdır. Ele alınan toplum ekonomik olarak geliştiği, içinde mübadeleler çoğaldığı ölçüde, mülkiyetin özgür aktarımı (bu başlangıçta, hiç de öyle kendiliğinden var değildir, ille de kabul görmez; hele de gayrımenkuller konusunda) düzene bağlanmalı, bu aktarımı sağlayan işlem biçimselleşmeli, olası anlaşmazlıkları enazlayacak bir doğrulama olanağına sahip olmalıdır. Tıpkı, ebedi akılsallık, ekonomi ve işlevsellik abidesini oluşturan, Öklid geometrisinin kurumsal dengi olan o ünlü kurumda, yani Roma Hukuku'nda olduğu gibi. Ki bu kuruma *Lex Duodecim Tabulerum*'dan Justinianus'un kanunileştirmesine kadar uzanan on yüzyıl boyunca, mülkiyetin, işlemlerin ve sözleşmelerin kurallarının oluşturduğu gerçek ama bir o kadar da iyi yontulmuş ve düzenlenmiş bir orman diyebiliriz. Ve bu hukuku, son biçimiyle ele alacak olursak, *Corpus*'un her bir paragrafının, taşıdığı kuralın ya ekonominin işleyişine hizmet ettiğini ya da onu oluşturan başka kurallar tarafından gerektirildiğini söyleyebiliriz.

Bunu gösterebiliriz –ama bizim sorunumuz açısından herhangi şey göstermiş olmayız. Zira, ekonomik yaşam Roma Hukuku'nun kendisine ulaştığı anda, İ.S 3. yüzyılda artan bir gerileme gösterdiğinden, geliştirilmiş bu işlevselliğin varlık nedenleri geriler; öyle ki, mal varlığı hakkı konusunda, Justinianus'un kanunları yararsız ve çağının gerçek durumuna göre, tekrara dayalı bir abide gibi durur.[7] Konsüllerin ve Cesarların Roma'smda geliştirilmiş bu hukuk, işlevselliğini çelişkili bir biçimde birçok Avrupa ülkesinde Rönesans'tan sonra ka-

7 Bu aşırı, mükerrer işlevsellik gerçekte bir işlev bozukluğudur ve Bizans imparatorları birçok kez Justinianus'un aşırı yüklü kodlamasını, özetleyerek hafifletmişlerdir.

zanacak ve 1900'e kadar kapitalist Almanya'nın *Gemeines Recht*'i olarak kalacaktır (bu da, o hukukun, aşırı "akılsallığı", yani evrenselliğiyle açıklanabilir). Ama asıl önemlisi şudur: Roma hukukunun işlevselliği vurgulandığında, bu hukukun on yüzyıl boyunca gösterdiği evrimin başat özelliği, onu kurumla "altındaki toplumsal gerçeklik" arasındaki ilişki türünün parlak bir örneği kılan şey gizlenmiş olur: bu evrim tam da, işlevselliğe hiç de sahip olmayan bir durumdan o işlevselliğe *ulaşmak* için uzun bir çaba olmuştur. Başlangıçta Roma hukuku, katı kurallardan oluşan sıkıcı bir bütündür, onda biçim içeriği, formel sistem olarak her hukukun gerektirdiklerinin doğrulayabileceklerini fersah fersah aşan bir biçimde, ezer. Bir tek örnek alalım, hem de bu örnek odak bir nitelik taşır: her yasal sözleşmenin işlevsel çekirdeğini oluşturan şey, yani sözleşme yapan tarafların istenç ve niyeti, uzun zaman yasa karşısında küçük bir rol oynar; egemen olan *sözleşme ritüeli*dir, şu sözlerin söylenmiş, şu hareketlerin yapılmış olmasıdır.[8] Bu, ritüelin yasal sonuçlarının ancak tarafların gerçek iradesi onları hedeflediği durumda söz konusu olabileceğini aşamalı olarak kabul edecek olmamızdan başka bir şey değildir. Ne var ki bu önermenin simetrik karşılığı, tarafların iradesinin, onu ifade eden biçimlerden bağımsız olarak zorunluluklar oluşturabileceğidir, yani modern borçlar hukukunun temeli olan ve onun işlevsel özelliğini gerçekten dile getiren şeyin, yani *pacta sund servan*da ilkesinin hiçbir zaman kabul görmeyeceğidir.[9] Gerçek tarihsel evrimi içinde değerlendirilen Roma Hukuku'ndan çıkan ders hukukun işlevsel-

8 Burada *ritüel* sözcüğü kendini dayatır çünkü başlangıçta işlemlerin dinsel niteliği tartışılmazdır.

9 "*Ex nudo pacto inter cives Romanos actio non nascitur*". Borç verenlerin bu kuralı, hiçbir zaman tamamen saf dışı bırakmaksızın, olabildiğince yumuşatmak için başvurdukları akrobasilere ilişkin olarak herhangi bir Roma Hukuku tarihine, örneğin R. von Mayr, *Römische Rechtzgeschichte*'ye bkz., Leipzig (Göschenverlag), 1913, Cilt II, 2, II, s. 81-82, Cilt IV, s. 129, vd.

liği değil, öncelikle biçimcilik ya da simgeselliğin işlevsellik karşısındaki görece *bağımsızlığı*, sonra da simgeselliğin ağır ağır ve hiçbir zaman bütünüyle olmasa da, işlevsellik tarafından ele geçirilmesidir.

Simgeselin tamamen "nötr" ya da (ki bu ikisi aynı kapıya çıkar) gerçek süreçlerin işleyişine tümüyle "uygun" olduğu fikri kabul edilebilir değildir ve, doğruyu söylemek gerekirse, anlamdan yoksundur.

Simgesellik ne tamamen nötr ne de tamamen uygun olabilir; bunun nedeni öncelikle imlerini herhangi bir yerden almaması, ayrıca da herhangi bir imi almamasıdır. Bu, karşısında her zaman önceden oluşturulmuş[10] bir dil bulan ve şu sözcük ya da bu deyime "özel" bir anlam yüklediğinde bunu sınırsız bir özgürlükle yapmayıp, "orada olan" bir şeyi edinerek yapmak zorunda kalan birey açısından gayet açıktır. Ancak aynı şey, farklı bir açıdan olmakla birlikte, toplum açısından da açıktır. Toplum her seferinde, simgesel düzenini, bireyin yapabileceğinden çok farklı bir anlamda oluşturur. Ancak bu "özgür" bir oluşturma değildir. Maddesini, aynı zamanda da "daha önceden orada bulunan"dan almak zorundadır. Bu, öncelikle doğadır –ve doğa bir kaos olmadığından, doğal nesneler birbirlerine bağlı olduklarından, bu durum birtakım sonuçlar doğurur. Aslan, bu hayvanın varlığını önceden bilen bir toplum için, gücü belirtir. Bu durumda, aslan yelesi, o toplum için, muhtemelen Eskimolarda hiçbir zaman sahip olmadığı simgesel bir önem kazanır. Ama "daha önceden orada bulunan" aynı zamanda da tarihtir. Her simgesellik, önceki simgeselliklerin yapılarının kalıntıları üzerinde yükselir ve onların malzemelerini kullanır –bunu, Atinalıların Med savaşlarından sonra yaptıkları gi-

10 "İmleyenin, hiçbir psikogenetik açıklamanın yakalamayı başaramadığı bir etkililiği vardır zira bu imleyen, simgesel düzeni, özne devreye sokmaz; onunla karşılaşır." Jacques Lacan, Seminer 1956-57, aktaran J.B. Pontalis, *Bulletin de psychologie*, Cilt X, no. 7, Nisan 1957, s. 428.

bi, yeni tapınakların temellerini doldurmak için yapsalar bile. Sanal olarak sınırsız doğal ve tarihsel bağlantılarıyla, imleyen, her zaman, belli bir imlenene katı bir biçimde bağlanma durumunu aşar ve tümüyle bilinmeyen yerlere doğru götürebilir. Simgeselliğin gerçek toplumsal ve tarihsel yaşam içinde oluşumunun bir matematik yapıtı boyunca verilen "kapalı" ve "saydam" simge tanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur –ayrıca o yapıt da hiçbir zaman kendi üzerine kapanamaz.

Aynı anda hem dil hem de kurum simgeselliğine ilişkin güzel bir örnek de "Halk Komiserleri Sovyeti"dir. Troçki, özyaşamöyküsünde Bolşeviklerin iktidarı ele geçirip bir hükümet kurduklarını aktarır; bu hükümete bir ad bulmak gerekmiştir. "Bakan" ve "bakanlar kurulu" belirtmeleri, burjuva bakanları ve onların rollerini anımsattığından, Lenin'in hiç hoşuna gitmemektedir. Troçki "halk komiserleri" terimini ve hükümetin bütünü için de "Halk Komiserleri Sovyeti"ni önerir. Lenin bundan hoşlanır (bu ifadeyi "müthiş devrimci" bulmuştur) ve bu isim benimsenir. Böylece yeni bir dil yaratılmakta ve yeni kurumlar yaratıldığı sanılmaktadır. Ama tüm bunlar nereye kadar yenidir? İsim yenidir; ve en azından eğilimsel olarak, ifade edilmek istenen yeni bir toplumsal içerik vardır: Sovyetler oradaydılar ve Bolşevikler onların çoğunluğunun onayıyla "iktidarı" (ki o da, o an için sadece bir isimdir) almışlardı. Ancak sonradan belirleyici olduğu ortaya çıkacak bir ara düzeyde, yani ikinci dereceden simgesel doğası çerçevesinde kurum düzeyinde, iktidarın kapalı, değiştirilemez bir kurulun, *yönetilenlerden* ayrışık bir *yönetim* aygıtının doruğu olan bir kurumun düzeyinde –işte o düzeyde, fiilen ortada yine *bakanlar* vardır, ele geçirilen, Orta Çağ'ın sonundan beri Avrupa krallarıtarafından yaratılmış olan biçimdir. Örgütlü kitlelerden ayrı bir hükümet ve bir yönetimin gereksizliğini ve zararı-

m kanıtladığı *Devlet ve Devrim*'in yazımına olaylar nedeniyle ara vermek zorunda kalan Lenin, devrimin yarattığı boşluğun karşısında kalınca ve yeni kurumların (Sovyetler) varlığına rağmen ancak zaten orada, tarihin içinde bulunan kurumsal biçime başvurmaktan başka bir şey yapamadı. "Bakanlar Kurulu" ismini istemiyordu ama istediği bir Bakanlar Kurulu'ydu –ve sonunda da onu elde etti (tabii bu durum, diğer Bolşevik yöneticiler ve parti üyelerinin önemli bölümü için de geçerlidir). Devrim yeni bir dil yaratıyordu, söyleyecek yeni şeyleri de vardı ama yöneticiler yeni sözcüklerle eski şeyler söylemek istiyorlardı.

Ancak bu simgeler, bu imleyenler, söz konusu dil olduğunda bile ve tabii kurumlar olduğunda büsbütün, yine bir başka nedenden ötürü başını çekme durumunda oldukları "içeriğin" tümüyle de kölesi değildirler. Çünkü onlar kendilerine özgü ideal yapılara aittirler ve neredeyse-akılsal ilişkilere dahil olurlar.[11] Toplum, düzenli bir biçimde, herhangi bir simgesel sistemle tutarlılık içinde oynanması *gerektiği* olgusuyla karşılaşır; böyle olsun ya da olmasın, buradan, o halleriyle bilinmiş ve istenmiş olsunlar ya da olmasınlar bir dizi sonuç çıkar.

Çoğunlukla, bu simgesel mantığın ve ona kısmen tekabül eden akılsal düzenin tarih kuramı için sorun yaratmadığına inanırmış gibi yaparız. Gerçekte bunlar dev sorunlar yaratır. Bir işlevselci, bir toplum bir kurum edindiğinde aynı zamanda da bu kurumun taşıdığı ya da doğurduğu tüm simgesel ve akılsal ilişkileri de sahiplenebilirmiş gibi bunları edinmesinin doğal olduğunu (ya da en azından kurumun işlevsel ereksiyle onun gerçek işleyişinin sonuçları arasında çelişki ya da

11 Nerdeyse akılsal: geniş ölçüde akılsaldırlar ama simgeselliğin (bilimsel değil de) toplumsal kullanımında, Freud'un deyimiyle "yer değiştirme" ve "yoğunlaştırma", Lacan'a göre eğretileme (metafor) ve düzdeğişmece (metonimi) düzenli biçimde mevcuttur, toplumsal simgeselliğin mantığı "salt bir mantık" ile, hatta basiretli söylemin mantığıyla özdeşleştirilemez.

tutarsızlık olamayacağını, bir kuralın ortaya konduğu her seferinde, onun sonsuz sonuçlarından her birinin önceden varolan diğer kurallar bütünüyle ve bilinçli ya da "nesnel" olarak güdülen emellerle tutarlılığının da garanti olduğunu) düşünebilir. Bu koyutu açıkça dile getirmek onun saçmalığını saptamak için yeterlidir; çünkü, bu, mutlak Tin'in tarihte ortaya çıkan her kurumun doğuşu ya da dönüşümünü yönettiği (onun, kurumu yaratanların kafasında mevcut ya da sorunda hiçbir şey değiştirmeyecek olan birtakım şeylerin gücünde gizli olarak düşünüldüğü) anlamına gelir.[12]

Ekonomik-işlevsel yorumun ideali, kurulu kuralların ya işlevsel olarak, ya da işlevsel kurallar tarafından mantıksal olarak içerilmiş biçimde ortaya çıkmaları şeklindedir. Ancak bu gerçek ya da mantıksal içerme kendiliğinden verili değildir ve sistemin simgesel mantığıyla otomatik olarak türdeş değildir. Roma Hukuku, bir toplumun (bu toplum, olayın işaret ettiği gibi, tercih yoluyla hukuksal mantığa sürüklenmiştir) bu içerilenleri ortaya çıkarmayı ve onlara sistemin simgeselliğini aşağı yukarı tâbi kılmayı ancak on yüzyılda gerçekleştirebildiğini göstermek açısından önümüzdedir. Kurumların simgesel mantığının fethi ve bu mantığm tedrici olarak "akılsallaştırılması" da bizatihi tarihsel süreçlerdir (ve bu süreçler görece yenidir). Bu geçen zamanda, kurumlarının mantığının toplum tarafından kavranması da, kavranmaması da, onun evriminde büyük önem taşıyan etkenlerdir (tabii bir de bunların, insanlar, gruplar, sınıflar, vb.'nin eylemi üzerindeki sonuçları

12 Tabii şu sözleri yazmak için, Einstein gibi basit zekâlı olmak gerekir: "bu işi (düz bir mermer yüzeyi, kartezyen koordinatlarda olduğu gibi, eşit kareler oluşturan bir doğrular şebekesiyle doldurmak) en büyük zorluklarla karşılaşmadan yapabilmemiz gerçek bir mucizedir... (Bunu yaparken) dörtgenleri, diagonalleri eşit gelecek biçimde ayarlama olanağım yok. Eğer kendiliklerinden öyleyseler, bu, mermer yüzeyin ve küçük cetvellerin bana sundukları bir ayrıcalıktır ve bu ayrıcalık bende şükran yaratan bir sürpriz etkisi doğurur." *Relativity*, Londra (Methuen), 1960, s. 85. "Toplum bilimlerinde"ki farklı belirlenimci eğilimler bu çocuksu şaşkınlıkları çoktandır aşmış durumdalar.

vardır; 1929'da başlayan çöküntünün vehametinin deyim yerindeyse yarısı yönetici grupların "saçma" tepkilerinden kaynaklanmıştır). Bu kavrayışın kendisi de "işlevsel" bir yoruma uygun değil midir? Bay Rueff'in 1965'te varolması ve dinlenmesi[13] işlevsel hatta akılsal her tür açıklamaya meydan okumaktadır. Şimdi, kendinde ele alındığında, kurumların bilinmeyen ve o haliyle istenmeyen akılsalı işlevsele yardım edebilir; onun karşısına da çıkabilir. Eğer şiddetli bir biçimde ve doğrudan karşı olsaydı, kurum anında çökerdi (Law'm kâğıt parası). Ama, anıştırıcı, yavaş, biriktirici bir yöntemle de karşı çıkabilir; işte o zaman çatışma ancak belli bir zaman sonra ortaya çıkar. Klasik kapitalizmin "normal" üretim fazlası krizleri esasında bu duruma denk düşerler.[14]

13 İnsanların gerçek ve kurumsal durum karşısında hangi noktaya kadar (ve neden) "akılsal" olarak davrandıklarını bilmek bizatihi dev bir sorundur. Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesselschaft*, Tübingen (Mohr), 1956, I, s. 9-10. Ama Weber'in bir eylemin fiili akışıyla onun ideal-tipe göre akışı arasında, tamamen akılsal bir davranış varsayımında, kurduğu ayrım bile kesinleştirilmelidir: bir eylemin gerçek akışıyla, incelenen toplumun incelenen andaki "pozitif akılsallığı" ("pozitif hukuk"tan söz edildiği anlamda) arasında, yani bu toplumun kendi işleyişinin mantığı konusunda ulaşmış olduğu anlama derecesi arasında mesafe vardır; bir de, bu "pozitif akılsallık" ile *o aynı* kurumsal sisteme ilişkin kısaca akılsallık arasında mesafe vardır.

Keynes usulü, bütçenin ekonomik dengenin düzene girmesi amacıyla kullanılmasına ilişkin teknik 1860'da da tıpkı 1960'da olduğu kadar geçerliydi. Ama, bir çöküntü karşısında, durumun gerektirdiğinin tersi yönde davrandıkları için, 1930 öncesi kapitalistlerini "akıldışı" bir davranışla malul kılmakta pek bir anlam yoktur; onlar, genelde, kendi toplumlarının "pozitif akılsallığı" olan şeye uygun olarak hareket ediyorlardı. Bu "pozitif akılsallık"m evrimi, burada ele alamayacağımız türden karmaşık bir sorunu ortaya atar. Sadece şunu anımsatalım: bu akılsallığı (sınıf çıkarları ve konumlanmalarının, ama aynı zamanda da imgeselle bağlantılı olan "çıkarla bağlantılı olmayan" önyargı ve yanılsamaların o akılsallıkta temel bir rol oynadıkları düşünüldüğünde) salt ve basit bir "teknik ilerleme"ye indirgemek olanaksızdır. Keynes'in fikirlerinin dile gelme ve yaygınlaşmasından otuz yıl sonra, bugün bile, egemen grupların elle tutulur hatta kimi zaman çoğunluğu oluşturan gruplarının, uygulandıkları takdirde sistemi er ya da geç krize düşürecek olan eskimiş görüşleri (kesin bütçe dengesi ya da altın sistemine geri dönüş gibi) cansiperane savunuyor olmaları da bunun bir kanıtıdır.

14 Bunlar, Marx'ın zannettiği gibi, aşılmaz "iç çelişkiler"i değil (bu yaklaşımın eleştirisi için, bkz. *Socialisme ou Barbarie*'nin 31. sayısında "Le mouvement ré-

Ama en çarpıcı ve en anlamlı örnek, kurumsal sistemin akılsallığının, deyim yerindeyse, işlevselliği açısından "nötr" olduğu durumdur; bu da onun gerçek sonuçlar doğurmasını engellemez. Şüphesiz başkalarıyla çelişkili olmayan ama onlardan da kaynaklanmayan ve sistemle uyuşabilecek başkaları varken neden tercih edildiklerini söylemesek de ortaya konmuş pozitif kurumsal kurallar vardır.[15] Ama asıl ortaya konan kuralların bir sürü mantıksal sonucu vardır ki bunlar başlangıçta açıklığa kavuşturulmamışlardır ve yine de toplumsal yaşamda gerçek bir rol oynarlar. Dolayısıyla o yaşamı, toplumsal ilişkilerin işlevselliği tarafından talep edilmeyen, ama onun da tersine gitmeyen, bununla birlikte toplumu, işlevselliğin belirsiz bıraktığı birçok yönden birine çekebilen ya da geri dönüp toplum üzerinde etki yaratabilen bir biçimde "biçimlendirme"ye katkıda bulunurlar (Sanayi kapitalizmi karşısında, Borsa özünde böyle bir örnek oluşturur).

Bu yön, ritüel konusunda daha önce belirttiğimiz şu önemli olguyla bağlantılıdır: hiçbir şey, simgeselin sınırının geçeceği yerin, simgeselin işlevselin alanına girdiği noktanın önceden belirlenmesine olanak vermez. Ne, kültürlere göre değişen[16] genel simgeselleştirme derecesi, ne de simgeselleştirmenin ele alman toplumun yaşamının falan yönü-

---

volutionnaire sous le capitalisme moderne" s. 70-81) uzun zaman boyunca kapitalist sınıfın, kendi ekonomik kurumlarının mantığı tarafından aşıldığını dile getiriyordu.

15 Buna açık bir örnek, ceza kanunu tarafından saptanan cezalardır. Eğer, her toplumda kurulu olan, cezaların vehamet cetveli belli bir noktaya kadar yorumlanabilirse de, bunlara tekabül eden cezalar cetvelinin, kesin olsun ya da olmasın akıllsallaştırılamaz bir keyfilik öğesi taşıdığı açıktır. Yasanın hırsızlık ya da fuhuşta arabuluculuk için filan cezayı öngörmesi ne mantıklıdır ne de saçma; keyfidir. Ayrıca, bkz. Daha ileride Musa yasası konusundaki tartışma.

16 Örneğin, geleneksel Asya kültürlerinin çoğunda "genel geçer yaşam"a ilişkin simgeselliğin aşırı zenginliğiyle, aynı şeyin Avrupa kültürlerindeki kısıtlılığı arasındaki fark; ya da çeşitli tarihsel toplumlarda hukukla töreyi ayıran sınırın değişkenliği düşünülebilir.

ne özel bir yoğunlukla yönelmesine neden olan etkenler belirlenebilir.

Kurumsal simgeselliğin, işlevselliğin, altta varolan toplumsal ilişkilerin "tözü"nün "nötr" ya da "uygun" bir ifadesi olacağı fikrinin neden kabul edilemez olduğunu belirtmeye çalıştık. Ama doğruyu söylemek gerekirse, bu fikir anlamdan yoksundur. Gerçekten de kurumlara oranla önceden oluşan böyle bir töz olduğunu varsayar; toplumsal yaşamın içinde ifade bulacağı dilden önce tamamen gerçek olan "ifade edilecek" bir şeye sahip olduğunu ileri sürer. Ama, toplumsal yaşamın, birinci, ilk niteliği taşıyacak ve kendisine kurumların içinde bu kurumlardan bağımsız olarak bir ifade edinecek bir "içeriği"ni yakalamak olanaksızdır; bu "içerik" (olan olduktan sonra ayrılan kısmi ve soyut bir an olmadığı takdirde) ancak bir yapı dahilinde tanımlanabilir ve bu yapı da her zaman kurumu taşır. Söz konusu olan "gerçek toplumsal ilişkiler" her zaman *kurumlaştırılmışlardır,* hukuksal bir kisve taşıdıklarından değil (kimi durumlarda böyle bir kisve taşımayabilirler) evrensel, simgeleşmiş ve yaptırımla donatılmış birer yapma biçimi olarak ileri sürüldüklerinden dolayı bu böyledir. Bu elbette ki, hatta özellikle, "altyapılar" için üretim ilişkileri için de geçerlidir. Efendi-köle, serf-derebeyi, proleter-kapitalist, ücretli-bürokrat ilişkisi zaten bir kurumdur ve *toplumsal* bir ilişki olarak, hemen kurumsallaşmaksızın, ortaya çıkamaz.

Marksizmde, bu konuda, kurum kavramının (her ne kadar sözcük kullanılmasa da) açıklığa kavuşturulmamış olmasından gelen bir karmaşıklık vardır. Dar anlamıyla ele alındıklarında, kurumlar "üstyapı"ya aittirler ve "altyapı" tarafından belirlendikleri söylenir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, bizatihi bu görüşün iler tutar yam yoktur. Üstelik bu görüşü kabul edecek olsak, kurumları, toplumsal yaşamın, bu kurumlardan önce zaten yapılanmış bir "içeriği" ya da bir

"tözü"ne hizmet eden ve onu dile getiren "biçimler" olarak görmemiz gerekir, yoksa bu kurumların o içerik tarafından böyle belirlenmesinin anlamı olmayacaktır. Bu töz, adının da belirttiği gibi zaten yapılanmış olan "altyapı" olmalıdır. Evet ama, o altyapı, eğer kurumlaştırılmamışsa, nasıl yapılanmış olabilir? Eğer, örneğin, "ekonomi" "hukuk"u belirliyorsa, bu, üretim ilişkilerinin eklemlenmiş olarak kavranabilecekleri ve gerçekten de, zaten "önceden" onların hukuksal ifadesi oldukları anlamına gelir. Ama toplumsal ölçekte eklemlenen üretim ilişkileri (yoksa Robinson-Cuma ilişkisi değil) *ipso facto*, kendi kendisinin yaptırımı (dolayısıyla da bir kurum)[17] olan hem gerçek hem simgesel bir şebeke anlamına gelir. Hukukun oluşturduğu o "ikinci derecede" kurum tarafından kabul edilseler de edilmeseler de, sınıflar zaten üretim ilişkilerinin içinde mevcutturlar –eskiden SSCB'deki bürokrasi ve "devletleştirilmiş" mülkiyet konusunda göstermeye çalıştığımız da budur.[18] SSCB'de bürokrasi-proletarya ilişkisi, üretken-ekonomik-toplumsal sınıf ilişkisi olarak *kurumlaştırılmıştır;* her ne kadar bu sıfat altında ve hukuksal açıdan açıkça böyle kurumlaştırılmamış olsa bile (hiçbir ülkede burjuvazi-proletarya ilişkisinin de bu sıfatla kurumlaştırılmamış olması gibi) bu böyledir. Dolayısıyla, kurumsal simgesellik ve bunun kurumun işlevlerine oranla görece özerkliği henüz üretim ilişkileri düzeyinde, hatta dar anlamıyla ekonomi ilişkileri düzeyinde daha da çok ortaya çıkar ve henüz o düzeyde bile sadece işlevselci bir görüş geçerli değildir. Bu çözümlemeyi R. Stammler gibi kimi yeni-Kant'çıların Marksizme yönelttikleri ve toplumsal yaşamın "biçimi"nin (bunun hukuk olduğu söylenir), "maddesi"ne (bu da ekonomi ola-

17 Aynı biçimde, kimi zaman, bazı çağdaş psiko-sosyologların, bürokrasi sorununun, her ne kadar bürokrasi orada elzem bir dengini buluyorsa da, ilk gruptaki rollerin farklılaşmasının basitliğini aştığını unuttuklarını sanırız.

