JEAN PAUL SARTRE



yöntem araştırmaları

yöntem araştırmaları JEAN PAUL SARTRE



7/107

ALAN YAYINCILIK 101
Düşünce Dizisi 17

YÖNTEM ARAŞTIRMALARI
QUESTIONS DE MÉTHODE

(«DİYALEKTİK AKLIN ELEŞTİRİSİ» — Önbölüm)
1957 — 1960

Birinci ve İkinci Basım : 1981 (Yazko)
Üçüncü Basım : Aralık 1988 (Alan)

Dizgi/Baskı : Final Ofset
Kapak : PANO/Orhan Ofset

alan yayıncılık
ticaret limited şirketi
Başmuhasip Sk. Talas Han
No: 302 Cağaloğlu/İSTANBUL

Jean Paul Sartre

YÖNTEM ARAŞTIRMALARI



Türkçesi: Serdar Rıfat KIRKOĞLU

1981 YAZKO ÇEVİRİ İNCELEME ÖDÜLÜ

SUNUŞ

Yöntem Araştırmaları *başlığını taşıyan elinizdeki çalışma, Jean-Paul Sartre'ın 1960 yılında* Critique de la raison dialectique *(Diyalektik Aklın Eleştirisi) adıyla yayımlanan 755 sayfalık dev boyutlu yapıtına, bir ön metin olarak kaleme alınmıştır. Sartre'ın da Önsöz' de belirttiği gibi, ilk biçimi 1957'de bir Polonya dergisinde yayımlanmak üzere hazırlanan metin, kimi değişikliklere uğradıktan sonra, «Pratik kümeler kuramı» altbaşlığını taşıyan* Critique'*teki metnin önüne konulmuştur. Sartre,* Critique de la raison dialectique' *in, mantıksal öncelik bakımından, kitapta daha önce gelmesi gerekliliğinden söz etmekle birlikte, belirttiği çeşitli gerekçelerle sözgelimi «Dağ fare doğurdu» gibisinden öznel bir kaygıyı safdışı etmek amacıyla böyle bir yolu benimsemiştir. Öte yandan, söz konusu çalışma kendi başına bağımsız bir bütün oluşturuyor olmakla birlikte, Sartre, onun taşıdığı gerçek değerin ancak, Critique'in sağladığı temeller üzerinde anlaşılabileceğine önemle parmak basmaktadır.*

Yöntem Araştırmaları; *«Marx'çılık ve Varoluşçuluk», «Dolayımlar sorunu ve yardımcı disiplinler», «İleriye gidişli-geriye dönüşlü yöntem» ve «Sonuç» başlıklarını taşıyan dört denemeden oluşuyor. Birinci deneme, bir bakıma, varoluşçuluk ile marx'çılık arasındaki bir hesaplaşma olarak görülebilir. Söz konusu deneme, ana çizgileriyle,* varoluşçu marx'çının, *hem bireyi hem de Tarih'i kavrayabileceği bir araştırmayı konu ediniyor. Sartre, marx'çılığı, bir yandan «çağı-*

mızın geçerli tek felsefesi» olarak nitelerken, bir yandan da, kemikleşmiş *marx'çılık diye dile getirdiği düşünsel oluşumun güncel yönelimini değiştirebileceği yolları arıyor. Bu arayış sürecinde Sartre'in, sözcülerinden biri olduğu varoluşçuluk felsefesini marx'çılığın hizmetine vererek, hatta onu bundan böyle bir ideoloji konumuna indirgeyerek, varoluşçuluğu Marx'çılığa göre, bile isteye, ikicilleştirdiğini gözlemliyoruz. Ona göre, varoluşçuluk artık «içten çalışarak marx'çılığın gelecekteki gelişimini etkileyecek bir ideolojiden başka bir şey değildir. Marx'çılığın içinde «kapalı bir alan» olarak gördüğü kendi varoluşçuluğu, gene kendi deyimiyle, «önceleri karşı çıktığı ancak bugün bütünleşmeye çalıştığı Bilgi'nin kıyısında yaşayan asalaksı bir dizge» olmaktadır. Çalışmanın ikinci denemesi «Dolayımlar sorunu ve yardımcı disiplinler»de, bireyin gelişiminin açıklanmaya çalışıldığı sınıf, grup, aile çevresi gibi ortamlar ele alınmaktadır. Bu bölümde, Freud'un ruhçözümleme kuramının, marx'çı kavrayış çerçevesi içine entegre edilmek istendiğine tanık oluyoruz. «İleriyegidişli-geriyedönüşlü yöntem başlığını taşıyan üçüncü deneme ise, Sartre'ın 1947'de yayımlanan ilk biyografi çalışması Baudelaire'den beri sürdüğü, belli bir bireyin yaşamını bütünselliği içinde kavramak için başvurulması gereken kuramsal araçları konu ediniyor. Sartre bu kuramsal araçları, bilindiği gibi, 1971 yılında yayımlanmaya başlanan ve bütünü üç bin sayfayı bulan, üç ciltlik* Flaubert: L'Idiot de la Famille *biyografi dizisiyle, en son uzantılarına değin geliştirmeye çalışmıştır. Bu soluklu çalışmada, Sartre, «ileriyegidişli-geriyedönüşlü» yöntemin sağladığı temelller üzerinde, bir birey olarak Flaubert'in yaşamını, diyalektik bir git-gel anlayışıyla, bir aile içi yaşantısından yola çıkıp Tarih'in en evrensel belirlenimlerine değin yükselerek, ve bu en genel belirlenimlerden, yeniden, teker teker sınıf, aile, mizaç vb. tekil belirlenimlere inerek yeniden kurmaya girişmektedir.*

Yapıtını gerçek *bir roman diye nitelemesi, çalışmanın hem dramatik bir kurgu içermesi hem de Flaubert gibi tarihi bir kişiliği konu edinmesindendir. Böylelikle, Sartre, bir anlamda, çeşitli sanatçılar üzerine yaptığı biyografilerle (Baudelaire, Genet, Mallarmé, Tintoretto, Flaubert),* Critique de la Raison dialectique*'te ortaya çıkarmaya çalıştığı Tarih'in «iç yapıları»nı, somut bireyler düzleminde bir kez daha irdelemiş olmaktadır. Kierkegaard üzerine yazdığı incelemeye Tekil evrensel altbaşlığını vermiş olması da aynı anlayışın sonucudur. Kısacası,* Yöntem Araştırmaları, *Sartre'ın Tarih'le karşılaştığı ve bu karşılaşmanın önüne çıkardığı yeni bilgi kapılarını aradığı bir yapıttır.*

«Yöntem Araştırmaları»na Sartre'ın düşünsel gelişiminin bir halkası gözüyle bakabilmek için, 1943'de yayımlanan ve Sartre felsefesinin çıkış noktası sayılan L'Etre et le Néant*'dan (Varlık ve Hiçlik), 1960'da yayımlanan* Critique*'e uzanan çizgiye bir göz atmakta yarar var: «Fenomenolojik varlıkbilim üzerine bir deneme» altbaşlığını taşıyan* Varlık ve Hiçlik, *Sartre'ın* özgürlük *sorununu en derinlikli ve en ayrıntılı biçimiyle incelediği yapıtıdır. Söz konusu çalışma varoluşçu felsefenin ana temalarını içermesiyle de büyük önem taşır. Öte yandan,* Varlık ve Hiçlik*'in hem biçimsel yapısı hem de yazılışındaki anlatım ve üslup özellikleri klasik felsefe yapıtlarının biçimsel yapılarından bir hayli farklılık gösterir. 700 sayfayı aşan bu sık dokulu çalışma fenomenolojik betimlemeleri, anektodlara, totolojik söz yapılarına çokça yer vermesiyle oldukça değişik bir görünüm sunar.* Varlık ve Hiçlik*'in bu biçimsel özellikleri kuşkusuz içeriğinden ayrı düşünülemez. Çünkü* Varlık ve Hiçlik, *öncelikle ve özellikle, insani varoluşun* somut ve özgül *durumlarından yola çıkan, insan gerçekliğinin temel özniteliklerini, Dünya karşısındaki konumunu araştıran ve söz konusu bu araştırma etkinliğini her zaman «yaşantı»larla örnekleme yoluna giden fenomenolojik bir varlıkbi-*

limdir. Bu anlamda Varlık ve Hiçlik'in felsefi bir insanbilim olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu insanbilim, her şeyden önce varoluşsal özellikli bir insanbilimdir. İşte, Sartre, bu çalışmasında, Descartesçı cogito'dan yola çıkmakta, bilincin kendine göre saydam olduğunu, kendinde kendi içeriği denebilecek hiçbir şeyi bulunmadığını, seçtiği şeyden başka birşey olmadığını, bütün tutumlarının ve davranışlarının zorunlu tek sorumlusu olduğunu ileri sürerken, her türlü belirlenimcilikten uzak köktenci bir özgürlük anlayışını benimsemekteydi. Böylelikle, Sartre'a göre, özgürlük, çeşitli olanaklar arasında istence bağlı olarak yapılan bir seçiş değildi; bir başka deyişle söylersek, özgür olmamayı seçmek olanaklı değildi: «İnsan özgürlüğüne tutsaktı». Varlık ve Hiçlik'in büyük bir bölümü, kendini seçmemek, kendini kendine maskelemek, kendine özgü varoluşuyla bağdaşmayan varlıkbilimsel bir yol izlemek gibi temalara ayrılmıştı. Sartre, Varlık ve Hiçlik'te, insan denilen varlığın kendi davranışlarının ve eylemlerinin tek yaratıcısı olma ayrıcalığına ve özerkliğine sahip olduğu olgusundan yola çıkmaktaydı. Bu yapıtında, özgürlüğün tarihsel koşullar içinde yabancılaşmış olarak varolmasını, koşulların salt olumsallığına bağlayan Sartre, hem sağdan hem de soldan gelen eleştirilere uğramış, kalıtıma, çevresel koşullara çok aza önem vermekle suçlanmıştır. Kendisini eleştirenlere göre Sartre'ın felsefesi, hiçbir toplumsal kurama yaşama olanağı vermemektedir. İşte, 1960'da yayımlanan, Diyalektik Aklın Eleştirisi, bir bakıma, bu eleştirilere bir tepki olarak gelişmiş; insan varlığının fiziksel evrenle, bağlı bulunduğu grupla, sınıfıyla ve Tarih'le kurduğu ilişkileri çözümlemeye girişmiştir. Bu girişim, kendi deyimiyle, «felsefi bir insanbilim»in temellerini atmaya yönelmektedir. Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde aydınlığa kavuşturulmak istenen temel sorunsal: bir «durum» içinde varolan ve

özneler arası bir özellik taşıyan somut bir bilinçler çoğulluğunun Tarih denilen olguyu yapış tarzlarıdır. Artık Varlık ve Hiçlik'in şeyler dünyası, nesnel bir gerçeklik olarak değil, işlenmiş bir madde olarak vardır. Varlık ve Hiçlik'te bilinç olgusu, bilincin kendisi ile varlık arasında bir ilişki olarak kavranırken, bu ilişki şimdi, organizma ile gereksinim kavramları arasında kurulan bir bağ olarak düşünülmektedir. Sartre, Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde, tikelden tümele geçişi sağlayacak gerekli araçlarla yöntemlerin, bugünkü doğa bilimlerinde, geleneksel toplumbilimde ve insan bilimlerinde yeterince bulunmadığını ileri sürmekte, yeni bir aklın gerekliliğinden söz etmektedir. Bu akıl: Diyalektik Akıl'dır. Sartre'a göre, ancak bu akıl, Varlık ile Bilgi arasındaki ilişkileri anlamaya olanak verecektir. Çünkü Sartre, tarihsel bütünleyiş ile bütünleşen doğruluk (gerçek) arasındaki ilişkinin, hem Varlık'ı hem de Bilgi'yi kapsayan devingen bir ilişki olduğunu düşünmektedir.

Sartre'ın bu iki temel yapıtı arasında bir sürekliliğin varolduğunu vurgulayan kimi yorumcular olmakla birlikte (André Gorz, István Mézáros gibi), kendi payıma, karşımda, iki değişik dönemde iki farklı kuram geliştiren bir Sartre görüyorum. Beni böylesi bir yargıya götüren en temel gerekçe, Sartre'ın, özgürlük olgusuna bu iki dönemde verdiği anlamların farklılığı, daha doğrusu karşıtlığıdır. Sartre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün ilgisini «toplum ve «tarih» deneyimlerine yöneltmiş, Varlık ve Hiçlik'in Tarih-dışı «fenomenolojik varlıkbilim»inden uzaklaşarak, Tarih'in biçimsel yapılarının, toplumsal grupların diyalektiğinin ele alındığı Diyalektik Aklın Eleştirisi'ne geçmiştir. Bu dönemde artık özgürlüğün saltık değerinden, özgürlüğün koşulsuz olduğundan söz eden bir Sartre yoktur. Bundan böyle özgürlüğün saltıklığı değil, yalnızca göreceliği söz konusudur. Özgürlüğün saltık olduğunu düşünmek bir yanılsamadan baş-

ka birşey değildir. Artık «bilinç», «arzu», «varlıkbilimsel yalnızlık», «çatışma» vb. kavramlardan değil; «Dünya», «gereksinim», «birliktelik», «dayanışma», «praxis», «füzyon» vb. kavramlardan söz ediyordur. Tarih ve siyaset alanlarının hiçbir biçimde belirleyici olmadığı ilk dönem felsefesinin-Sartre'ın felsefesinin böyle iki döneme ayrılabileceği kanısındayım- Tarihdışı yılları yerini yoğun bir toplum deneyimine bırakmıştır. Sartre'ın artık varoluşçuluğu gözden çıkarıp, onu marx'çılık karşısında bir ideoloji olarak görmesi, özgürlük *kavramının yerine bundan böyle özgürleşme kavramını koyduğunu, yani bir bakıma marxçılığın anlaşılır zorunluluk olarak yorumladığı bir özgürlük anlayışını benimsediğini göstermektedir. Bu açıdan, kanımca, Sartre'ın ilk dönem anlayışından «özgürlük felsefesi», ikinci dönem anlayışından ise «özgürleşme felsefesi» olarak söz etmek yanlış olmayacaktır. Bu ikinci dönemi geniş çizgileriyle II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlatmak olanaklı olduğu gibi, tek belli bir tarih vermek gerekirse, 1952'de yayımlanan piyesi* Şeytan ve Yüce Tanrı *ile başlatmak da olanaklıdır.Kısacası, diyebiliriz ki, Sartre'ın I. dönemde asıl ilgi alanını oluşturan «iç özgürlük» ya da «karar özgürlüğü» (yani dar anlamıyla felsefi özgürlük), yerini II. dönemde, «dış özgürlük» ya da «eylem özgürlüğü» (yani dar anlamda siyasal özgürlük) kavramlarına bırakmış gibidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, böyle bir yargıya varmamızı geçerli gösterecek en önemli nokta, Sartre'ın, II. döneminde doğrudan doğruya Tarih'e yönelmiş olması ve özgürlüğü tarihsel sürece dayanarak tanımlamak istemesidir.*

*
**

İlk basımı 1981'de YAZKO yayınlarınca yapılan çalışmanın bu üçüncü basımından metni yeni baştan elden geçirmek gereğini duydum ve kimi değişiklikler yaptım. Bu değişikliklerin büyük bir bölümü söz-

cük seçimi konusunda oldu. Böylelikle, sözgelimi, ilk ve ikinci basımlarda kullanılan «kentsoylu» sözcüğünün yerine, «burjuva» demeyi daha uygun buldum («kentsoylu» sözcüğü «burjuva» kavramının içerdiği yananlamı ne yazık ki içermiyor; bir burjuvanın kent kökenli olması kaçınılmaz bir zorunluluk değil). Öte yandan, ilk iki basımda ne olursa olsun tutarlı olmak saplantısının verdiği bir çeşit acemilik yüzünden özleştirme konusunda kapıldığım aşırılığı, bu yeni basımda bir ölçüde düzeltmek istedim. Dilimizde pek tutmamış birçok sözcüğü değiştirdim. İlk basımlarda ne yazık ki dalgınlıkla yanlış dizilen yada düşen birçok tümceyi- özellikle dipnotlarında çokça rastlanılan bu tür yanlışları, eksiklikleri- yeniden gözden geçirdim.