18 "Les rapports de production en Russie", *La société bureaucratique*, 1. c., s. 205-282.

caktır) önceliğini temel alan eleştiriyle karıştırmamak gerekir. Bu eleştiri, mücadele etmek istediği Marksist görüşle aynı karmaşıklığa sahiptir. Bizatihi ekonomi ancak kurum olarak varolabilir, bu ille de bağımsız bir "hukuksal biçim" gerektirmez. Kurumla orada olup biten toplumsal yaşamın ilişkisine gelince, o da Kant'ın verdiği anlamla bir biçim-madde ilişkisi olarak, ve her halükârda birinin diğerine "önceliği" olarak görülemez. Bunlar bir yapının içinde yer alan *anlardır* – ve o yapı hiçbir zaman katı ve hiçbir toplumda bir diğer toplumunkine özdeş değildir.[19]

Tabii ki kurumsal simgeselliğin toplumsal yaşamın içeriğini "belirlediği" de söylenemez. Burada, *sui generis*,* özgül bir ilişki vardır; bu ilişki salt nedenselleşme ya da anlam silsilesi olarak, mutlak özgürlük ya da eksiksiz belirlenim olarak, saydam akılsallık ya da bir kaba olgular bölümü olarak kavranmak istendiğinden dolayı bilmezlikten gelinir ya da deforme edilir.

Toplum kendi simgeselliğini oluşturur ama bunu tam bir özgürlük içinde yapmaz. Simgesellik doğala tutunur; aynı zamanda da tarihe (daha önce varolana) tutunur; ve nihayet akılsalla bir aradadır. Tüm bunlar nedeniyle, ne hedeflenmiş, ne de öngörülmüş olan, imleyen silsileleri, yani, imleyenler ve imlenenler arasında ilişkiler, bağlantılar ve sonuçlar ortaya çıkar. Ne özgürce tercih edilen ne ele alınan topluma dayatılan, ne basit ve nötr bir araç, ne saydam bir aracı, ne dühul edilemeyen saydamsızlık ve yok edilemeyen hasımlık, ne toplumun efendisi ne işlevselliğin esnek kölesi, ne akılsal bir düzene doğrudan ve tam bir katılım yolu olan simgesellik, toplum yaşamının yönlerini belirler (bunlar yalnızca belir-

19 V. Rudolf Stammler, *Wirthschaft und Recht nach der materialistschen Geschichtanffassung*, 5. Basım, Berlin (De Gruyter), 1924, özellikle s. 108-151 ve 177-211 arası. Aynı zamanda da Max Weber'in *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*'deki katı eleştirisi.

(*) *Sui generis*: Türüne özgü olarak – ç.n.

leyeceği varsayılan yönler değildir), aynı zamanda da küçük boşluklar ve özgürlük kademeleriyle doludur.

Ancak simgeselliğin bu özellikleri, her ne kadar, her seferinde, toplum açısından kendi kurumlarının simgesel doğasının oluşturduğu *soruna* işaret etseler de, bunu çözümsüz bir sorun kılamaz ve kurumların topluma göre özerkleşmesini açıklamaya yetmezler. Tarihte simgeselliğin özerkleşmesinin bir örneğiyle karşılaşıldığında da, bu nihai bir olgu değildir ve kendi kendisiyle açıklanmaz. Simgeselin öyle bir kullanımı vardır ki, burada özne simgeselin tahakkümüne izin verir ama yine simgeselliğin basiretli ya da düşünülmüş bir kullanımı da vardır. Her ne kadar bu sonuncusu hiçbir zaman önceden garanti edilemezse de, (içinde, hatanın "mekanik" açıdan olanaksız olacağı bir dil ya da hatta logaritma oluşturulamaz) gerçekleşir ve böylece simgeselin artık özerk olmayacağı ve içeriğe uygunluğa doğru gideceği bir başka ilişkinin yoluna ve olanağına işaret eder. Herhangi bir dili mutlak bir özgürlük içinde seçemeyeceğimizi ve her dilin "söylenecek olan"ın alanına girdiğini söylemek bir şeydir; dilin tahakkümünde olmanın yazgısal olduğunu ve o ne söyletmek istiyorsa ondan başka hiçbir şeyi asla söyleyemeyeceğimize inanmak başka bir şey... Dilden hiçbir zaman çıkamayız ama dil içindeki hareketliliğimizin sınırı yoktur ve bu bize her şeyi, hatta bizatihi dili ve bizim dille ilişkimizi bile sorgulama olanağını verir.[a] Kurumsal simgesellik konusunda da durum farklı değildir –ama tabii karmaşıklık derecesi bu alanda karşılaştırılamayacak kadar daha yüksektir. Simgeselin özgül alanına ait hiçbir şey engellenemez bir biçimde, kurumların özerkleşmiş bir simgeselinin toplumsal yaşam üzerindeki egemenliğini kaçınılmaz biçimde dayatmaz; bizatihi kurumsal simgeselliğin içinde hiçbir şey ken-

a Bkz. Bu kitabın ikinci cildi, özellikle de V. ve VII. bölümler; aynı zamanda da bkz. "Le dicible et l'indicible", *L'Arc*, no. 46 (1971, 4. Dönem), s. 67-78.

disinin toplum tarafından basiretli biçimde kullanılmasını dışlamaz –tabii burada da şunu belirtmek gerekir ki, toplumun simgeselliğine köle olmasını "oluşumsal olarak", "mekanik olarak" yasaklayan kurumlar tasarlamak olanaksızdır. Bu açıdan, bizim Yunan-Batı kültürümüzün oluşturduğu çevrimde, gerek dille ilişkiler, gerekse kurumlarla ilişkiler açısından simgeselliğin tedrici olarak ele geçirilmesi yönünde gerçek bir tarihsel hareket vardır.[20] Kapitalist hükümetler bile sonunda, kimi yönlerden, ekonomik "dil" ve simgesellikten yararlanmayı, söyleyeceklerini, kredi, maliye, vb. aracılığıyla, aşağı yukarı düzgünce söylemeyi (gerçi tabii söylediklerinin *içeriği* başkadır) öğrendiler. Bu tabii, olur olmaz her içeriğin her dille ifade edilebilir olması demek değildir; *Tristan*'ın müzikal düşüncesi *Clavecin bien tempéré*'nin dilinde söylenemezdi, basit bile olsa bir matematik teoreminin kanıtlanması her gün kullandığımız dilde mümkün değildir. Yeni bir toplum, hiç şüphesiz yeni bir kurumsal simgesellik yaratacak ve özerk bir toplumun kurumsal simgeselliğinin bizim bugüne kadar bildiklerimizle pek az ilişkisi olacaktır.

Kurumların simgeselliğinin hâkimiyeti, böylece, temelde dilin hâkimiyetininkinden farklı sorunlar yaratmazdı –şu an için maddi açıdan "ağırlaşması"nı (sınıflar, silahlar, nesneler, vb.) soyutlayacak olursak–, eğer işin içinde başka bir şey olmasaydı. Bir simgesellik, sadece, son kertede, simgesel *olmayan* bir şeye gönderide bulunması hariç, denetlenebilir. Basit bir "akılsallık içinde ilerleme"yi aşan; kurumsal simgeselliğin, sonradan yeniden ele alınmak pahasına da olsa (bunu basiretli söylem yapar) geçici olarak yön değiştirmesini değil de özerkleşmesini sağlayan ve nihayet ona belirlenim ve özgülleşmesinin temel nitelikli ekini sunan, simgeselden kaynaklanmaz.

20 Bkz. Daha yukarıda Roma hukuku hakkında söylediklerimiz.

Simgesel ve imgesel

Simgeselliğin, az önce betimlediğimiz belirlenimleri onun tözünü tüketmez. Temel ve bizim konumuz açısından tayin edici bir bileşen daha vardır; bu da, hangi düzeyde konumlanırlarsa konumlansınlar her simge ve her simgeselliğin imgesel bileşenidir. İmgesel teriminin gündelik anlamını anımsatalım, bu şu an bizim için yeterli olacaktır: "uydurulmuş" bir şeyden söz etmek istediğimizde imgeselden söz etmiş oluruz –bu "mutlak" bir uydurma da olabilir ("tamamen hayal ürünü bir öykü") ya da zaten mevcut simgelerin "normal", kitabına uygun anlamlarından başka anlamlarla yüklendikleri bir anlam kaydırması olabilir. (Kadın, üçüncü bir şahsa gülümsediği için kendisine surat asan adama "neler uyduruyorsun" der). İster gerçeğin yerine geçme iddiasında bulunsun (yalan), ister böyle bir iddiası olmasın (roman) imgeselin gerçekten ayrıldığı bilinir.

Şu olgu düşünüldüğünde, simgeselle imgesel arasındaki derin ve karanlık ilişkiler hemen ortaya çıkar: imgesel, simgeseli sadece "kendini ifade etmek için" değil (bu açıktır), ama aynı zamanda da "varolmak", sanaldan başka bir şeye, sanaldan fazla herhangi bir şeye geçmek için kullanır. En geliştirilmiş cinnet de en gizli ve en belirsiz düşlem de "imgeler"den oluşur ama o "imgeler" orada başka bir şeyi temsilen bulunur, dolayısıyla simgesel bir işleve sahiptirler. Ama, bunun tersi yönde de, simgesellik imgesellik yeteneğini gerektirir. Çünkü, bir şeyde onda olmayan şeyi görebilme, onu olduğundan başka bir şey olarak görme yeteneğini önvarsayar. Bununla birlikte, imgesel sonuç olarak, temsil kipinde, olmayan (algı açısından verili olmayan ya da hiçbir zaman verili olmamış) bir şeyi ve bir ilişkiyi ortaya koyma ya da kendini sunma konusundaki ilk yetiye geri geldiğine göre, fiili imgeselin ve simgeselliğin ortak kökü

olarak nihai ya da radikal bir imgeselden söz edeceğiz.[21] Bu, sonuç olarak bir imgeyi anma konusundaki ilk ve yok edilemez yetenektir.[22]

İmgeselin simgesel üzerindeki tayin edici nüfuzu bu saptamadan hareketle anlaşılabilir: simgesellik, iki terim arasında, biri diğerini "temsil edecek" biçimde sürekli bir bağ koyma yeteneğini gerektirir. Ama, bu üç öğe (imleyen, imlenen ve bunların *sui generis* ilişkileri) ancak basiretli akılsal düşüncenin çok ileri evrelerinde, hem sıkı hem de esnek bir ilişki dahilinde aynı anda birleşmiş ve ayrışık olarak tutulabilirler. Yoksa, simgesel ilişki (ki bunun "kendine özgü" kullanımı imgesel işlevi *ve* onun akılsal işlev tarafından denetimini varsayar) ortaya çıktığı noktaya geri gelir, daha doğrusu başından beri hep orada kalır: o da, imleyenle imlenen, simgeyle şey arasındaki katı bağ (ki bu bağ, çoğunlukla, özdeşleşme, katılım ya da nedenleşme kipi altında ortaya çıkar) yani fiili imgeseldir.

Simgeselin, radikal imgeseli önvarsaydığım ve ona dayandığını söylediysek bu, simgeselin, bütünsel olarak bakınca, içeriğinde, bir fiili imgesel olduğu anlamına gelmez. Simgesel, hemen hemen her zaman "akılsal-gerçek" bir bileşen taşır: bu, gerçeği temsil eden ya da onu düşünmek veya eyle-

21 Terimcede, bizim nihai ya da radikal imgesel dediğimizle, yani varolmayan ve varolmamış olan bir şeyi görüntü, imge olarak ortaya çıkarma *yetkinliğini*, onun ürünlerinden, yani *imgelenen* olarak belirtebileceğimiz şeyden ayırmaya çalışabiliriz. Ancak bu terimin dilbilgisel biçimi karışıklık yaratabilir, o nedenle biz fiili imgeselden söz etmeyi tercih ediyoruz.

22 "İnsan, basitliğinde her şeyi içeren o gece, o boş hiçliktir; hiçbiri ruhunda birdenbire çıkmayan ya da hiçbiri her zaman mevcut olmayan sonsuz sayıda tasarım, imge. Burada varolan gece, doğanın içselliği: *Salt Ben*. Fantastik tasarımlarda, çevrede hep gece vardır; o zaman şuradan kanlı bir baş, buradan beyaz bir çehre çıkar; sonra da aynı biçimde aniden yok olurlar. Bir insanın gözlerinin içine bakıldığında görülen işte o gecesidir: *korkunç*laşan bir gece: işte o zaman karşımıza çıkan dünyanın gecesidir. *Bu geceden imgeleri çekip çıkarmak ya da boşvermek, insanın kendi kendisini ortaya koyması (işte budur), iç bilinç, eylem, bölünme.*", Hegel, *Jenenser Realphilosophie* (1805-1806). (K.Papaioannou'nun çevirisinden bu bölümü veriyoruz, Hegel, Paris, 1962, s. 180.)

mek için elzem olandır. Ancak bu bileşen, sökülmez bir biçimde fiili imgesel bileşenle birlikte dokunmuştur –ve bu da, tarih kuramının olduğu kadar politikanın da karşısına temel bir sorun çıkarır.

Şifreler'de (15, 32-36), Sabbat günü çalışan bir adam bulduklarında (ki bu yasaya göre yasaktır) onu Musa'nın karşısına çıkardıkları söylenir. Yasa, bu yasağın çiğnenmesine ilişkin hiçbir ceza öngörmüyordu ama Tanrı kendini Musa'ya gösterip adamın taşlanmasını emretti –ve öyle yapıldı.

Bu örnekte (tıpkı, çoğu zaman Musevi Yasası'na bakıldığında görüldüğü gibi) cezanın ölçüsüzlüğü, yani olguyla (yasağın çiğnenmesi) bunun sonucu (cezanın içeriği) arasında gerekli olan bağın yokluğu çarpıcıdır. Taşlama, insanların Sabbat'a uymasını sağlamanın tek yolu değildir, kurum (ceza) nedenlerle sonuçların, yöntemlerle sonuçların akılsal silsilesini net bir biçimde aşmaktadır. Eğer akıl, Hegel'in dediği gibi, bir amaca uygun işlemse, Tanrı, bu örnekte, akılcı davranmış mıdır? Bizatihi Tanrı'mn da imgesel olduğunu anımsatalım. Gerçek olan, fiili bir toplumsal kurum olan Yasa'nın ardında, kendini kaynak ve nihai yaptırım olarak sunan imgesel Tanrı durmaktadır. Tanrı'nın imgesel varoluşu akılcı mıdır? Denebilir ki, insan toplumlarının evriminin belli bir evresinde gerçekten daha fazla gerçekliğin yüklendiği bir imgeselin (Tanrı, ya da daha genel olarak dinsel bir imgesel) kurulması toplumun "amaçlarına uygun"dur, gerçek koşulların bir sonucudur ve temel bir işlev görür. Marksist ya da Freudcu bir bakış açısından (dolayısıyla bunlar, birbirlerini dışlamak şöyle dursun, tamamlarlar) o toplumun zorunlu olarak, işleyebilmesi için ihtiyaç duyduğu o imgeseli, Freud'un dinden söz ederken belirttiği biçimiyle o "yanılsama"yı ürettiğini göstermeye çalışırız. Bu yorumlar değerli ve hakikidirler; ama sınırları şu sorularda karşımıza çıkar: Bir toplum, düzeni için gerekli ilaveyi neden *imgesel*in

içinde aramalıdır? Neden, her seferinde, bu imgeselin çekirdeğinde ve tüm tezahürlerinde, işlevsele indirgenemeyen, toplumun dünyayı, gerçek olmayan etkenler tarafından "dayatılmayan" bir anlamla (çünkü bu gerçek etkenlere, o toplumun kendisi için oluşturduğu evrende o önem ve o yeri veren aslında o anlamdır) yüklemesi olan bir şeyle karşılaşırız –ve bu da, o toplumun hem içeriği hem de yaşam tarzında ayırdedilebildiğimiz anlamdır (bu, Hegel'in "bir halkın ruhu" dediği şeyden pek uzak değildir). İÖ ikibinli yıllarda, Thebai ile Babil arasındaki çöllerde, dolanmış çoban kabilelerinin arasından, neden yalnızca bir tek tanesi, adlandırılamayan, katı ve kinci bir Adam'ı Sema'ya havale etmeyi, onu Yasa'nın tek yaratıcısı ve kurucusu yapmayı ve böylelikle tarihe tektanrıcılığı sokmayı tercih etmiştir. Peki neden Akdeniz havzasında siteler kurmuş tüm halkların içinden yalnızca bir tanesi, kendisini Tanrılara bile dayatan kişiye bağlı olmayan bir yasa olduğuna karar vermiş, onun tutarlı söylemle aynı töze sahip olduğunu öne sürmüş ve insanlar arasındaki ilişkileri bu Logos üzerinde temellendirerek, böylece aynı zamanda hem felsefe hem de demokrasiyi kurmuştur? Nasıl oluyor da üç bin yıl sonra hâlâ Antik Yunanların ve Yahudilerin düşleyebildiklerinin sonuçlarına maruz kalıyoruz? Bir kez öne sürüldükten sonra bu imgesel neden ve nasıl kendine özgü, "işlevsel" gerekçelerinin ötesine geçen, hatta bunları rahatsız eden, ortaya çıkmasına neden olan (ve sonuçta imgesel dahilinde toplumsal yaşamın özerkleşmiş bir etkenine işaret eden) koşullardan çok uzun zaman sonra varkalmayı sürdüren sonuçlar doğurmaktadır?

Kurumlaşmış Musevi dinini ele alalım. Her din gibi, o da bir imgeseli merkez alır. Din sıfatıyla töreler yerleştirmek zorundadır; kurum sıfatıyla yaptırımlarla çevrelenmelidir. Ancak, eğer *merkezdeki imgesel*in çevresinde *ikinci bir imgesel* çoğalmaya başlamazsa ne din olarak ne de kurum olarak

varolabilir. Tanrı dünyayı yedi (altı artı bir) günde yarattı. Neden *yedi?* Yediyi Freud usulü yorumlayabiliriz; tabii rasgele olgulara ya da üretici göreneklere de gönderide bulunabiliriz. Ama ne olursa olsun Sema'ya ihraç edilen bu yerküresel (belki "gerçek", belki de henüz o zaman bile imgesel olan) belirlenim, oradan *haftanın* kutsanması biçiminde yeniden ithal edilir. O zaman yedinci gün, Tanrı'ya ibadet ve zorunlu dinlenme gününe dönüşür. Bundan sayısız sonuç çıkmaya başlar. İlki, Tanrı'nın gününde çölde çer çöp toplayan o zavallı adamın taşlanmasıdır. Daha yakın zamandan rasgele şunları sayabiliriz: artı-değer oranının derecesi,[23] Hıristiyan toplumlarında cinsel ilişki sıklık eğrisinin her yedi günde bir periyodik maksimumlar sergilemesi ve İngilizlerin o ölümcül derecede sıkıcı Pazar günleri...

Bir başka örnek alalım: Belli bir yaş grubuna ait yeniyetmelerin yetişkinler sınıfına "geçiş", "dahil olma", "kendini kanıtlama" törenleri; bunlar, tüm ilkel toplumların yaşamında çok önemli bir rol oynar ve modern toplumlarda da bunların hiç de azımsanamayacak kalıntıları varlıklarını sürdürür. Her seferinde belirli olan bağlamlarında, bu törenler önemli bir işlevsel-ekonomik bileşeni ortaya çıkarır ve ele alınan toplumun yaşamının "mantığı"yla (bu, elbette, geniş ölçüde bilinçli olmayan bir "mantık"tır) binbir biçimde iç içe girmişlerdir. Bir dizi bireyin haklarını tümüyle kullanmaya adım atışının kamu önünde ve şatafatlı bir biçimde ("Nüfus idaresi olmadığına göre," diyecektir görev düşkünü bir memur) tescillenmesi bir "belgeleme"nin olması, yeniyetmenin ruh hali açısından olgunlaşmasının bu hayati evresinin bir şölen ve bir sınanmayla belirlenmesi gereklidir. Ancak bu çekirdeğin çevresinde (neredeyse, inci veren istiridyeler örne-

23 Tabii, haftaları ve 52 pazar gününü benimsemektense, yılda 36 ya da 37 günlük bir dinlenmeyle "ondalık" bir takvim benimsemek kapitalizmin "mantığı"na çok daha uygun olurdu.

ğinde olduğu gibi "bu pisliğin çevresinde" diyeceğimiz geliyor) sayısız kural, edim, töre, simge, kısacası sihirli ve daha genel olarak da imgesel öğelerle dolu bir çökelti oluşur; ve bu çökeltinin işlevsel çekirdeğe göre doğrulanması gitgide daha dolaylı olup sonuçta sıfırlanır. Yeniyetmeler şu kadar gün oruç tutmalı ve ancak şu kategoriden kadınların hazırladıkları şu tür yiyecekleri yemeli, şu sınamadan geçmeli, şu kulübede uyumalı ya da şu kadar gece boyunca uyumamalı, şu süsleri, bu amblemleri taşımalıdırlar, vb.

Marksist, Freudcu ya da başka değerlendirmelerin de yardımıyla etnolog, her seferinde törenin tüm öğeleriyle bir yorumunu yapmaya çalışacaktır. Ve bunu pekâlâ da yapar –tabii yaparsa. Ancak şurası öylesine açıktır ki, tören doğrudan işlevsel yönüne indirgenerek (tıpkı bir nevrozu, öznenin cinsel yaşamıyla ilişkilidir diyerek yorumlamış olamayacağımız gibi); işlev aşağı yukarı her yerde aynıdır, dolayısıyla da, neredeyse her seferinde farklı olan o inanılmaz ayrıntı ve karmaşıklık çokluğunu açıklayamaz. Yorumlama, başka bileşenlere bir dizi *doğrudan olmayan* indirgemeye başvuracaktır ve orada da yeniden bir işlevsel öğe ve başka şey karşımıza çıkacaktır (örneğin yeniyetmelerin yemeklerinin bileşimi ya da bunları hazırlayan kadın kategorisi, klanların yapısına ya da kabilenin besin *pattern*'ine bağlanacaktır; ancak onlar da kendi açılarından "gerçek" öğelere ama aynı zamanda da totemlere ilişkin olgulara, şu ya da bu besin maddesini ilgilendiren tabulara, vb.'ne götürülecektir). Birbirini izleyen bu indirgemeler er ya da geç kendi sınırlarıyla karşılaşırlar ve bu iki biçimde olur: nihai öğeler simgelerdir ve imgesel bunların oluşumundan ayrılamaz, yalıtılamaz da: bu öğelerin birbirlerini izleyen simgeleri, bir toplumun yaşamını oluşturan "kısmi bütünlükler", onun, kendi için görülmesine izin verdiği "çehreler" (klanlar, törenler, dinin anları, otorite ilişkilerinin biçimleri, vb.) de bizati-

hi sanki söz konusu olan kendisini başlangıçta öne süren bir ilk işlemle bağlıymış gibi, bölünmez bir anlama sahiptirler – ve artık o haliyle etkin olan bu anlam, herhangi bir işlevsel belirlenimden başka bir düzeyde konumlanır.

Bu ikili eylemin en kolay görüldüğü yerler en "bütünleşmiş" –bu bütünleşmenin kipi ne olursa olsun– kültürlerdir. "İlkel" bir simgenin aynı zamanda dünyanın düzenlenmesinin ilkesi ve kabilenin varoluşunun temeli olduğu totemizmde görülür. Dinin, (bu din siteden ve toplumsal-siyasal örgütlenmeden ayrılamaz) simgeleriyle doğanın ve insan etkinliklerinin her bir öğesini kapladığı ve bu vesileyle de evrene ve insanların o evrendeki yerine tümel bir anlam verdiği Yunan kültüründe görülür.[24] Hatta ileride göreceğimiz gibi "dünyanın büyüsünün bozulması"nm ve imgeselin önceki biçimlerinin yıkılmasının, çelişkili bir biçimde "sözde-akılsal"ı merkez alan ve aynı zamanda hem dünyanın "son öğeleri"ne, hem de onun bütünüyle örgütlenmesine ilişkin olan yeni bir imgeselin oluşumuyla bir arada yer aldığı kapitalist Batı toplumunda bile görülür.

Bizim söylediğimiz her kültürün merkezindeki imgesel (bu ister ilkel simgeler düzeyinde konumlansın, ister tümel bir anlam düzeyinde) olarak adlandırabileceğimize ilişkindir. Tabii ki, bunun ötesinde, gerçek etkileri hiç de da-

---

24 Kolaylık ve kısaca aktarma açısından şüphesiz en sıradan örneği verelim: "toprak" tanrıçası, toprak-tanrıça Demeter. En olası kökeni (başka kökenler de önerilmiştir; bkz. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940) Ge-meter, Gaia-Meter, yani toprak-ana'dır. Gaia, aynı zamanda hem toprağın, hem de Uranos'la birlikte tanrılar soyunun kökeninde olan ilk tanrıçadır. Toprağı belirten bu terim, aynı zamanda da toprağın "özellikler"ini, daha doğrusu toprağın temel olma biçimlerini çağrıştırır: verimli ve besleyici. *Ana* imleyeninin çağrıştırdığı da budur. Bu iki imlenenin yani Toprak-Ana'nın bağlantısı daha doğrusu özdeşliği apaçıktır! Bu ilk imgesel an diğerinden ayrı tutulamaz: yani Toprak-Ana bir ilahedir ve insanbiçimlidir (elbette, madem ki Ana'dır! Tikel simgenin imgesel bileşeni de, deyim yerindeyse, bu kültürün bütünsel imgeseliyle aynı tözdendir) *bizim* doğa güçlerinin insanbiçimli olarak ilahileştirilmesindendir.

ha önemsiz olmayan ama bizim burada ilgilenmeyeceğimiz bir de kenar imgeseli vardır. Bu, simgelerin ikinci ya da x'inci imgesel oluşumuna, birbirini izleyen çökelti tabakalarına tekabül eder. Bir ikona, bir imgeselin simgesel bir nesnesidir –ama, inananlar o ikonanın boyasını kazıyıp da ilaç olarak içtiklerinde ona bir başka imgesel anlam yüklenir. Bayrak, akılsal işlevi olan bir simgedir, çabucacık uğruna ölünebilecek ya da ölmenin gerektiği, askerlerin resmi geçidini izleyen vatanseverlerin sırtında ürpertiler yaratan bir tanıma ya da bağlanma imine dönüşüverir.

Kuruma modern bakış, yani onun anlamını işlevsele indirgeyen bakış ancak kısmen doğrudur. Kendini kurum sorununun *tek* hakikatı olarak sunduğunda ancak bir yansıtmadır. Kapitalist Batı kurumlarının (bunlar dev "akılsallaştırma" hareketine rağmen, ancak kısmi olarak işlevsel olmuşlardır ve halen de öyledirler) fiili gerçekliğinden bile değil de, bu dünyanın kurumlarının olmasını *istediği* şeyden ödünç aldığı bir fikri tarihin bütününe yansıtır. Kurumda simgesel*den* başka bir şey görmek istemeyen (ve onu akılsalla özdeşleştiren) daha yeni görüşler de yalnızca kısmi bir hakikati temsil ederler ve yaptıkları genelleme de aynı biçimde bir yansıtma içerir.

Kurumların "ilahi" kökenine ilişkin eski görüşler, mitik kisvelerinin altında, çok daha hakikiydiler. Sophokles,[25] insan eliyle yapılanlardan (ve ne tesadüf, bu örnekte, söz konusu olan Oidipus'un çiğnediği ensest yasağıydı) daha güçlü ve daha kalıcı ilahi yasalardan söz ettiğinde, yasa yapıcı olarak insanların basiretli bilincinin ötesinde bir kurumsal kaynağa işaret etmekteydi. Musa'ya Tanrı tarafından (bir *pater absconditus*, adlandırılamayan bir görünmeyen tarafından) veri-

25 "... Yalnızca Olympos'un babası olduğu gök aleminde doğmuş olan, insanların ölümlü doğası tarafından getirilmemiş ve hiçbir unutuşun hiçbir zaman silemeyeceği en yüce yasalar; çünkü onlarda, yaşlanmayan büyük bir tanrı yatmaktadır.", *Oeudipe-Roi*, 865-871.

len Yasa efsanesinin altında yatan da aynı hakikattir. Bilinçli kurumsallaştırma etkinliğinin berisinde kurumlar kaynaklarını *toplumun imgeselinde* buldular. Bu imgesel simgeselle iç içe girmiş olmalıdır yoksa toplum "toplanamazdı"; ekonomik-işlevselle de iç içe girmiş olmalıydı çünkü yoksa yine toplum varlığını sürdüremezdi. İmgesel, onların yani simgeselin ve ekonomik-işlevselin hizmetine de girebilmelidir ve zorunlu olarak girer: şüphesiz kurumun bir imgesellik *işlevi* de vardır –her ne kadar, burada da, imgeselin etkisinin işlevini *aştığı* saptansa da bu böyledir; o "son etken" değildir (zaten biz böyle bir etkenin peşinde de değiliz) – ancak onsuz, gerek simgeselin gerekse işlevselin belirlenimi, ilkinin özgüllüğü ve birliği, ikincisinin yönelimi ve erekselliği eksikli ve sonuç olarak da anlaşılmaz olarak kalır.

Yabancılaşma ve imgesel

Kurum, toplumsal olarak yaptırımı bulunan ve içinde işlevsel bir bileşenle imgesel bir bileşenin değişken oranlar ve ilişkilerle bir araya geldikleri simgesel bir şebekedir. Yabancılaşma, kurum içinde imgesel anın özerkleşmesi ve egemenliğidir ve kurumun toplumdan özerkleşmesi ve egemenleşmesi sonucunu doğurur. Kurumun bu özerkleşmesi toplumsal yaşamın maddeselliğinde ifade ve vücut bulur ama aynı zamanda da her zaman toplumun kendi kurumlarıyla ilişkilerini imgesel kipinde yaşadığını, bir başka deyişle, imgeselin içinde kendi ürünü olan kurumları ayırdedemediğini varsayar.

İşte Marx bunu biliyordu. Marx "Delphei Apollon'unun antik Yunanların yaşamında herhangi bir başkası kadar gerçek bir güç olduğunu" biliyordu. Meta fetişizminden söz ettiğinde ve bunun kapitalist ekonominin fiili işlerliği açısından önemine dikkat çektiğinde, hiç şüphesiz salt ekono-

mik görüşü aşıyor ve simgeselin önemini kabul ediyordu.[26] Geçmiş kuşakların anısının yaşayanların bilincinde büyük bir ağırlığa sahip olduğunun altını çizdiğinde, yine, imgeselin bu özel kipine yani şimdiki zaman gibi yaşanmış geçmiş zamana, kanlı canlı insanlardan daha güçlü olan hayaletlere, onun pek sevdiği deyimle canlıyı ele geçiren ölüye işaret ediyordu. Ve başka bir bağlamda, Lukacs, Engels'i yeniden ele alarak, kapitalistlerin efsaneleşmiş bilinçlerinin kapitalist ekonominin uygun biçimde işlemesinin koşulu olduğunu, yani bir başka deyişle yasaların ancak bireylerin yanılsamalarını "kullanarak" gerçekleşebildiklerini söylediğinde, yapmış olduğu yine, özgül bir imgeselde işlevselliğin koşullarından birinin varolduğuna işaret etmektir.

Ancak imgeselin bu rolünü Marx sınırlı bir rol, tam da işlevsel bir rol olarak "ekonomik" zincirin "ekonomik olmayan" halkası olarak görüyordu. Çünkü bunu tarihin ekonomi olarak geçici (bu, tarih öncesinden komünizme kadar uzanan bir geçicilikti) bir yetersizliğine, insanlığın teknik anlamda olgunlaşmamışlığına bağlıyordu. İnsanın (doğaüstü ya da toplumsal) imgesel yaratılarının gücünü kabul etmeye hazırdı ancak bu güç, onun gözünde, insanlığın gerçekteki güçsüzlüğünün bir yansımasıydı. Marx açısından yabancılaşmanın, yoksunluğun bir başka adı olduğunu söylemek fazlaca şematik ve yavan olur ama onun, olgunluk dönemi yapıtlarında formüle edildiği biçimiyle tarih kavrayı-

26 "...İnsanlar arasında mevcut olan belirgin toplumsal ilişki ... burada onların gözünde nesneler arasındaki bir ilişkinin fantasmagorik biçimine bürünür. Benzeri bir şey bulmak için din dünyasının nebulalarla kaplı bölgelerine çağrıda bulunmamız gerekir. Orada, insan beyninin ürünleri, kendilerine özgü bir yaşamla canlanmış ve hem kendi aralarında, hem de insanlarla ilişkili bağımsız kendilikler kurarmış gibi görünürler. Metalar, insan emeğinin ürünlerinin dünyasında da böyledir. Benim, emeğin ürünlerine, meta olarak belirdikleri andan itibaren bağlanan fetişizm olarak adlandırdığım budur..." Ve daha ileride: "Değer...emeğin her ürününü bir toplumsal hiyeroglife dönüştürür." *Kapital*, éd. Costes, I, s. 57 ve 59; Ed. de la Pléiade, I, s. 604 vd. ("Meta fetişizminin" içerdiklerine ileride yeniden değineceğiz)

şında, yoksunluğun, yabancılaşmanın gerekli ve yeterli koşulu olduğu da doğrudur.[27]

Başka yerlerde aktardığımız nedenlerden dolayı biz bu kavrayışı kabul edemeyiz:[28] Kısaca belirtmek gerekirse, birincisi, sınıflara bölünmenin ya da yabancılaşmanın "varlık nedenleri"ni yitirmeye başlayacakları belli bir teknik ge-

27 Olgunluk dönemi yapıtlarının bakış açısı tam da burada yer alır: "Gerçek dünyanın dinsel yankısı, ancak çalışan insanın gündelik pratik yaşam koşulları insanların kendileriyle ve doğayla aralarında net olarak akılsal ilişkileri ortaya koyduğu gün yok olabilir. Toplumsal yaşamın yani üretimin maddi sürecinin döngüsü, mistik ve nebulavari örtüsünden ancak bütününün, özgürce birleşmiş ve bilinçli, metodik bir denetim uygulayan insanların ürünü olarak görüldüğü gün sıyrılır. Ancak bunun için, toplumun maddi bir temelinin olması ya da yaşamın, kendi açılarından uzun ve zorlu bir evrimin ürünü olan bir dizi koşulunun varolması gerekir.", *Kapital*, a.g.y., 67; Pl., I, s. 614. Aynı zamanda da, ölümünden sonra yayınlanan "Introduction à une critique de l'économie politique" (1859'da tamamlanmış olan *Contribution à la critique de l'économie politique*'le aynı zamanda kaleme alınmıştır): "Her mitoloji doğa güçlerini imgelemde ve imgelemin üstünde terbiye eder, biçimlendirir ve bunlara tahakküm eder, dolayısıyla da onlar üzerinde gerçekten tahakküm kurulduğunda ortadan kalkar." (*Contribution à la critique de l'économie politique*, çev. Laura Lafargue, Paris, 1926, s. 351.) Eğer böyle olsaydı, mitoloji hiçbir zaman yok olmazdı, hatta insanın, on üç milyar ışık yıllık bir kesimde görülebilen birkaç milyar galaksiyle kedi-fareyle oynar gibi oynayabildiği gün bile yok olmazdı. (Yine de "terbiye ve tahakküm edilmesi gereken" zamanın çevrilemezliği ve bazı ufak-tefek şey kalırdı geriye.) Doğaya ilişkin mitolojinin Batı dünyasından çok uzun zamandır yok olmuş olması da anlaşılamazdı; eğer Jüpiter paratoner, Hermes de faiz bankacılığı tarafından gülünç düşürüldüyse, o zaman neden bir kanser-tanrısı, ya da bir aterom-tanrısı, bir omega-minus icat etmedik? Marx'ın Feuerbach üzerine 4. Tezde söyledikleri daha zengindi: "Din dünyasının dindışı temelinin, bulutlar arasındaki bir âlem gibi kendiliğinden ayrılıp kendiliğinden yapışması ancak bir başka olguyla, yani bu dindışı temelin tutarlılığının noksan olması ve kendi kendisiyle çelişkili olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla, bu temelin kendinde, çelişkisi içinde anlaşılması ve bir de pratikte devrim geçirmesi gerekir. Örneğin Kutsal Aile'nin temeli olarak toprak ailesi keşfedildiğinde, ilkinin kuramda ve pratikte kendiliğinden yok olması gerekir." Dolayısıyla imgesel gerçek *çelişkilerin* hayal edilmiş çözümü olacaktır. Bu belli bir tür imgesel için doğrudur ama yalnızca türev bir tür için. Bir toplumun merkezinde yer alan bir imgeseli anlamak için, yetersizdir; nedenleri, metinde yukarıda belirtilmiştir, şöyle özetlenebilir: bu gerçek çelişkilerin *bizatihi* oluşumları o temel imgeselden ayrı tutulamaz.

28 Bkz. "Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*'nin 33. sayısında, s. 75 vd.

lişme ya da ekonomik bolluk düzeyi tanımlanamaz; ikincisi, teknik olarak ulaşılabilir bir bolluk bugün zaten toplumsal olarak engellenmiştir; ayrıca, bir yoksunluk durumunun kendilerinden hareketle tanımlanabileceği "ihtiyaçlar" sabit olmaktan çok uzak olup bir toplumsal-tarihsel durumu dile getirirler.[a] Ama özellikle de şunu belirtmek gerekir ki, bu kavrayış imgeselin rolünü, yani onun gerek yabancılaşmanın gerekse tarihteki yaratının kökeninde yer aldığını tamamen bilmezlikten gelir.

Çünkü yaratı da, en az yabancılaşma kadar, olmayan bir şeyi (algıda ya da zaten oluşmuş akılsal düşünce içindeki simgesel silsilelerde verili olmayanı) edinme, kendine sunma kapasitesini gerektirir. Ve "saf ve basit" imgeselin yaratımında devreye giren imgeseli, bunlardan ilkinin henüz verili olmayan bir gerçekliği "öncelediğini" ancak sonradan "kendi kendisini doğruladığını" söyleyerek ayırdedemeyiz. Çünkü ilk ağızda, bu "öncelemenin" nasıl bir imgesel olmaksızın ortaya çıktığını ve o imgeselin de yolunu şaşırmasını neyin engelleyeceğini açıklayabilmek gerekir. Sonra, yaratının esası "keşif" değil yeninin oluşturulmasıdır: sanat keşfetmez, oluşturur; ve onun oluşturduğunun "gerçek olan"la ilişkisi, ki bu kesinlikle karmaşık bir ilişkidir, her halükârda bir doğrulama ilişkisi değildir. Ve burada bizim asıl ilgi alanımızı oluşturan toplumsal düzlemde yeni kurumlar ve yeni yaşam tarzlarının ortaya çıkışı da bir "keşif" değil etkin bir oluşturmadır. Atılalılar, demokrasiyi *Pnyx*'te biten başka vahşi çiçekler arasında bulup keşfetmediler,

a Şurası açıktır ki toplumsal-tarihsel anlamda gereksinimler (bu, biyolojik gereklilikler anlamıyla aynı değildir) radikal imgeselin ürünüdürler. Bu gereksinimlerin tatmin edilmemelerini telafi eden imgesel de dolayısıyla, ancak ikincil ve türetilmiş bir imgeseldir. Kimi çağdaş psikanalitik eğilimler açısından da bu nitelikleri taşıyan bir imgeseldir; bu eğilimlerin gözünde imgesel, öznenin kökeninden gelen bir açıklık ya da bölünmüşlüğünün bir "kaynak/bağlantı noktası"nı oluşturur. Ne var ki bu açıklık, ancak öznenin radikal imgeseli aracılığıyla mevcuttur. Bu konuya, kitabın ikinci cildinde uzun uzadıya değineceğiz.

tıpkı Parisli işçilerin Komün'ü bulvarların kaldırım taşlarını söküp topraktan çıkarmadıkları gibi. Ve ne Atinalılar ne Parisli işçiler bu kurumları, ezelden beri, fikirler cennetinde, vitrinler içinde, güzelce dizilip sergilenen tüm yönetim biçimlerini teftiş ettikten sonra "keşfetmediler". Onlar, şüphesiz, belli koşullarda yaşayabilir olduğu sonradan ortaya çıkan, ama aynı zamanda da, varolduğu andan itibaren onları özünde değiştiren (ayrıca da, yirmi beş yüzyıl ya da yüz sene sonra tarihte "mevcut" olmayı sürdüren) bir şeyi icat ettiler. Bu "doğrulama"nın, Macellan'ın dünyanın yuvarlak olduğu fikrini (bu fikrin kendisi de, başlangıçta algıda varolmayan ancak *önceden oluşturulmuş* bir gerçeğe gönderide bulunan bir şeyi edinir)[29] kıta çevresinde yaptığı gemi yolculuğu aracılığıyla doğrulamasıyla hiçbir ilgisi yoktur .

Böylece, kurumlaştırma örneğinde, imgeselin burada, yalnızca, insanların çözemedikleri "gerçek" sorunların varlığından kaynaklanan bir rol oynadığı iddia edildiğinde, bir yandan insanların tam da o gerçek sorunları çözemedikleri, öte yandan da bu gerçek sorunların sorun olamayacakları, falan dönem ya da filan toplumun çözmeyi görev edindiği *belirgin sorunlar* olarak ancak ele alman dönem ya da toplumun merkezindeki bir imgesele bağlı olarak oluştukları unutulmuş olur. Bu, o sorunların tepeden tırnağa icat edildiği, hiçten doğduğu ve boşluktan geldiği anlamına gelmez. Ancak, her bir toplum için, genel olarak sorun yaratan şey (ya da özgülleşme ve somutlaşmanın belli bir düzeyinde sorun sıfatıyla ortaya çıkan şey) o toplumun geneldeki varlık

29 Tabii birileri bu tarihsel yaratıların ancak ideal ve "önceden oluşturulmuş" bir mutlak sistemin içerdiği olabilirlerin tedrici keşfi olduğunu söyleyebilir. Ancak olabilecek tüm biçimlerin bu mutlak sistemi, tanımı gereği hiçbir zaman teşhir edilemeyeceğinden ve tarihte mevcut olmadığından, bu itiraz boştur ve sonuçta sözcükler üzerine bir dalaş anlamına gelir. Bir kez olduktan sonra, her gerçekleşen şey için, onun ideal olarak mümkün olduğu söylenebilir. Bu hiç kimseye, hiçbir şey öğretmeyecek olan boş bir totolojidir.

tarzından, onun dünyaya ve kendisinin dünya içindeki yerine yüklediği tam da sorunsal anlamdan, bizatihi ne doğru ne yanlış olan, "hakiki" sorunlara ve bunların "hakiki" çözümlerine gönderide bulunarak ancak, ileride tekrar değineceğimiz, çok özgül bir kabul dahilinde doğrulanabilir ya da çürütülebilir olan anlamdan ayrı tutulamaz.

Bir bireyin tarihi söz konusu olduğunda, onun imgesel olarak oluşturduklarının, sadece "gerçek" etkenler (itkilerin bastırılması, bir travma) zaten bir çatışma yaratmış olduğu için önem kazandığını, bir rol oynadığını söylemenin ne anlamı vardır? İmgesel, itkilerin bastırılmasının mevcut olduğu bir zeminde ve bir ya da birkaç travmadan hareketle eyleme geçer; evet ama itkilerin bastırılması hep oradadır, peki travmayı oluşturan nedir? Aşırı örnekler dışında, bir olay ancak birey tarafından "travma olarak" yaşandığından dolayı travma yaratır, bunun da anlamı şudur: birey ona "kitabi" anlamı olmayan ya da her halükârda bizatihi kendini kaçınılmazmış gibi dayatmayan bir anlam yakıştırdığından dolayı öyledir.[30]

Aynı biçimde, bir toplumun yaşamında, onun imgesel oluşumlarının, ele alınan toplumlar sorunlarını "gerçeklik dahilinde" çözemediği için "bulutlar arasında bağımsız bir alem olarak sabitleştikleri" fikri ilk düzeyde değil, ancak ikincil düzeyde doğrudur. Çünkü bunun, ancak o toplumun geçici olarak çözemediği o sorununun ne olduğu söylenebilirse bir anlamı vardır. Oysa o sorunun yanıtlanması olanaksızdır ve bunun nedeni bizim araştırmalarımızın yeterince ilerlememiş olması ya da bilmemizin göreceliği değil, o sorunun anlamının olmamasıdır. Toplumun "o" sorunu yoktur; insanların derinden istedikleri ve şimdiye kadar teknik anlamda yetersiz olduklarından ya da toplum sınıflara ayrıldığından dolayı sahip olamadıkları "bir şey" yoktur. İnsanlar, bireysel ve

30 Travma yaratan olay, olay olarak gerçek, travma olarak imgeseldir.

kolektif olarak, her seferinde kendisine farklı bir nesne ve buradan hareketle de farklı bir ben "tanımı" sunmuş olan o isteme, o ihtiyaç, o yapma olmuşlardır.

İmgeselin yalnızca insanın kendi gerçek sorununu çözemediği için ortaya çıktığını (ya da bir rol oynadığını) söylemek bu gerçek sorunun, hem her yerde ve her zaman ne olduğunu söyleyebilmemizi hem de onun her yerde ve her zaman aynı olduğunu ve olacağını (çünkü eğer bu sorun değişirse, neden değiştiğini sormamız gerekir ve önceki soruya geri dönmüş oluruz) söyleyebilmemizi gerektirir. Bunu söylemek, insanlığın *ne olduğunu* ve ne *istediğini,* nesneler konusunda söylediğimiz (ya da söylediğimizi sandığımız) gibi neye *yöneldiğini* bilmemizi ve söyleyebilmemizi varsayar.

Bu soruya Marksistler hep ikili bir yanıt verirler, karmaşıklığını ve neredeyse kötü niyetini hiçbir "diyalektik"in gizleyemeyeceği çelişkili bir yanıttır bu:

İnsanlık aç olandır.

İnsanlık özgürlük isteyendir –aç kalma özgürlüğü değil, kısaca özgürlük; ve bu özgürlüğün de genelde "belirlenmiş" bir "nesne"sinin olmadığını ve olamayacağını söylemekte hemfikirdirler.

İnsanlık şüphesiz açtır. Ama neye açtır ve nasıl açtır? Hâlâ, üyelerinin yarısı bakımından sözcüğün tam anlamıyla açtır ve bu açlığı şüphesiz doyurmak gerekmektedir. Ama yalnızca besine mi açtır? Öyleyse, süngerler ve mercanlardan ne farkı vardır? Bu açlık, neden, doyurulduktan sonra, her zaman yeni sorunları, başka talepleri ortaya çıkarır? Neden, her zaman açlıklarını giderebilmiş olan katmanların ya da aynı şeyi bugün yapabilen koskoca toplumların yaşamı özgürleşmemiş –ya da yeniden bitkisel hale gelmemiştir? Neden İskandinav toplumlarında ama aynı zamanda da giderek daha sık bir biçimde modern kapitalizmin va-

rolduğu toplumlarda (bir milyar birey) *ad libitum** doygunluk, güvenlik ve çiftleşme özerk bireyleri ve toplulukları yaratmamıştır? Bu toplulukların karşılayamadıkları *ihtiyaç* nedir? Eğer buna, o ihtiyacın, teknik gelişme ya da başkalarının gözlerinin önüne o ihtiyacı karşılamanın yeni tarzlarını koyan ayrıcalıklı katmanların varlığı tarafından sürekli karşılanmamış bir halde bırakıldığı yanıtı verilirse, bizim söylemek istediğimize gelinmiş olacaktır: o ihtiyaç, kendisini doyuracak bir nesnenin tarifini (soluma ihtiyacının nesnesini atmosferde bulması gibi) kendinde taşımaz, tarihsel olarak doğar, tanımlanmış hiçbir ihtiyaç insanlığın *ihtiyacı* değildir. İnsanlık beslenmeye aç olmuştur ve halen de açtır ama giyinmeye de, sonra, geçen yılkinden farklı giysilerle giyinmeye de açtır; arabalara ve televizyona da aç olmuştur; yapabilmeye, kutsallığa da, dervişliğe de, sefahate de, gizemciliğe de, akılsal bilmeye de, aşka da, kardeşliğe de, ama aynı zamanda kendi cesetlerine de, şenliklere de, tragedyalara da açlık duymuştur; şimdi de anlaşılan Ay'a ve gezegenlere açlık duymaya başlamıştır. İnsanlığın kendisine tüm bu açlıkları, yeterince yemek yiyemediği ve düzüşemediğinden dolayı uydurduğunu söylemek için gerçekten de ciddi düzeyde avanak olmak gerekir.

İnsan, ilaveten "doğru nesnesi"ni taşıyan o ihtiyaç, anahtarı olan (o anahtarı bulması ya da üretmesi gereken) kilit değildir. İnsan ancak, kendisini her seferinde bir ihtiyaçlar ve onlara tekabül eden nesneler kümesi biçiminde tanımlayarak varolabilir ama her zaman da o tanımları aşar –ve onları aşıyorsa (yalnızca sürekli bir sanal dahilinde değil, tarihsel hareketin içinde de aşıyorsa) bunun nedeni onların kendisinden çıkması, onları icat etmesi (elbette bu icat keyfi değildir, doğa vardır, akılsallığın gerektirdiği minimum tutarlılık vardır ve geçmişteki tarih vardır) yani onları *oluştura-*

(*) *Ad libitum*: Arzuya göre, keyfe göre – ç.n..

rak ve *kendi kendini oluşturarak* oluşturması ve hiçbir akılsal, doğal ya da tarihsel tanımın bunları bir daha değişmemek üzere saptayabilmeyi sağlayamamasıdır. Hegel daha o zaman "insan olduğu değil olmadığıdır," diyordu.

Toplumun imgesel anlamları

Kurumların, hele de toplumsal yaşamın bütününün, basitçe işlevsel bir sistem, toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasına hizmet eden uyarlamalardan oluşan bütünleşmiş bir dizi olarak anlaşılamayacağını gördük. Çünkü bu türden her yorum hemen şu soruyu getirir: neye göre ve ne amaçla işlevsel? –bu, işlevselci bir bakış açısı dahilinde yanıtı olmayan bir sorudur.[31] Kurumlar, ele alınan toplumun varkalmasını sağlamaları gerektiğinden dolayı şüphesiz işlevseldirler.[32] Ancak "varkalmak" olarak adlandırdığımız şeyin bile, ele alınan topluma göre tümüyle farklı bir içeriği vardır; ve bu veçhenin ötesine geçildiğinde kurumlar ne işlevselliğe ne de onun tam tersine bağlı olan amaçlara göre "işlevsel"dirler. Teokratik bir toplum, özünde bir derebeyleri sınıfına bitmek bilmeksizin savaşçılık oynama olanağı vermek üzere düzenlenmiş bir toplum; ya da son olarak, modern kapitalizmin sürekli bir biçimde yeni ihtiyaçlar "yaratan" ve bunları karşılamak uğruna kendini tüketen toplumu... bunlar *bizatihi kendi işlevselliklerinde* ancak hedeflere, yönelimlere, sadece işlevselliğin eline avucuna sığmamakla kalmayıp, üstelik de bu işlevselliği büyük ölçüde kendi kölesi yapan anlam silsilelerine bağlı olarak betimlenebilir ve anlaşılabilirler.