Serdar Rifat Kırkoğlu

ÖNSÖZ

Yöntem araştırmaları (Questions de Méthode) özel bir vesile ile yazıldı: onun azçok melez yapısını gösteren de bu, ve yine aynı nedenle ortaya koymuş olduğu sorunlara her zaman dolaylı biçimde yaklaşıldığı sözkonusu edilebilir. 1957 kışında, bir Polonya dergisi, Fransız kültürüne ayrılmış bir sayı yayımlamaya karar vermişti. Okuyucularına bizim Fransa'da hâlâ «ruh ailelerimiz» diye adlandırdığımız aydın topluluklarının genel bir görünümünü vermeyi arzuluyordu. Çok sayıda yazar işbirliği yapmaya çağırılmış ve bu arada bana da «Varoluşçuluğun 1957'deki durumu» başlıklı konuyu incelemem önerilmişti.

Varoluşçuluktan sözetmeyi sevmiyorum. Bir araştırmanın özü, belirlenmemiş olmaktır. Araştırmayı adlandırmak ve belirlemek, onu sarıp sarmalayıp rafa koymaktan başka bir şey değildir. O zaman araştırma, kültürün, modası geçmiş, bitip tükenmiş bir şeyi, sabun markası gibi bir şey, yani bir fikir olup çıkacaktır. Eğer öneride, marx'çı kültüre sahip bir ülkede, felsefedeki güncel çelişkileri dile getirme olanağını bulmamış olsaydım, polonyalı dostların ricasını geri çevirirdim. Bu görünge içinde, felsefeyi saran iç çelişkileri tek bir temel karşıçıkış üzerinde odaklayarak öbekleyebileceğime inandım; bu karşıtlık noktası: varoluş ile bilgi karşıtlığı idi. Ancak «Fransız kültürüne» ayrılmış sayının düzenlenmesiyle ilgili planlar, özellikle varoluşsal ideoloji üzerinde konuşmamı gerekli kılmasaydı, belki de söyleyeceklerimi daha da do-

laysız olarak dile getirirdim; nitekim marx'çı filozof Henri Lebebvre'den de, aynı biçimde, marx'çılığın son yıllarda Fransa'daki gelişimini ve çelişkilerini «konumlandırması» istenmişti.

Daha sonra, *Les Temps modernes* dergisindeki yazımı Fransız okurlarının isterlerine uyarlamak için, önemli değişiklik yaparak yeniden yayınladım. Burada yayımlanmış olan bu yorumdur. Özgün adı *Varoluşçuluk ve Marx'çılık* olan deneme *Yöntem Araştırmaları* adını almıştır.

Ve, son olarak, ortaya koymak istediğim tek bir soru var: bugün, yapısal ve tarihsel bir insanbilim kuracak araçlara sahip miyiz acaba? Bu soru yerini marx'çı felsefe içinde bulmaktadır, çünkü -daha sonra da göreceğimiz gibi- marx'çılığı, zamanımızın aşılmaz tek felsefesi olarak görüyorum ben, çünkü ben varoluşçuluğu ve onun kavrayıcı yöntemini, kapalı bir alan olarak, marx'çılığı aynı anda hem oluşturan hem de yadsıyan bir alan olarak alıyorum.

Varoluş ideolojisi, kendisini yeniden canlandıran marx'çılıktan, marx'çılığın Hegel'den türetmiş olduğu iki isteri kalıt olarak almıştır: eğer insanbilimde, (Gerçek) diye bir şeyin olması gerekiyorsa, bu *olmuş* olan bir (gerçek) olmalı ve kendini *bütünleyiş* yapmalıdır. Söylemek bile fazla ki, bu çifte ister, Hegel'den beri diyalektik diye bilinen varlık ve bilgi (ya da kavrayış) devinimidir. Nitekim ben de *Yöntem araştırmalarında*, böyle bir bütünleyişin *Tarih* ve tarihsel gerçek (hakikat) olarak sürekli bir akış halinde bulunduğunu benimsedim. Bu temel uzlaşım noktasından yola çıkarak, felsefi insanbilimin iç çelişkilerini gün ışığına çıkarmaya giriştim ve kimi durumlarda da, seçmiş bulunduğum yöntembilimsel düzlem üzerinde, bu güçlüklere getirilebilecek geçici çözümlerin bir taslağını yaptım. Ancak yine söylemek bile fazla ki, eğer Tarih ile Gerçek bütünleyici değilseler, eğer olgucuların ileri sürdükleri gibi, yalnızca Tarih'ler ve

Gerçek'ler varsa, o zaman çelişkiler ve birlşimsel aşmalar bütün anlamlarını yitirirler. Bu nedenle, eldeki yapıtı (Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin bütünü denmek istenmektedir Ç.N.) kaleme alırken şu temel sorunu ele almak bana gerekli göründü: bir insan gerçeği* var mı?

Hiç kimse -giderek ampiristler bile- Aklı hiçbir zaman, düşüncelerimizin yalın bir düzenlenişi -ne tipte olursa olsun- olarak adlandırmadılar. Bir usçu için bu düzenlenişin varlık düzenini yeniden üretmesi ya da kurması gerekmektedir. Böylelikle, Akıl, bilgiyle varlığın belli bir ilişkisi olmaktadır. Bu görüş açısından, tarihsel bütünleyişle bütünleyici Gerçek ilişkisinin varolması gerekiyorsa ve bu ilişki bilgi ile varlıkta çifte bir devinimse, bu devingen ilişkiye Akıl adını vermek uygun düşecektir. Bu nedenle, araştırmanın amacı, doğal bilimlerin olgucu aklının insanbilimin gelişmesinde bulduğumuz akılla aynı olup olmadığını ya da bir başka deyişle insanın insanca bilinmesinin ve kavranılmasının yalnızca özgül yöntemleri değil yeni bir Aklı da, yani, düşüncesiyle nesnesi arasında yeni bir ilişkiyi de içerip içermediğini ortaya koymaktadır. Ya da şöyle söyleyecek olursak: bir Diyalektik Akıl var mıdır acaba?

Gerçekte, sözkonusu olan bir diyalektik ortaya çıkarmak değildir: diyalektik düşünce, bir yandan, son yüzyılın başlangıcından beri, tarihsel olarak, kendi bilincine varmış, öte yandan, tarihsel ya da budunbilimsel (etnolojik) özellikteki yalın deneyimler insan etkinliği içinde diyalektik kesimlerin bulunduğunu gün ışığına çıkarmıştır. Ancak, yine bir yandan, deneyim -genel olarak- kendi başına yalnızca parçal ve olumsal (gerçekleri) temellendirebilirken, öte yandan, diyalektik düşünce, Marx'tan beri, kendisinden çok

*) «İnsan Gerçeği»: Le vérite humaine. Buradaki «gerçek» kuşkusuz «hakikat» anlamında kullanılıyor (Ç.N.).

nesnesiyle ilgilenmiştir. Çözümleyici Aklın, XVIII. yüzyılın sonunda, yasallığını kanıtlamak gerektiğinde, karşılaşmış olduğu güçlükle burada yeniden karşılaşmaktayız. Ancak, sorun daha güç. çünkü eleştirel idealizmin çözümü ardımızı bırakmıyor. Bilgi, bir varlık kipidir; ancak, maddeci bakış açısı içinde, varlığı bilinene indirgemek sözkonusu edilemez. Diyalektik Aklın yasallığını kurmadığımız sürece; bir insanı, bir insanlar topluluğunu ya da bir insansal nesneyi imlemlerinin bütünlüğü içinde inceleme hakkına sahip olmadığımız sürece, yani insanların ya da onların ürünlerinin parçal ya da yalıtık her türlü bilgisinin bütünlüğe doğru kendini aşmasını ya da bir tümlenmemişlikle bir yanılgıya indirgenmelerini ortaya koymadığımız sürece, insanbilimin karışık bir deneysel bilgiler ya da olgucu çıkarsamalar, bütünleyici yorumlar yığını olarak kalmasının hiç bir önemi olamayacaktır. Bu nedenle girişimimiz, diyalektik aklın geçerliliğiyle sınırlarını belirlemeye çalışması bakımından *eleştirel* olacaktır; bu aynı zamanda, Diyalektik Akıl ile çözümleyici ve olgucu Akıl arasındaki (karşıtlıkları) ve bağları ortaya koymak anlamına gelmektedir. Ancak bu aklın, bunların dışında, diyalektik olması gerekmektedir, çünkü diyalektik sorunlar sözkonusu olduğunda bunları çözümlemeye yetkili olacak tek akıl yine diyalektik Akıl olacaktır. Bu noktada bir totolojinin sözkonusu olmadığını daha ilerde göstereceğim. Eldeki yapıtta (Diyalektik Aklın Eleştirisi. Ç.N) kendimi, kılgısal kümeler kuramının taslağıyla, yani bütünleyişin anları olarak diziler ve gruplarla sınırlandıracağım. Daha sonra yayınlanacak ikinci ciltteyse, bütünleyişin kendisi sorununu, yani akış halinde Tarih'i ve oluş halinde (Gerçek'i) ele alacağım.

Felsefe, kimi kişilere homojen bir ortam olarak görünür. Düşünceler bu ortamda doğarlar ve ölürler, dizgeler bu ortamda kurulurlar ve zamanları gelince çökerler. Kimileri, felsefeyi, istemimize göre özgürce benimseyebileceğimiz özgül bir tutum gibi alır. Yine kimileri, onu, kültürün belirlenmiş bir parçası olarak görür. Bize göreyse bir *tek Felsefe* yoktur. *Felsefeyi* hangi biçimde düşünürsek düşünelim, felsefe denilen bu şey, bilimin bu gölgesi, insanlığın bu (gizli eli) tözleştirilmiş bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Gerçekte, *felsefeler* vardır. Ya da daha doğrusu -aynı anda birden çok yaşayan felsefe olamayacağı için- toplumun genel devinimine bir anlatım vermek amacıyla kimi belli koşullarda bir felsefe oluşturulur. Bir felsefe canlı olduğu sürece, çağdaşları için kültürel bir ortam olur. Bu birlikbozucu nesne, *aynı anda* hem birbirinden tamı tamına ayrı görünümler ortaya koyar hem de bu görünümlerin birliğini sürekli olarak sağlamaya gider.

Bir felsefe her şeyden önce, «yükselen sınıfın» kendi bilincine (1) vardığı belli bir yoldur. Bu bilinç, açık ya da bulanık, dolaylı ya da dolaysız olabilir. *Noblesse de robe* (2) ve merkantilist sermayecilik zamanında; hukukçular, tüccarlar ve bankerler burjuvazisi, Descartes'çılık aracılığıyla, bir ölçüde kendi bilincine varmış, bir buçuk yüzyıl kadar sonraysa, ilkel sanayi aşamasında, üretimciler, mühendisler ve bilim adamları burjuvazisi, Kant'çılığın sunduğu evrensel insan imgesi içinde, kendini az çok ortaya çıkarmıştır.

Gelgelelim, felsefe denilen bu ayna, tam anlamıyla (felsefi) olabilmek için, ortaya çağdaş Bilgi'nin bir bütünlenişi olarak konulmak zorundadır. Filozof, kimi yönetici şemaları izleyerek, yükselen sınıfın tutumlarını ve tekniklerini, bu sınıfların dönemleri ve dünyaları önünde dile getirir. Daha sonraları, bu Bilgi ay-

rıntılarına birer birer meydan okunup da bilimlerin ilerlemesiyle bu ayrıntılar ortadan kaldırılınca, birlik kavramı ayrımlaşmamış bir içerik olarak kalacaktır. Bilgi alanındaki sözkonusu başarılar, ilkelerle birbirlerine bağlandıktan sonra, sıraları gelince, dağılmış ve hemen hemen çözümlenmez şeyler olarak, bu ilkeleri birbirine bağlayacaklardır. Felsefi konu, en yalın anlamına indirgendiğinde, «nesnel us» sonsuz bir çabayı gösteren düzenleyici bir fikir olarak kalacaktır. Böylelikle, Fransa'da Kant'çı «fikirden» ya da Almanya'da Fichte'nin «Weltanschauung»*'undan sözedilmiş olabilecektir. Bunun nedeni, felsefenin, gücünün doruğuna vardığında, kendini hiçbir zaman dural bir şey olarak, Bilgi'nin edilgin ve tümlenmiş bir birliği olarak ortaya koymayışıdır. Toplumsal devinimden doğmuş olan felsefenin kendisi de bir devinimdir ve bu devinim gelecek üzerinde etkir. Bu somut bütünleyiş aynı zamanda, birleştirme edimini son sınırlarına dek izleme yolunda edinilen soyut bir tasarıdır. Bu anlamda felsefe, bir araştırma ve açıklama yöntemi olarak ortaya çıkar. Kendine ve gelecekteki gelişimine duyduğu güven, kendisini taşıyan sınıfın kesinliklerini yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz. Her felsefe, hatta ilk bakışta en seyirsel (contemplative) görüneni bile, kılgısaldır; felsefenin yöntemi, toplumsal ve siyasal bir silahtır. Büyük Descartes'çıların çözümleyici ve eleştirel usçulukları kendilerinden sonra da varolmuştur, savaşımdan doğmuş bu usçuluk yine bu savaşımı aydınlatmak için kendine dönmüştür. Burjuvazi, Eski Rejim'in kurumlarını dağıtmaya giriştiğinde, çözümleyici usçuluk da bu kurumları doğrulamaya çabalayan günügeçmiş anlamlara saldırıyordu (3). Daha sonraları bu usçuluk, özgürlükçülüğü hazırladı ve proletaryayı atomlaştırmaya çalışanlara bir öğreti oldu.

Böylelikle felsefe, kendisini oluşturmuş olan, kendisini taşıyan ve kendisinin de aydınlatmakta olduğu

*) «Weltanschauung» (Alm): Dünya görüşü (Ç.N.).

praxis canlı kaldığı sürece, etkili kalmaktadır (4). Ancak felsefe, kitlelerin içine girdikleri, kitlelerde ve kitlelerle birlikte ortak bir kurtuluş aracı durumuna geldikçe, dönüşüme uğramakta, tikelliğini yitirmekte, kökel ve güncel içeriğinden kopmaktadır. Descartes'çılığın, XVIII. yüzyılda, ayrılmaz ve tümleyici iki görünüm altında ortaya çıkması bu biçimde olmuştur. Bir yandan, us İdesi olarak, çözümleyici yöntem olarak, Holbach'ı, Helvetius'u, Diderot'yu, giderek Rousseau'yu esinlemekte; mekanist maddeciliğin olduğu kadar dine karşı yergilerin de kökeninde bulduğumuz o olmakta; öte yandan, herkesin malı olmakta, Tiers Etats'ın (soylular ve papazlar dışında kalan sınıf) tutumlarını koşullamaktadır. Evrensel ve çözümleyici us, her durumda, ortadan kaybolmakta ve «kendiliğindenlik» biçiminde yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu, baskı görenlerin baskıya vereceği dolaysız yanıtın *eleştirel* bir yanıt olacağı anlamına gelir. Bu soyut başkaldırı, Fransız Devrimi'nin ve silahlı ayaklanmanın birkaç yıl öncesine dayanmaktadır. Ancak, silahların yönelttiği şiddet, Us'ta daha önce çözünmüş bulunan ayrıcalıkları ortadan kaldırmaya gidecektir. Olaylar o denli ötelere gitmektedirler ki, felsefi us burjuvazinin sınırlarını aşmakta, halk çevrelerine sızmaktadır. Bu an, fransız burjuva sınıfının kendini evrensel bir sınıf olarak öne sürdüğü bir andır.Bu dönemde burjuva felsefesinin topluma sızışı, burjuva sınıfına, Tiers Etats'yı yıkmaya çalışan savaşımları gizlemek ve bütün devrimci sınıflara karşı ortak bir dil ve davranış bütünü bulma olanağını sağlamaktadır.

Eğer felsefenin aynı anda, bir bilgi bütünlenişi, bir yöntem, düzenleyici bir fikir, bir saldırı silahı ve bir dil topluluğu olması gerekiyorsa, felsefe denilen bu «dünya görüşü» aynı zamanda çürümüş toplumları mayalandıran bir araçsa, bir insanın ya da bir insan topluluğunun sözkonusu bu özgül kavrayışı, bütün bir sınıfın kültürü ve kimi zaman da doğası olabiliyorsa, o zaman şu nokta besbelli ki felsefi yaratış dönemle-

ri çok enderdir. Ben, XVII ve XX. yüzyıllar arasında böyle üç dönem görüyorum. Bu dönemleri, o dönemlere egemen olmuş kişilerin adlarıyla anacağım. Üç an olmuştur bu yüzyıllar arasında: Descartes'ın ve Locke'un, Kant'ın ve Hegel'in ve son olarak da Marx'ın ânı. Bu üç felsefenin her biri de, kendi zamanında, özgül düşüncelerin geliştiği verimli bir toprak, bir kültür ufku olmuştur. İnsanın, bu felsefelerin dile getirdiği tarihsel ânı aşmadıkça, bu felsefelerin ötesine gitmesi sözkonusu değildir. Şunu sık sık gözlemlemişimdir: «Marx'çılığa-karşıt» bir tartışma, marx'çılık-öncesi bir fikrin açık bir canlanışından başka bir şey değildir. Marx'çılığın sözde bir *aşılışı*, en kötüsünden, marx'çılık öncesine bir dönüş; en iyisinden, aşıldığı sanılan bir felsefede daha önce bulunan bir düşüncenin yalnızca yeniden ortaya çıkışıdır. «Revizyonizm»e gelince, bu ya herkesin bildiği söylenilmeye değmez bir gerçektir ya da bir saçmalık yığınıdır. Canlı bir felsefeyi, dünyanın akışına yeniden uyarlamanın hiç bir anlamı yoktur; bu felsefe, binlerce yeni çabayla, binlerce özgül araştırıyla akışa kendinden uyarlanır, çünkü bu felsefe toplumun devinimiyle tek bir bütün oluşturur. Öncellerinin en sadık sözcüleri olduklarına inananlar, iyi niyetlerine karşın, yinelemek istedikleri düşünceleri dönüştürmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Yöntemler değişikliğe uğratılmaktadır, çünkü bu yöntemler yeni yeni konulara uygulanmaktadır. Eğer bir felsefe akımı artık varolmuyorsa iki şeyden biri doğrudur: ya felsefe ölmüştür ya da felsefe bir «bunalım» geçirmektedir. Birinci durumda, artık gözden geçirme değil, çürümüş olan bir yapıyı yıkmak sözkonusudur; ikinci durumdaysa, «felsefi bunalım» toplumsal bir bunalımın özgül bir anlatımıdır, bu bunalımın devinimsizliği toplumu bölen çelişkilerle koşullanmaktadır. «Uzmanlarca» gerçekleştirilmiş sözde kalan bu «düzeltim edimi» bu nedenle gerçek bir önem taşımayacak, yalnızca idealist bir aldatma-

ca olacaktır. Tutsak düşünceyi özgürlüğüne kavuşturacak ve ona tüm gelişme olanağını sağlayacak olan, Tarih'in sözkonusu bu devinimi, insan etkinliğinin bütün alanlardaki ve bütün düzeylerdeki bu savaşımıdır.

Büyük Aydınlanıştan sonra gelip dizgeleri düzene koymak ya da henüz tümüyle ortaya çıkarılmamış toprakları fethetmek için yeni yöntemler kullanmayı üstlenen aydınlara; kurama uygulamalı işleyişler verenlere ve kuramları bir yıkma ve yapma aracı olarak kullananlara, filozof diyemeyiz. Bu kişiler, toprağı işlemekte, ürünlerin sayım dökümünü yapmakta, bu toptakta kimi yapılar da kurmaktadırlar; giderek denilebilir ki bu toprakta bazı iç değişikliklere de neden olmaktadırlar, ama yine de, bu kişiler besinlerini ölmüş büyüklerin canlı düşüncelerinden sağlamaktadırlar. Bu kişiler, yürüyüş sürecinde olan kalabalıklarca taşınmaktadırlar, kültürel ortamları ve gelecekleri bu kalabalıkca belirlenmektedir, araştırmalarını hatta yaratılarını belirleyen de yine bu kalabalıktır. Bu *görece* kişilere, ben «ideolog» diyeceğim. Varoluşçuluktan sözetmem gerektiğine göre, şu noktayı da belirtmem gerekir: varoluşçuluk da bir *ideoloji*dir. Varoluşçuluk, Bilgi'nin kıyısında yaşayan asalaksı bir dizgedir; bu Bilgi'ye başlangıçta karşı çıkmıştır ama bugün karşı çıktığı bu Bilgi ile bütünleşmek istemektedir. Onun bugünkü tutkularını ve işlevini daha iyi anlamak için gerilere, Kierkegaard zamanına dönmeliyiz.

En geniş felsefi bütünleyiş, Hegel'ciliktir. Bilgi, onda, en seçkin saygınlığına yükseltilmektedir. Hegel'cilik, varlığı dıştan gözlemlemekle sınırlanmaz, varlığa katılır ve onda çözünür. Us, nesnelleşir, yabancılaşır ve kendini durmadan yeniden bulur, kendi tarihi aracılığıyla gerçekleşir. İnsan, dışsallaşır, kendini şeylerde yitirir, ancak her yabancılaşma filozofun saltık bilgisiyle aşılır. Böylelikle, mutsuzluğumu-

za neden olan çatlaklar; çelişkiler aşılsın diye ortaya konmuş anlardır. Biz yalnızca *bilen* kişiler değiliz, düşünsel bilincimizin utkusu içinde, *bilinen* olarak da ortaya çıkıyoruz. Bilgi her yönden içimize işlemekte, bizi, çözündürmezden önce konumlamaktadır, böylelikle, yüce bütünleyiş içine canlı olarak bütünlenmekteyiz. İmdi, acıklı bir deneyimin, ölüme götüren bir acının saf *yaşanmışlığı*, tek gerçek somut olan Saltık'a giden bir geçit olarak, aracılık etmesi gereken görece soyut bir belirlenim olarak, dizge içinde soğurulup yitmektedir (5).

Hegel'le karşılaştırıldığında, Kierkegaard pek önemli gözükmemektedir. Kierkegaard'ın bir filozof olmadığı kesinkes ortadadır; gerçekte kendisi de bu ünvanı yadsımıştır. Aslında Kierkegaard, bir dizge içine sıkışıp kalmak istemeyen, Hegel'in «anlıkçılığına» karşı, durmadan, yaşanmış olanın indirgenmezliğini ve özgüllüğünü ileri süren bir hristiyandır. Jean Wahl'ın da belirttiği gibi, bir Hegel'cinin bu romantik ve direngen bilinci «mutsuz bilinç» ile bir tutacağına hiç kuşku yok; oysa Hegel'ciliğe göre bu bilinç, daha önce aşılıp temel özyapıları içinde belirlenmiş olan bir uğraktır. Gelgelelim, Kierkegaard'ın karşı çıktığı da tamı tamına bu nesnel bilgidir. Ona göre, mutsuz bilincin aşılması yalnızca sözdedir. *Varolan* insan bir düşünceler dizgesince özümlenemez. Acı üzerine ne söylenirse söylensin, ne düşünülürse düşünülsün, acı kendine ve kendi için çekildiği ve bilgi onu dönüştürmekte güçsüz kaldığı sürece, bilgiye sığmaz. «Filozof, fikirlerden oluşmuş bir saray kurmakta buna karşılık bir kulübede yaşamaktadır». Kuşkusuz Kierkegaard'ın savunmak istediği şey, dindir. Hegel, hristiyanlığın aşılmasını istemiyordu ama, yine bu aynı nedenle, hristiyanlığı, insan varoluşunun en yüksek ânı yaptı. Kierkegaard ise tersine, tanrısalın aşkınlığı üzerinde direnmekte, insanla Tanrı arasına sonsuz bir uzaklık koymaktadır. Saltıkgüçlü olanın

varoluşu, nesnel bir bilginin konusu olamaz, olsa olsa öznel bir inancın amacı olur. Bu inançsa, sırası ve zamanı gelince, gücü ve kendiliğinden doğrulanışı içinde, bir bilgiye göre aşılabilir ve sınıflandırılabilir olan bir âna hiç bir zaman indirgenmeyecektir. Böylelikle Kierkegaard, özün nesnel evrenselliğine karşı yalın ve özgül öznelliği, her türlü gerçekliğin dingin aracılığına karşı yaşamın dar ve tutkulu uzlaşmazlığını, bilimsel açıklığa karşı günah işlemeye bile *göğüs geren* iman davasını koymaktadır. Heryerde, korkunç nitelikli «dolayım»dan kaçmasına yardım edecek silahları aramakta, kendine aşılamayacak karşıtlar, kesinsizlikler, belirsizlikler ortaya çıkarmakta; tutarsızlıklar, ikircikli durumlar, süreksizlikler, ikilemler bulmaktadır. Hegel, bütün bu içsel savaşımlarda, kuşkusuz, yalnızca oluşum durumunda ya da gelişim sürecinde olan çelişkiler görürdü. Ancak Kierkegaard'ın onda kınadığı, eleştirdiği şey de budur. Jena'lı filozof ise, bütün bunların ayrımına bile varmadan, sözkonusu düşünceleri, budanıp güdükleştirilmiş fikirler olarak görmeye giderdi. Gerçekte, öznel yaşam, yaşandığı sürece bir bilginin konusu yapılamaz. Bu öznel yaşam, ilke olarak, bilgiye sığmaz; inanan kişinin aşkınlıkla ilişkisi ancak bir *öteye gitme* biçiminde tasarımlanabilir. Darlığı ve sonsuz derinliği içinde her çeşit felsefeye karşı kendini doğruladığını öne süren bu içsellik, dil ötesinde, her insanın başkaları ve Tanrı karşısında kişisel serüveni olarak ortaya çıkan bu öznellik: Kierkegaard'ın *varoluş* diye adlandırdığı şeydir.

Kierkegaard'ın Hegel'den ayrılmaz olduğunu görüyoruz; öte yandan her türlü dizgenin bu sertçe yadsınışı ancak Hegel'ciliğin tümüyle egemen olduğu kültürel bir alanda doğabilir. Sözkonusu Danimarkalı düşünür, kavramların, Tarih'in kendini kapana kıstırdığını duyumsamakta ve varolmaya çabalamaktadır; bu durum, imanın ussal bir biçimde insancıllaştı-

rılmasına karşı hristiyan coşumculuğunun gösterdiği bir tepkidir. Kierkegaard'ın yapıtını yalın bir öznellik diye bir kenara atmak işin kolayına kaçmak olurdu. Dönemin çerçevesi içine yerleşerek, gerçekte belirtilmesi gereken şey şudur: Hegel kendi açısından ne denli haklıysa, Kierkegaard da kendi açısından o denli haklıdır. Hegel haklıdır, şöyleki: Danimarkalı ideolog gibi sonunda boş bir öznelliğe varan donmuş ve kısır bir tutarsızlıkta diretmek yerine, Jena'lı filozof kavramlarıyla gerçek somutu ereklemektedir; Hegel için, dolayım her zaman bir zenginleşme olarak ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard ise kendi açısından şöyle haklıdır: acı, gereksinim, tutku, insanların düştükleri sıkıntılar, ne aşılabilen ne de bilgiyle değiştirilebilen katı gerçeklerdir. Elbette, Kierkegaard'ın dinsel özelliği, haklı olarak, idealizmin en uç noktası olarak düşünülebilir. Ancak Hegel'e oranla Kierkegaard, gerçekçiliğe doğru edinilmiş bir ilerlemeyi imlemektedir, çünkü Kierkegaard, her şeyden daha çok, belli bir gerçeğin düşünceye *indirgenemezliği* ve *öncelliği* üzerinde durmaktadır. Bugün kimi ruhbilimci ve ruhsağaltıcılar, içsel yaşamımızın bir takım evrimlerini, yaşamın kendi üzerinde yarattığı etkilerin sonucu olarak görmektedirler. Kierkegaard'ca *varoluş,* bu anlamda, içsel yaşamımızın ortaya çıkışıdır: yenilen ve sürekli olarak yeniden doğan direnişler, durmadan yenilenen çabalar, aşılan umutsuzluklar, geçici başarısızlıklar ve erken zaferler, içsel yaşamın ürünü olan bütün bu olgular, düşünsel bilgiye doğrudan doğruya karşı çıkmaktadırlar. Kierkegaard belki de, hem Hegel'e karşı hem de Hegel sayesinde, gerçeğin ve bilginin ölçülemezliğini vurgulayan ilk kişi olmuştur. Bu ölçülemezlik görüşü, tutucu bir usdışıcılığın kökeni olabilir, giderek bu olgu, Kierkegaard'ın yapıtlarını anlayabilmemize yarayacak bir işlev görebilir. Ancak, bu saltık idealizmin ölümü demektir: düşünceler insanları değiştirmemektedirler. Bir tutkunun nedenini bilmek

bu tutkuyu yenmek için yeterli değildir, insan bu tutkuyu yaşamalı, ona karşı başka tutkuları dayatmalı, bu tutkuyla dirençle savaşmalıdır, kısacası insan, kendi üzerinde *etkinlikte bulunmalıdır.*

Oldukça değişik bir görüş açısından olsa da, marx' çılığın eleştiriyi Hegel'e yöneltmiş olması, ilginç bir durumdur. Gerçekte Marx'a göre Hegel, insanın evrendeki yalın dışsallaşması olan nesnelleşmeyi, bu dışsallaşmayı insana karşı çıkaran yabancılaşmayla karıştırmıştır. Nesnelleşme kendi başına alındığında -Marx bunu sürekli olarak vurgulamaktadır- dışarıya yönelmiş bir açınım olacak, yaşamını durmaksızın yeniden üreten ve doğayı değiştirerek kendini dönüştüren insana «kendi yarattığı bir dünyada kendini gözlemlemek» olanağını verecektir. Hiçbir diyalektik el çabukluğu yabancılaşma denilen bu şeyi insandan dıştalıyamaz. İşte bu nedenle, sözkonusu olan yalnızca bir kavramlar oyunu değil gerçek Tarih'tir. İnsanlar, «varlıklarının toplumsal üretimiyle» belirlenmiş, gerekli ve kendi istençlerinden bağımsız bir ilişkiler bütününe girmekte ve sözkonusu üretim ilişkileri de maddesel üretim güçlerinin belirli bir aşamasına karşılık gelmektedir. Bu üretim ilişkilerinin bütünlüğü, üzerinde yasal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve kendisine belirlenmiş toplumsal bilinç tarzlarının karşılık geldiği sözkonusu gerçek temeli oluşturmaktadır. Oysa, tarihimizin bugünkü evresinde, üretim güçleriyle üretim ilişkileri savaşıma girişmişlerdir; yaratıcı iş yabancılaşmakta, insan kendi yapıtında kendini tanıyamamakta, yaptığı yorucu iş ona düşman bir güç olarak gözükmektedir. Yabancılaşma, bu savaşımın bir sonucu olarak belirdiğine göre, tarihsel bir gerçek olup bir düşünceye hiçbir biçimde indirgenemez. İnsanların kendilerini bu yabancılaşmadan kurtarabilmeleri ve yapıtlarının, kendilerinin salt nesnelleşmesi olabilmesi için «bilincin bütün bunları düşünmüş olması» yeterli değildir; aynı zamanda, *maddesel* yapıt

ve devrimci *praxis* de varolmalıdır. Marx, «Nasıl biz, bireyi o bireyin kendi üzerine edindiği düşünceyle yargılamıyorsak, devrimci bir kargaşa dönemini de o dönemin kendi bilincine varmış olmasıyla yargılayamayız» diye yazdığında, eylemin (yani yapıtın ve toplumsal praxisin) *bilgi*'ye olan öncelliğini ve ayrıca bu ikisinin benzeşmezliğini vurgulamaktadır. İnsan gerçeğinin bilgiye indirgenmez olduğunu, *yaşanması* ve *üretilmesi* gerektiğini Marx da doğrulamakta, ancak onu, küçük burjuvalığın katı ilkesi ve aldatmacalı boş öznelliğiyle karıştırma yanılgısına düşmemektedir. Marx, bu gerçekliği, felsefi bütünleyişin dolaysız izleği yapmakta ,araştırmasının özeğine somut insanı, yani belli bir anda, gereksinimleriyle, varoluşunun maddesel koşullarıyla, yapıtının doğasıyla, kısacası, şeylere ve insanlara karşı savaşımıyla belirlenen insanı yerleştirmektedir.