---

31 "...bir toplumun işlediğini söylemek herkesçe bilinen sıradan bir gerçektir ama bir toplumda her şeyin işlediğini söylemek saçmalıktır", Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, s. 17.

32 Ayrıca bu da hiç sorunsuz değildir: özellikle de modern toplumlarda işleme bozukluğu olan kurumların varlığını ya da kimi işlevler için gerekli kurumların yokluğunu daha önce anımsatmıştık.

Kurumları da salt simgesel bir şebeke olarak anlayamayız.[33] Kurumlar simgesel bir şebeke oluştururlar ama bu şebeke, tanımı gereği, simgesellikten başka bir şeye göndericide bulunur. Kurumların tümüyle simgesel her tür yorumu, hemen şu soruların yolunu açar: neden *bu* simgeler sistemi de bir başkası değil; simgelerin başını çektiği *anlamlar,* imleyenler sisteminin gönderide bulunduğu imlenenler sistemi hangileridir; simgesel şebekeler neden ve nasıl özerkleşebilirler? Ve tahmin edileceği üzere bu soruların yanıtları derin bir biçimde birbirlerine bağlıdır.

a) Bir toplumun simgeselliği konusunda yaptığı "tercih"i olabildiğince anlamak, biçimsel, hatta *"yapısal"* değerlendirmeleri aşmamızı gerektirir. Totemcilik konusunda, falan hayvan türlerine, "yemeye" değil "düşünmeye"[34] uygun olduk-

33 Claude Levi-Strauss'un gitgide yapmak istediği budur. Bkz. Özellikle *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 ve Paul Ricoeur ile tartışması, *Esprit*, Kasım 1963, özellikle de s. 636: "Diyoruz ki... *Yaban Düşünce* semantike karşı sentakstan yana bir tercih yapıyor; benim için tercih edilecek bir durum yoktur...anlam, her zaman, kendiliklerinden imleyen olmayan öğelerin bileşiminin bir sonucudur... anlam her zaman indirgenebilir..., her anlamın ardında, bir anlam-sızlık (anlam-olmayan) vardır, ama tersi doğru değildir... anlamlandırma her zaman gfenomenaldir". Ayrıca, *Le Cru et le cuit*, Paris, 1964: "Dolayısıyla insanların mitoslarda nasıl düşündüklerini değil, mitosların insanlarda, onların haberi olmaksızın nasıl kendi kendilerini düşündüklerini gösterme iddiasındayız. Ve belki de... daha ileri gidip, belli bir anlamda, mitosların *kendi aralarında* kendilerini düşündüklerini saptamak için her özneyi soyutlamak daha uygun olacaktır. Çünkü burada söz konusu olan pek o kadar, mitosların *içinde* ne olduğunu ortaya çıkarmak değil de... bilinçdışı oluşumlara ortak bir imlem verebilmeye kadir olabilecek en iyi kodu tanımlayan aksiyomlar ve koyutlar sistemini ortaya çıkarmaktır..." (s. 20, metinde altı çizili). O imleme gelince: "... eğer biri diğerini imleyen, ama sonuçta ve tümü bir arada bir şeye gönderme yapan bu imlemlerin hangi en üstün imlenene gönderide bulundukları düşünüldüğünde, bu kitabın önerdiği tek yanıt, mitosların, onları kendisinin de bir parçası olduğu dünya aracılığıyla oluşturan tini imledikleridir." (a.g.y., s. 346). Levi-Strauss için tinin beyin anlamına geldiği, beynin de açıkça şeylerin düzeni olduğu (ne var ki bir de başka şeyleri simgeleme yönündeki o tuhaf özelliğe de sahiptir) düşünüldüğünde, tinin etkinliğinin, simgeleştirme gücüne sahip şey olarak kendi kendisini simgeleştirdiği sonucuna varılır. Bununla birlikte, burada bizim için önemli olan bu konumun götürdüğü felsefi açmazlar değil onun tarihsel-toplumsalda bıraktığı temel nitelikli şeydir.

34 Levi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 1. c., s. 128.

ları için totem özelliği yüklendiğini söylediğimizde, şüphesiz önemli bir hakikati açımlarız. Ama bu ardından gelen soruları gizlememelidir: bu türler neden başkalarına göre daha "düşünmeye" uygundur, doğanın sunduğu sayısız benzerleri arasından neden falanca türden karşıtlıklar tercih edilir; bu, kimin aracılığıyla, ne zaman ve nasıl düşünmektir? –kısacası bu hakikat içerik sorununu safdışı bırakmaya, imlenene yapılacak gönderiyi yok etmeye yol açmamalıdır. Bir kabile, iki klanı şahin-kuzgun çiftiyle özdeş olarak sunduğunda, akrabalıktaki bir farklılığı vurgulamak için olabilecek bir sürü ikili arasından neden bunun seçildiği sorusu hemen ortaya çıkar. Ve şurası açıktır ki bu soru, kendisini, tarihsel toplumlarda olduğundan çok daha ısrarlı bir biçimde dayatır.[35]

b) Bir toplumun simgeselliğini anlamak hatta sadece kavramak o simgeselliğin taşıdığı anlamları anlamak demektir. Bu anlamlar, ancak imleyen yapılar tarafından sürüklendiğinde ortaya çıkar; ama bu da, ne onların o yapılara indirgendikleri, ya da tek anlamlı bir biçimde onların bir sonucu oldukları, ne de hatta onlar tarafından belirlendikleri anlamına gelir. Oidipus mitosu hakkında iki karşıtlık çiftine dayanan[36] bir yapı ortaya çıkarıldığında, muhtemelen bir şeyin *söylenmiş olması* için (tıpkı dildeki sesbirimsel karşıtlıklarda olduğu gibi) gerekli bir koşula dikkat çekilmiş olur. Ama söylenmiş olan nedir? Olur olmaz bir şey, yani hiçlik midir? Dolayısıyla bu yapının, birkaç özel imleyen ve imlenen katmanına sahip olan bu düzenin sonuç olarak tümel bir anlamı ya da eklemlenmiş bir anlamı, ensest yasağını ve bunun yaptırımını

35 Deyim yerindeyse, simgeselliğin yam başında çalışan bilim, yani dilbilim bu soruyu ilk baştan kendi kendine sorma durumundadır. Bkz. Roman Jakobson, *Essai de la Linguistique générale*, Paris, 1963, Bölüm VII ("L'aspect phontologique et l'aspect grammatical du langage dans leurs interrelations"). Bu soruyu, tarihsel yaşamın, F. de Saussure'ün "imin keyfiliği" ilkesini yaymayı hiçbir zaman düşünmediği alanlarında sormaktan kaçınmamız büsbütün mümkün değildir.

36 Bkz. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1. c., s. 235-243.

aktarması ve bizatihi bunu yapmakla da insanların dünyasının, ötekinin yalnızca benim arzumun nesnesi olarak değil de kendinde varolduğu ve üçüncü bir kişiyle benim ulaşmamın yasak olduğu ilişkiler kurduğu bu birlikte yaşama düzeninin oluşumunu aktarması önemsiz bir şey midir? Yapısal bir çözümleme, koskoca bir arkaik mitoslar bütününü çiğle pişmiş arasındaki karşıtlığa, doğadan kültüre geçiş[37] aracılığıyla imleme niyetine indirgediğinde de, bu biçimde imleyen bir içeriğin temel bir anlama, –kökenler sorunu ve takıntısı, kimlik takıntısının biçimi ve bölümü, bu soruyu kendi kendine soran grubun varlığı sorunu gibi bir anlama– sahip olduğu açık değil midir? Eğer söz konusu çözümleme doğruysa şu anlama gelir: İnsanlar, "insanların dünyası nedir" sorusunu sorar –ve buna bir *mitosla* yanıt verirler: insanların dünyası doğal verileri bir dönüşüme tâbi tutan (besinleri pişiren) dünyadır; bu sonuçta, simgesel yöntemlerle imgesel dahilinde verilen akılsal bir yanıttır. Asla *her* imden bağımsız olarak verilemeyen ama imlerin karşıtlığından da başka bir şey olan ve zorunlu olarak, Shannon'un dediği gibi, bir mesaj bir koddan diğerine çevrildiğinde değişmez olarak kaldığından *hiçbir özel imleyen yapıya* bağlı olmayan, –hatta şunu da ekleyebiliriz– kimliği (kısmi olsa bile) yapılışı farklı olan aynı mesajlar kodunda tanımlamayı sağlayan bir anlam vardır. Anlamın sadece imlerin bileşiminin bir sonucu olduğunu savunmak olanaksızdır.[38] Aynı biçimde, imlerin bileşiminin anlamın bir sonucu olduğunu zira sonunda dünyanın yalnızca başkalarının söylemini yorumlayan insanlardan oluşmadığını da söyleyebiliriz; bu tür insanların varolabilmesi için önce öbür tür insanların konuşmuş olması gerekir ve konuşmak zaten imler seçmek, tereddüt etmek, lafına geri dönmek, daha önce seçilen imleri düzeltmek ve bunları bir anlama göre yapmak demek-

37 Levi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, 1. c.

38 Levi-Strauss'un *Esprit*'de yaptığı gibi, 1. c.

tir. Yapısalcı müzikbilimci, varoluşunu (hem ekonomik ama hem de varlıkbilimsel olarak) kendisinden önce aynı yolu tersinden kat etmiş olan bir diğer kişiye borçlu olduğunu unutmadığı sürece son derece saygıdeğer bir kişidir; ve o diğer kişi de, (bu bilinçli olsun ya da olmasın, bunun önemi yok) bu "im karşıtlıkları"nı ortaya koymuş hatta tercih etmiş olan, bir partisyon üzerine notalar karalamış, falanca akoru zenginleştirmiş ya da kısıtlamış, sonuç olarak başlangıçta bakır çalgılar için öngörülen bir cümleyi tahta çalgılara sunmuş olan ve ifade edilmesi gereken (ve tabii ki besteleme sırasında, kullanılan kodda, bestecinin benimsediği müzik dilinde mevcut imlerden –her ne kadar sonuç olarak bir büyük besteci bizatihi bu dili de değiştirip kendi anlamlarını kitle halinde oluştursa da– sürekli etkilenen) bir anlamın peşinden giden yaratıcı müzisyendir. Bu yapısalcı mitolog ya da antropolog için de geçerlidir; ama tabii burada yaratıcı bir toplumun bütünüdür, kodların yeniden oluşturulması çok daha radikal ve daha derinlere gömülüdür –kısacası bir anlama bağlı olarak imlerin oluşturulması çok daha karmaşık bir iştir. Anlamı imlerin farklılığının basit bir "sonuç"u olarak değerlendirmek, tarihin *okunması* için gerekli koşulları onun *varoluşu* için yeterli koşullara dönüştürmektir. Ve şüphesiz bu okuma koşulları zaten içkin olarak varoluş koşullarıdır zira ancak insanlar simgesel bir ortamda iletişim kurdukları ve işbirliği yaptıklarından dolayı tarih vardır. Ama bu simgeselliğin kendisi de *yaratılmıştır*. Tarih ancak "dil" (her tür dil) içinde ve onun aracılığıyla vardır ama o dili, kendi kendisine edinir, oluşturur, değiştirir. Sorunun bu yönünü bilmezden gelmek, simgesel (dolayısıyla da kurumsal) sistemlerin çoğulluğu ve birbirlerini izlemelerini, haklarında söylenecek hiçbir şeyin olmadığı (hele de yapacak şeyin büsbütün olmadığı) kaba olgular olarak görmek, en mükemmel tarih sorununu devre dışı bırakmak demektir; o sorun ise anlamın doğuşu, yeni imleyen-

ler ve imlenenler sistemlerinin üretilmesidir. Ve eğer bu yeni simgesel sistemlerin tarihsel oluşumu bakımından doğruysa, kurulu ve verili bir kurumsal sistemin, her an kullanımı bakımından da aynı derecede doğrudur. Bu durumda da, kesinlikle ne "anlam"ın imlerin karşıtlığının "sonucu" olduğu ne de tam tersi söylenebilir; çünkü böyle olması, bu alana simgesellik olgusunun en derin niteliğini, yani görece belirsizliğini gözlerden saklayacak ve yok edecek olan nedensellik, ya da, en azından, kesin bir çift-anlamlılık içeren denklik ilişkilerini aktaracaktır. En birinci düzeyde zaten simgelerin üst-belirlenimi (birçok imlenen aynı imleyene bağlı olabilir) olgusu bu belirsizliğe işaret eder –buna bir de anlamın üst-simgeselleşmesi (aynı imlenen birçok imleyen tarafından taşınabilir; aynı kodun dahilinde eşdeğerli mesajlar vardır; her dilde "birbirinin tekrarı olan çizgiler", vb. vardır) olarak adlandırılabilecek tersi olguyu eklemek gerekir.

Aşırı yapısalcılık eğilimleri, bu akımın gerçekten de "tek bir eklemlenme düzleminin üzerine bir simgeler sistemi kurmak"[39] değil de bal gibi *anlamı ortadan kaldırmak* (ve bir başka biçimde de insanı ortadan kaldırmak) olan "yüzyılımızın ütopyası"na boyun eğmesinden gelir. Anlam, bir imler bileşkesiyle –en azından bunun gerekli ve tekanlamlı sonucu olarak– özdeşleştirilemediği takdirde aktarılamaz bir içselliğe, "belli bir tad"a indirgenir.[40] Çünkü anlaşılan, anlam ancak en sınırlı psikolojik-duygusal kabulü çerçevesinde tasarlanabilmektedir. Ancak ensest yasağı bir tad değildir; bir yasadır, yani sonsuz sayıda insan edimini düzenleyici bir anlama gönderide bulunan, mümkünün alanının tam ortasında yasalla yasal olmayanı ayıran bir duvar diken, bir değer yaratan ve örneğin kan bağına "önceden" sahip olmadığı bir içerik vererek tüm anlamlar sistemini yeniden düzenleyen, bir

39 Levi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, s. 32.

40 Levi-Strauss, *Esprit*, 1. c., s. 637, 641.

anlam, bir simge ve bir kural sözcesi taşıyan bir kurumdur. Doğa ile kültür arasındaki fark da çiğle pişmiş arasındaki tad farkı değil, bir anlamlar dünyasıdır.

c) Son olarak da, şu soruyu saf dışı bırakmak mümkün değildir: kurumların simgesel sistemi özerkleşmeyi nasıl ve neden başarır? Kurumsal yapı, ortaya konduğu andan itibaren toplumun fiili yaşamının bağımlı olduğu hatta neredeyse kölesi olduğu bir etkene nasıl ve neden dönüşür? Bu soruya, özerkleşmenin simgeselliğin doğasında olduğu yanıtını vermek, basit bir totolojiden çok daha beter olacaktır. Çünkü bu, kullandığı simgelerin içinde yabancılaşmanın, yani söylediğimiz her şeyin simgesel silsilelerin otomatik simgeselliğince taşındığını ileri sürerek her söylemi, her diyalogu, her hakikati yıkmanın öznenin doğasında olduğunu söylemek anlamına gelir.[41] Ve her halükârda bizatihi simgeselliğin toplumsal yaşamın içinde özerkleşmesinin ikincil bir olgu olduğunu biliyoruz. Din, toplumun karşısında, özerkleşmiş bir etken olarak durduğunda, dinsel öğeler, ancak dinsel anlamı cisimleştirdiklerinden dolayı bağımsızlığa ve değere sahiptirler, (dinin yeni simgelere yatırım yapması, yeni imleyenler yaratması, bunları kutsamak için başka bölgeleri eline geçirmesinin de işaret ettiği gibi[a] –parıltıları ödünç alınmıştır.

---

41 Şüphesiz simgeselliğin, bireysel düzeyde (örneğin dil konusunda), basiretli bir kullanımının olabileceği ama kolektif düzeyde (kurumlar açısından) olamayacağı iddia edilebilir. Ama bunu gösterebilmek gerekir ve bu kanıtlama hiç şüphesiz bizatihi simgeselliğin *genel doğası*na dayanamaz. İki düzey arasında fark olmadığım ya da hatta bu farkın salt bir derece farkı olduğunu (toplumsalın karmaşıklığının daha fazla olması, vb.) söylemek istemiyoruz. Sadece bu farkın simgesellikten başka etkenlerden, yani, toplumun imgesel imlemlerinin ve bunların "maddeleşmesinin" daha derinlikli (ve çıkarılması daha zor) olmasından kaynaklandığını söylüyoruz. Bunu ileride göreceğiz.

a Burada denenen "yapısalcılık" eleştirisi, yazar açısından hiçbir "iç gerekliliği" karşılamıyordu, olsa olsa, on yıl kadar önce elinden pek az kişinin kurtulabildiği bir efsaneleştirmeyle mücadele anlamı taşımaktadır. Rahatlıkla uzatılabilir ve genişletilebilir ama yapısalcılığın dumanı dağılmakta olduğundan, bu acil bir şey değildir.

Simgeselliğin önemi kabul edildi diye onun tuzaklarına düşmek kaçınılmaz değildir. Söylem, simgesellikten bağımsız değildir ve bu basit bir "iç koşul"dan bambaşka bir anlama gelir: söylem simgeselliğin içine alınmıştır ama bu, ona yazgısal bir biçimde boyun eğdiği anlamına gelmez. Özellikle de, söylemin hedeflediği simgesellikten başka bir şeydir: algılanabilen, düşünülebilen ya da hayal edilebilen bir *anlam*dır; ve onu bir söyleme ya da bir saçmalamaya (saçmalama da dilbilgisel, sözdizimsel ve söz dağarı açısından mükemmel olabilir) çeviren işte anlamla olan bu ilişkinin yöntemleridir. Eyfel Kulesi'ne baktığında "bu Eyfel Kulesi" diyenle aynı koşullarda "aa, bu büyükannem" diyen arasındaki engelleyemeyeceğimiz ayrım, ancak söylemlerinin imleneni ile kullandığı terimlerin kitabi bir imleneni, her söylem ve her simgeselleştirmeden bağımsız bir çekirdek arasındaki ilişkide bulunabilir. Anlam, ifadeye ulaşan bu bağımsız çekirdektir (bu örnekte "şeylerin gerçek durumu").

Dolayısıyla şunu öne süreceğiz: taşıdıkları imleyenlerden görece bağımsız ve bu imleyenlerin seçimi ve düzenlenmesinde bir rol oynayan imlemler vardır. Bu imlemler *algılanana, akılsala* ya da *imgesele* tekabül edebilirler. Bu üç kutup arasında neredeyse her zaman mevcut olan sıkı ilişkiler her birinin özgüllüğünü gözden kaçırtmamalıdır.

Tanrıyı ele alalım. Tanrının temsilinin algılanan dahilinde kendine aldığı dayanak noktaları ne olursa olsun, kimi kültürler için dünyanın düzenlenmesinin ilkesi olarak akılsal etkililiği ne olursa olsun, Tanrı ne bir gerçek imlemi ne de bir akılsal imlemidir; başka bir şeyin simgesi de değildir. Tanrı nedir? Ama, bir Tanrıbilimci kavramı ya da filozof fikri olarak değil de, onun Tanrıya inananlar için ne olduğunu düşünen bizler için nedir? Ona inananlar Tanrıyı ancak simgeler, en azından "Ad" aracılığıyla anabilir, ona bu şekil-

de referansta bulunabilirler –ama hem onlar, hem de Tanrının oluşturduğu bu tarihsel olguyu değerlendiren bizler için o "Ad"ı fazlasıyla aşar, başka bir *şeydir*. Tanrı ne Tanrının adıdır, ne bir halkın ona ilişkin edindiği imgeler, ne de buna benzer bir şeydir. Tüm bu simgeler onu taşır, ona işaret eder; o her kültürde, bu simgeleri dinsel simgelere dönüştürendir –merkezde yer alan bir *imlem,* imleyenler ve imlenenler sistemi olarak düzenlenmedir, birileriyle diğerlerinin içiçe geçen birlikteliğine destek olan, aynı zamanda da onun genişlemesini, artmasını, değişimini sağlayandır. Ve ne bir algılanmışın (gerçek) ne de bir düşünülmüşün (akılsal) imlemi olmayan bu imlem, imgesel bir imlemdir.

Bir başka örnek olarak Marx'ın şeyleşme olarak adlandırdığı olguyu, daha genel olarak da kimi tarihsel evrelerde, sömürülen sınıflara ait bireylerin "insanilikten çıkarılması"nı ele alalım: bir köle *animal vocale** işçi "makinenin bir dişi" ya da basit bir mal olarak görülür. Burada, bahsettiğimiz "bir tutma"nın hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşmeyi başaramaması, kölelerin ya da işçilerin insani gerçekliklerinin bunu sorgulaması, vb. pek önemli değildir.[42] Bu imlemin (şunu anımsatmak gerekir ki bu imlem, basit bir kavram ya da temsil olmak şöyle dursun, ağır tarihsel ve toplumsal sonuçları olan etkili bir imlemdir) nasıl bir doğası vardır? Köle hayvan, işçi eşya değildir; ama şeyleşme ne gerçeğin bir yanlış algısı ne de bir mantıksal yanılgıdır; ve onu insanın özündeki hakikatin ortaya çıkışının –ki insanlığın, olgusal olarak gerçekleşebilmesi için,

(*) Animal vocale: Ses yeteneğine sahip hayvan, konuşan hayvan – ç.n.

42 Şeyleşme kavramının göreceliği konusunda başka bir bağlamda açıklamada bulunduk: Bkz. "Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne", özellikle de *Socialisme ou Barbarie*, no. 33, s. 64-65; ayrıca, "Recommencer la révolution", *L'expérience du mouvement ouvrier* içinde, 2, 1. c., s. 317-318. Şeyleşmeyi ve göreceliği kategori ve gerçeklik olarak tartışmaya açan kölelerin ya da işçilerin *mücadelesidir*.

bunun öncesinde kendini yadsıyacağı varsayılır– bütünleştirilmiş bir tarih içindeki "diyalektik bir an"ma da indirgeyemeyiz. Şeyleşme imgesel bir imlemdir (bizim anladığımız biçimiyle toplumsal imgeselin "gerçek"ten daha gerçek olduğunun altını çizmemiz gereksizdir). Dar simgesel ya da "dilbilimsel" bakış açısında, şeyleşme anlamın bir yer değiştirmesi, metaforla (eğretileme) metoniminin (düzdeğişmece) bir bileşimi olarak ortaya çıkar. Köle, ancak metaforik olarak bir hayvan "olabilir" ve bu metafor da, gerek hayvan gerek köle açısından tümün yerine bir bölüm ele alındığından ve kısmi özelliklerin sözde-özdeşliği incelenen nesnelerin tümüne yayıldığından dolayı, her metafor gibi, bir metonimiye dayanır. Ama bu anlam kayması (ki bu, sonuçta simgeselliğin sürekli tekrarlanan bir işlemidir) bir imleyen altında başka bir imlenenin ortaya çıkması, sadece olanı bir betimleme tarzıdır ve incelenen olgunun ne doğuşu ne de varlık kipini açıklar. Şeyleşmede söz konusu olan (kölelik ya da proletarya örneğinde) yeni bir *etkili imlem*in kurulması, bir insan kategorisinin, bir başka kategori tarafından pratik her açıdan hayvanlarla ya da şeylerle bir tutulabilir olarak kavranmasıdır. Bu, ne gerçekliğin, ne akılsallığın ne de simgesellik yasalarının açıklayamayacağı (bu yaratının gerçeğin, akılsalın ya da simgeselin yasalarını "ihlal" edip edemeyeceği başka bir şeydir) ve varolmak için kavramlar ya da tasarımlarda açıklanmaya ihtiyaç duymayan, incelenen toplumda insan davranışının ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, o toplumun "bilinci için" varoluşundan bağımsız olarak o toplumun pratiği ve yapması üzerinde eylemde bulunan *imgesel bir yarat*ıdır. Fiili toplumsal pratikte, köle hayvan, işçi de mal olarak, Roma hukukçularından, Aristoteles'ten ve Marx'tan çok önce metaforlaştırılmıştır.

Sorunu zorlaştıran, onun neden uzun zaman kısmi olarak

görüldüğünü ve bugün bile gerek antropoloji, gerekse psikanalizde, simgeselle imgeselin alanları ve eylemini ayrıştırmakta neden en büyük zorluklarla karşılaşıldığını açıklayan şey, olasılıkla, yalnızca imgeselin rolünün kabul görmesini engelleyen "gerçekçi" ve "akılcı" önyargılar (çağdaş "yapısalcılığın" en uç eğilimleri bunların tuhaf bir karışımıdır) değildir. İmgesel örneğinde imlenenin gönderide bulunduğu imleyen neredeyse o haliyle kavranabilir değildir ve tanımı gereği "varlık kipi" bir varlık-olmayan kipidir. "Dış" ya da "iç" algılanmışın (gerçek) bağlamında, imlenenle imleyeni fiziksel olarak hemen ayırdedebilirler: hiç kimse ağaç sözcüğünü gerçek bir ağaçla, öfke ya da hüzün sözcüklerini bunlara tekabül eden duygulanımlarla karıştırmaz. Akılsalm bağlamında da ayrım aynı derecede açıktır: bir kavramı belirten bir sözcüğün ("terim") bir şey, kavramın kendisinin ise başka bir şey olduğunu biliriz. Ama imgesel örneğinde, durum bundan daha karmaşıktır. Şüphesiz bu alanda da, ilk düzlemde sözcüklerle o sözcüklerin belirttiklerini, imleyenlerle imlenenleri ayırdedebiliriz: *Kentaur** bir sözcüktür, bu sözcükten ayrı ve sözcüklerle "tanımlanabilen" (bu bağlamda bir sözde-kavramla bir tutulabilir) ya da imgelerle temsil edilebilen (bu bağlamda bir sözde-algılananla bir tutulabilir) imgesel bir varlığa gönderide bulunur.[43] Ama, bu basit ve yapay örnek bile (imgesel Kentaur, gerçek varlıkların birbirinden kopuk parçalarının yeniden bir araya getirilmesinden başka bir şey değildir) bu değerlendirmelerle tüketilemez çünkü Kentaur'ların mitolojik gerçekliğini yaşayan kültür açısından, bunların varlığı, kendilerinin sözlü betimlemesi ya da heykeller aracılığıyla temsil edilmesinden bam-

(*) *Kentaur'lar:* Mitolojide at adamlar, yarı insan, yarı at bedenli yaratıklar – ç.n.