Böylelikle, Kierkegaard ya da Hegel'den çok, Marx haklıdır, çünkü o, Kierkegaard'la birlikte insan varoluşunun *özgüllüğünü* doğrulamakta, Hegel'le birlikteyse, insanı nesnel gerçekliği içinde kavramaktadır. Bu koşullar altında, varoluşçuluğun, yani idealizme karşı olan bu idealist karşıçıkışın, tüm yararlılığını yitirmesi ve Hegel'ciliğin çöküşünden sonra varlığını sürdürememiş olması doğal gözükürdü.

Gerçekten de varoluşçuluk bir tutulum olayına uğrayıp karanlıkta kalmıştır. Burjuva düşüncesi, marx'çılığa karşı giriştiği genel savaşımda, desteğini, Kant'ın ardıllarından, Kant'ın kendisinden ve Descartes'tan almaktadır: Kierkegaard'a başvurmayı ise hiç mi hiç düşünmemektedir. Danimarkalı düşünür, XX. yüzyılın başında, yani insanların marx'çı diyalektiğe karşı savaşmayı; ondaki çoğulculukları, ikircikli durumları, tutarsızlıkları öne sürerek aklından geçirdiği sırada, yeniden ortaya çıkacaktır; demek ki varoluşçuluğun canlanması, burjuva düşüncesinin ilk kez savunma durumunda kaldığı ana dek uzanmaktadır. Alman

varoluşçuluğunun iki dünya savaşı arasında ortaya çıkmış olması -en azından Jaspers'te- aşkın olanı bir gizli gizli canlandırma isteğini yansıtmaktadır (6). Kierkegaard'ın daha o zamandan -Jean Wahl bunu belirtmiştir- okuyucularını öznelliğinin derinliklerine, salt, Tanrı'sız insanın mutsuzluğunu bu insanlara göstermek amacıyla çekip çekmediği bir merak konusu olmuştur. Bu tuzak, daha çok, «büyük yalnız» kimliğinde belirecektir; bu kimlik içinde insanlar arasındaki iletişim yadsınacak, benzerini etkilemek için «dolaylı eylem» dışında hiçbir yol gözetilmeyecektir.

Jaspers amacını açık açık ortaya koymaktaıdr: ustasını yorumlamak dışında hiçbir şey yapmamıştır; özgünlüğü, kimi konuları açığa çıkarmasında kimileriniyse gizlemesinde yatmaktadır. Sözgelimi, aşkın olan, düşüncesinde önceleri yoktur; gerçekteyse, düşüncesi bu aşkın olan şeyden yakasını bir türlü kurtaramamaktadır. Bize, bu aşkın olanı, başarısızlıklarımız aracılığıyla sezinlememiz öğretilmektedir; aşkın, sözkonusu başarısızlıkların derin anlamıdır. Bu düşünce, daha önce Kierkegaard'da da bulunmaktadır, ancak bu hristiyan kişi, açınlanmış bir din çerçevesi içinde düşündüğünden ve yaşadığından, sözkonusu düşünce daha az belirgindir. Açınlanma konusunda dilsiz olan Jaspers, süreksizlik, çoğulculuk ve güçsüzlük aracılığıyla, bizi, ortaya çıkarılan salt biçimsel öznelliğe götürmektedir; bu öznellik de yenilgileri aracılığıyla aşkınlığı ortaya çıkarmaktadır. Gerçekte, *nesnelleşme* olarak başarı, insanın şeylere girmesine olanak sağlayacak ve onu, kendini aşmaya zorunlu kılacaktır. Başarısızlık düşüncesi; hristiyanlığını bir ölçüde yitirmiş, ancak usçu ve olgucu ideolojiye duyduğu güven sarsıldığından dolayı da imanına hayıflanan burjuva sınıfına tümüyle uygun düşmektedir. Kierkegaard, her zaferin kuşkulu olduğunu daha o zamandan düşünmüştür, çünkü her zafer, insanı kendinden uzaklaştırmaktadır. Kafka da, sözkonusu hristi-

yanlık konusını *Günce*'sinde ele almıştır. Bu başarısızlık düşüncesinde bir gerçek payı bulunabilir, çünkü bir yabancılaşma dünyasında olan birey, bir fatih olarak birey, kendi zaferini tanıyamamakta, bu zaferin kölesi olmaktadır. Ancak Jaspers'e göre önemli olan, bütün bunlardan, öznel bir kötümserlik çıkarsamaktır; bu kötümserlik, adını bir türlü söyleme yürekliliğini gösteremediği tanrıbilimsel bir iyimserliğe varacaktır sonunda. Gerçekteyse, aşkın olan örtülü kalmakta, yalnızca yokluğuyla doğrulanmaktadır. Bu durumda kötümserlik aşılmayacaktır, alt edilmez bir çelişki ve tümel bir kopuş düzleminde kalınarak, bir uzlaşma *sezgisi* edinilecektir. Diyalektik'in sözkonusu bu suçlanışı, artık Hegel'de değil, Marx'ta amaçlanmaktadır. Artık *Bilgi*'nin yadsınması değil, *praxis*'in yadsınması sözkonusudur. Kierkegaard, Hegel'ci dizgede, bir kavram olarak gözükmek istemiyordu; Jaspers ise, marx'çıların yaptıkları tarihe *bir birey* olarak katılmayı yadsımaktadır. Kierkegaard, yaşanmış olanın *gerçekliğini* doğrulayarak, Hegel karşısında bir ilerleme kaydetmiştir; Jaspers ise, praxis'in gerçek deviniminden kaçıp tek amacı belli bir içsel *nitelik* (7) elde etmek olan soyut öznelliğe sığınmaktadır. Bu geriçekiliş ideolojisi, sözgelimi daha dün, iki yenilgisi üzerinde direnip duran bir Almanya'nın tutumunu ve yine, ayrıcalıklarını bir ruh soyluluğuyla doğrulamak isteyen, nesnelliğinden kopup seçkin bir öznelliğe sığınmayı özleyen ve geleceğini görmemek için, ortadan kaldırılamaz bugününe büyüyle bağlanan bir Avrupa burjuva sınıfının tutumunu bütün açıklığıyla dile getirmektedir. Bu gevşek ve alttan alta geliştirilen düşünce, bir yaşamsavaşı vermekten başka bir şey değildir ve büyük bir önemi yoktur. Ancak marx'çılığın kıyısında gelişen ve ona karşı olmayan bir başka varoluşçuluk daha vardır. Bizim, yakınlık kurduğumuz kişi, Marx'dır, ben de şimdi ondan sözetmek istiyorum.

Gerçek varlığıyla bir felsefe, Bilgi yapılarını dö-

nüstürür, düşünceler yaratır, hatta sömürülmüş bir sınıfın uygulamadaki perspektiflerini dile getirdiğinde bile, egemen sınıfların kültürünü kendine çekip bu kültürü değiştirir. Marx, egemen sınıfın fikirlerinin egemen fikirler olduğunu yazmaktadır. *Kesinlikle* haklıdır bu görüşünde: 1925'de, yani yirmi yaşımdayken, üniversitede marx'çı kürsü yoktu; komünist öğrenciler, sınavlarda marx'çılıkla ilgili açıklamalarda bulunmaya, giderek marx'çılığın adını bile anmaya çekiniyorlardı, yoksa sınavlarda başarısızlığa uğrayabilirlerdi. Diyalektik'e karşı duyulan dehşet o kertedeydi ki Hegel'i hiç mi hiç bilmiyorduk. Elbette Marx'ı okumamıza izin veriliyordu, giderek onu okumamız salık bile veriliyordu. İnsanın onu *yadsıması* için onu bilmesi gerekti. Ancak, Hegel'ci gelenek ve Marx'çı öğreti olmayınca, belli bir izlenceden, düşünme araçlarından yoksun kalınınca, kuşağımız, öncelleri ve ardılları gibi, tarihsel maddecilikten tümüyle habersiz kalmıştı (8). Öte yandan bize, Aristoteles mantığını ve matematiksel mantığı bütün ayrıntılarıyla öğretiyorlardı. *Kapital*'i ve *Alman İdeolojisi*'ni bu döneme doğru okudum. Her şeyi büyük bir açıklıkla anlıyordum ama gerçekte hiçbir şeyi anlamadığım da kesinlikle ortadaydı. Anlamak, insanın kendini değiştirmesi, kendini aşması demektir. Bu okumalar beni değiştirmemişti. Buna karşılık, beni değiştirmeye başlayan şey, marx'çılığın *gerçekçiliğiydi*, çevrenimdeki işçi kitlelerinin yeğin varlığıydı, marx'çılığı *yaşayan* ve marx'çılığı *uygulayan* iri ve yürekler acısı bir işçi bedeniydi, küçük burjuva aydınları üzerinde bir ölçü de etkin olmuş bir çekimin varlığıydı. Bu felsefeyi kitaplarda okuduğumuzda, bu felsefenin bize göre hiç de ayrıcalıklı bir yeri yoktu. Marx üzerine geniş çaplı ve çok da ilginç bir kitap yazmış olan bir papaz, ilk sayfalarda dinginlik içinde şunları söylüyordu: «Marx'ın düşüncesi, başka bir filozofun ya da toplumbilimcinin düşüncesi kadar güvenlik duyu-

larak incelenebilir» (8). Düşündüğümüz de tamı tamına buydu. Bu düşünce bize, yazılı sözcükler aracılığıyla göründüğü sürece «nesnel» kalıyorduk. Kendi kendimize şöyle diyorduk: İşte, geçen yüzyılın ortalarında Londra'da yaşamış olan bir alman aydınının görüşleri. Ancak bu kavrayış, proleteryanın gerçek belirlenimi ve edimlerinin derin anlamı olarak -kendinde ve kendisi için- ortaya çıkınca, marx'çılık bizi, karşı konulmaz bir biçimde ve nedenini de bilmeksizin, kendine çekti, edindiğimiz bütün kültürün biçimini bozdu. Şu noktayı yinelemekte yarar var: Bizi alt üst eden ne fikirdi ne de soyut olarak bildiğimiz ama bir türlü deneyimine varamadığımız işçinin bulunduğu koşul; bizi gerçekte alt üst eden, bunların birbirine bağlanmış olan durumuydu. İdealizmden koparken bile idealist bir dille konuşacak olursak, bizi altüst eden şey, bir fikrin vücut bulması ve aracısı olarak ortaya çıkan, proletaryaydı. Sanırım Marx'ın bildirimini de tam bu noktada bütünlemek gerekecek: egemen sınıf kendi bilincine vardığında, bu kendi bilincine varış olgusu, aydınları bir ölçüde etkilemekte ve kafalarındaki fikirlerin bütünlüğünü bozmaktadır. Biz resmi idealizmi, bu idealizm «yaşamın acıklı anı»nı vurguluyor diye yadsıdık (10). Uzakta olan, görülmez olan, ulaşılmaz olan ama bilinçli ve eylemde bulunan bu proletarya -çoğumuz için anlaşılmaz bir biçimde- *bütün* savaşımların çözümlenmemiş olduğunu kanıtladı. Biz, burjuva hümanizmi içinde yetişmiştik ve bu iyimser hümanizm, yaşadığımız kentin çevresinde, aşağı-insan olduklarının bilincine varmış büyük bir insan kitlesinin varolduğunu belli belirsiz sezdiğimizde dağılıp gidiyordu. Gelgelelim bu dağılışı da yine idealist ve bireyci bir biçimde kavrıyorduk.

O zamanlar, sevdiğimiz yazarlar bize varoluşun *bir rezalet* olduğunu açıklıyorlardı. Bizim ilgimizi çeken şey, yine de, işleri ve sıkıntıları olan gerçek kişilerdi. Her şeyin altından kalkabilecek bir felsefeyi

bulmak için çırpınıyorduk; oysa, bu felsefenin daha önce de varolduğunu algılayamamıştık ve içimizdeki isteği uyandıran da kesinlikle bu felsefeydi. O tarihlerde bir kitap gözümüze büyük bir başarıyla ulaştı: Jean Wahl'ın «Somuta doğru» adlı kitabıydı bu. Ancak, bu «doğru» sözcüğü bizi düşkırıklığına uğratmıştı. Tümel somuttan yola çıkıp saltık somuta varmak istiyorduk. Ancak bu yapıt, hoşumuza da gidiyordu; çünkü, evrende daha çözümlenememiş olan tutarsızlıkları, ikircikli durumları, savaşımları ortaya çıkararak idealizmi kucaklıyordu. Çoğulculuğu *(sağ* tutumun bu kavramını) öğretmenlerimizin iyimser ve birci idealizmlerine karşı daha kendini tanıyamamış solcu bir düşünce adına çıkardık. İnsanların aralarına sınırlar çizip, onları öbeklere ayıran tüm öğretileri coşku içinde benimsiyorduk. «Küçük burjuva» demokratlar olarak ırkçılığı yadsıyorduk ama, o *ilkel düşünselliği* usumuza getirmekten de hoşlanıyorduk. Çocuğun ve delinin evreni bize tümüyle uzak kalıyordu. Savaşın ve rus devriminin etkisi altında öğretmenlerimizin tatlı düşlerine (kuşkusuz kuramsal olarak) şiddetle karşı koyduk. Bu yararsız bir şiddeti (küçümseyişler, kavgalar, cana kıymalar, öldürümler, yıkımlar); bizi faşizme boyun eğme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştı, ama bu şiddet gözümüzde yine de gerçeğin çelişkilerini ortaya koyma üstünlüğünü taşıyordu. Böylelikle marx'çılık «dünyaya uyan bir felsefe olarak», bizi yalnızca geçmişine dayanarak yaşayan burjuva sınıfının ölü kültüründen çekip çıkarmış oluyordu. «Somut» varoluşları içinde insanı ve şeyleri erekleyen çoğulcu bir gerçekçiliğin tehlikeli yollarına böyle gözü kapalı bir biçimde dalıyorduk ama, yine de, egemen fikirlerin baskısı altındaydık. İnsanı gerçek yaşamında tanımak istememize karşın, onu, ilk önce yaşamının koşullarını üreten bir işçi olarak düşünme fikrini taşımıyorduk. *Tümel* ile *bireysel*'i uzun süre karıştırdık durduk. M. Brunschwicg'in

idealizmine karşı bize o denli yardımı dokunmuş olan çoğulculuk, diyalektik bütünleyişi anlamamızı engelliyordu. «Olup bitmiş» bir gerçeğin bileşimsel devinimini yeniden kurmaktan çok, izleri ve yapay biçimde yalıtılmış tipleri betimlemek hoşumuza gidiyordu. Siyasal olaylar, bizi, sınıf savaşımı şemasını gerçek bir olgu olarak kullanmak yerine, elverişli bir hesap aygıtı gibi kullanmaya götürdü; ancak bize, sınıf savaşımı gerçeğini kavratmak ve bizi parçalanmış olan bir toplumda konumlandırmak, bu yarım yüzyılın bütün kanlı tarihi boyunca sürdü. Düşüncemizin aşınmış yapılarını dağıtan şeyler: Savaş, İşgal ve Direniş oldu. İşçi sınıfının yanında savaşmak istiyorduk, somut olanın, sonunda, tarih ve diyalektik eylem olduğunu anlıyorduk. Çoğulcu gerçekçiliği, faşistler arasında yeniden bulduğumuzdan yadsınmıştık ve şimdi dünyayı keşfediyorduk.

Öyleyse, varoluşçuluk niçin özerkliğini korudu? Marx'çılık içinde niçin çözünmedi?

Bu soruyu Lukacs, *Varoluşçuluk ve Marx'çılık* adlı küçük bir kitapta yanıtlayacağını sandı. Ona göre, burjuva aydınları, idealizmin sonuçlarını ve temellerini korurken, idealizmin yöntemini bırakmaya zorlanmışlardı, bundan da, sömürü dönemi boyunca, gerçeklikte ve burjuva bilincinde (maddecilik ile idealizm arasında) «üçüncü bir yolun» tarihsel gerekliliği ortaya çıkıyordu. Sözkonusu bu a priori kavramlaştırma isteğinin marx'çılığa verdiği zararları daha ilerde göstereceğim. Burada yalnızca, Lukacs'ın, sözkonusu temel olgunun nedenini açıklayamadığına dikkati çekelim. Hepimiz aynı anda, tarihsel maddeciliğin Tarih'in geçerli tek yorumu olduğuna ve varoluşçuluğun da gerçeğe yönelen tek somut yaklaşım olduğuna inanmıştık. Bu tutumdaki çelişkileri yadsıyacak değilim. Ben yalnızca, Lukacs'ın bu çelişkilerden kuşku bile duymadığını ileri sürüyorum. Oysa, birçok aydın, birçok öğrenci bu çifte isterin gerilimi al-

tında yaşadılar ve bugün de yaşıyorlar. Nerden gelmektedir bu durum? Bu Lukacs'ın çok iyi bildiği ama o dönemde belirtmediği bir koşuldan kaynaklanmaktadır. Marx'çılık, ayın suları kendine çekişi gibi bizi kendine çektikten sonra, bütün fikirlerimizi dönüştürüp, burjuva düşüncemizin bütün kategorilerini dağıttıktan sonra, bizi birdenbire yüzüstü bırakmıştır. Bulunduğumuz özgül durumda anlamaya duyduğumuz gereksinimi artık doyumsamamaktadır marx'çılık, bize öğretecek yeni bir şeyi yoktur, çünkü durmuştur.

Marx'çılık durmuştur; bunun tek görünür nedeni, bu felsefenin dünyayı değiştirmek isteyen bir felsefe olmak isteğidir; bu felsefenin amacı «dünya-olan felsefe» olmaktır, çünkü marx'çılık *uygulayımsaldır* ve uygulayımsal olmak dileğindedir. Marx'çılığın içinde kuramı bir yana *praxis'i* ise öte yana atan gerçek bir bölünme olmuştur. İçine kapanmış, tek başına kalmış S.S.C.B.'nin dev sanayileşme çabasına giriştiği andan başlayarak, marx'çılık, bu yeni savaşımların yarattığı sarsıntıyı, uygulamanın getirdiği gereklilikleri ve bu gerekliliklerden hiçbir zaman ayrılmaz olan yanılgıları göğüsleme gücünü kendinde bulamamıştır. S.S.C.B.'nin geriçekiliş, devrimci proletaryanınsa bu gerileyiş döneminde ideoloji, çifte bir gerekçeyle, daha alt bir düzeye yerleştirilmiştir. Bu gerçeklerden birincisi: güvenlik (yani birlik) ikincisi ise, S.S.C.B.'de toplumculuğun kurulmakta oluşudur. Somut düşüncenin praxis'ten doğması ve bu praxis'i aydınlatmak için yine ona dönmesi gerekir; bu yöneliş, doğallıkla rasgele ya da kuralsız değil -bütün bilimlerde ve tekniklerde olduğu gibi- ilkelerle uyum içinde olmalıdır. Oysa grubun bütünleşmesini en uç noktasına dek götürmeye kararlı parti yöneticileri, sözkonusu özgür gerçeklik sürecinin, getirdiği bütün tartışmalar ve savaşımlarla, çarpışmanın birliğini bozmasından korkuyorlar ve kendilerine bir sınır çizme hakkıyla olayı

yorumlama hakkını peşin peşin tanıyorlardı. Bunların yanında, kazanılan deneyimin kendi açıklıklarını ortaya koyamayacağı, kılavuzluk eden kimi düşüncelerin yeniden tartışma konusu edilebileceği ve «ideolojik savaşımı zayıflatmaya katkıda bulunabileceği» korkusu, öğretinin alınıp rafa konulmasına yetti. Kuramla uygulamanın ayrılması, uygulamayı ilkesiz bir deneyciliğe, kuramıysa yalın ve donmuş bir bilgiye dönüştürmekle sonuçlandı. Öte yandan, yanılgılarını benimsemeye istekli olmayan bir burjuva sınıfının zorla yaptırdığı iktisadi planlama, aynı biçimde, gerçekliğe karşı gösterilen bir şiddet oldu. Bir ulusun gelecekteki üretimi, dairelerde, bir başka deyişle, kendisi dışındaki bir düzlemde belirlendiğinden, bu şiddet karşılığını saltık bir idealizm olarak aldı. İnsanlar ve şeyler, a priori olarak, fikirlere boyun eğmekteydiler. Deneyim, öngörüleri doğrulamayınca yalnızca yanlış olabilirdi. Budapeşte metrosu, Rakosi'nin kafasında bir gerçekçilik taşıyordu. Eğer Budapeşte'nin yeraltı zemini, onun bu metroyu kurmasına olanak vermeseydi, bu yeraltının karşı-devrimci oluşundan ötürü olacaktı. Marx'çılık, insanın ve Tarih'in felsefi yorumlanışı olarak, planlı ekonominin özelliklerini zorunlu olarak yansıtmayı üstlenmişti: idealizmin ve şiddetin bu donmuş imgesi, olgular üzerinde idealistçe bir şiddet yarattı. Marx'çı aydın, yıllar yılı, kazandığı deneyimi bir yana bırakarak, ince ayrıntıları göz ardı ederek, verileri kabaca yalınlaştırarak, ama her şeyden önce, ele aldığı olayı daha incelemeden bu olayı kavramlaştırmaya giderek, partisine hizmet ettiğini sandı. Yalnızca komünistlerden değil, bütün öbürkülerden de sözediyorum -yani, komünizm yandaşlarından, Troçki'cilerden ve Troçki yandaşlarından- çünkü bunlar, ya komünist partiye olan duygudaşlıklarıyla ya da ona karşı çıkışlarıyla *yaratıldılar*. 4 Kasım 1956'da, Macaristan'a ikinci sovyet müdahalesi sırasında, her grup, durum üzerinde daha herhangi bir

bilgi edinmeden, kararını vermiş bulunuyordu; rus bürokrasisinin işçi komiteleri demokrasisine karşı bir saldırısı, kitlelerin bürokrat dizgeye karşı başkaldırmaları, ya da bir başka deyişle, sovyet ılımlılığının bastırmasını bildiği bir karşı-devrim girişimi sözkonusuydu. Sonra haberler gelmeye başladı; çok haber vardı: ama ben tek bir marx'çının bile görüşünü değiştirdiğini duymadım, az önce yaptığım yorumlar arasında, yöntemi bütün çıplaklığıyla ortaya koyan bir yorum var; bu yorum, Macaristan'daki gerçekleri, «işçi komitelerine karşı sovyetlerin yapmış olduğu saldırıya» indirgeyen yorumdur (11). İşçi komitelerinin demokratik bir kurum olduğunu söylemeye gerek yok, giderek onların geleceğin sosyalist toplumunu yapılarında bulundurdukları bile öne sürülebilir. Ancak bu durum, birinci sovyet müdahalesi zamanında, bu komitelerin Macaristan'da bulunmayışları gerçeğini ortadan kaldıramamaktadır; ayaklanma sırasında ortaya çıkışları da örgütlü bir demokrasiden sözetmeyi sağlayamayacak denli kısa ve sıkıntılı olmuştur. Önemli değil bu: işçi komiteleri vardı ve bir sovyet müdahalesi oldu. Buradan yola çıkarak, marx'çı idealizmin eşanlamlı iki işleme başvurduğunu söyleyebiliriz. Bu işlemler: kavramlaştırma ve sınıra geçiştir. Deneyden çıkarsanan kavram tipin yetkin durumuna, tohum, tümel gelişimine dek itilmektedir. Bundan başka, iki anlama gelebilen, kaypak deney verileri yadsınmaktadır, oysa bu tutum, yanlış yola yöneltici bir tutumdur. Bundan dolayı kendimizi, iki Platon'cu idea arasındaki çelişkinin varlığı karşısında bulacağız: Bir yandan, S.S.C.B.'nin dalgalı politikası «sovyet bürokrasisi» denilen varlığın katı ve öngörülenebilir eylemine meydan vermiştir, öte yandan, işçi komiteleri, «dolaysız demokrasi» denilen varlığın önünde yitip gitmişlerdir. Ben bu iki şeyi «genel özgüllükler» diye adlandıracağım: bunlarda, soyut ve evrensel ilişkilerin biçimsel birliğinden başka bir şey görmek zorun-

luluğu olmadığı durumda, bunlar özgül ve tarihsel gerçeklerin yerlerine geçerler. Bu varlıkları fetişleştirme süreci, her biri gerçek güçlerle donatıldığı zaman tümlenmiş olacaktır. İşçi komiteleri demokrasisi, içinde, bürokrasinin saltık yadsınmasını taşımaktadır ve bu yadsıma, rakibi ezerek karşı tepkide bulunmaktadır. Oysa şunu hiç kuşku yok ki, yaşayan marx'çılığın verimliliği, bir ölçüde, marx'çılığın deneyime yaklaşım biçiminden gelmektedir. Marx, olguların hiçbir zaman yalıtılmış görünüşler olmadığına, eğer bu olgular bir arada oluşuyorlarsa, bunun her zaman bir bütünün daha üstün birliğini sağlamak için olduğuna, aralarında içsel bağlantılarla bağlı olduklarına, birinin varlığının ötekini temelden değiştirdiğine inanıyordu. Bu nedenle Marx, 1848 Şubat Devrimine ya da Louis-Napoléon Bonaparte'ın devlet darbesi olaylarına, sentezci bir kavrayışla yaklaştı. Bu olaylarda, üretilmiş ama aynı zamanda içsel çelişkilerle parçalanmış bütünlükler gördü. Kuşkusuz, fizikçinin varsayımı da deneyle doğrulanmazdan önce, deneyin bir yorumudur; varsayım dilsiz olduğundan ötürü deneyciliği yadsır. Ancak, bu varsayımın kurucu şeması, bütünleyici değil evrenselleştiricidir, somut bir bütünlüğü değil, bir ilişkiyi, bir işlevi belirler. Marx'çı, tarihsel sürece evrenselleştirici ve bütünleyici şemalarla yaklaşmaktadır. Doğallıkla, bütünleyiş rasgele yapılamaz. Kuram, görünge seçimini ve koşullandırıcı etkenlerin düzenini belirlemiş, her özgül süreci, evrim durumunda olan genel bir dizgenin çerçevesi içinde incelemiştir. Bu görünge seçimi olgusu, Marx'ın yapıtlarının hiçbiri yerinde, süreci *biricik bir bütünlük* olarak değerlendirmeyi engellememekte ya da yararsız kılmamaktadır. Örnekse Marx, 1848 Cumhuriyetinin kısa ve acıklı tarihini incelediğinde, kendini, bugün yapılacağı gibi, cumhuriyetçi küçük burjuvanın bağlaşığına, yani proletaryaya ihanet ettiğini söylemekle sınırlamamaktadır. Tersine, bu tragedyayı, ayrıntıları ve bü-

tünlüğü içinde ele almaktır. Eğer Marx (bir devinimin ya da tutumun) küçük tarihsel olgularını, bütünlüğe göre alt bir düzeye yerleştiriyorsa, bu sözkonusu tarihsel olgular aracılığıyla bütünlüğü ortaya çıkarmak isteyişindendir. Başka bir deyişle, Marx, her olaya, kendi özgül anlamı dışında, açınlayıcı bir rol vermektedir. Çünkü, araştırmanın temel ilkesi, sentetik birliği ortaya çıkarmaktır; her olgu, bir kez oluşunca, bütünün bir parçası olarak sorgulanmakta ve yorumlanmaktadır. Bütünlük, bu olgu temeli *üzerinde*, sözkonusu olgunun eksikliklerinin ve «anlam fazlalıklarının» araştırılmasıyla, bir varsayım olarak, belirlenir, olgu bu bütünlüğün bağrında gerçeğini yeniden ortaya çıkarır. Böylelikle, yaşayan marx'çılık, *bulgulayıcı* (euristique) özelliğini kazanmaktadır. Marx'çılığın ilkeleri ve önsel bilgisi, somut araştırmayla ilişkisi içinde *düzenleyici* olarak ortaya çıkmaktadır. Marx'ın yapıtlarında, hiçbir zaman, *varlıklar* bulmamaktayız: bütünlükler ise (örnekse, 18. Brumaire'deki küçük burjuva sınıfı) canlıdırlar, tanımları araştırma çerçevesi içinde kendilerinden getirmektedirler (12). Yoksa marx'çıların (bugün bile) durumun çözümlenmesine verdikleri önem anlaşılamazdı. Bu çözümlemenin yeterli olmadığını ve sentetik bir yeniden kuruş çabasının ilk ânı olduğunu söylemeye bile gerek yok. Ancak şurası da açık ki, bu çözümleme, tüm yapıların daha sonraki yeniden kuruluşları için gereklidir.

Çözümlemeden sözetmeyi seven marx'çı istençcilik, bu işlemi, yalın bir törene indirgemiştir. Bilgimizi zenginleştirmek ve eylemi aydınlatmak için, olguları artık, marx'çılığın genel görüngesi içinde incelemek sözkonusu değildir. Çözümleme yalnızca, ayrıntılardan kurtulmaktan, kimi olayların anlamını zorlamaktan, olguların yapısını bozmaktan, giderek tözü değişmez fetişleştirilmiş sentetik kavramlar olarak alınabilecek yeni olgular uydurmaktan oluşmaktadır. Marxçılığın açık olan kavramları karanlığa gömül-

müşlerdir, bu kavramlar artık birer *anahtar*, yorumma yararlı şema değildirler; bu kavramlar kendilerini ortaya daha önceden bütünleşmiş birer bilgi olarak koymaktadırlar. Kant'çı terimlerle konuşacak olursak, marx'çılık bu özgülleştirilmiş, fetişleştirilmiş tiplerden, kurucu deneyim kavramlarını oluşturmaktadır. Bu tipik kavramların gerçek içeriği, her zaman için, *aşılmış Bilgi*'dir; ancak çağdaş marx'çı onu; sonsuz bir bilgi durumuna sokmuştur. Çağdaş marx'çının çözümleme anında duyduğu tek kaygı, bu «varlıkları» konumlandırmaktır. Bu konumlandırmaların, gerçeği a priori gösterdiklerine ne denli inanırsa, kanıt üzerinde de o denli az kuşku duyacaktır. Kerstein yasa değişikliği, Özgür Avrupa Radyosu'nun çağrıları, söylentiler, bütün bunlar, fransız komünistlerinin Macaristan'daki olayların kökenine, «dünya sömürgeciliği» denilen olguyu «*yerleştirmeleri*» için yeterli olmuştur. Bütünselleştirici araştırma yerini, bütünlüğün skolastik kavranışına bırakmıştır. Bulgulayıcı ilke -yani «bütünü parçaları içinde araştırma»- şu terörist uygulamaya dönüşmüştür: «özgüllüğü dağıtmak» (13) Tarihi çoğu kez yanlış yorumlanmış olan Lukacs'ın, 1956'da, bu donmuş marx'çılığın en iyi tanımını bulmuş olması bir raslantı değildir. Yirmi yıllık deneyim, ona, bu düzmece felsefeyi *istenççi* idealizm olarak adlandırılabilmesi için gerekli tüm yetkiyi vermektedir.

Bugün, toplumsal ve tarihsel deneyim, Bilgi'nin dışına düşmektedir. Burjuva kavramları kendilerini çok az yenilemekte, hızla aşınmaktadırlar; ayakta kalmış olanlarıysa bir temele sahip değildir: amerikan toplumbiliminin edindiği gerçek kazanımlar, kuramsal belirsizliklerini gizleyememektedir. Ruhçözümlemeyse, görkemli bir başlangıçtan sonra, donup kalmıştır. Ayrıntılar üzerinde çok şey bilinmektedir ama gerçek temel eksiktir. Marx'çılık, kuramsal temellere sahiptir, tüm insan etkinliğini kapsamaktadır, ama ar-

tık hiçbir şey *bilemez olmuştur*. Kavramları birer *buyruk* olup çıkmıştır, amacı artık bilgi edinmek değil, kendini *a priori* saltık Bilgi olarak kurmaktır. Bu çifte bilisizlik karşısında, varoluşçuluk, yeniden doğabilmiş, kendini koruyabilmiştir, çünkü varoluşçuluk, Kierkegaard'ın Hegel'e karşı kendi gerçekliğini doğruladığı biçimde, insan gerçekliğini doğrulamaktadır. Ancak, Danimarkalı filozof, insanla gerçeğin Hegel'ci kavranışını yadsımaktaydı. Oysa, varoluşçuluk'la marx'çılık, tersine ,aynı nesneyi erek almaktadırlar; ancak marx'çılık, insanı, fikrin içine hapsederken, varoluşçuluk, onu, her yerde aramaya koyulmuştur: *Bulunduğu yerde*, işinde, evinde, sokakta. Elbette biz, bu insanın -Kierkegaard'ın öne sürdüğü gibi- tanınamaz olduğunu öne sürmüyoruz. Biz yalnızca, onun tanınmamış olduğunu söylüyoruz. Eğer şimdilik, bu insan bilgimizin dışında kalıyorsa, bu, onu anlamak için sahip olduğumuz kavramların, ya sağcı ya da solcu idealizmden ödünç alınmış olduğundandır. Şu iki idealizmi karıştırmamaya dikkat etmeliyiz: sağcı idealizm, kavramlarının *içeriği;* solcu idealizmse bu kavramları kullanış *biçimi gereği*, taşıdıkları adları edinirler. Şu da bir gerçek ki kitlelerin içindeki marx'çı *uygulama*, kuramdaki kemikleşmeyi ya hiç yansıtmamakta ya da çok az yansıtmaktadır. Ancak, komünist kişinin-burjuva ülkelerinde olduğu kadar toplumcu ülkelerde de -kendi bilincine tümüyle varmasını engelleyen şey; kesinkes, devrimci eylemle bu eylemin skolastik doğrulanışı arasındaki savaşımdır. Çağımızın en çarpıcı özelliklerinden birisi, Tarih'in kendini tanımadan yapılmakta oluşudur. Kuşkusuz, hep böyle olageldiği söylenecektir, bu görüş, son yüzyılın ikinci yarısına dek, kısaca Marx'a dek doğrudur. Ancak, marx'çılığın gücünü ve zenginliğini oluşturan şey, onun tarihsel süreci bütünlüğü içinde aydınlatmada en köklü girişim olmuş olmasıdır. Yirmi yıldan beriyse, tam tersine, gölgesi Tarih'i karartır olmuştur. Bu

durum marx'çılığın *Tarih'le birlikte* yaşamayı bırakmasından, bürokratik bir tutuculuk yoluyla değişikliği özdeşliğe indirgemeye girişmesindendir (14).