43 Kentaur'un bir "öz"ü vardır: olabilirlerle olanaksızların tanımlanmış iki kümesi. Bu "öz" "temsil edilebilir": Kentaur'un "kökenindeki" fiziksel görünüm konusunda hiçbir kesinsizlik yoktur.

başka bir şeydir. Peki ama bu nihai gerçeksizlik nasıl ele geçirilebilir? Kendisini, tıpkı "kendinden menkul" şeyler gibi ancak vargılarından, sonuçlarından, türevlerinden hareketle sunar. İmgesel bir imlem olarak Tanrıyı, halkların toplumsal eylemesine yansıyan gölgelerden (*Abschatungen*'ler) hareket etmeden nasıl kavrayabiliriz? Aynı zamanda da, tıpkı algılanan şey gibi, onun böylesi tükenmek bilmez gölgelerden oluşan bir dizinin koşulu olduğunu ama algılanan şeyin tersine, asla "şahsen" verili olmadığını da görmememiz mümkün değildir.

İmgeselde bir sahne yaşayan bir özneyi ele alalım, bir hülyaya dalan ya da yaşanmış bir sahneyi düşlemsel olarak bir kez daha yaşayan bir özne. Sahne, terimin en geniş anlamıyla "imge"lerden (görüntülerden) oluşur. Bu imgeler simgeleri oluşturabileceğimiz maddelerden yapılmıştır; pekiyi simge midirler? Öznenin açık bilincinde, hayır; burada başka bir şey için mevcut değillerdir, kendileri için "yaşanırlar". Ama bu soruyu tüketmez. Onlar, başka bir şeyi, bilinçdışı bir düşlemi temsil edebilirler –ve psikanaliz onları, çoğunlukla böyle değerlendirecektir. Dolayısıyla imge burada simgedir –ama neyin simgesi? Bunu bilmek için, bilinçdışında imgeselin simgesel olarak oluşturuluşunun dehlizlerine girmek gerekir. Dehlizlerin sonunda ne vardır? Başka bir şeyi *temsil etmek üzere* burada olan bir şey değil de aslında sonraki her temsilin etkin koşulu olan ama zaten bizatihi temsil kipinde varolan bir şey vardır; öznenin temel düşlemi, özneyi tekilliğiyle oluşturan şeyin bulunduğu çekirdek sahnedir bu ("ilkel sahnesi" değil); yani onun kendi kendini imgeleyen örgütleyen-örgütlü taslağıdır ve taslak simgeleştirmede değil, hayal edilen varedişin içindedir. Bu ise özne için zaten ilk baştan farkedilen, canlandırılmış ve etkin imlemdir; "dış" ile "iç"i, jestin ve algının başlangıcını, ilkörnek rollerin dağılımım ve öznenin bizzat kendi ro-

lünün kökenindeki yüklemi, değerlendirme ve değersizleştirmeyi, daha sonraki simgesel imlemin kaynağını, bir yapılandıran-yapılanmış olan öznenin ayrıcalıklı ve özgül yatırımlarının kökenini ortaya koyan, ayıran ve birleştiren eklemlenmiş bir ilişki sisteminin peşinen kavranışıdır. Bireysel düzeyde, bu temel düşlemin üretimi bizim radikal imgesel (ya da radikal imgelem) olarak adlandırdığımız şeyle ilişkilidir; bu düşlemin kendisi de hem (imgelenenin) etkili imgesel kipinde mevcuttur, hem de sonraki imlemlerin ilk imlemi ve çekirdeğidir.

Bu temel düşlemin doğrudan kavranabileceği şüphelidir; onu en iyi olasılıkla, tezahürlerinden hareketle oluşturabiliriz, çünkü gerçekten de, sadece bileşimsel bir özellik olarak değil de bundan farklı bir biçimde öznenin özelliğini sağlayan her şeyin, öznenin yaşamında onun gerçekliği ve tarihini aşan, öznenin başına bir tarihin ve gerçekliğin *gelmesi*nin nihai koşulu olan her şeyin olabilirliği ve birliğinin temeli olarak ortaya çıkar.

Toplum bağlamında (tabii toplumu, ne doğrudan anlamıyla, ne de metaforik olarak "özne"ye dönüştürmek elbette ki söz konusu değildir) bu zorluk karşımıza, iki katı bir düzeyde çıkar. Çünkü, burada, hemencecik toplumsal yaşamın yüzeyinde bolca bulunan imgeselden hareketle, imgeselin simgeselleştirilmesinin labirentine girme olanağımız vardır; ve çözümlemeyi ileri götürerek, burada başka bir şeyi temsil etmek için bulunmayan, âdetâ söz konusu toplumun dünyaya, kendisine ve ihtiyaçlarına dayattığı nihai eklemlenmeler olan imlemlere, bu toplumun kendisine edinebileceği her şeyin temsil edilebilme koşulu olan kalıplara ulaşırız. Ama, doğalarından dolayı bu kalıplar, çözümleme zoruyla ele geçirebileceğimiz bir temsil kipi halinde mevcut değildirler. Burada, terimin en bulanık en belirsiz anlamıyla bile bir "imge"den söz edilemez. Tanrı, belki de, inananların her

biri için bir "imgedir" (hatta belirgin bir "suret" bile olabilir) ama toplumun imgesel imlemi olarak Tanrı, bu imgelerin ne "toplamı", ne "ortak bölümü", ne de "ortalaması" değil, onların olabilme koşulu ve bu imgelerin "Tanrı'nın" imgeleri olmasını sağlayandır. Ve şeyleşme olgusunun imgesel çekirdeği de kimse için "imge" değildir. Toplumun imgesel imlemleri sözcüğün tam anlamıyla bir temsil, bir suret kipinde mevcut değildirler; başka bir doğaları vardır ve bizim deneyimimizin başka alanlarında bu doğanın benzerlerini aramak boştur. Bireyin imgesel imlemleriyle karşılaştırıldıklarında, bunlar bir düşlemden son derece daha geniştirler (Yahudilere, Yunanlara ya da Batılılara ait "dünya imgesi" olarak adlandırılanın altında yatan sonsuza kadar uzanan bir şeydir) ve belirgin bir varolma yerleri yoktur (tabii bireyin bilinçdışı belirgin bir varolma yeri olarak adlandırılabilirse, o başka). Ancak türetilmiş ve çapraz bir biçimde kavranabilirler: bu birinci terimle, yani bir toplumun fiili yaşamı ve örgütlenmesiyle, aynı biçimde tanımlanması olanaksız olan bu ikinci terim, yani dar ve kısıtlı bir biçimde "işlevsel-akılsal" olarak tasarlanmış olan bu yaşam ve bu örgütlenme arasındaki hem apaçık hem de tam anlamıyla sınırlandırılması olanaksız mesafe olarak; özneler sisteminin, nesnelerin ve bunların ilişkilerinin "tutarlı bir deformasyonu" olarak; her toplumsal uzama özgü eğri olarak; her toplumu oluşturan bu koskoca, gerçek, akılsal ve simgesel dağınıklığını bir arada tutan görünmez çimento ve buraya kabul edilecek olan ek ve parçaları seçen ve biçimlendiren ilke olarak kavranabilirler. Toplumun imgesel imlemleri (ya da her halükârda gerçekten bunlardan sonuncuları) hiçbir şeyin *altını çizmez* ama aşağı yukarı her şeyi *çağrıştırırlar;* işte bunun için, yalnızca kendilerini taşıyan halkların değil, aynı zamanda da kendilerini çözümleyen ve bu nedenle de imleyenlerinin sonuçta kendilerini imledikleri (*belirtebileceğimiz* hiçbir gerçeğe, hiçbir akılsala gönderide

bulunmadıklarına göre) sonucuna varan ve bizatihi o imleyenlere, kendinde ele alınan simgeselliğe kesinlikle sahip olduklarından çok daha üstün bir rol ve bir etkinlik yakıştıran bilim adamlarının da gözünde bunca sıklıkla kendi simgeleriyle karıştırılırlar.

Peki ama, bu toplumsal imgeselin bireysel imgesele bir "indirgenme" (ki bu aynı anda, o imleyenlere *altı çizilebilir* bir içerik de verecektir) olanağı yok mudur? Örneğin, Tanrının bireysel bilinçdışlarından türediği ve tam olarak da, bu bilinçdışlarının temel bir düşlemsel anım, imgesel babayı imlediği söylenemez mi? Böylesi indirgemeler (Freud'un dinler konusunda denemiş olduğu gibi; bizim kendi kültürümüzün imgesel imlemleri konusunda da deneyebileceğimiz gibi indirgemeler) bizce hakikatin önemli bir bölümünü kapsar ama soruyu tüketmezler. İmgesel bir imlemin destek noktalarını insanların bilinçdışlarında bulması tartışmasızdır; ancak bu koşul yeterli değildir, hatta kendi kendimize, meşru bir biçimde, onun bir sonuçtan çok bir koşul olup olmadığını da sorabiliriz. Birey ve ruhu, özellikle de bizlere, bugünün insanlarına, birçok yönden toplumsalın yoksun olduğu üstün bir "gerçeklik"e sahipmiş gibi görünür. Ama başka yönlerden de bu kavrayış yanıltıcıdır, "birey bir soyutlamadır"; toplumsal-tarihsel alanın hiçbir zaman kendinde değil de "sonuçları"yla kavranabilir olması onun en küçük bir gerçekliğe sahip olduğunu kanıtlamaz; tersine: Bir cismin ağırlığı o cismin bir özelliğini dile getirir ama aynı zamanda da bu cismin çevresindeki, ancak bu düzenin "karma" etkileriyle kavranabilen yerçekimi alanının da bir özelliğidir dile getirdiği; ve "özgül olarak" incelenen cisme ait olan, yani klasik kavrayıştaki kütlesi, kimi modern kozmolojik kavrayışlara göre, cismin değil evrendeki bütün cisimlerin bu cisim üzerindeki etkisinin dile gelmesinin bir "özelliği" (Mach ilkesi), kısacası bütün düzeyinde orta-

ya çıkan bir birlikte varolmanın özelliğidir. İnsanların dünyasında bizim bir tözden aynı zamanda hem daha fazla hem de daha az bir şeyle, bireyle, özneyle, kendi-içinle karşılaşıyor olmamız, gözümüzde "alan"ın gerçekliğini azaltmamalıdır. Somutta, Freud'un din yorumunda olduğu gibi, bireysel bilinçdışında "doldurulması gereken bir yer"in varlığını varsaysak ve onun dinsel yüceltmenin gerekliliğini üreten süreçleri okuyuşunu kabul etsek de, yine de, birey, bu yeri kendine özgü ürünlerle değil ancak özgür kullanımına sahip olmadığı imleyenleri kullanarak doldurabilir. Bireyin üretebildiği özel düşlemlerdir, kurumlar değil. Kimi zaman bunların birleştiği olur, üstelik de bu birleşmenin yeri ve tarihi saptanabilir. Özel düşlemleriyle başkalarının bilinçdışı olarak adlandırılan yeri üstelik de tam kıvamında dolduran, (bu düşlemler, bir kez simgeselleştikten ve yaptırımla donatıldıktan –yani kurumsallaştıktan– sonra kendi yaşamlarını sürdürebilecek kadar işlevsel ve akılsal "tutarlılık"a sahiptirler) din kurucuları ya da birkaç başka "müstesna birey"ler olarak da belirginleşir. Ancak bu saptama, sorunu "psikoloji" yönünde çözmez, çünkü hem bu örnekler pek enderdir, hem de bu örneklerde toplumsalın ortadan kaldırılamazlığı kolayca okunabilir. Bireysel bilinçdışlarının eğilimleri arasındaki bu birleşmenin olabilmesi, peygamberin söyleminin kişisel halisünasyon ya da geçici bir tarikatin amentüsü olarak kalmaması için, duruma uygun toplumsal koşulları, belirsiz bir yüzeyde bireysel bilinçdışlarını biçimlendirmiş ve onları bu "mutlu müjde"ye hazırlamış olmaları gerekir. Ve peygamberin kendisi de kurumlaşmış dahilinde ve onun aracılığıyla iş görür; onu yıksa da ondan destek alır: nasıl ortaya çıktıklarını bildiğimiz tüm dinler, ya önceki dinlerin dönüşümleridir ya da dev bir karışımın bileşkesini içerirler. Yalnızca Freud'un *Totem ve Tabu*'da ifade ettiği köken mitosu kısmen bu değerlendirmelerin dışında kalır, çünkü hem

bir mitostur, hem de, aynı zamanda, melez (ve doğruyu söylemek gerekirse pek tutarlı olmayan) bir duruma gönderide bulunur. Kurumlaşmış zaten oradadır, ilkel boy da bizatihi bir doğal olgu değildir; ne erkek çocukların hadım edilmesi, ne son-doğanın korunması biyolojik bir "güdü"yle bağlantılandırılarak açıklanamaz (hangi erekliliğe sahiptir ve neden sonradan "yok olmuştur"?), henüz o zamandan imgeselin tam eylemini dile getirir; zaten o olmasa çocukların boyun eğmesi düşünülemez, baba katli toplumun açılış edimi değil hadım edilmeye bir karşılıktır (hadım edilme de eğer öncelenmiş bir tören değilse nedir?), tıpkı kurum olarak kardeşler topluluğunun babanın mutlak iktidarının halefi olması, dolayısıyla da bir ilk kuruluş değil devrim olması gibi. "İlkel boy"da henüz bulunmayan şey, tüm diğer öğeleri mevcut olan kurumun henüz kurum olarak simgeselleştirilmemiş olmasıdır.

Yine de şunu belirtmek gerekir ki, kökenlerin mitik olarak varsayılması dışında toplumsal imlemlerin kapsayıcı bir biçimde, bireysel ruhtan çıkarsanmasına ilişkin her girişim başarısızlığa mahkûm gibidir zira bu ruhu, zaten önceden kurumlaşmamış olsa varolamayacak bir toplumsal süreklilikten yalıtmanın olanaksızlığını kabul etmez. Ve toplumun imgesel bir imleminin olması için, kolektif olarak kullanılabilir imleyenler, ama özellikle de, bireysel imlenenlerin (falanca özne tarafından algılanmış, düşünülmüş ya da imgelenmiş olarak) varlık kipinde varolmayan imlenenler gerekir.

İşlevsellik anlamını kendi dışından alır; simgesellik zorunlu olarak simgesel olmayan ama aynı zamanda yalnızca gerçek-akılsal da olmayan bir şeye gönderide bulunur. Her kurumsal sistemin işlevselliğine özgül yönelimini veren, simge şebekelerinin tercihi ve bağlantılarını üst-belirleyen bu öğe, her dönemin yaratısı, onun kendi varoluşunu, dünyasını ve o dünyayla ilişkilerini tekil bir biçimde yaşama,

görme ve yapma biçimi olan, kendisini her seferinde tartışılmaz ve tartışılmayan anlam olarak sunan bu temel imlenen-imleyen, önemli olan ve olmayanın eklenme ve ayrım yerlerinin kaidesi olan, bireysel ya da kolektif, pratik, duygulanımsal ya da entelektüel yatırım nesnelerinin fazladan varlığı olan bu öğe, ele alınan toplum ya da dönemin *imgesel*inden başka bir şey değildir.

Hiçbir toplum, maddi yaşamının üretimini ve toplum olarak kendi üremesini örgütlemezse varolamaz. Ancak bu örgütlemelerin ne biri ne de öteki, değişmez biçimde doğal yasalar ya da akılsal değerlendirmeler tarafından dayatılmaz ve dayatılamazlar. Belirsizliğin sınır noktası olarak ortaya çıkan şeyde *tarih* açısından (ki tarih için önemli olan şüphesiz insanların her zaman yemek yemiş ve döl vermiş olması değil, öncelikle bunları sonsuz derecede çeşitli biçimlerde yapmış olmasıdır) temel olan, yani bu topluma verilmiş olan topyekûn dünyanın, *pratik*, *duygulanımsal* ve zihinsel olarak belirlenmiş bir biçimde *kavranmış* olması, *eklemlenmiş bir anlamın* ona dayatılmış olması ve yapılması gerekenle yapılmaması gereken arasında, değerli olan ve olmayanla (değerli'nin en ekonomik olanından en spekülatif olanına kadar tüm anlamlarında) bağlantılı olarak ayrımların yapılmış olmasıdır.[44]

Duyumsallığa sunulan dünya zaten zorunlu olarak eklemlenmiş bir dünya olacağından, ve bedensellik zaten bir ihtiyaç olduğundan, dolayısıyla da maddi nesneyle insani nesne, yani beslenme ve cinsel birleşme zaten bu ihtiyacın alnına yazılı olduğundan ve nesneyle bir ilişki ile başka bir insanla bir ilişki, dolayısıyla da öznenin ihtiyaçla bu ihtiyacı giderebilecek olanla ilişkisi olarak bir ilk "tanım"ı, zaten biyolojik varlığı tarafından yüklenilmiş olduğundan, bu yapı-

44 Değer ve değer-olmayan, meşru ve meşru-olmayan tarihi oluşturan şeylerdir ve bu anlamda, soyut yapılandıranlar olarak her tarih tarafından önvarsayılırlar. Ancak her seferinde değer ve değer-olmayan, meşru ve meşru-olmayan şey, tarihseldir ve olabildiğince kapsamı dahilinde yorumlanmalıdır.

lanma şüphesiz dayanak noktalarını, bedensellikte bulacaktır. Ancak bu evrensel, her yerde ve her zaman aynı olan önvarsayım, toplumsal yaşam biçimlerinin gerek çeşitliliğini gerekse evrimini açıklamada kesinlikle yetersizdir.

İmgesel imlemlerin rolü

Tarih, *üretici ya da yaratıcı imgesel*in dışında, bizim aynı anda ve birbirinden ayrılmaz biçimde hem tarihsel *yapma*da, hem de her tür açık akılsallıktan önce bir *imlemler* evreninin oluşumunda tezahür ettiği haliyle *radikal imgesel* olarak adlandırdığımız şey dışında mümkün ve tasarlanabilir değildir.[45] Eğer tarih, idealist filozofların özgürlük olarak adlandırdıkları ama belirsizlik olarak adlandırmanın daha doğru olacağı o boyutu (bu boyutun bizim özerklik olarak tanımladığımız şey tarafından önvarsayılır ama onunla karıştırılmaması gerekir) içeriyorsa, bunun nedeni o *yapma*nın, sadece olandan başka bir şeyi ortaya koyması ve benimsemesi, bir de, ne algılanmış olanın bir yansıması, ne hayvansallık eğilimlerinin basit bir uzantısı ve ululanması, ne de verilerin dar biçimde akılsal olarak oluşturulması olan *imlemleri içinde barındırmasıdır*.

Toplumsal dünya, her seferinde, böylesi imlemlerin bir

45 En radikal anlamıyla imgelemin rolü, klasik Alman felsefesi ve tarafından açıkça görülmüştü; Kant da bunu görür ama asıl gören *Produktive Einbildungskraft*'ı "insan tininin bir *faktum*'u"olarak, yani son kertede temellendirilemeyen ve temellendirilmemiş olan ve öznelliğin tüm sentezlerini mümkün kılan biçiminde gören Fichte'dir. En azından üretken imgeseli, "bilincimizin, yaşamımızın, bizim için varlığımızın yani Özne/Ben olarak varlığımızın olabilirliğinin üzerine kurulduğu"şey olarak gören *Wissenschaftslehre*'nin ilk tavrı budur. Bkz. Özellikle R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Aufl, Tübingen, 1961, Cilt I, s. 448 ve s. 477-480, 484-486. Bu temel sezgi sonradan, özellikle de, imgelem terimleriyle düşünülmesi olanaksız görünen bilmenin genel geçerliliği *(Allgemeingültügkeit)* sorununa doğru bir dönüşe bağlı olarak bulanıklaştı (henüz Fichte'nin daha sonraki yapıtlarından itibaren). (Bu konu kitabın ikinci cildinde uzun uzadıya ele alınmaktadır)

sistemine göre oluşur ve eklemlenir ve bu imlemler, bir kez, bizim *fiili imgesel* (ya da *imgelenen*) olarak adlandırdığımız şeyin kipinde oluşturulduktan sonra varolurlar. Biz, her toplumun gerek simgeselliği, özellikle de kurumsal simgeselliği konusunda yaptığı "tercih"i, gerekse "işlevselliği" bağladığı erekleri ancak bu imlemlere göre anlayabiliriz. Tartışılmaz biçimde gerçeğin ve akılsalın zorlamalarına tâbi olan, her zaman bir tarihsel sürekliliğin içine dahil edilen, dolayısıyla da önceden orada bulunanla bir arada belirlenen, her zaman önceden verili olan ve özgürce kullanılamayan bir simgesellikle birlikte işleyen bu imlemlerin üretilmesi tümüyle bu etkenlerden birine ya da bunların bütününe indirgenemez. İndirgenemez zira bu etkenlerden hiçbiri onların rolünü üstlenemez, onların "yanıtladıkları" soruları "yanıtlayamaz".

Bugüne kadar her toplum birkaç temel soruya yanıt vermeye çalışmıştır: biz topluluk olarak kimiz? Birilerimiz diğerlerimiz için nedir? Nerede ve neyin içindeyiz? Ne istiyoruz, ne arzuluyoruz, neyimiz eksik? Toplum bir "kimlik" tanımlamak zorundadır; eklemlenmesi; dünya, o dünya ve onun içerdiği nesnelerle olan ilişkileri; ihtiyaçları ve arzuları. Bu "sorular"m "yanıtları" olmadan, bu "tanımlar" olmadan, insanların dünyası yoktur, toplum yoktur ve kültür yoktur – çünkü her şey farklılaşmamış kaos olarak kalır. İmgesel imlemlerin rolü bu sorulara bir yanıt sunmaktır; ve o yanıtı, kesinlikle ne "gerçeklik" ne "akılsallık" verebilir (yalnızca özel bir anlamda verirler, ki buna da ileride değineceğiz).

Tabii ki, "sorular"dan, "yanıtlar"dan, "tanımlar"dan söz ettiğimizde, metaforik olarak konuşuyoruz. Söz konusu olan açıkça ortaya konan sorular ve yanıtlar değildir, tanımlar da hiçbir zaman dil dahilinde verilmez. Hatta sorular yanıtlardan önce bile ortaya konmaz. Toplum, bu sorulara, yaşamı, etkinliği dahilinde, fiili bir yanıt çıkartarak oluşur. Bu

soruların yanıtı, her topluluğun *yapma*sında tecessüm eden anlam olarak ortaya çıkar, kendisini yalnızca üstü örtülü biçimde bizzat kendisinin sorduğu soruların yanıtı olarak kavratan da işte bu toplumsal yapmadır.

Marksizm bu soruların ve onlara tekabül eden yanıtların, ideolojik üstyapının bir parçası olan din ya da felsefenin alanına girdiğini ve gerçekte bunların, insanların toplumsal etkinliğinin deforme olmuş ve kırılmış yansımasından başka bir şey olmadığını kanıtladığını sandığında, açık kuramsallaştırmayı hedeflediği ölçüde, böyle bir kuramlaştırma gerçekten de (bütünüyle olmasa bile) ideolojik yüceltme ve deformasyon olduğu ölçüde ve bir toplumun otantik anlamının öncelikle onun fiili yaşamı ve etkinliğinde aranmasının gerektiği ölçüde, kısmen haklıdır. Ancak bu yaşamın ve bu etkinliğin, taşıdıkları bir anlam dışında kavranabileceklerini ya da o anlamın "kendiliğinden varolduğunu" (örneğin "ihtiyaçların giderilmesi" olduğunu) sandığında haksızdır. Toplumların yaşamı ve etkinliği tam da bu anlamın konumu, tanımıdır; insanların çalışması (hem en dar hem en geniş anlamıyla) tüm yanlarıyla, nesnelerinde, ereklerinde, yöntemlerinde, araçlarında, dünyayı kavramanın, kendini bir ihtiyaç olarak tanımlamanın, kendini diğer insanlara göre konumlandırmanın her seferinde özgül bir biçimine işaret eder. Tüm bunlar olmaksızın (yoksa sadece, Marx'ın dediği gibi, sonuçların önceden zihinde temsilini önvarsaydığımdan değil) insanın çalışması bir arının etkinliğinden (ona da bir "sonucun önceden tasarımı" eklenebilir, bu bir şey değiştirmeyecektir) fiili olarak ayırdedilmeyecektir. İnsan, bilincinde olmaksızın felsefi bir hayvandır, felsefenin açık düşünüm olarak varolmasından çok önce felsefe sorularını kendi kendine sormuş olan bir hayvandır; ve bu sorulara imgeselde yanıtlar sunmuş olan yaratıcı bir hayvandır.

İşte toplumun imgesel imlemlerinin, yukarıda değinilen

alanlardaki rolüne ilişkin birkaç ön belirtme.