Ancak şu noktada çok açık olmak zorundayız: marx'çılıktaki sözkonusu bu kireçleşme, normal bir yaşlılığın getirdiği olağan bir kireçleşme değildir. Özgül tipteki koşulların, dünya çapında bir birleşiminin ürünüdür. Marxçılık, bitmiş, tükenmiş olmak şöyle dursun, daha çok gençtir, hatta deyim yerindeyse çocukluğunu yaşamaktadır, gelişmeye yeni yeni başlamıştır. İşte bu nedenlerle de, çağımızın felsefesi olarak kalmaktadır: bu felsefe gerekli bir felsefedir, çünkü onu doğuran koşullar daha aşılmamıştır. Düşüncelerimiz, ne olursa olsunlar, ancak marx'çılık denilen bu verimli toprak üzerinde biçimlenebilirler; düşüncelerimiz, bu felsefenin kendilerine sağladığı çerçeve içinde kalmak zorundadırlar; yoksa, ya boşlukta kalırlar ya da gerilerler. Marx'çılık gibi varoluşçuluk da, ortaya somut bireşimler koymak için, deneye başvurmaktadır. Varoluşçuluk felsefesi, bu bireşimleri, ancak devingen ve diyalektik bir bütünleyiş içinde -ya da daha dar anlamda, benimsediğimiz kültürel görüş açısından konuşacak olursak «dünya-olan-felsefe»den başka bir şey olmayan diyalektik bütünleyiş içinde tasarımlayabilir. Bize göre gerçek, *olmakta olan, olmuş olan* ve *olacak olan* bir şeydir. Durmadan bütünlenen bir bütünleyiştir. Özgül olgular, çeşitli parçalı bütünlüklerin aracılığıyla, süreç durumunda olan bütünlenişe bağlanmadıkları sürece, ne doğru olurlar ne de yanlış; hiçbir şeyi göstermezler. Daha ötelere gidelim. Garaudy, (17 Mayıs 1955 tarihli *Humanité*'de) şunları yazıyordu: «Marx'çılık, bugün, gerçekte, bir düşünceyi hangi alanda olursa olsun -bu alan, siyasal iktisattan fiziğe, tarihten ahlâka değin herhangi bir alan olabilir- konumlandırmaya ve belirlemeye olanak veren biricik koordinatlar dizgesini oluşturmaktadır». Bu noktada onunla tümüyle uzla-

şıyoruz. Eğer Garaudy, bu doğrulamayı -ancak bu onun konusu değildi- bireylerin ve kitlelerin eylemlerine, yapıtlarına, yaşam ve çalışma biçimlerine, işlerine, duygularına, bir kurum ya da bir karakterin özgül evrimine dek yayabilseydi, onunla daha temelden uzlaşırdık. Daha da öteye gidersek, Plekhanov'un Bernstein'a yaptığı ünlü saldırıyı bilmemize olanak veren, Engels'in yazdığı şu mektubu okuduğumuzda, Engels'e de tümüyle hak verirdik: «Demek, kolaylık gereği ara sıra sanıldığı gibi, iktisadi durumun oluşturduğu doğrudan bir etki yoktur. Tersine, tarihlerini yapanlar, insanların kendileridir; ancak bu yapma süreci, onları koşullayan belli bir ortamda, gerçek ve önsel koşulların temeli üzerinde oluşur, bu koşullar arasında iktisadi koşullar -öteki siyasal ve ideolojik koşullardan ne denli etkilenmiş olurlarsa olsunlar- son çözümlemede, bir baştan bir başa kılavuzluk görevi yüklenerek, bizi anlama düzlemine ulaştıracak olan belirleyici koşullardır.» Bizim, iktisadi koşulları, değişmez bir toplumun, yalın ve dural yapıları olarak düşünmediğimiz ortada: Tarih'in itici gücünü oluşturan şey, bu koşullar içindeki çelişkilerdir. Daha önce aktardığım yapıtta, Lukacs'ın kendini bizden, şu maddecilik tanımım anımsatarak ayırdetmesi, gülünç kaçmaktadır: «Varoluşun bilinç üzerindeki üstünlüğü sözkonusuyken, varoluşçuluk -adının da yeteri kadar gösterdiği gibi- bu üstünlüğü, temel doğrulanışının nesnesi yapmaktadır» (15).

Daha açık olmak amacıyla, Marx'ın, *Kapital*'de «maddeciliğini» tanımlamaya giriştiği şu formülü çekinmeden destekliyoruz: «Maddesel yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşamın gelişimine, genellikle, egemendir.» Bu koşullanmayı, diyalektik bir devinim dışında düşünemeyiz (çelişkiler, aşma, bütünleyiş) M. Rubel, 1946'da yazmış olduğum «*Maddecilik ve Devrim*» adlı denemede, sözkonusu marx'çı maddeciliğe değinmeyişimi kınıyor. Ancak

bu savsamanın nedenini de yine kendisi ortaya koyuyor: «Şurası bir gerçek ki, bu yazar Marx'tan çok Engels'i hedef almaktadır.» Doğru bu. Eleştirilerim özellikle, çağdaş fransız marx'çılarına yöneliktir. Ancak toplumsal ilişkilerin dönüşümü ve tekniğin ilerlemesi, insanı kıtlığın boyunduruğundan kurtarmadıkça, Marx'ın bildirisi bana aşılmaz bir apaçıklık olarak gelmeyi sürdürecektir. Marx'ın, o uzak döneme değinen açıklamasını, hepimiz bilmekteyiz: «Özgürlüğün egemenliği, gerçekte, ancak zorunluluğun ve dışsal ereklilliğin zorladığı çalışma bitince başlamış olacaktır; bu nedenle sözkonusu egemenlik, maddesel üretim alanının ötesinde bulunmaktadır. Yaşamın yeniden üretiminin ötesinde, *herkes için, gerçek* bir özgürlük parçası varolur olmaz, marx'çılık devrini kapayacak ve yerini bir özgürlük felsefesine bırakacaktır. Ancak, bu özgürlüğü ve bu felsefeyi düşünmemize olanak sağlayacak, hiç bir araca, hiçbir düşünsel aygıta ve hiçbir somut deneyime sahip değiliz.» (Das Kapital, III. p. 873.)

DOLAYIMLAR SORUNU VE YARDIMCI DİSİPLİNLER

Bizi o zaman yalnızca marx'çı olmakla yetindirmeyen şey ne? Çünkü biz, Engels'le Garaudy'nin savlarını, somut gerçekler olarak değil, kılavuzluk edici ilkeler, yerine getirilecek görevler olarak görüyoruz. Çünkü, onların bu yolda yapmış oldukları kanıtlamalar bize, yeteri kadar tanımlanmamış, bu nedenden dolayı da, çok sayıda yoruma açık, kısacası birer düzenleyici fikir olarak gözüküyor. Çağdaş marx'çıysa, tersine, bu fikirleri, açık, kesin ve eşi olmayan fikirler olarak görüyor; bu fikirler onun için, *daha önceden* bir *bilgi* oluşturmakta. Bizse, tersine, hiçbir şeyin yapılmamış olduğunu görüyoruz, bundan böyle: yöntemi bulmalı ve bilimi kurmalıyız.

Marx'çılık, kuşkusuz, bize, Robespierre'ce verilmiş bir söylevi, Montagnars'ın *sans-culottes*'a karşı yürüttükleri siyasayı, Convention'ca oylanıp benimsenen «fiyat tavanlarıyla» ilgili iktisadi ayarlamaları ya da yasaları olduğu kadar, Valéry'nin *şiirlerini* ve *La legende des siècles*'i* de konumlandırma olanağı vermektedir. Ancak, doğrusu nedir acaba bu konumlandırma denilen şeyin? Çağdaş marx'çıların yapıtlarına dönecek olursak, ele aldıkları nesnenin, toplam süreç içindeki gerçek yerini, bu nesnenin varoluşunun maddesel koşullarını, bu nesneyi üreten sınıfı, bu sınıfın (ya da bu sınıfın bir parçasının) çıkarlarını, devinimini, öteki sınıflara karşı verdiği savaşım biçimlerini, varolan güçlerin birbirleriyle ilişkilerini, başgösteren tehlikeleri vb. ortaya çıkarmak dileğinde olduklarını görüyorum. Bu durumda, söylev, oy, siyasal eylem ya da kitap, nesnel gerçeklikleri içinde, bu savaşımın belli bir ânı olarak ortaya çıkacaklardır. Bunların her biri, bağlı oldukları etkenlere dayanılarak belirlenecek ve gerçekleştirdikleri eylemlerle -bir ortaya çıkış örneği olarak- birer üstyapı kurumu olarak düşünülen ideolojinin ya da siyasanın evrenselliğine sokulmuş olacaklardır. Böylelikle, Girondins, merkantilist sömürgeciliği savaş çıkarmak için kullanan, ama bu savaş dış ticarete zarar verince, bu savaşı anında durdurmak isteyen bir tüccarlar ve gemi sahipleri burjuvazisine göre konumlandırılacaktır. Marx'çılar, öte yandan, devlet arazisi satın alarak ve savaş gereçleriyle donanarak varsıllaşan ve dolayısıyla da tek çıkarı savaşı sürdürmek olan Montagnards'da, yeni bir burjuva sınıfının çekirdeğini göreceklerdir. Böylelikle marx'çılar, Robespierre'in edimleriyle söylevlerini, temel bir iktisadi çelişkiden yola çıkarak yorumlamaya gideceklerdir. Bu çelişki şudur: sözkonusu kü-

*) Victor Hugo'nun üç dizi halinde yayınlanan (1859, 1877, 1883) şiir kitabı (Ç.N).

çük burjuva sınıfı, savaşı sürdürebilmek için halkın desteğini kazanmak zorundaydı, ancak assignat'nın (1) düşüşü yiyecek edinmede oluşturulan tekeller ve kıtlık; halkı, Montagnards'ın çıkarlarına ve liberal ideolojilerine karşıt olan bir iktisadi denetim istemeye götürdü. Bu savaşımın ardında, yetkeci parlementoculukla dolaysız demokrasi arasında oluşan derin bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktayız (2). Çağdaş yazarlardan biri mi konumlandırılmak isteniyor? İdealizm, tüm burjuva yaratılarının, verimli toprağıdır, etkin bir güçtür; çünkü idealizm, kendi tarzında, toplumun derin çelişkilerini yansıtmaktadır; kavramlarının her biri, yükselen ideolojiye karşı bir silahtır; bu silah koşullara göre, saldırıya ya da savunuya yönelik olmaktadır, ya da daha doğrusu, başlangıçta saldırıya yönelikken sonra savunmaya yönelik olmuştur. Bu durum Lukacs'ı, «fetişleştirilmiş içselliğin sürekli bir bayramı» deyimiyle dile getirilen savaş öncesi dönemin düzmece sessizliği ile, büyük pişmanlıkla dile getirilen savaş sonrası çöküş dönemi arasında, bir başka deyişle, yazarların idealizmlerini gizlemek için aradıkları bu «üçüncü yol» arasında, bir ayrım yapmaya götürecektir.

Bu yöntem bizi doyurmamaktadır: *a priori* bir yöntemdir bu yöntem. Kavramlarını, deneyden, ya da en azından, yorumlamaya çalıştığı yeni deneylerden türetmemektedir. Bu yöntem, kavramlarını daha önceden kurmuş olup, onların doğruluklarından kuşku duymamakta bu kavramlara kurucu şema rolünü vermektedir: Tek amacı, olayları, kişileri, ya da düşünülen edimleri, önceden kurulu kalıplara girmeye zorlamaktır. Sözgelimi Lukacs'ı düşünün bir kez: ona göre, Heidegger'in varoluşçuluğu, Nazilerin etkisi altında eylemciliğe dönüşmüştür; liberal ve faşizme karşı olan fransız varoluşçuluğuysa, tersine, işgal sırasında köleleştirilen küçük burjuva sınıfının başkaldırısını dile getirmektedir. Ne de güzel uydurma! Lukacs ne

yazık ki şu iki olguyu gözden kaçırmaktadır: birincisi, Almanya'da, Hitler'cilikle her türlü bağlaşmaya karşı çıkan, bununla birlikte üçüncü Reich'a dek ayakta kalan, *en azından* bir varoluşçu akım süregelmiştir: Jaspers'in akımıdır bu akım. Herhangi bir sıkıdüzene sahip olmayan bu akım, acaba kendisine zorla benimsetilen şemaya niçin uymamıştır? Pavlov' un köpeği gibi bir «özgürlük tepkesi» mi vardı yoksa? İkinci olarak, felsefede, temel bir etkenin varlığı sözkonusudur: zaman. İnsan, kuramsal bir yapıt yazabilmek için bir hayli zamana gereksinim duyar. Jaspers'in dolaysız olarak gönderme yapmış olduğu *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtım, 1930'da başlanmış bir çalışmanın sonucuydu. Husserl'i, Scheler'i, Heidegger'i ve Jaspers'i, ilk kez, 1933 yılında, Berlin'deki fransız enstitüsünde bulunduğum bir yıllık süre içinde okuma olanağını buldum. İşte sözkonusu bu dönemde (Heidegger'in eylemciliğinin doruğunda olması gereken dönem, bu dönem olmalı) onların etkisi altına girdim Sonunda, 1939-1940 kışına dek, yöntemimi ve elde ettiğim sonuçları ortaya koydum. «Eylemcilik» denilen şey, birbirleriyle yalnızca yüzeysel benzerlikleri bulunan belli sayıdaki ideolojik dizgenin tümünü, *aynı anda* dağıtmaya olanak sağlayan biçimsel ve boş bir kavram değil de nedir? Heidegger, *hiçbir zaman*, «eylemci» olmamıştır; en azından felsefi yapıtlarıyla ortaya çıkana dek olmamıştır. Eylemci sözcüğü, ne denli bulanık olursa olsun, marx'çının başka düşünceleri anlamadaki yetersizliğine tanıklık etmektedir. Elbette, Lukacs'ın, Heidegger'i anlamasına olanak verecek araçlara sahip olduğu söylenebilir, ancak Lukacs, Heidegger'i yine de anlayamayacaktır, çünkü Lukacs'ın Heidegger'i, tümcelerinin anlamını birer birer kavrama yoluna giderek okuması gerekir. Bildiğim kadarıyla, bunu yapabilecek, Heidegger'i kavrayabilecek güçte bir marx'çı yok (3). Son olarak, Brentano'dan Husserl'e ve Husserl'den de Heidegger'e dek

uzanan -çok karmaşık- tüm bir diyalektik; yani karşı çıkışlar, yanlış anlamalar, saptırmalar, varolagelmiştir: etkiler, karşıçıkışlar, uzlaşmalar yadsımalar, aşmalar vb. hep bu aynı diyalektiğin birer yüzüdür. Bütün bunlar, bir özet yaptığımızda, *bölgesel tarih* diye adlandırılabilecek şeyi oluşturmaktadır. Buna bir yan olgu mu dememiz gerekir? Lukacs'a bakılırsa, öyle. Başka bir deyişle, bir çeşit düşünceler devinimi sözkonusu olup, Husserl'in fenomenolojisi korunmuş ve aşılmış bir an olarak, Heidegger'in dizgesine mi girmektedir? Bu durumda, marxçılığın ilkeleri, değişmeden kalmakta, ancak durum daha da karmaşıklaşmaktadır.

Aynı biçimde, siyasal olanın olanak verdiğince çabuk biçimde toplumsala indirgenmesini gerçekleştirme isteği, Guérin'in çözümlemelerini kimi kez, doğrultusundan saptırmıştır. *1789*'da başlayan devrimci savaşın, İngilizlerle Fransızlar arasındaki tecimsel karşıtlaşmada ortaya çıkan yeni bir olay olduğu düşüncesi, Guérin'e pek hak verdirecek nitelikte değildir. Girondins'in savaşçılığı, özü gereği *siyasaldı* ve Girondins; hiç kuşkusuz, siyasasını, kendilerini ortaya çıkaran sınıfla, kendilerini destekleyen çevrelerin siyasasında ortaya koymuştu. Küçümsemeyle dolu ülkülerinin, hor gördükleri halk takımını burjuva sınıfındaki aydınlanmış seçkinlerin buyruğuna vermek arzularının, bir başka deyişle, burjuva sınıfına aydınlanmış despot rolünü vermelerinin, sözde kalan köktenciliklerinin, kılgısal fırsatçılıklarının, duyarlılıklarının ve aldırışsızlıklarının, bütün bunların her birinin büyük bir önemi vardır. Ancak, bu biçimde dile getirilen şey, gemi sahipleriyle tecimenlerin kibirli ve şimdiden tarihe karışmış olan sakınganlıklarından çok, erki ele geçirme sürecinde olan aydın küçük burjuva sınıfının kapıldığı esriklik havasıdır.

Brissot, Devrim'i kurtarmak ve yurda ihanet eden kralın maskesini düşürmek için Fransa'yı savaşa sok-

tuğunda, sözkonusu bu saf makyavelcilik, sırası ve yeri gelince, Girondins'in tutumunu bütün çıplaklığıyla gözle önüne sermektedir (4). Ancak o döneme döner de bu olaylardan hemen önce olan olayları düşünürsek, şunları görürüz: Kral'ın kaçışı, Cumhuriyetçilerin Champs-de-Mars'da öldürülmesi, can çekişmekte olan Kurucu Meclis'in sağa kayması, Anayasa'nın düzeltimi, monarşiden nefret eden ve baskıdan korkan kitlelerin duyduğu güvensizlik, Paris burjuvasının oy vermekten çekinmesi (Belediye seçimleri sözkonusu olduğunda, 80.000'e oranla 10.000 seçmen), sözün kısası, Devrim'in çökmekte olduğu. Ayrıca, Girondins'in tutkularını da göz önünde tutarsak *siyasal praxis*'i ertelemede acele etmeye gerçekten gerek kalır mı? Brissot'nun şu sözlerini anımsamalıyız: «Büyük ihanetlere gereksinimimiz var». İngiltere'yi savaşın dışında tutmak için 1792 yılı boyunca alınmış olan ve Guérin'e göre de kendisine karşı dönen bu önlemler üzerinde durmamız gerekecektir (5). Bu girişim çağdaş söylevler ve yazılar aracılığıyla, anlamını ve ereğini kendi kendine ortaya koyduğunda, iktisadi çıkarları örtüp gizlediğinden dolayı, gerçek olmayan bir görünüş olarak mı düşünülecektir? Herhangi bir tarihçi -giderek bir marx'çı bile- 1792 yılında yaşamış insanlar için, siyasal gerçekliğin, saltık ve indirgenemez olduğunu bilmemezlik edemez. Elbette, daha karmaşık, daha zor ayırdedilebilir, gücü sınırsız, başka güçlerin de etkisini bilmeme yanılgısına düşülmektedir. Ancak, bu kişileri, 1792'lerin burjuvaları olarak belirleyen şey de tamı tamına budur. Tersine bir yanılgıya düşüp de, bu kişilerin eylemleri ve bu eylemleri tanımlayan siyasal nedenlerle ilgili bir indirgenmezliğe karşı çıkmak için bir sebep bulunabilir mi acaba? Gerçekte burada, kesin indirgeyici nitelik taşıyan girişimlere karşı çıkarılan direnişlerin doğasını ve yapısını, üstyapı olguları aracılığıyla, ilk ve son kez olarak belirlemek de sözkonusu değildir. Bunu yapmak,

bir idealizmin karşısına bir başka idealizmi çıkarmak olurdu. Burada söz konusu olan şey: *a priori'ciliği* benimsememektir. Tarihsel nesnenin önyargılara saplanılmadan araştırılması; kendi başına, her durumda, eylemin ya da işin, grupların ya da bireylerin, kimi temel koşullar altında oluşmuş üst yapı güdülenişlerini yansıtıp yansıtmadığını, ya da bu üstyapısal güdülenişlerin, yalnızca iktisadi çelişkilerle maddesel çıkarlar savaşımına başvurularak yansıtılıp yansıtılmadığını ortaya koymuş olacaktır. Amerika'nın sivil savaşı, Kuzeylilerin püriten idealizmine karşın, doğrudan doğruya iktisadi koşullara dayanılarak yorumlanmalıdır. O dönemin kişileri bunun bilincine varmışlardı. Buna karşılık, Fransız Devrimi, 1793'ten başlayarak, kesin bir iktisadi anlam kazanmışsa da, merkantilist kapitalizmin yüz yıllık savaşımına, 1792'lerde daha *indirgenemez*. Bu olayın ilkin, Devrim'i yaşamış «somut insanları» göz önünde bulunduracak bir dolayım sürecinden geçirilmesi gerekmektedir. Devrimin, temel koşullanma sonucunda edindiği özgül yapı, kullandığı ideolojik araçlar ve sözkonusu devrimin oluştuğu gerçek çevre gözönünde tutulmalıdır. Her şeyden önce şu noktayı unutmamalıyız: burjuva sınıfının, tam anlamıyla gelişimini *içten* önleyen eskil feodalizmin bağlarına karşı girişmiş olduğu bir savaşım varolduğu için, siyasal kuramın, *kendi kendine* edinmiş olduğu iktisadi ve toplumsal bir anlamı vardı. Yine, aynı biçimde, bütün ideolojik çeşitlilikleri, sınıf çıkarlarına indirgemede aceleye kaçmak da, bir o denli saçma olur. Burdan şu vargıya ulaşmaktayız: böylelikle bugün, «makyavelciler» diye adlandırdığımız «marx'çılık-karşıtları, sonunda, haklı çıkmış gibidirler. Yasama Meclisi, bir özgürlük savaşımına girmek üzere karar aldığında, hiç kuşku yok ki, kendisini zorunlu olarak fetih savaşlarına sürükleyecek olan karmaşık bir tarihsel sürece atılmış oldu. Ancak, 1792'lerin ideolojisini, burjuva sömürgeciliği yararına

yalın bir gizleme ideolojisine indirgemek, zavallı bir makyavelciliğe sapmak olurdu. Bu ideolojinin nesnel gerçekliğini ve etkinliğini anlayamazsak, «ekonomizm» denilen, Marx'ın kendisinin de sık sık eleştirdiği o idealizm biçimine düşmüş oluruz (6).

Niçin düşkırıklığına uğramış bulunuyoruz? Guérin'in parlak ama aynı zamanda düzmece olan kanıtlamalarına niçin karşı çıkıyoruz? Çünkü gerçek marx'çılık, somut insanları bir sülfirik asit eriyiği içinde çözündüreceğine, bu insanları derinlemesine incelemeye gitmelidir. Tecimsel burjuva sınıfının işleyişini gösteren savaşımın, çabuk ve şematik biçimde açıklanışı, oldukça iyi tanıdığımız bu kişilerin -Brissot'nun, Guade'nin, Gensonné'nin Vergniaud'nun -ya ortada kaybolmasına neden olmakta, ya da bu kişileri son çözümlemede, bağlı bulundukları sınıfın edilgin bir aracı olarak yeniden ortaya çıkarmaktadır. Ancak, 1791'in sonunda, yüksek burjuva sınıfı, Devrim'in denetimini elden kaçırmak sürecine girmişti. (Bu denetimi ancak 1794'de yeniden ele geçirdi). Erki ele geçirmekte olan yeni kişiler, hemen hemen *sınıfsızlaşmış*, yoksul, pek bağlantıları olmayan, yazgılarını tutkulu bir biçimde Devrim'in yazgısına bağlamış küçük burjuvalardan oluşuyordu. Elbette bu kişiler, bir takım etkiler altına girmişlerdi, «yüksek sosyetenin» etkisi altındaydılar (Paris'in en «seçkin kişileri», Bordeaux Sosyetesinden oldukça farklıydı.) Ancak bu sınıf hiçbir zaman ve hiçbir biçimde, Bordeaux'lu gemi sahipleriyle tecimsel sömürgeciliğin ortak tepkisini kendiliğinden ortaya koymadı.

Bu kişiler, servetlerin artmasını özendirdiler; ancak, büyük burjuva sınıfının kimi çevrelerine çıkar sağlamak amacıyla, bir savaş olasılığı yaratarak Devrim'i tehlikeye atmak, onlara, tümüyle yabancıydı. Zaten Guérin'in kuramı, bizi, şu şaşırtıcı sonuca götürmektedir: kazancını dış ticaretten sağlayan burjuva sınıfı, İngiltere'nin gücünü kırmak için, Fransa'yı,

Avusturya İmparatoruna karşı bir savaşa itmektedir. Bu burjuva sınıfının iktidardaki sözcüleri, aynı zamanda, İngiltere'yi savaşın dışında tutmak için, ellerinden geleni yapmaktadırlar. Bir yıl sonra, İngiltere'ye sonunda savaş açıldığında, aynı burjuva sınıfı, *başarı anında* yürekliliğini yitirmiş bir durumda, artık hiçbir savaşma arzusu duymayacaktır. Savaşı üstlenmek zorunda kalanlarsa (savaşı sürdürmede hiçbir çıkarları olmayan) yeni toprak sahiplerinin oluşturduğu burjuva sınıfı üyeleridir.

Bütün bu uzun tartışmalar niye? Bu uzun tartışmalar, en iyi marx'çı yazarlardan birinin vermiş olduğu bir örnek aracılığıyla, bütünleyişlerde aceleci davramldığı durumda, kanıt getirmeksizin imlem yönsemeye dönüştürüldüğünde, ve bile bile ereklenmiş bir sonuca varıldığında, gerçeğin yitirilmiş olacağını göstermek için. Bunun yanında, oldukça iyi belirlenmiş topluluklar yerine (La Gironde) yeteri kadar belirlenmemiş toplulukları (dışsatımcılar ve dışalımcılar *burjuvazisi)* koymaktan, ne pahasına olursa olsun, kaçınmamız gerekmektedir. Girondins'in yaşamış oldukları, belli amaçlar güttükleri, Tarih'i kesin bir durum içinde ve dış koşullar temeli üzerinde yaptıkları, birer olgudur: Girondins, Devrim'le kendi çıkarları için ilgilendiğine inanıyorlardı; oysa, gerçekte, bu Devrimi, daha köktenci ve daha demokratik bir duruma soktu. İşte, Girondins, bu siyasal çelişkiye dayanılarak kavranmalı ve açıklanmalıdır. Kuşkusuz, Brissot'nun yandaşlarınca ortaya konan amacın, yalnızca bir maske olduğu, sözkonusu burjuva devrimcilerin kendilerini ünlü Romalı'ların yerlerine koydukları, gerçekteyse, onları tanımlayan şeyin, ortaya koydukları nesnel sonuçtan başka bir şey olmadığı, söylenecektir. Ancak şu noktada dikkatli olmalıyız: «Louis-Napoléon Bonaparte'ın 18. Brumaire'inde bulduğumuz biçimiyle Marx'ın özgün düşüncesi güç bir yönseme- sonuç ilişkisine girişmektedir,

oysa çağdaş marx'çılar, bu düşünceyi yüzeysel ve saptırıcı bir biçimde kullanmaktadırlar. Marx'çı eğretilemeyi sonuna dek götürürsek, görürüz ki, gerçekte yeni bir insan eylemi düşüncesine ulaşmaktayız: *Hamlet'i* oynamakta olan ve rolünün havasına girmiş bir oyuncuyu düşünün. Duvar halısının ardına gizlenmiş Polonius'u öldürmek için annesinin odasından geçiyor: gerçekteyse, *yaptığı*, bu değil. O, yaşamını kazanmak için, ün kazanmak için, izleyicinin önünde, «saray tarafından» «bahçe tarafına» geçmektedir; işte Hamlet'in, toplum içinde konumunu belirleyen bu etkinliktir. Ancak, Hamlet'in düşsel ediminde, bu *gerçek* sonuçların şu ya da bu biçimde varolduğu yadsınamaz. Düşsel prensin, dolaylı bir biçimde oyuncunun gerçek devinimini ortaya koyduğu da, oyuncunun *kendini* Hamlet'in yerine koyuş tarzının kendini bir *oyuncu olarak* tanıma yolu olduğu da yadsınamaz. 1789'un Romalı'larına dönecek olursak, onların kendilerini Cato'nun *yerine koymaları*, burjuva *olma* tarzlarıdır. Yani, Tarih'i ortaya çıkaran ve ortaya çıkardığı andan başlayarak onu durdurmak isteyen bir sınıfın üyesi olan, evrensel olduğunu ileri süren, rekabete dayanan bir iktisadi düzen içinde üyelerinin gururlu bireyciliğini yaratan, kısacası, klasik kültürün kalıtçısı olan burjuva kişiyi olma biçimleridir. Her şey şu noktada odaklanmaktadır: Romalı'yım diye ortaya çıkmakla, Devrimi durdurmak istemek bir ve aynı şeydir. Ya da daha doğrusu, ne kadar çok Cato ya da Brutus olarak ortaya atılınabilirse, Devrim o denli iyi durdurulabilir. Kendine karşı bile karanlık olan bu düşünce, amaçlarının ortaya koyduğu bulanık bilgiyi sarıp kuşatan gizemsel araçlar yaratmaktadır. Böylelikle aynı anda, hem öznel bir komedyadan -hiçbir şey gizlemeyen, hiçbir «bilinçdışı» öğe barındırmayan, yalın bir görünüşler oyunundan- hem de gerçek amaçlara ulaşmak için herhangi bir bilinç ya da ön istenç olmaksızın, *nesnel* ve *yönsemeli* gerçek bir

araç örgütlenişinden sözedilebilir. Kolaylıkla anlaşılacağı gibi, düşsel praxis'in doğruluğu, gerçek praxis'dedir; gerçek praxis ise, kendini ancak düşsel (imgesel) olarak aldığı ölçüde, imgesel praxis'e göre yorumu açısından örtük karşılıklar içerir. 1789'un burjuvası, Tarih'i yadsıyarak ve siyasanın yerine erdemi koyarak Devrim'i durdurma yolunda olan bir Cato olduğunu ileri sürmemektedir. Bu burjuva kişi; yaptığı, ama yaptığı anda da kendinin olmaktan çıkan bir eylemin gizemsel yanını varlığına yakıştırmak için Brutus'a benzediğini de ileri sürmemektedir: gerçekte bu iki edimi aynı anda yapmaktadır. Her eylemde, çifte bir imgesel eylemi ortaya çıkarmamıza, aynı zamanda da gerçek nesnel eylemin matrisini bulmamıza olanak sağlayan şey kesinkes bu bireşimdir. Ama eğer söylenilmek istenen şey *buysa*, o zaman Brissot yandaşları, bilgisizliklerinden dolayı iktisadi savaşın yaratılmasından sorumlu olmalıdırlar. Bu dışsal ve aşamalandırılmış sorumluluk, siyasal komedyalarının belli bir karanlık anlamı olarak, içselleştirilmiş olmalıdır. Kısacası, yargılamak istediklerimiz, fiziksel güçler değil, insanlardır. Bundan dolayı, öznelin nesnelleşmesiyle ilişkisini düzenleyen, uzlaşmacı ama dar anlamda da haklı olan bir anlayış adına -ben, kendi payıma, bu anlayışla tümüyle uyuşuyorum- Girondins'i bu suçlama noktasında temize çıkarmalıyız: düştükleri komedyalar ve kafalarındaki düşler, gelecekte oluşacak olan İngilizlerle Fransızlar arasındaki savaşıma, yaptıkları edimlerin nesnel örgütlenişinden çok daha fazla denk değildir.