Öncelikle, grubun ve topluluğun varlığı: herkes kendini ötekiler için, bir "biz"e oranla tanımlar ve öyle tanımlanır. Ancak bu "biz", bu grup, bu topluluk, bu toplum, kimdir, nedir? İlk önce bir simgedir, her kabilenin, her sitenin, her halkın edinmiş olduğu varlık belirtileridir. Her şeyden önce de, tabii ki bir isimdir. Bu sözleşmesel ya da keyfi isim, o derece sözleşmesel ya da o derece keyfi midir? Bu imleyen, birbirinden ayrılmaz bir biçimde bir araya getirdiği iki imlenene gönderide bulunur. Söz konusu topluluğu belirtir ama onu salt bir çağrışım alanı olarak değil, aynı zamanda da bir kavrayış olarak, bir şey, bir nitelik ya da özellik olarak belirtir. Biz Leoparlarız. Biz Aralarız. Cennetin Çocuklarıyız. İbrahim Oğullarıyız, Tanrı'nın düşmanları karşısında muzaffer kılacağı seçilmiş halkız. Biz Hellenleriz –ışıktan gelenleriz. Adımız ya da bize verilen ad, Germenler, Franklar, Slavlardır. Biz, bizim adımıza acı çekmiş olan Tanrı'nın çocuklarıyız. Eğer bu isim yalnızca akılsal işlevi olan bir simge olsaydı, kendisi de karmaşıklıktan uzak dış özelliklere göre belirtilen falanca topluluğa ait olanları belirten ("Paris'in XX. Bölgesi sakinleri"), salt bir im olurdu. Ama bu, ancak modern toplumların idari bölünmelerinde oluyor. Yoksa, eski zamanın tarihsel topluluklarında, ismin o toplulukları yalnızca *belirtmekle* sınırlı kalmayıp, aynı zamanda da onları *çağrıştırdığı* görülür –ve bu çağrıştırma gerçek ya da akılsal olamayacak ve olmayan, ama imgesel olan (bu imgeselin özgül içeriği, özel doğası ne olursa olsun) bir imlenene gönderide bulunur.

Ama, –ya da aynı zamanda–, ismin ötesinde, totemlerde, site Tanrılarında, Kral'ın kişiliğinin uzamsal ve ruhani yayılımında, topluluğu, varolan olarak, tanımlanmış ve ölümlü moleküllerinin ötesinde kalıcı bir töz, kendi varlığının ve kimliğinin sorularına, kendisini bir *başka* "gerçeklik"le birleştiren simgelere göndermede bulunarak yanıt veren olarak

ortaya koyan kurum ağırlaşır ve maddeleşir.

Ulus (Stalin dışında bir Marksistin, ulusun tarihsel gelişimine bağlı kazaların ötesinde, sanayi kapitalizminin utkusundan beri sahip olduğu *gerçek işlevlerini* açıklamasını isterdik) bugün bu rolü oynar, "ortak bir tarih"e bu, üç kez imgesel göndermede bulunarak (üç kez imgesel diyoruz, çünkü bu tarih geçmişten başka bir şey değildir, pek o kadar ortak değildir ve nihayet onun hakkında bilinen ve insanların vicdanında bu topluluklaştırıcı özdeşleşmenin dayanağını oluşturan şeyin büyük bölümü mitiktir) bu özdeşleştirme işlevini yerine getirir. Bununla birlikte, bu ulus imgeselinin, iki dünya savaşı ve milliyetçiliklerin varlığını sürdürmesinin de gösterdiği gibi, tüm gerçekliklerden daha sağlam olduğu ortaya çıkmaktadır. Sadece "milliyetçilik bir mitoslaştırmadır" diyerek tüm bunları safdışı bıraktıklarını sanan bugünün Marksistleri, tabii ki kendi kendilerini mitoslaştırmaktadırlar. Milliyetçiliğin bir mitoslaştırma olduğu şüphesizdir. Sorun, bir mitoslaştırmamn etkilerinin böylesine kitlesel ve korkunç tezahür etmesi, proletaryayı çoktandır kardeşleşmeye itmiş "olmaları gereken" tüm "gerçek" güçlerden (en basitinden varkalma güdüsü de dahil olmak üzere tüm güçlerden) daha güçlü olduğunun ortaya çıkmasıdır. "Milliyetçiliğin basit bir mitoslaştırma olduğu yani *gerçekdışı bir şey* olduğu şurdan bellidir ki, dünya devriminin olduğu gün milliyetçilik eriyip gidecektir" demek sadece hava-cıva satmak değil, aynı zamanda da şunu söylemek demektir: "Siz, 1900 ile 1965 yılları arasında yaşamış ve kim bilir daha kaç yılına kadar yaşayacak olanlar, siz her iki savaşta ölmüş ve siz bu savaşların acısını çekmiş olup da o savaşlarla dayanışma içinde bulunanlar –siz, hiçbiriniz, mevcut *de*ğilsiniz, gerçek tarihin gözünde hiçbir zaman varolmadınız; tüm yaşadıklarınız sizin sanrılarınız, zavallı düşlerinizin gölgeleriydi, tarih değil. Gerçek tarih, *olacak olan* ve sizin ardınıza saklanarak yanılsamalarını-

zın sonunu hazırlayan o görülmeyen sanaldı". Ve bu söylem tutarsızdır çünkü içinde yer aldığı tarihin gerçekliğini yadsımakta (bir söylem herhalde üretim güçlerinin bir hareket biçimi değildir) ve bu gerçek dışı insanları gerçek bir devrim yapmaya gerçek dışı yollardan davet etmektedir.

Ayrıca, her toplum, doğal dünyaya, içinde yaşadığı evrene ilişkin bir imaj tanımlar ve geliştirir ve bunu yaparken, her seferinde, o imajı; içinde şüphesiz topluluğun yaşamı için önemli nesneler ve doğal varlıkların, ama aynı zamanda da bizatihi o topluluğun ve son olarak da belli bir "dünya düzeni"nin yerlerini bulacakları, imleyen bir küme haline getirmeye çalışır. Bu imaj, kullanılabilir insan deneyiminin bütününe ilişkin bu az ya da çok yapılandırılmış görüş, her seferinde verili olanın damarlarım kullanır ama onları, bizatihi akılsala değil (ayrıca, pozitif bir akılsal-olmayana da değil) imgesele ilişkin olan imleyenlere göre düzenler ve o imleyenlere bağlar. Bu, arkaik toplumların inançları açısından da,[46] tarihsel toplumların dinsel kavrayışları açısından da apaçıktır; hatta modern toplumların aşırı "akılcılığı" da tümüyle bu bakış açısının dışında değildir.

Şurası açıktır ki dünya imajıyla ben imajı her zaman birbirlerine bağlıdır.[47] Ama bunların birliği de her toplumun

46 Özellikle Claude Levi-Strauss tarafından *Yaban Düşünce*'de incelenen malzemenin geniş ölçüde bu bakış açısından görülmesi gerektiğini, yoksa doğa ile toplumun, örneğin (gerçek ya da öyle olduğu iddia edilen) totemcilikteki yapı benzeşimlerinin anlaşılamayacağını düşünüyoruz.

47 Aslını söylemek gerekirse bu bir totolojidir, zira bir toplumun kendi kendisini, dünya içinde *konumlandırmadan* nasıl tasarlayabileceğini anlayamıyoruz; ve tüm dinlerin de şu ya da bu biçimde, insanın varlığını Tanrıların ve dünyanın birer parçası oldukları bir sisteme dahil ettiklerini de biliyoruz. Yine, en azından Ksenophanos'tan beri (Diels, 16), biliyoruz ki, insanlar Tanrıları kendi görüntülerinden hareketle yaratırlar; bundan da onların, bizatihi imgeselin damgasını taşıyan, fiili ilişkilerinin görüntüsünü anlamak gerekir; böylece bir de o ilişkilere ilişkin sahip oldukları imajdan hareketle yaratırlar (bu geniş çapta bilinçdışı bir imajdır). G. Dumezil'in çalışmaları, yirmi beş yıldan beri toplumsal

ihtiyaçlarına, kolektif toplumsal yapma içinde kazılı olduğu biçimiyle etkinliğin getirdiği tanımın ardından gider. Toplumun benimsediği ben imajı, temel an olarak, kendisi için anlam ve değer sahibi olan şeylerin cisim bulduğu nesne, edim, vb.'lerin tercihini taşır. Toplum, kendisini, varlığı ("değer taşıyan", "yaşanmaya layık" varlığı) böylesi şeylerin yokluğundan ötürü tehlikeye düşebilecek bir şey ve bununla bağlantılı olarak da bu şeyleri (bu şeyler de, kimi durumlarda, "kutsallık" gibi, tamamen madde dışı olabilirler) yeterli miktarda ve uygun yöntemlere göre var etmeyi hedefleyen bir etkinlik olarak tanımlar.

İster gıdasal olsun, ister cinsel, vb. ihtiyacın ancak kültürel bir çalışmayla bağlantılı olarak toplumsal ihtiyaca dönüştüğü oldum olası bilinir. Ama, çoğu zaman, daha önce de söylediğimiz gibi, tarihin her türden işlevselci yorumunu "bir nihai yorum" olarak (çünkü bu yorum, nihai olmak şöyle dursun, "bir toplumun ihtiyaçlarını kim belirler?" sorusuna yanıt veremediğinden dolayı havada asılı kalır) reddeden bu olgudan gerekli sonuçları çıkarmayı, her zaman, inatla reddederiz. Bu kültürel çalışmayı açıklamaya hiçbir "akılcı" yorumun da yetmediği bilinir. Beslenmenin, giyinmenin, konutun sadece "yararcı" ya da "akılsal" saptamalara itaat ettiği bir toplum tanımayız. "Aşağı" besinlerin bulunmadığı bir kültür tanımayız ve böyle bir kültürün varolduğunu duysak (*Kaptan Grant'ın Çocukları*'nda[48] tanımlanan

---

evrenle tanrıların evreni arasındaki eklemlenme benzerliklerini, Hint-Avrupa dinleri örneğinden hareketle kesin bir biçimde gösterdi. İlk kez çağdaş toplumda, bu bağıntı, farklı biçimlerde varkalmakla birlikte tartışılır çünkü dünya imajıyla toplum imajı birbirlerinden ayrılırlar ama özellikle de, her biri kendi adına dağılmaktadır. İleride değineceğimiz gibi, modern dünyada (kurumlaşmış) imgeselin krizinin çeşitli yönlerinden biri de budur.

48 "Sefalet tarafından kemirilmiş bu varlıklar, iticiydiler" Jules Verne, *Les Enfants du capitaine Grant*, Paris, Hachette, 1929, s. 362 vd. Verne, alışkanlığı üzerine, anlatısının öğelerini, döneminin bir seyyahından almış olmalı. (Ayrıca bkz. Colin Turnbill, *Un peuple de fauves*, Stock, 1973)

Avustralya yerlilerinde olduğu gibi "felaketler" ya da marjinal durumlar dışında) şaşırırız.

Bu kültürel çalışma nasıl oluşur? İşte bu dev bir sorundur ve bir dolu etkenin (doğal yatkınlıklar, teknik olanaklar, "tarihsel" durum, simgesellik oyunları, vb.) karmaşık etkileşimini bilmezden gelen her yanıt, umutsuzca naif kalacaktır.

Ancak, insan ihtiyacını (hayvan ihtiyacından farklı olarak) *oluşturan*ın, nesnenin, örneğin basit bir besleyici-besleyici olmayan (ki bu hayvan için de geçerlidir) karşıtlığına kaydedilmesini aşan ve besleyici olan dahilinde yenebilir olanla yenebilir olmayan arasında bir ayrım yapan, kültürel anlamda *besini* yaratan ve besinleri bir hiyerarşi dahilinde sıraya sokup, onları (öznel zevkler anlamında değil de kültürel değer anlamında) "iyi" ve "iyi olmayan" biçiminde sınıflandıran bir değerle yüklenmesi olduğunu görmek kolaydır. Kullanılabilir besin dahilindeki bu kültürel ayrım ve bunlara denk düşen hiyerarşikleştirme, yapılandırma, vb. doğal verilerde dayanak noktaları bulur ama bunların sonucu değildir. İşin doğrusu, nadirliği, toplumsal nadirlik olarak yaratanın *toplumsal* ihtiyaç olduğudur, tersi değil.[49] Birbirleriyle akraba, çağdaş ve yakın kültürler için, salyangoz ve kurbağa bacağını, burada zarif ve ağzının tadını bilenlere özgü bir yemek, orada ise kesin etki yaratan kusturucu bir şey kılan ne nadirliği ne de kullanılabilirliğidir. İnsanların, farklı çağlar ve toplumlarda neler yiyebildikleri ve gerçekte de (sağlıkları hiç bozulmaksızın) yemiş oldukları-

49 Sartre böyle düşünür. *Critique de la raison dialectique*, s. 200 vd. Sartre işi şunu yazmaya kadar götürür: "Böylece, beden işlev, işlev ihtiyaç, ihtiyaç da praksis olduğundan dolayı, *insanın çalışmasının bütünüyle diyalektik* olduğu söylenebilir." (s. 173-174, metinde altı çizili). Sartre'ın uzun zaman "doğanın diyalektiğini" eleştirip bunu sonunda beden = işlev = ihtiyaç = praksis = çalışma = diyalektik biçimindeki özdeşlikler silsilesi aracılığıyla diyalektiği "doğallaştırma" sonucuna vardığını görmek ilginçtir. Şunu söylemek gerekir ki, elimizde kırkkanatlılar konusunda ciddi bir praksis kuramı eksiği var, *Critique de la raison dialectique*'in devamı belki bu eksiğimizi giderir.

nın bir kataloğunu çıkarmamız, insan için yenebilir olanın, her bir kültür için besin oluşturmuş olanı fersah fersah aştığını ve bu tercihi belirleyenin yalnızca doğal bulunabilirlikler ya da teknik belirlenimler olmadığını görmemiz için yeterlidir. Beslenmeden başka ihtiyaçlar incelendiğinde bu durum daha da açık bir biçimde görülür. Bu tercihin başını çeken, bir nesneler ve bunlara tekabül eden yoksunlukların oluşturduğu girift kümeyi değerli ya da değersiz bulan, yapılandıran ve hiyerarşiye tâbi tutan bir imgesel imlemler sistemidir ve bir toplumun *yönelimi* olarak adlandırılan ve her ne kadar kesin değilse de bir o kadar da tartışılmaz olan şey de işte bu sistemde, herhangi bir başkasına oranla çok daha kolay okunabilir.

İhtiyaçlarla bağlantılı ve onlarla aynı tözü paylaşarak oluşmuş bu nesneler kümesine koşut olarak, örneğin bir klanın işlevi başkaları için, kendi adını taşıyan soyun *var edilmesi* olduğunda ("hakiki" ya da "iddia edildiği üzere") totemcilikte görüldüğü gibi, toplumun bir yapısı ya da bir eklemlenmesi ortaya çıkar. Bu "evre"de ya da daha doğrusu bu durumda, toplumsal eklemlenme, toplumun etkili olduğuna inandığı bir nesneler ya da kimi zaman doğa güçleri ayrımıyla özdeştir. Nesneler, kendilerini üreten toplumsal etkinliklerin soyut anlarına göre ikincil olarak konumlandırıldıklarında (ki bu da şüphesiz, o etkinlerin bir *teknik* olarak ileri bir evrimini önvarsayar), toplumun artık klanlar biçiminde değil de kastlar biçiminde eklemlenmesinin temelini sağlayan bizatihi o etkinliklerdir.

Toplumun, Marksist anlamıyla, sınıflar halinde antagonik bölünmesinin ortaya çıkması, hiç şüphesiz, tarihsel toplumların doğuşu ve evrimi açısından temel bir olgudur. Ama şunu da kabul etmeliyiz ki, bu olgu kalın bir gizem tabakasıyla kaplıdır.

Marksizmin, sınıfların doğuşu, işlevi ve "varlık nedeni"ni açıkladığına inanan Marksistler, İncil'in dünyanın yaradılışı ve varlık nedenini açıkladığına inanan Hıristiyanlardan daha üstün bir anlama düzeyinde değildirler. Sınıfların Marksist (sözde) "açıklama"sı, gerçekte, tek tek yetersiz, birlikte ele alındıklarında da ayrışık olan iki şemaya indirgenir. Bunlardan ilki,[50] evrimin kökenine, deyim yerindeyse mutlak bir yoksunluk durumunu, toplumun herhangi bir "fazla" üretmekten aciz olduğu, sömüren bir katmanı da besleyemediği (insan-yıl bazında üretkenlik tamı tamına biyolojik enaza eşittir, öyle ki birini sömürebilmek için, onu er ya da geç açlıktan ölmeye mahkûm etmek gerekir) bir durumu koymaya dayanır. Evrimin sonunda, bilindiği üzere, herkes ihtiyaçlarını tümüyle karşılayabileceğinden, sömürünün varlık nedeninin olmayacağı bir mutlak bolluk durumu yer alacaktır. Bu iki durumun arasında bilinen tarih, yani çalışmanın üretkenliğinin bir fazla oluşmasını (ki o fazla –tabii yalnızca kısmen!– sömüren sınıfın varkalmasına yarar) sağlayacak kadar yükseldiği, görece yoksunluk evresi yer alır.

Bu akıl yürütme, sınamak için hangi ucundan tutarsak tutalım, çöker. Diyelim ki, belli bir andan itibaren sömüren sı-

50 Zamandizin açısından değil, genel açıdan. Marx ve Engels'in yazılarında iki açıklama bileşkesi birlikte yer alırlar, birbirleriyle iç içe geçerler. Her halükârda Engels *L'Origine de la famille..*'de (1884) (bu ayrıca göz kamaştırıcı ve modern etnolojik çalışmaların çoğundan daha düşündürücü bir yapıttır) açıkça "ilk büyük toplumsal işbölümleri"nin (hayvancılık, tarım) sağladığı ve zorunlu olarak kölelik sonucunu doğuran *üretkenliğin artmasını* özellikle vurgular. (s. 147-148, Ed. Sociales baskısı, Paris, 1954). Tüm mesele bu "zorunlu olarak" tadır. Geri kalan açısından, sınıfların ortaya çıkışı konusunun ele alınmış olması gereken tüm "Barbarie et Civilisation" (Barbarlık ve Uygarlık) bölümü boyunca Engels sürekli tekniğin evriminden ve bununla birlikte yer alan iş bölümünden söz eder, ama hiçbir zaman tekniğin *bizatihi* bu evrimini sınıfların doğuşuyla bağlantılandırmaz. Ayrıca, madem ki konusu onu hayvancılığın, tarım ve zanaatkârlığın, yani *farklı* tekniklere dayalı ama toplumun efendiler ve köleler biçimindeki aynı ayrımına götüren ilk evrelerini ele alınaya yönelttiğinden dolayı, bunu nasıl yapabilirdi ki? Hayvancılık, tarım ve zanaatkârlığın ortaya çıkması mesleklere bölünme sonucunu doğurur, sınıflara değil.

nıfların mümkün olduğunu kabul ettik, o zaman da şu soru çıkar karşımıza: neden bu sınıflar *gerekli* bir hal almışlardır? Ortaya çıkan fazla, neden dereceli olarak ve belli belirsiz, kabilenin bütünü açısından artan bir rahatlık (ya da "daha az rahatsızlık") doğrultusunda kullanılmamıştır, neden ele alınan topluluk için "enaz" tanımının ayrılmaz bir parçasına dönüşmemiştir?[a] Sömürülen sınıfların bir biyolojik enaza indirgendiği durumlar, marjinal örnekler dışında, gerçekten varolmuş mudur? Hatta bir "biyolojik enaz" tanımlanabilir mi ve anlamdan yoksun koşullar dışında, beslenmek hariç hiçbir şeyle ilgilenmeyen bir insan topluluğuyla hiç karşılaşılmış mıdır? Paleolitik ve neolitik süresince, çalışmanın üretkenliği, şüphesiz yaşam düzeyi de, üzerine biraz düşünecek olursak harika bir ilerleme göstermemiş midir? –ama sözcüğün tam anlamıyla "sınıflar"dan söz edilemez.. Tüm bunların ardında, âdetâ, birbirlerinin üzerlerine yürüyüp, yenenlerin efendi, yenilenlerin de köle biçiminde oluşması için, tıpkı nehirden geçecek bir mavnanın suyun gerekli hizaya gelmesini beklemesi gibi, üretimin belli bir çizgiyi aşmasını bekleyen insanların görüntüsü yok mudur? Bizatihi bu görüntü özellikle 19. yüzyıl kapitalizminin imgeseline tekabül etmez mi, peki o zaman nasıl olur da, Engels'in büyük bir keyifle uzun uzun üzerinde durduğu o insaniyet ve soyluluk dolu Kuzey Amerika yerlileri ve Germenler tanımıyla bağdaşabilir?

İkinci şema, sınıfların bizatihi varlığını ekonominin genel bir durumuna (yetersiz kalan bir "fazla"nın varlığına) değil de, toplumun bölünmesinin her belirgin biçimini tekniğin belli bir evresine bağlamaya dayanır. "Feodal toplum el değirmenine, kapitalist toplum buhar değirmenine tekabül eder". Ama, her ne kadar, her toplumun teknolojisiyle sınıflara bö-

a Bir toplum bir "fazla" ürettiği andan itibaren, bunun temel bir bölümünü, cenazeler, törenler, duvar resimleri, piramitlerin yapılması gibi saçma (absürd) etkinliklere gömer.

lünmesi arasında bir ilişkinin olduğunu yadsımak saçmalıksa da, bu bölünmeyi o teknolojiyle temellendirmek ayrı bir şeydir. Varsayımsal da olsa olası ilkel tarım topluluklarından 19. yüzyıl Amerika'sındaki özgür çiftçilere, ilk Yunan ve Roma'daki bağımsız küçük tarımcılara, kolonlara, ortaçağ serfliğine, vb.'ne kadar uzanan toplum ilişkilerini, nasıl olur da neolitiğin sonlarından (ülkelerin büyük çoğunluğu açısından) günümüze kadar hemen hemen aynı kalmış bir tarım tekniğine atfedebiliriz? Büyük su yolları çalışmalarının, Mısır'da, Mezopotamya'da, Çin'de, vb. merkezileşmiş bir ilk-bürokrasinin varlığını koşullandırmış ya da kolaylaştırmış olması bir şeydir; bir ülkeden diğerine, ve her bir ülkenin tarihinde, tarihsel yaşamın ve toplumsal işbölümü biçimlerinin aşırı eşitliğini zaman ve uzam dahilinde değişmeyen bu su yolları durumuna indirgemek başka bir şey. Mısır tarihinin dört bin yılı Nil nehrinin dört bin taşmasına, ya da bu taşmaları denetlemek için kullanılan yöntemlere indirgenemez. Derebeyleri, tanımları gereği, her tür üretimin dışında yer alırken, bu derebeylerinin varlığını nasıl olur da dönemin üretim tekniklerinin özelliğine indirgeyebiliriz?

Marksistler, yorumlar basit şemaları aştığında, tarihsel bir konumun somut maddesiyle bağlantılı olduğunda, en iyi durumlarda *o* toplumun sınıflara bölünmesini ortaya çıkaran *o* etkene parmak basma iddiasını terk ederler; o zaman da bir açıklama yolu olarak ele alınan konumun tümünü *tarihsel* konum halinde, yani açıklanması için zaten orada olana gönderide bulunan olarak görmeye çalışırlar. Kapitalizmin doğuşunun bazı yönleri ya da evrelerini tanımladığında, Marx'ın keyifle yaptığı şey budur.[a] Ancak, bunun, gerek genel olarak tarih sorunu, gerekse daha özgül olarak sınıf

a Marx'ın tarihsel betimlemeleriyle "sınıf" kavramını oluşturması arasındaki karşıtlık konusunda bkz. "La question de l'histoire du mouvement ouvrier", *L'Expérience du mouvement ouvrier* içinde, 1. c., s. 45-46.

sorunu açısından ne olduğunu anlamak gerekir. O zaman artık karşımızda tarihin genel bir açıklaması değil, tarihin tarihle açıklanması vardır; ve bu etkenlerin bütününü dikkate almaya çalışan ama, hep olgularla, gerek varolana indirgenemeyen yeni bir imlemin ortaya çıkması, gerekse konum dahilinde verili olan her şeyin zaten mevcut imlemler, yapılar tarafından önceden belirlenmesi olarak "ham" olgularla, "son çözümlemede" yoklanamaz bir köken içinde gömülü olan doğuşlarının kaba olgusuyla karşılaşan bir açıklamadır. Bunu, tüm etkenler aynı düzlemde bulunduğu, ya da tarih üzerine bir kuramlaştırmanın boş ya da anlamsız olduğu için değil, bu kuramlaştırmanın sınırlarını çizmek için söylüyoruz. Çünkü, tarihte, karşımıza çıkan, hem, her zaman zaten önceden başlamış olan, içinde, yapaylığı ve özgüllüğü dahilinde zaten oluşmuş olanın, soyutlanabilecek basit bir "komşu çeşitleme" muamelesi göremeyeceği bir şeydir; hem de, özellikle, tarihsel, her seferinde ancak, bizim, radikal imgeselle bağlantılı olduğu için, doğuşlarını anlaşılabilir bir süreç olarak yakalayamayacağımız imlemler tarafından taşınan bir yapılandırmanın içinde mevcuttur.

Sınıfların, şimdiki toplumda neden ve nasıl *varkaldıklarını* betimleyebilir, açıklayabilir, hatta "anlayabiliriz". Ancak onların doğma biçimine, daha doğrusu nasıl doğmuş olduklarına ilişkin pek bir şey söyleyemeyiz. Çünkü bu türden her açıklama, doğmakta olan sınıfları hep, zaten sınıflara bölünmüş olan, sınıf *imleminin* zaten bulunabilir olduğu bir toplumda ele alır. Doğduktan sonra, sınıflar, sonraki tarihin tüm evriminin biçimini değiştirdiler; bir kez zenginlik ve yoksulluk, iktidar ve boyun eğme döngüsüne girildikten, bir kez toplum, artık insan kategorileri arasındaki farklılıklar (bunlar muhtemelen her zaman varolmuştur) temeli üzerinde değil de *simetrik olamayan* farklılıklar üzerine kurulduktan sonra, tüm geri kalanı kendini "açıklar"; tüm sorun işte o "bir kez"dedir.

Bugünkü toplumun mekanizmalarında sınıfların varoluşunu destekleyen ve onları sürekli yeniden üreteni görebiliriz. Bürokratik örgütlenme kendi kendisinin katalizörüdür, kendi kendisini çoğaltır ve onun, toplumsal yaşamın bütününün biçim değiştirmesinde nasıl etkili olduğunu görebiliriz. Peki ama o nereden gelir? Batı toplumlarında, klasik kapitalist işletmenin (Marx'ın "büyük sanayii") aşırı büyümesidir; bu işletme de el tezgâhlarına vb.'ne ve neredeyse bir yandan burjuva zanaatkârlığına, öte yandan da "ilkel birikim"e gönderide bulunur. Olgusal bir biçimde biliriz ki, burada, Batı Avrupa'nın bu bölgelerinde 11. yüzyıldan itibaren, önce burjuvazi (ve sınıf olarak, gerçekten de hiçten), sonra kapitalizm doğmuştur. Ne var ki burjuvazinin doğuşu, ancak, zaten sınıflara (anlaşılacağı üzere, bu sözcüğü en genel anlamında kullanıyoruz; feodal "toplumlar", ekonomik "sınıflar" vb. arasında fark önemli değil) bölünmüş bir toplumun, sınıf denen imlemin oluşturduğu o enformasyonu taşıyan nükleik asidlerin her yerde mevcut oldukları bir ortamın içinde, doğuş olduğundan dolayı bir sınıfın doğuşudur. Bu nükleik asidler, burada binlerce yıldan beri gelişen özel mülkiyetin, feodal toplumun hiyerarşik yapısının, vb.'nin içinde mevcuttur. Yeni katmanın kendisini toplumun geri kalanının karşıtı olan özel bir kategori olarak sunması, doğmakta olan burjuvazinin özgül çizgilerinde değil (pekâlâ "eşitlikçi" bir zanaatçılık düşünülebilir) feodal toplumun genel yapısında konumlanır: burjuvazi, iç farklılaşmasını ancak "sınıflar" biçiminde kategorileşme olarak tasarlayabilen ve eyleyebilen bir dünyaya doğar. Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne kadar gitmek yeterli midir? Tabii ki hayır, bu çöküş bir sil baştan yapmamıştır ve Germenlerin, önceki toplumsal örgütlenmeleri ne olursa olsun, karşılaştıkları toplumsal yapılardan onlara bir şeylerin bulaşmış olması, elbette, mümkündür..

Bu geri gidişi, neolitikten ilk-tarihe geçişi kapsayan karanlı-

ğa dalmaksızın durdurmamız mümkün değildir. Her halükârda, Yakın ve Ortadoğu'da sadece iki, üç bin yıla tekabül etmiş olanın dahilinde en gelişkin ancak bir toplumsal bölünme izi taşımayan neolitik köylerden, İÖ 4. bin yılın başlarından beri, o dönemde ve neredeyse tamamlanmış bir biçimde iyi örgütlenmiş bir toplumun özünde olan şeylerin, yani, din adamları, köleler, kolluk gücü, fahişeler, vb.'nin varolduğu ilk Sümer kentlerine geçişle karşılaşırız. Her şey olup bitmiştir ve biz bunun *nasıl* ve *neden* olmuş olduğunu bilemeyiz.

Günün birinde bilecek miyiz? Kazılarımızı daha derinlere götürmek bize sınıfların gizemini anlaşılır kılacak mı? Arkeolojik bulguların nasıl olup da bizim şunu, yani bir "an"dan itibaren insanların birbirlerini yardım edilecek müttefikler, aşılması gereken rakipler, kökünün kurutulması hatta pişirilip yenmesi gereken düşmanlar olarak değil de *sahip olunması gereken nesneler* halinde görmüş ve bu yönde eylemiş olduklarını *anlamamızı* sağlayacağını bilemediğimizi itiraf ediyoruz. Bu görüşün ve bu eylemin içeriği tamamen keyfi olduğundan, açıklanması ve anlaşılmasının neye dayanabileceğini de göremiyoruz. Tarihsel toplumların *kurucusu* olan şey nasıl kurulabilir? Sonraki gelişmenin anlaşılabilirlik koşulu olan bu ilk konum nasıl anlaşılır? Altı bin yıldan bu yana tarihi anlayabilmek için, önceden şu başlangıç imlemini edinmek, ona sahip olmak gerekir: bir insan bir diğer insan için "neredeyse-nesne" olabilir ve yalnızca ikili, özel bir ilişkide değil, toplumun anonimliğinde (köle pazarında, kapitalizm tarihinin uzun bir bölümünde yer alan sanayi kentleri ve fabrikalarda) neredeyse-nesne olabilir. Biz bugün bu "neredeyse-nesne" durumunu anlayabiliriz çünkü bu imlemi kullanabiliriz, *bu* tarihin içinde doğmuş durumdayız. Ancak onu *üretebileceğimizi* ve onun ortaya çıkışını anlayış dahilinde yeniden üretebileceğimizi sanmak bir yanılgı olacaktır. İnsanlar kölelik olanağını var ettiler: bu tarihin bir *yara-*

tısıydı (ve Engels, sinizme kaçmadan, bunun devasa bir ilerlemenin koşulunu oluşturduğunu söylüyordu). Daha doğru söylemek gerekirse, insanların bir bölümü bu olanağı, onunla binbir biçimde mücadele etmeyi bırakmaksızın, binbir biçimde de ona müdahil olan başka insanlara *karşı* var ettiler. Köleliğin *kurumlaşması* yeni bir imgesel imlemin, toplumun kendisini, yaşama, görme ve bu yönde eylemesinin yeni bir biçiminin, tüm bunları simetrik değil de antagonik bir biçimde eklemlenmiş olarak görme biçiminin, kendisini simgeleştiren ve hemen de kurallar aracılığıyla yaptırımlarla donatan[51] bir imlemin ortaya çıkmasıdır.

Bu imlem, toplumun diğer temel imgesel imlemlerine, özellikle de ihtiyaçlarını ve dünya imajını tanımlamasına sıkı sıkıya bağlıdır. Burada bu bağıntının ortaya çıkardığı sorunu incelemeyeceğiz.

Ancak sınıfların kökenini anlamanın olanaksızlığı bizi, aktüel* ve pratik bir sorun olarak sınıfların varoluş soru-

---

51 Engels, o zaman bu fikre neredeyse değinmişti: "Yukarıda, gelişmenin oldukça ilkel bir düzeyinde, insanın çalışma gücünün nasıl, üretenlerin varkalması için gerekli olandan çok daha önemli bir ürün verebildiğini ve bu gelişme düzeyinin, temelde, işbölümünün ve bireyler arasında mübadelenin ortaya çıktığı düzeyle aynı olduğunu gördük. *Şu büyük 'hakikat'i keşfetmek için artık çok zaman gerekmeyecekti: insan da meta olabilir, insan gücü, insan köleye dönüştürüldüğü takdirde, mübadele edilebilir ve sömürülebilir bir maddedir.* İnsanlar mübadele uygulamaya başladıklarından hemen sonra mübadele edilmeye başlandılar." (*L'origine de la famille...*, 1. c., s. 160-161, altını biz çizdik.). Rousseau'nun *Le Discours sur l'origine de l'inégalité*'de kınadığı "yalancılık"la aynı olan bu büyük "hakikat" (dolayısıyla ne hakikat, ne yalancılık) ne "keşfedilebilir" ne de "icat edilebilir"di; *imgelenmesi* ve *yaratılması* gerekiyordu. Bunu söyledikten sonra şunu da belirtelim ki Engels hem burada, hem başka yerde, köleliği nesne mübadelesinin insanlara doğru yayılması olarak görüyordu; bu arada onun en temel anı da insanların "nesne"lere dönüştürülmesiydi –işte "ekonomik" değerlendirmelere indirgenebilir olmayan şey tam da budur.

(*) Fransızca'da "actuel" terimi hem güncel, hem de gerçek, olgusal anlamına gelmekte, bu nedenle metin içinde bağlamına göre bu Türkçe terimlerden biri ile karşılanmaktadır. Ancak burada her iki anlamı birden içerdiğinden, özel olarak Türkçe'de de bazen aynı anlamda kullanılan aktüel sözcüğü tercih edilmiştir – ç.n.

nu karşısında da elimiz kolumuz bağlı bırakmaz –tıpkı psikanalizde, bir "köken"e ulaşmaktaki olanaksızlığın, söz konusu şeyi hem *aktüel* (sözcüğün her iki anlamında da) olan dahilinde anlamayı, hem de özneyi, hasta özne olarak oluşturan imlemleri göreceleştirme, çekip çıkarma, kutsallıktan arındırmayı engellemediği gibi. Öyle bir an gelir ki özne, yalnızca ilk sahneyi bulmak ya da büyükannesindeki penis arzusunu keşfetmek suretiyle değil de, aynı zamanda da fiili yaşamındaki mücadelesiyle ve tekrar ede ede, nevrozunun temel imleyenini gömülü olduğu yerden çıkarır ve ona nihayet, olumsallığı, zavallılığı ve *anlamsızlığının* içinden bakar. Aynı biçimde, bugün yaşayan insanlar için sorun artık neolitik klandan Akatlar'ın henüz o zaman bile güçlü bir biçimde bölünmüş kentlerine geçişin nasıl oluştuğunu anlamak değil, tarihsel toplumların bu "imleyeni"nin, yani efendilerle kölelere, egemenlerle egemenlik altında olanlara bölünmesinin olumsallığı, zavallılığı ve *anlamsızlığını* anlamaktır –ve bu da tabii, her yerdekinden daha fazla, eylemek anlamına gelir.

Oysa, toplumun sınıflara bölünmesinin oluşturduğu bu imlemin sorgulanması, bu imgeselin arıtılması, gerçekte tarihte çok erken başlar zira neredeyse sınıfların ortaya çıkmasıyla aynı anda sınıf *mücadelesi* ve onunla birlikte toplumların varoluşunun yeni bir evresini açan şu temel olgu başgösterir: bizatihi toplum dahilindeki karşı çıkma, muhalefet. O zamana kadar toplumun kurumlarında dolaysız biçimde erimesi, insanların kendi imgesel yaratılarına basit bir biçimde tâbi olması, sapma ya da yasak çiğneme tarafından ancak marjinal biçimde bozulan birlik olan şey, artık parçalanmış ve çatışmasal bir bütünlüğe, toplumun kendi kendisine karşı çıkmasına dönüşür; toplumun içi ona dış bir hal alır; bu da, toplumun kendi kendisini göreceleştirmesi, kurumlaşmış olanın mesafeli durma ve (olgularda ve edimler-

de) eleştirisi olduğu ölçüde, özerkliğin ilk ortaya çıkışı, imgeselin (kurumlaşmış) ilk çatlamasıdır.

Şüphesiz bu mücadele, karmaşıklık içinde başlar, uzun süre orada kalır ve neredeyse her zaman yeniden karmaşıklığa düşer. Başka türlü nasıl olabilir ki? Toplumun sınıflara bölünmesine karşı mücadele eden ezilenler, özellikle kendilerinin ezilmesine karşı mücadele eder; başka tarafta tezahürlerinden biri çerçevesinde mücadele ettikleri imgesele, binbir biçimde bağımlı kalırlar ve çoğu zaman hedefledikleri aynı senaryoda rollerin değiş-tokuşundan başka bir şey değildir. Ancak yine oldukça erken bir zamanda, ezilen sınıf kendisini ezen toplumsal imgeseli blok halinde yadsır ve onun karşısına, her ne kadar bu olumlamanın çevresinde mitik bir kisveyi bıraksa da, insanların özde bir eşitliği gerçekliğini çıkarır:

> *Wenn Adam grub und Eva spann,*
> *Wo war denn da der Edelmann?*
> (Adem toprağı kazar, Havva da iplik eğirirken
> o zaman neredeydi soylu?)

Alman köylüleri, 16. yüzyılda derebeylerinin şatolarını yakarken bu şarkıyı söylüyorlardı.

Toplumsal imgelemin bu sorgulanışı modern proletaryanın doğuşundan sonra başka bir boyut edindi. Buna ileride uzun uzadıya değineceğiz.

Modern dünyada imgesel

Modern dünya, yapay olarak, akılsallaştırmayı sınırına götürmüş ve götürme eğiliminde olan ve bundan dolayı da kendinde, önceki toplumların tuhaf göreneklerini, imgesel buluş ve tasarımlarını küçümseme (ya da onlara saygılı bir merakla bakma) hakkını gören bir dünya olarak ortaya çı-

kar. Ama çelişkili bir biçimde, bu aşırı "akılsallaştırma"ya rağmen daha doğrusu ondan ötürü modern dünyanın yaşamı, arkaik ya da tarihsel kültürlerin herhangi birininki kadar imgeselle bağlantılıdır.

Kendisini modern toplumun akılsallığı olarak sunan, yalnızca *biçim*dir, dışsal olarak gerekli bağlantılar, çıkarsamanın sürekli egemenliğidir. Ancak modern yaşamın bu çıkarsamalarında, öncüller içeriklerini imgeselden ödünç alır; ve bizatihi çıkarsamanın üstünlüğü, geri kalanından ayrılan "akılsallık"a ilişkin saplantı, ikinci dereceden bir imgesel oluşturur. Modern sözde-akılsallık imgeselin tarihsel biçimlerinden biridir; nihai ereklerinde, bu erekler hiçbir akla bağlı olmadıklarından, keyfidir; biçimsel ve boş bir "akılsallaştırma" dışında hiçbir şeyi hedeflemeyerek kendi kendisini erek olarak sunduğunda da keyfidir. Varoluşunun bu veçhesi dahilinde, modern dünya (zincirinden boşanmış ve hiçbir belirlenebilir ereğin "hizmeti"nde olmayan tekniğin özerkleşmesinin en dolaysız biçimde algılanabilir ve en doğrudan tehdit edici olduğu) sistematik bir cinnet tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Üretimden tüketime en geniş anlamıyla ekonomi kapitalizm ve modern toplumların akılsallığının en mükemmel ifadesi olarak bilinir. Ama imgeselin egemenliğini her düzeyde en çarpıcı biçimde teşhir eden de (tam da kendisinin bütünüyle ve kapsayıcı biçimde akılsal olduğunu iddia ettiğinden ötürü) ekonomidir.

Görüldüğü kadarıyla, ekonominin hizmetinde olduğunu iddia ettiği *ihtiyaçlar* konusunda olan budur. İhtiyaçların toplumsal tanımının "keyfi"olma, doğal olmama, işlevsel olmama niteliği modern toplumda, tam da kendisinin "birincil ihtiyaçlar"ın karşılanmasının çok daha ötesine gitmesini sağlayan (ayrıca bunun, çoğu zaman, gayet anlamlı bir karşılığı da, bu birincil ihtiyaçların karşılanmasının "boş" ihti-

yaçların karşılanmasına feda edilmesidir) üretimsel gelişmesi ve zenginliği nedeniyle ortaya çıkar. Modern toplum, her gün gözümüzün önünde tek tek imal edilen ihtiyaçların, tarihsel üretimini görmemize yine herhangi bir toplumdan daha fazla olanak sağlar. Bu durumun betimlemesi yıllarca önce yapıldı; bu çözümlemeler dikkate değer biçimde derinleştirilmeliydi ama buna, burada geri dönmek niyetinde değiliz. Yalnızca, tüketicilerin harcamaları dahilinde, "yapay" ihtiyaçlara tekabül eden nesnelerin alımının ya da henüz iş görebilecek nesnelerin[52] sırf modaları geçtiği ya da çoğunlukla yanıltıcı şu veya bu gelişkinliğe sahip olmadıkları için yerlerine yenilerinin alınmasının yarattığı giderek artan payı anımsatalım.

Bu durumu, yalnızca başka ihtiyaçlara, şimdiki toplumun gidermediği "hakiki" ihtiyaçların ikamelerinin sunulması biçiminde bir "ikame yanıtı" olarak sunmak boşunadır. Çünkü, böylesi ihtiyaçların varolduklarını ve onları tanımlayabildiğimizi kabul ettiğimizde, gerçekliklerinin bir "sözde-gerçeklik" (ve bunun, modern sanayinin büyük bölümüyle birlikte yayılan bir sözde-gerçeklik olduğunu anımsatalım) tarafından örtülmesi büsbütün çarpıcı bir hal alır. Sürekli bir biçimde yeni ihtiyaçların yaratılmasının "işlevsel" yanının, modern sanayinin yayılmasının (yani var kalmasının) koşulu olduğunu anımsatarak, sorunu, toplumun

52 Yakın zamanda, yalnızca ABD'deki bireysel otomobillerin değiştirilmesinin yıllık maliyeti, 1956-1960 arasında yılda en az 5 milyar dolar tutmaktadır; ki bu milli hasılanın % 1'ini aşmaktaydı –ve 30 milyonluk nüfusu olan Türkiye'nin yıllık milli hasılasından kat kat fazlaydı; buna, elbette artan benzin tüketimi (teknolojik evrimin sağladığı tasarruflara oranla) dahil değildir. Amerika Ekonomi Derneği'nin 47. yıllık kongresine (1961) bu hesapları sunan ekonomistler, bu değişimlerin iyileştirmeleri de beraberlerinde getirebildiklerini ve tüketiciler tarafından "arzu edilmiş" olduklarını, tabii ki, yadsımazlar. "Bununla birlikte bu maliyetler öyle aşırı yüksek görünmüştür ki, toplama işlemini sunmanın ve geriye dönüp bu maliyetlerin o toplamaya değip değmediğini düşünmenin gerekli olduğu ortaya çıkmıştır." (Fischer, Griliches ve Kaysen, *American Economic Review* içinde, Mayıs 1962, s. 259).

egemen katmanlar tarafından manipülasyonu yönüyle sınırlandırmayı istemek de boştur. Çünkü hem bu egemen katmanların kendileri de özgürce yaratmadıkları bu imgeselin egemenliği altındadır; hem, o imgeselin etkileri, tam da sistemin yayılmasını sağlayan bir talep oluşturmanın gereğinin bulunmadığı yerde (örneğin, modern tüketim tarzının istilasının pazarların herhangi bir biçimde doyma noktasına ulaşmasından söz edilebilmesinden önce oluştuğu sanayileşmiş Doğu ülkelerinde) tezahür eder. Ama bu örnekte asıl ortaya çıkan bu işlevselin imgesele takılmış olduğudur: modern kapitalizmin ekonomisi ancak kendisinin ürettiği ihtiyaçlara yanıt verdiği ölçüde varolabilir.

İmgeselin egemenliği, insanların üretimsel ve ekonomik yapının tüm düzeylerindeki yerleri konusunda da açıktır. Bu, güya akılsal örgütlenme (bunu çoktandır biliriz ve söylemişizdir ama şu ciddi olmayan insanlar, yani şairler ve romancılar dışında hiç kimse bunu ciddiye almamıştır) sistematik bir cinnetin tüm belirtilerini serimler. İşçi, memur, hatta üst düzey kadro söz konusu olduğunda, insanın yerine, ereklerin keyfi bir sistemiyle bağlantılı olarak ve yine keyfi bir sözde-kavramsallaştırmaya gönderide bulunarak seçilmiş bir kısmi özellikler bütününü koymak ve bu bütüne, pratikte, kararlı bir muamele yapmak, sistemdeki "etkiliği" ne olursa olsun en "tuhaf" arkaik toplumlardan hiçbir biçimde farklı olmayan imgeselin üstünlüğünün ifadesidir. Bir insana şey ya da salt mekanik sistem muamelesi yapmak, onda bir baykuş olduğunu iddia etmekten daha az değil *daha fazla* imgeseldir, imgesele dalmanın bir başka derecesini temsil eder; çünkü, hem insanın bir baykuşla akrabalığı bir makineyle akrabalığından çok daha fazladır, hem de hiçbir ilkel toplum, insanları başka bir şeyle bir tutmasının sonuçlarını hiçbir zaman, modern sanayinin otomat-insan eğretilemesiyle yaptığı kadar radikal bir biçimde uygulama-

mıştır. Arkaik toplumlar bu tür "bir tutma"larda her zaman belli bir ikiliği korur gibidir; ama modern toplum onları, pratiğinde, en vahşi biçimde harfiyen ele alır. Ve zihinsel işlemler türü, hatta derin psişik tutumlar açısından, hareketleri yalıtan, çarpanları ölçen, insanı her bir parçasıyla icat edilmiş "etkenler"e ayıran sonra da onu ikincil bir nesne olarak yeniden oluşturan Taylor'cı bir mühendis ya da bir sanayi psikologuyla, yüksek topuklu bir ayakkabı gördüğünde haz duyan ya da bir kadından sokak lambası taklidi yapmasını isteyen bir fetişist arasında hiçbir temel fark yoktur. Her iki durumda da, söz konusu olan ve eyleme geçen imgeselin özel bir biçimi yani öznenin nesneyle özdeşleştirilmesidir. Aradaki fark, fetişistin özel bir dünyada yaşaması ve fantezisinin buna uymayı kabul eden partnerinin ötesinde etki yaratmaması, buna karşılık kapitalizmin "etkili jest" fetişistinin ya da testlerle tanımlanan bireyin, toplumsal dünyanın gerçek yaşamını belirlemesidir.[53]

Marx'm "metanın fetiş olma özelliği"nden söz ederken kapitalist ekonomide imgeselin rolüne ilişkin bir taslağı daha o zaman sunduğuna yukarıda değinmiştik. Bu taslak, modern toplumda "pazar"ın yanında ve ötesinde, gitgide daha temel bir rol alan kurumsal yapının, yani bürokratik örgütlenmenin içindeki imgeselin çözümlemesiyle sürdürülmelidir. Bürokratik âlem tepeden tırnağa imgeselle doludur. Normalde buna dikkat edilmez (ya da ancak alay etmek için dikkat edilir) çünkü onda yalnızca aşırılıklar, rutinin bir tür kötüye kullanılması, yanılgılar, kısacası salt olumsuz belirlenimler görülür. Oysa, bürokrasi âlemini eklemleyen bal gibi "olumlu" bir imgesel imlemler sistemi vardır; bu, üretimin ve çalışmanın düzenlenmesi konusundaki talimatların,

53 Lukacs'ın çözümlediği biçimiyle (*Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960, özellikle de s. 110-141) şeyleşme tabii ki imgesel bir imlemdir. Ama onda bu haliyle ortaya çıkmaz zira, tam da "tarihsel diyalektik"e girebilecek "akılsal" bir kategori olması dolayısıyla mitik bir felsefi değere sahiptir.

bizatihi o örgütlenme modelinin, kendisine saptadığı amaçların, bürokrasinin tipik davranışının, vb.'nin sunduğu parçalar ve belirtilerden hareketle yeniden oluşturulabilir. Ayrıca bu sistem zaman içinde evrilmiştir. Eski zaman bürokrasisinin, "önceki"ne referans, bizatihi yeniyi yıkma ve zamanın akışını tekbiçimlileştirme istenci gibi temel niteliklerinin yerine, geleceğin sistematik bir biçimde öncelenmesi gelmiştir; örgütün iyi yağlanmış bir makine olması düşlemi, yerini kendi kendini yeniden biçimlendiren ve kendi kendine genişleyen bir makine olması düşlemine bırakmıştır. Aynı biçimde, bürokratik âlemde insana ilişkin görüş de evrilme eğilimindedir: bürokratik örgütlenmenin "ileri" sektörlerinde otomat, kısmen makine imajından, Amerikan toplumbilimcilerinin (özellikle de Riesman ve Whyte'ın) belirttikleri gibi "verimlilik" değerlerinden "ayarlanma" değerlerine geçişe koşut olarak "bir grupla iyi bütünleşmiş kişilik" imajına geçiş söz konusudur. "Analitik" ve şeyleştirici sözde-akılsallık yerini "tümelleştirici" bir sözde-akılsallığa kaptırma eğilimindedir. Ancak bu evrim, her ne kadar bürokratik sistemin çatlaklarının ve sonuçta krizinin çok önemli bir belirtisiyse de, onun temel imlemlerini değiştirmez. Mesajlar şebekesinin basit orta noktaları olan insanlar, ancak hiyerarşi ölçeği üzerinde sahip oldukları statü ve işlevlere göre varolur ve değerlendirilirler. Dünyanın esası, bir biçimsel kurallar (onun geleceğinin "hesaplanması"na olanak sağlayan kurallar da dahil olmak üzere) sistemine indirgenebilirliğidir. Gerçeklik, ancak kaydedildiği ölçüde vardır, neredeyse hakikinin hiçbir şey olmadığı ve yalnızca belgenin hakiki olduğu söylenebilir. Ve işte burada, bizce modern imgeselin *özgül* ve en derin, aynı zamanda da en ağır sonuçlara ve vaatlere gebe olan çizgisi ortaya çıkar. Bu imgeselin *kendine özgü bir kumaşı* yoktur, maddesini başka şeyden ödünç alır, düşlemsel yatırımdır, kendilerinde imgeselle bağlantılı olmayan etkenlerin

değer kazanması ve özerkleşmesidir: anlığın sınırlı akılsalı ve simgeseldir. Bürokratik dünya, akılsallığı kısmi anlarından birinde, yalnızca kısmi bağlantıların düzeltilmesini düşünen ve temeller, bütünlük, erekler, bir de aklın insanla ve dünyayla ilişkisi gibi sorunları bilmezlikten gelen (onun akılsallığını bu nedenle bir sözde-akılsallık olarak adlandırdık) anlık anında özerkleştirir; ve esas olarak, çoğu zaman ne gerçeği temsil eden ne de düşünme ya da kullanma için gerekli olan bir simgeler dünyasında yaşar; bu, saf simgeselliğin özerkleştirilmesini en uç noktada gerçekleştiren dünyadır.

Bu özerkleşmeyi, toplumsal gerçeklik üzerinde, onun yerinden oynamasına neden olacak düzeyde sahip olduğu nüfuz derecesini ve bizatihi egemen katmana dahi yaşattığı yabancılaşmanın derecesini, Doğu bürokrasisinin ekonomilerinde, özellikle de Polonyalı ekonomistlerin ülkelerinin durumunu betimleyebilmek için "Ay ekonomisi" terimini icat etmek zorunda kaldıkları *1956 öncesinde en aşırı* biçimleriyle gördük. Her ne kadar normal zamanda bu sınırların berisinde kalsa da, Batı ekonomisi de bu açıdan aynı temel özellikleri sunar.

Bu örnek bizim imgeselden anladığımız konusunda karışıklık yaratmamalıdır. Bürokrasi, bunun fiziksel olarak olanaksız olduğu bir kentte (Budapeşte) bir yeraltı metrosu yaptırmak için kendini paraladığında, ya da, halkın önünde üretim planının gerçekleştiğini iddia etmek bir yana, bizzat kendisi böyle olmuş gibi gerçek kaynakların yitimine doğru eylemeyi, karar vermeyi ve angajmana girmeyi sürdürdüğünde, imgesel teriminin iki anlamı, hem en genel geçer ve yapay olan, hem de en derinlikli olan buluşur ve buna hiçbir şey yapamayız. Ama asıl önemlisi, elbette ikinci anlamdır ve bir modern ekonomi, kendi ölçütlerine göre etkili ve gerçek bir biçimde işlediğinde, kendi öz simgeselliğinin ikinci dereceden ek büyümeleri tarafından soluksuz bırakılma-

dığında işte bu anlamın işlediğini görebiliriz. Çünkü o zaman "akılsallığı"nın sözde-akılsal niteliği açıkça belirir: her şey çok etkili bir biçimde etkililiğe bağımlı kılınmıştır –ama kim için, hangi amaçla, ne yapmak için etkililik? Ekonomik büyüme gerçekleşir; ama neyin, kim için, hangi maliyet karşılığı, neye varmak için büyümesidir bu? Ekonomik sistemin kısmî bir *anı* (nicel bir an bile değil: nicel anın bazı mal ve hizmetlere ilişkin bir bölümü) ekonominin egemen anı olarak yüceltilir ve bu kısmî an tarafından temsil edilen, ayrıca kendisi de toplumsal yaşamın anı olan ekonomi de toplumun egemen kertesi olarak yüceltilmiş olur.

Bu imgesel tam da, toplumun modern imgeselinin *kendine özgü bir kumaşı* olmadığındandır ki, tözünü akılsaldan, akılsalm, böylece sözde-akılsala dönüştürdüğü bir anından ödünç aldığı içindir ki, radikal bir çatışkıya sahiptir, krize ve yıpranmaya koşulludur ve bu nedenle modern toplum bugüne kadar imgeselin tarihteki rolü olmuş olan şeyi dönüştürme yönünde "nesnel" bir olanağı içerir. Ama bu soruna değinmeden önce imgeselle akılsalın ilişkisini daha yakından incelememiz gerekir.

İmgesel ve akılsal

İnsan tarihinin eskiden ve halen ne olduğunu imgesel kategorisi dışında anlamak olanaksızdır. Başka hiçbir kategori şu soruların düşünümlenmesine olanak vermez: olmadığı takdirde kurumların ve toplumsal süreçlerin işlevselliğinin belirsiz kalacağı *erekliliği* ortaya çıkaran nedir? Olabilecek simgesel yapıların sonsuzluğunda, simgesel *bir* sistemi özgülleştiren, üstün gelen kitabi ilişkileri kuran, soyut olarak tasarlanabilen tüm eğretileme ve düzdeğişmeceleri mümkün olan sayısız yönden sadece *bir*ine yönlendiren nedir? Bir toplumu, imlenen bir içerik veren ve onu simgesel

yapılarla dokuyan birleştirici bir etkenin dışında anlayamayız. Bu etken basit "gerçek" değildir, her toplum kendi *gerçeğini* oluşturmuştur (bu oluşumun hiçbir zaman bütünüyle keyfi olmadığını belirtme zahmetine katlanmayacağız). "Akılsal" da değildir, tarihin en kaba taslak biçimde gözden geçirilmesi bile bunu göstermeye yeter, hem eğer öyle olsaydı tarih tam olarak tarih değil akılsal bir düzene anlık ulaşma ya da en iyi olasılıkla akılsallık dahilinde salt bir ilerleme olurdu. Ama, her ne kadar tarih tartışılmaz bir biçimde akılsallık dahilinde ilerlemeyi *içeriyorsa* da (buna tekrar değineceğiz) ona *indirgenemez*. Orada, kökenlerinden başlayarak *bir anlam* ortaya çıkar ve bu bir *gerçek* anlamı (algılanana gönderide bulunan) değildir, akılsal ya da olumlu olarak akıl-*dışı* da değildir; ne doğru ne yanlıştır ama bununla birlikte *imlemin* dünyasına aittir ve tarihe özgü imgesel yaratıdır, tarihin başlangıç olarak, kendi kendisini içinde ve aracılığıyla oluşturduğu şeydir.

Dolayısıyla, imgeselin, toplumun imgesel imlemlerinin ve bunların vücut buldukları kurumların nasıl ve neden özerkleştiklerini "açıklama" durumunda değiliz. Madem ki bunlar, "başlangıçta" hep orada bulunanlardır, nasıl özerkleşmeyebilirler ki? Doğruyu söylemek gerekirse, bizatihi "özerkleşme" ifadesi bile bu açıdan uygun değildir; işimiz, önce bağımlı olup, sonra "ayrılan" ve (gerçek ya da mantıksal) ikinci bir dönemde özerk hale gelen bir öğeyle değil, *tarihi tarih olarak oluşturan öğeyledir*. Eğer sorun yaratan bir şey varsa, bu asıl akılsalm tarihte ortaya çıkışı, özellikle de "ayrılması", görece özerk bir an olarak oluşmasıdır.

Eğer böyleyse, henüz kavramların ayrımı konusunda dev bir sorun ortaya çıkar. Tarihte imgesel imlemlerle akılsal imlemleri nasıl ayırdedebiliriz? Yukarıda simgesel-akılsalı gerçeği temsil eden ya da düşünme veya eyleme için elzem olan biçiminde tanımladık. Evet ama *kim için* temsil eder?

Nasıl düşünme? Hangi bağlamda eyleme? Söz konusu olan hangi *gerçek*tir? Burada devreye giren gerçeğin hangi tanımıdır? Belli etmeden *bir* akılsallığı (bizimkini) devreye sokup ona *tek* akılsallık rolünü oynatma tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz açık değil mi?

Eski zamana ya da başka bir yere ait bir kültürü değerlendirirken onun dünya görüşünün falanca öğesini ya da o dünya görüşünü imgesel olarak nitelediğimizde, bunun mihenk taşı nedir? Toprağın bir ilaha "dönüşümü"nün değil de belli bir kültür açısından ana Toprak-Tanrıça'nın kökensel kimliğinin (bu kimlik, o kültürün genel olarak dünyayı görme, düşünme, eyleme ve yaşama biçimiyle ayrılmaz bir biçimde içiçe dokunmuştur) karşısında bulunduğumuzda, bu kimliği, daha fazla bir şeye gerek duymadan imgesel olarak nitelememiz olanaksız mıdır? Eğer akılsal-simgesel, gerçeği temsil eden ya da düşünme veya eyleme için elzem olan şeyse, bu rolün de, tüm toplumlarda imgesel imlemler tarafından oynandığı açık değil midir? Her toplum için "gerçek", doğa konusunda olduğu gibi, özellikle de insan dünyası konusunda, ayrılmaz bir biçimde bu imgesel bileşeni kapsamaz mı? Doğanın "gerçeği", bir kategori çerçevesi dışında, duyumsanabilir verili olanın örgütlenme ilkeleri dışında anlaşılamaz ve bu ilkeler hiçbir zaman (bizim toplumumuzda bile) eksiksiz fazlasız sadece mantıkçılar tarafından yapılmış olan (ayrıca da üzerinde sürekli oynanan) kategoriler çizelgesindekilerle tıpatıp eşdeğer değildir. İnsan dünyasının "gerçeği"ne gelince, o yalnızca mümkün olan bir bilgi nesnesi olarak değil, içkin olarak, kendinde ve kendi için toplumsal yapılanma ve o yapılanmanın imlediği imgesel tarafından kategorileştirilir; bireyler ve gruplar arası ilişkiler, davranış, güdülenimler, bizim için yalnızca *anlaşılmaz* değildirler, bu imgeselin dışında *kendilerinde olanaksızdırlar*. Klan ayrımlarını bilmezden gelerek eylemek isteyen bir "il-

kel", kastların varlığını ihmal etmeye karar veren bir eski Hintli, olsa olsa (büyük olasılıkla) bir deli olabilirdi –ya da kısa zamanda delirirdi.

Dolayısıyla imgeselden söz ederken, incelenen topluma, başından beri mevcut olup sonradan imgesel tarafından geri itilen ya da üstü örtülen mutlak bir akılsallık yeteneğini yakıştırmaktan sakınmak gerekir. Bizim kültürümüzde büyüyen, belli bir biçimde yapılanmış bir gerçeklik karşısında tökezleyen, sürekli bir toplumsal denetim içinde yüzen bir birey rastladığı her kişiyi potansiyel bir saldırgan olarak görmeye "karar verdiği" ya da böyle davranmayı "tercih ettiği"nde, ve böylece bir zulme uğrama takıntısı geliştirdiğinde, onun ötekileri algılamasını yalnızca "nesnel" ya da toplumsal (kurulu mihenk taşlarına göre oluşmuş) olarak değil, aynı zamanda da öznel olarak (yani düzgün bir dünya görüşünü "oluşturabilecek olması" anlamında) imgesel olarak niteleyebiliriz; imgesellik işlevinin onun gelişimindeki güçlü üstünlüğü, başka gelişmeler de mümkün olduğuna ve insanların büyük çoğunluğu tarafından geliştirildiğine göre, ayrı bir açıklama gerektirir. Bir bakıma, delilerimize deliliklerini *yükleriz* ve bunu yalnızca o deliliğin onlara ait olduğu anlamında değil aynı zamanda da onu üretmemiş *olabilecekleri* anlamında yaparız. Ama kim Yunanların Tanrıların varolmadıklarını bilebileceklerini ve onların mitik evrenlerinin, dünyaya ilişkin sade bir görüşe oranla bir "sapma" olduğunu, bizatihi açıklanması gereken bir sapma olduğunu söyleyebilir? O sade ya da sade olduğu iddia edilen görüş sadece bizim görüşümüzdür.

Bu belirtmeler ne bilinmezci ne de görececi bir tutumdan kaynaklanır. Biz Tanrıların varolmadıklarını, insanların karga "olamayacakları"nı biliyoruz ve eski ya da başka yere ait bir toplumu incelerken bunu özel olarak unutamayız. Ancak burada karşımıza, daha derin ve daha zorlu bir

düzeyde olmak üzere, yukarıda Marksizm konusunda üzerinde durduğumuz, kategorilerin geriye dönük olarak uygulanması, bizim dünyayı kavrama biçimimizin "geriye doğru yansıtılması" ile aynı çelişki, aynı çatışkı çıkar; bu çatışkının tarih bilgisini oluşturucu bir etken olduğunu daha önce belirtmiştik. O zaman, kapitalizm öncesi toplumların çoğu açısından, Marksizmin önerdiği şemayı, yani toplumsal yaşamın ve o yaşamın çeşitli alanlarının, örneğin iktidarın ekonomi tarafından "belirlenmesi" şemasını kullanamayacağımızı çünkü bu şemanın o alanların belli bir özerkleşmesini önvarsaydığını ve o özerkleşmenin tam olarak ancak kapitalist toplumda varolduğunu saptamıştık; feodal toplum (ve Doğu ülkeleri) gibi, bize zaman ve uzam olarak yakın bir örnekte, iktidar ilişkileri ve ekonomik ilişkiler öyle yapılanmıştır ki birilerinin diğerleri tarafından "belirlenmesi" anlamsızdır. Çok daha derin bir düzlemde, son iki yüzyıldaki Batı (bir de Antik Yunan ve Roma tarihinin kimi anları) dışında, işlevsel, imgesel, simgesel ve akılsalı, bunların ilişkilerini eklemleyebilmek amacıyla net biçimde ayırdetme girişimi bu ayrıma kesin ve incelenen toplumlar açısından gerçekten anlamlı, bunlar üzerinde gerçekten söyleyecek sözü olan bir içerik vermenin olanaksızlığıyla karşılaşır. Eğer, antik ya da arkaik bir toplum için, tanrısal güçler, "totemik" sınıflandırmalar doğal ve toplumsal dünyanın örgütlenmesinin kategorilere ayrıştırıcı ilkeleriyse, ki tartışılmaz bir biçimde öyledirler, o zaman etkili olmaları (yani bu toplumların anlaşılması ve "açıklanması" açısından) bu ilkelerin, akılsalın karşıtı olarak imgeselle bağlantılı olmaları fikri ne anlama gelir? Yunanların ya da Aranda'ların dünyalarının bir kaos değil de düzenli bir çoğulluk olmasını, bunlardan birinin o dünyada çeşitliliği ezmeden örgütlemesini sağlayan, değer ile değer-olmayanı ortaya çıkaran, bu toplumlar için "doğru" ile "yanlış", izin verilen ile yasak arasındaki

ayrım çizgisini çizen (bu olmasa o toplumlar bir saniye bile yaşayamazlardı) işte *bu* imgeseldir.[54] Bu imgesel yalnızca akılsalın işlevini görmez, o haliyle akılsalın bir biçimidir de, akılsalı bir ilk ve sonsuz verimli ayrımsızlık dahilinde içerir ve orada bizim kendi akılsallığımızın önvarsaydığı öğeleri seçmek mümkündür.[55]

Dolayısıyla bu açıdan, insanlığın önceki tüm tarihini bir kategoriler ikilisi olan ve gerçekte ancak bizim için tam bir anlam taşıyan imgesel-akılsal çiftine göre kavramaya çalışmak, aslını söylemek gerekirse, yanlış değil ama anlamsız olur. Bununla birlikte (çelişki de buradadır) bunu yapmamazlık edemeyiz. Tıpkı, feodal alandan söz ederken ekonomi kavramını unutmuş gibi yapamayacağımız, ya da o dönemin insanları için ekonomik olmayan olguları ekonomik olarak kategorileştirmekten geri duramayacağımız gibi, akılsalla imgesel ayrımını, bu ayrımın bir anlam ifade etmediği ya da bizim *için taşıdığından farklı bir içerik* taşıdığı bir toplumdan söz ederken, bilmezlikten geliyormuş gibi yapamayız.[56] Bizim tarih değerlendirmemiz bu çatışkıyı mutlaka göğüslemelidir. Tarihçi ya da etnolog, Babilliler ya da Bororoların doğal ve toplumsal âlemini, onlar tarafından yaşandığı biçimiyle anlamaya çalışmalı ve açıklamaya çalışırken de, bu açıklamaya o

54 Bu bakış açısından, fiili imgeselin, toplumun "varoluş koşulu" olması nedeniyle bir tür "işlevselliği" vardır. Ama o toplumun, ancak *insan toplumu* olarak varoluş koşuludur ve bizatihi bu varoluş hiçbir işlevselliğe karşılık vermez, hiçbir şeyin ereği (sonu) değildir ve onun da ereği (sonu) yoktur.

55 Bize göre ve kendi niyetlerine rağmen, Levi-Strauss'un, özellikle de *La Pensée sauvage*'daki *(Yaban Düşünce)* bu katkısı, "arkaik" düşünceyle yaptakçılık ya da "yaban düşünce"yle kısaca akılsallık arasındaki akrabalıktan çok daha fazladır. En radikal felsefi düzlemde, imgeselle akılsal arasındaki ilişkinin oluşturduğu dev soruna gelince, yani akılsal imgeselin yalnızca bir anı mıdır yoksa insanın aşkın bir düzenle karşılaşmasını mı dile getirir yolundaki soruya gelince, biz burada onu açık bırakmak durumundayız; ayrıca da, başka bir zaman, başka bir şey yapabileceğimiz de şüphelidir. (Bu sorun, kitabın ikinci cildinde uzun uzadıya tartışılmaktadır)

56 Bu, her toplumun *kendisi için* gerçek-akılsal olan ile *kendisi için* imgesel olan arasında ayrım yapma gereğinden etkilenmez.

kültür için varolmayan belirlenimleri (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) sokuşturmaktan kaçınmalıdır. Ama bununla da kalmamalıdır. Bororoların dünya görüşünü, artık ancak onlar gibi görecek kadar özümsemiş olan etnolog, etnolog değil Boro-ro'dur –ve Bororolar etnolog değildirler. Onun varlık nedeni Bororolarla bütünleşmek değil, 1965'in Parislileri, Londralıları, New Yorklularına, Bororoların temsil ettikleri bu öteki insanlığı anlatmaktır. Ve o bunu, ancak, Parislilerin, Londralıların, vb. en derin anlamıyla *dilinde*, yani kategoriler sisteminde yapabilir. Oysa bu diller "eşdeğer kodlar" değildirler –tam da, yapılanmalarında imgesel imlemler merkezi bir rol oynadıklarından dolayı, değildirler.[57]

İşte bu nedenle, Batının bir tümel tarih oluşturma, geçmişteki ve uzaktaki toplumları kapsayıcı biçimde anlatma ve açıklama projesi, eğer spekülatif bir proje olarak ele alınırsa, zorunlu olarak, daha kökeninde başarısızlığa koşuludur. Batının tarihi tasarlama projesi, kendinde anlam olanın, Asurlular için kendi toplumlarının anlamı olan şeyin, hiçbir tor-

57 Dilbilimcilerin söyleyecekleri gibi, bu diller yalnızca bilişsel (*cognitive*) bir işleve sahip değildirler; ve yalnızca bilişsel (şimdi olsa ***kimliklendirici/özdeşleştirici*** derdim) içerikler tümüyle çevrilebilir. Bkz. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, a.g.y., s. 78-86 arası. Tarihin tümel diyalektiği, tüm kültürlerin "üstün" kültürün diline kapsanacak biçimde çevrilebilir olduğu fikrini içermekle, tarihin bilişsele böyle indirgenebildiği anlamını taşır. Bu bakış açısından, şiirle koşutluk mutlak derecede kesindir, tarihin metni, bilişsel ve şiirsel öğelerin birbirlerinden ayrılamayacakları bir karmadır. Aşırı yapısalcı eğilim, yaklaşık olarak şöyle der: Ben *Hamlet*'i Fransızcaya çeviremem ya da çok yoksulca çevirebilirim, ama *Hamlet*'in metninden çok daha ilginç olan, onun yazılmış olduğu dilin dilbilgisi ve bu dilbilgisinin evrensel dilbilgisinin özel bir örneği olmasıdır. Buna şu yanıt verilebilir: Sağolun, almayalım, şiir bizi, dilbilgisinden daha fazla bir şeyler içerdiği için ilgilendirir. Bir de şu sorulabilir: Peki o zaman neden İngilizce dilbilgisi o evrensel dilbilgisi değil? Neden ***birçok*** dilbilgisi var? Tabii ki, şiirsel öğeler, her ne kadar kesinlikle çevrilebilir olmasalar da, ulaşılmaz değildirler. Ancak bu ulaşma bir *yeniden-yaratımdır*: "... şiir, tanımı gereği, çevrilebilir değildir. Yalnızca yaratıcı aktarım mümkündür". (Jakobson, 1. c., s. 86) Bilişsel içeriğin bile ötesinde, farklı tarihsel evreler dolayımıyla okuma ve yaklaşık anlama vardır. Ancak bu okuma, kendisinin, birisi tarafından okuma olduğunu kabul etmelidir.

tu ve eksiklik bırakmaksızın bizim için anlama dönüşebileceği fikrine dayanır. Ama bunun olanaksız olduğu apaçıktır ve aynı zamanda da tümel bir tarih oluşturmaya ilişkin *spekülatif* projeyi de olanaksız kılar. Tarih bizim için hep tarihtir –ama bu bizim onu, keyfimizin istediği gibi bozabileceğimiz ya da kestirimlerimize naif bir biçimde tâbi kılabileceğimiz anlamına gelmez zira bizi tarihte ilgilendiren, tam da bizim otantik *ötekiliğimiz*, yani mutlak tekillikleri dahilinde insanın öteki olabilirlikleridir. Ancak, mutlak olarak bu tekillik zorunlu biçimde, kendisini yakalamak istediğimiz anda yıkılır, tıpkı mikro-fizikte, partikülün, sahip olduğu konumda sabitlendiği anda tanımlanmış bir hareket niceliği olarak "yok olması" gibi.

Yine de, spekülatif aklın aşılmaz bir çatışkısı olarak görünen şey; tarihin değerlendirilmesini, *bizim* dünyanın, özellikle de insanların dünyasının kuramsal olarak açıklığa kavuşturulması projemizle yeniden bütünleştirdiğimizde, tarihte bizim dünyayı dönüştürmek *için* yorumlama (hakikati partinin çizgisinin gerektirdiklerine tâbi kılarak değil de açıklığa kavuşturmayla etkinlik, kuramla pratik arasındaki eklemlenmiş birliği, özerk bir yapma olarak, yani basiretli yaratıcı etkinlik olarak yaşamımıza bütün gerçekliğini vermek amacıyla kurarak) girişimimizi gördüğümüzde anlam değiştirir. Çünkü o zaman bu iki projenin (anlamak ve dönüştürmek) en üstün kavuşma noktası her seferinde, yalnızca, *bizim tarafımızdan yapılacak* olmayan bir geleceğe doğru taşmadığı takdirde tarihin şimdiki zamanı olamayacak bir yerde yani tarihin yaşayan şimdiki zamanında bulunabilir. Ve bizim, insanlığın geçmişi ve uzağını ancak kendi kategorilerimiz doğrultusunda anlayabiliyor olmamız (ki bu, dönüp dolaşıp yine o kategorilere geri döner, onları göreceleştirir ve bizim kendi öz imgesel, hatta akılsallık biçimlerimizin kölesi olma durumumuzu aşmamıza yardım eder) yalnızca her tarihsel bilgi-

nin ve onun kök salmasının koşullarını değil, aynı zamanda da yapmaya giriştiğimiz her tür açıklığa kavuşturmanın sonuçta *çıkar güttüğü*, onun en güçlü anlamıyla *bizim için* olduğu olgusunu dile getirir zira biz burada olanı söylemek için değil, olmayanı olur kılmak için (ki olanın söylenmesi bir an olarak ona aittir) bulunuyoruz.

İnsanların yaşamının geçmiş biçimlerini açıklığa kavuşturma projemiz bütün anlamına, ancak bizim yaşamımızın anı olduğu takdirde kavuşur; bizim yaşamımız da şimdiki *yapma*mızdan ayrı tutulamaz. Biz, şimdiden ve ne yaparsak yapalım, bu yaşamın bir dönüşümüne angaje durumdayız ve bu dönüşümle ilgili olarak yapabileceğimiz tek tercih tâbi olmakla yapmak, kafa karışıklığıyla basiret arasındadır. Bunun bizi kaçınılmaz olarak geçmişi yeniden yorumlama ve yeniden yaratmaya götürüyor olması kimileri tarafından eleştirilebilir hatta "diğerinden de beter bir entelektüel yamyamlık" olarak kınanabilir. Ama onlar gibi bizim de elimizden bir şey gelmez; nasıl ki gıdamızın, otuz üç bin kuşaktan bu yana atalarımızın bedenini oluşturmuş olan öğeleri giderek artan bir oranda içermesini engelleyemiyorsak, bu konuda da tıpkı bizi eleştirenler gibi bizim de elimizden bir şey gelmez.

Yazarın kaynak gösterdiği kitaplardan Türkçe'de çıkanlar

F. Engels, *Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yay. 1967.

F. Engels, *Bay E. Dühring'in Bilimde Devrimi*, çev. Reşat Baraner, Sol Yay. 1966, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yay. 1975.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, çev. Nizamettin Burkan, Sosyal, 1962; Felsefe İncelemeleri, çev. Cem Eroğul, Sol Yay. 1968.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1986.

J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yay. 1983.

J. P. Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Yazko Yay. 1981.

K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay. 1970, çev. Orhan Suda Öncü, 1970.

K. Marx, F. Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yay, 1968; çev. Sevim Belli, Sol Yay. 1976.

K. Marx, F. Engels, *Komünist Manifesto*, çev. S. Ege, Bilim Sos Yay. 1968; çev. Tektaş Ağaoğlu, Öncü Yay. 1970; Seçme Yapıtları çev. M. Erdost, c. 1 Sol Yay. 1976.

K. Marx, F. Engels, *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, Sol Yay. 1976.

K. Marx, *Kapital*, çev. Mehmet Selik, Odak Yay., çev. Alaaddin Bilgi, Sol Yay.

K. Marx, *L. Bonaparte'nin Darbesi*, çev. Ahmet Acar, İzlem, 1967; *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*, çev. Gülen Fındıklı, Köz Yay. 1975; çev. Sevim Belli, Sol Yay. 1976; çev. Tektaş Ağaoğlu, Öncü Yay. 1970.

S. Freud, *Totem ve Tabu*, Sosyal Yay. 1986.

Marksizm, çıkışında insanın kendi kuramsal uğraşının ürünlerine yabancılaşmasını aşmayı hedefliyordu. Ama gelişimi bunun tam tersi yönde oldu. Akılcı bir felsefeyle tamamlanan bir bilimci nesnelcilik haline geldi. Her toplumu tekniğin gelişmesiyle izah ettiğini iddia eden bir "materyalist tarih anlayışı"na teslim oldu. Artık insanlar tarihi değil, tarih ve onu belirleyen teknik insanları üretir oldular. Her şeyin "madde", maddenin de bütünüyle "akıl" olduğu, bunların "diyalektiğin kanunlarına" tabi oldukları Marksizmin amentüsü haline geldi. Tarih konusunda mutlak bir bilgi olduğuna göre, artık insanların özerk eylemlerinin bir anlamı yoktu. Siyasal eylem teknik bir uğraş olarak algılanabilirdi.

Castoriadis'in amacı, Marksizmin ilk esin kaynağını yeniden yakalayıp, yaptıkları, söyledikleri ve tasarladıklarıyla insanların tarihi yarattığını hatırlatmak. Tarihi bir ontolojik doğuş ve toplumun imgeleminde kurulan bir süreç olarak ele almak, tarihin insanlara içkin olduğunu göstermek. İnsanların kurumlaştırarak kurduğu toplumu dönüştürme, yani tarihi yapma gücünün insandan başkasına ait olmadığının felsefi temellerini bu kitapta bulacaksınız.

THG
0200485
BDY

iletişim

ISBN-13: 978-975-470-623-9