Ancak bugün çoğu kez, bu zorlu düşünce, umarsız bir beylik sözler yığınına (truisme) indirgenmektedir. Brissot'nun yaptığı şeyi bilmiyor oluşu istekle benimsenmekte, ama Avrupa'nın toplumsal ve siyasal yapısının, eninde sonunda, savaşın genelleşmesine yol açacağı üzerinde beslenen kesin fikirler dur-

madan dile dökülmektedir. Bu nedenle, Yasama Meclisi, prenslere ve imparatora savaş açarak, İngiltere kralına da savaş açmış olmuştur. İşte Yasama Meclisinin bilmeden *yaptığı şey*, budur. Bu durumda, sözkonusu anlayış, özü gereği, hiçbir biçimde marx'çı değildir; çünkü herkesin bildiği şu şeyi yinelemekten öteye gidememektedir: edimlerimizin sonuçları ne olurlarsa olsunlar, sonunda bizden uzaklaşmaktadırlar, çünkü tasarlanmış her girişim gerçekleşir gerçekleşmez, bütün evrenle ilişkiye girmekte, ilişkilerin bu sonsuz çokluğu yönsemelerimizin ötesine taşmaktadır. Duruma bu açıdan bakacak olursak, insan eylemi, fiziksel bir gücün eylemine indirgenecektir, bu gücün etkisi, kuşkusuz gücün edimselleşmiş olduğu dizgeye bağlıdır. Ancak yine *bu aynı nedenle*, artık *yapma* ediminden sözedilemez. *Yapma* ediminin öznesi, kar çığları değil, insandır. Marx'çıların kötü niyetliliği, aynı anda iki kavramı da kullanmalarına dayanmaktadır; erekbilimsel yorumdan yararlanırken ereklilik açıklamasını geniş ölçüde kullandıklarını gizleyip durmaktadırlar. Tarih'in mekanist bir yorumunun olduğunu, böylelikle de ereklerin ortadan kalkmış olduğunu herkese göstermek için ikinci kavrayışı kullanmaya gitmektedirler. Ama aynı zamanda, sözkonusu eylemin gerektirdiği önceden görülemeyen, ama gerekli olan sonuçları, insan etkinliğinin gerçek amaçlarına dönüştürmek için, gizli gizli birinci kavrayıştan yararlanmaktadırlar. İşte bundan dolayı, marx'çı açıklamalardaki o sıkıcı yinelemeler sürüp gitmektedir. Tarihsel girişim, bir tümceden ötekine, ya örtük biçimde *ereklerle* tanımlanmakta (ki bu erekler, önceden görülemeyen sonuçlardan başka bir şey değildir) ya da dural bir ortam içindeki fiziksel bir devinimin yayılmasına indirgenmektedir. Bu, bir çelişki midir acaba? Kesinlikle hayır: bu bir kötü niyet belirtisidir. Diyalektik denilen şey, fikir kıvılcımlarıyla karıştırılmamalıdır.

Marx'çı biçimcilik, bir süzüp eleme tasarısı olmaktadır. Yöntemi: *ayrımlılaşmayı,* esnek olmayan bir biçimde yadsıması açısından, terörle özdeştir; ereği ise en aza inmiş bir çabayla tümel bir özümleme elde etmektir. Böyle olunca, ereklenen şey, ayrımlaşmış ve kendisine hâlâ görece bir özerklik tanınan şeyi, bütüne katmak değil, onu daha çok ortadan kaldırmaktır: *özdeşleştirmeye* doğru yönelen sürekli devinim, böylelikle, bürokrat kişinin her şeyi bir kalıba sokma eğilimini yansıtmaktadır. Özgül belirlenimler, insanların gerçek yaşamda uyandırdıkları kuşkuyu, kuramda uyandırmaktadırlar. Marx'çıların çoğunluğu için, düşünmek: bütünlemeyi ileri sürmek ve bu aynı kaçamaklı yolla da, tikel olanın yerine evrensel olanı koymak demektir; bizi somuta götürdüğünü ileri sürerken, temel ama soyut kalan belirlenimler sunmak demektir. Hegel, hiç olmazsa, özgülün, aşılmış bir özgüllük olarak sürmesine olanak tanımaktadır; oysa marx'çılar, sözgelimi burjuva düşüncesini anlamaya çalışmanın boş yere vakit geçirmek olduğuna inanmaktadırlar. Onların gözünde önemli olan tek şey: bu düşüncenin, bir idealizm tarzı olduğunu göstermektir. Doğallıkla marx'çı kişi, 1956'da yazılmış olan bir kitabın, 1930'da yazılmış olan bir kitaba benzemediğini doğrulayacaktır; çünkü, dünya da, özgül bir sınıfın görüş açısını yaratan şey olan ideoloji de, değişmiştir. Burjuva sınıfı bir geriçekiliş dönemi içine girince, idealizm, bu yeni konumu, bu yeni taktiği dile getirmek için yeni bir biçim alacaktır. Ancak aydın marx'çı için bu diyalektik devinim, evrensellik düzleminden ayrılmamaktadır. Sözkonusu sorun: bu devinimi, genelliği içinde belirlemek ve bu devinimin aynı tarihte ortaya çıkan bütün devinimler gibi, sözkonusu biçimde dile getirildiğini göstermektir. Bu nedenle marx'çı, davranışın ya da bir düşüncenin gerçek içeriğini, bir görünüş olarak almaya itilmektedir. Marx'çı, tikel olanı evrensel içinde çözündürdüğünde,

görünüşü gerçekliğe indirgediğine inanmanın erincini duymaktadır. Gerçekteyse, kendi *öznel* gerçeklik kavrayışını tanımlayarak kendini tanımlamaktan öteye gitmemektedir.

Marx, bu düzmece evrensellikten o denli uzaktı ki, insan üzerine edinmeye çalıştığı bilgiyi, diyalektik biçimde, yani en geniş belirlenimlerden en kesin belirlenimlere doğru, ileriye-yönelik bir biçimde *oluşturmaya* girişiyordu. Lasalle'a yazdığı bir mektupta da, yöntemini, «soyuttan somuta» yükselen bir araştırma olarak tanımlamaktadır. Ona göre somut, belirlenimlerin ve aşamalandırılmış gerçekliklerin, aşamasırasal bütünlenişleridir. Örneğin, «nasıl, nüfusu oluşturan sınıflar gözönünde tutulmadığında, nüfus soyutlama oluyorsa, sözkonusu bu sınıfların, üzerlerinde kurulu oldukları etkenler (ücretli iş, sermaye vb.) gözönünde tutulmazsa, bu sınıflar incelendiklerinde, anlamdan yoksun birer sözcük olurlar.» Ancak bu temel belirlenimler, tersine, kendilerini destekleyen, onların da değiştirdikleri gerçekliklerden yalıtılırlarsa, soyutlaşırlar. XIX. yüzyıl ortasındaki İngiltere'nin nüfusu, yalın bir nicelik olarak düşünüldüğü sürece, soyut bir evrensel, «bütünün kaotik bir tasarımı» olarak kalacaktır. Eğer bu iktisadi kategorilerin İngiltere'nin nüfusuna uygulandığı; yani, sanayisi en çok ilerlemiş bir ülkede yaşayan ve Tarih'i yapan gerçek insanlara uygulandığı saptanılmazsa, bu kategoriler yeterince belirlenmemiş olur. Marx, işte sözkonusu bu bütünleyiş adına, üstyapıların alt yapıya ilişkin olgular üzerindeki eylemini ortaya koymaya gidecektir.

«Nüfus»un, en temel yapılarıyla belirlenmediği sürece, yani bir kavram olarak marx'çı yorum çerçevesinde yerini almadığı sürece, soyut bir kavram olduğu doğruysa, bu çerçeve varolduğunda, diyalektik yöntemde deneyim kazanmış aydın için, insanların, onların nesnelleşmelerinin ve emeklerinin, ilişkilerinin sonunda, *en somut şey*, olduğu da doğrudur.

Çünkü ilk elde yapılan bir öngörü, bütün bunları gerçek düzlemine oturtmakta, genel belirlenimleri güçlüğe uğramadan ortaya çıkarmaktadır. Devinimini ve özyapılarını, üretim güçlerini ve üretim ilişkilerinin gelişimini bildiğimiz bir toplumda, her yeni olgu (insan, eylem ya da iş) genelliği içinde, *daha önce konumlanmış olarak* ortaya çıkar; sözkonusu ilerlemeyse, tasarlanmış olan olgunun özgünlüğünü, yeri geldiğinde, temel yapılarıyla belirleyebilmek için, bu özgünlük aracılığıyla en derin yapıları aydınlatmaya dayanır. Çifte bir devinim sözkonusu olmaktadır. Oysa bugünün marx'çısı, sanki marx'çılık hiç varolmamış gibi, sanki yaptıkları her düşünsel edimde, marx'çılığı hiç değişmemiş olarak yeniden bulguluyorlarmış gibi davranmaktadırlar. Bu kişiler; sanki insan, topluluk ya da kitap, kendilerine, «bütünün kaotik bir tasarımı» görünümü altında sunuluyormuşcasına davranmaktadırlar (böylesi bir tutum, gelişimin belli bir anındaki belli bir burjuva toplumunda, özgül bir kitabın yine özgül bir yazarca yazılabileceği ve bütün bu özelliklerin başka marx'çılarca daha önce de ortaya konmuş olduğu çok iyi bilinmesine karşın, gerçekleşmektedir.) Sözkonusu kuramcılar için bunlar, bu sözde soyutlamayı -yani, herhangi bir bireyin siyasal tutumunu ya da yazınsal yapıtını- «gerçekten» somut olan bir gerçeğe (kapitalist sömürgeciliğe, idealizme: ki gerçekte bunlar da soyut belirlenimlerden başka bir şey değildir) indirgemek gerekliymiş gibisinden, olup bitmektedir. Bu durumda, felsefi bir yapıtın somut *gerçekliği* idealizm olacaktır. Yapıt, bu gerçekliğin yalnızca geçici bir kipini simgelemektedir: yapıtı kendi içinde belirginleştiren şey, eksiklik ve hiçliktir. Yapıtın *varlığını* oluşturan şeyse: bir töze yani «idealizme» sürekli biçimde indirgenebilirliğidir. Bütün bunlardan, ardı arkası kesilmeyen bir fetişleştirme süreci çıkmaktadır (7).

Daha çok Lukacs'ı düşünün: onun «fetişleştirilmiş

içselliğin sürekli bayram» deyimi, yalnızca, bilgiçce ve belirsiz bir biçimde söylenmiş bir söz olmayıp, aynı zamanda kuşku da uyandırmaktadır. Renk, devinim ve gürültü çağrıştıran; yeğin ve somut bir sözcük olan «bayram» sözcüğünün benimsenmesindeki tek belli amaç, kavramın yoksulluğunu ve hamlığını gizlemektir. Çünkü temelde, ya yönsemenin; dönemin yazınsal öznelliğini göstermek için kullanıldığı vurgulanmakta -bu herkesin bildiği bir şeydir, çünkü öznellik açık açık ortaya dökülmüştür- ya da yazarın kendi öznelliğiyle kurduğu ilişkisinin, bir fetişleştirme süreci olduğu ileri sürülmektedir; buysa çok aceleye gelinerek söylenmiş bir söz görünümündedir. Gerçekte, ne denli ad varsa, öznel olanla o denli ilişki vardır: işte Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce v.b. Düşünülenin *tam tersine*, ne Joyce'un ne Proust'un ne de Gide'in içselliği fetişleştirdikleri söylenemez. Sözgelimi Joyce: dünyanın bir aynasını yaratmak, olağan dile meydan okumak, yeni bir dil evrenselliğinin temellerini atmak istemiştir. Proust: *gerçek-dışsal nesneyi*, saltık biricikliği içinde yeniden doğurtabilmek için, çözümlemelerinde hep salt belleği kullanarak, kendisiolanı çözündürmeye gitmiştir. Gide ise kendini, Aristoteles'çi bir hümanizm geleneği içinde dile getirmiştir. Lukacs'ın ortaya attığı kavram, bir deneyimden türetilmemiştir, tek tek insanların davranışları araştırılarak oluşturulmamıştır; bu nedenle düzmece bireyselliği içinde, (mutsuz Bilinç ya da güzel Tin gibi) kendi için kendi aracını yaratan Hegel'ci bir fikir olarak çıkmaktadır karşımıza.

Bu tembel marx'çılık, her şeyi her şeyin içine koymakta, somut kişileri birer mit simgesi biçimine sokmakta, böyle yapmakla da, insan varlığının karmaşıklığını gerçekten kavrayabilecek olan tek felsefeyi, bir paranoyak düşüne dönüştürmektedir. Garaudy'ye göre «konumlandırmak», bir yandan, bir dönemin, bir koşulun, bir sınıfın evrenselliğiyle öteki sınıflar ara-

sında bir güç ilişkileri bağlantısı kurmaksa; öte yandan da, savunma ya da saldırı durumunda olan bir evrenselliği (toplumsal bir uygulama ya da ideolojik bir kavrayış) sözkonusu bu evrensellikle birbirine bağlamaktır. Ancak, bu soyut evrenseller arasındaki etkileşim dizgesi, tasarımlandığı öne sürülen topluluğu ya da kişiyi ortadan kaldırmak için bile bile oluşturulmaktadır. Sözgelimi, eğer Valéry'yi anlamak istersem yani -geçen yüzyıl sonu Fransası'nın küçük burjuva sınıfındaki o tarihsel ve somut topluluktan çıkmış bir küçük burjuva olan Valéry'yi anlamak istersem- yapacağım en iyi şey, marx'çılara başvurmamak olacaktır. Marx'çılar, sayısal olarak belirlenmiş sözkonusu topluluk yerine, maddesel koşullar *fikrini,* Valéry'nin içinde yaşadığı topluluğun öteki topluluklara göre konumu fikrini *(«bir yandan öte yandan...* olan küçük burjuva) ve bu topluluğun iç çelişkileri fikrini koyacaklardır. İktisadi kategoriye daha sonra döndüğümüzde göreceğiz ki, küçük burjuva mülkiyeti, aynı anda, hem kapitalist birikimce hem de halkın isteklerince tehdit edilmektedir; bu durumsa, doğal olarak, toplumsal tutumdaki çalkantılara bir temel oluşturmaktadır. Bütün bunlar tümüyle doğrudur: bu evrensellik iskeleti, *soyut düzleminde,* gerçeğin kendisidir. Daha da öteye gidelim: sorular, daha soruldukları anda evrenselin alanında kalmaktadır. Bu şemasal ögeler, oluşturdukları birleşimlerle, bizi, kimi zaman yanıtları bulmaya götürmektedirler.

Ancak sözkonusu olan Valéry'dir. Bizim soyut marx'çımız, sorun karşısında, kılını bile kıpırdatmamaktadır: bu kişiler, marx'çılıktaki sürekli ilerlemeyi doğrulayacaklar, sonra, çözümsel, matematiksel ve biraz da kötümserlikle karışık bir idealizmi betimleyecekler ve sonunda da yükselen felsefenin maddeci usçuluğuna karşı şimdiden savunma durumunda kalarak bize suna suna sert ve yalın bir yanıt sunacaklardır. Sözkonusu maddeciliğin bütün özellikleri, mad-

decilikle olan *ilişkisi içinde*, diyalektik olarak belirlenecektir. Bu marx'çılık hiçbir zaman değişikliğe uğramayan, bağımsız değişken olarak sunulan değişken olacaktır. Tarih'in öznesi «fikri», tarihsel praxis'e ilişkin bu anlatım, etkin bir tümevarım rolüne sahiptir. Burjuva sınıfının yapıtlarında ve düşüncelerinde, gittikçe yeğinleşen saldırıları savuşturmak, cepleri doldurmak, yarıklarla çatlakları tıkamak, düşman güçlerinin sızmalarını önlemek için, *kılgısal* girişimlerden başka (bu girişimler de hep yararsız girişimlerdir) hiçbir şey görülmek istenmemektedir. Bu biçimde betimlenen ideolojinin taşıdığı hemen hemen tümel belirsizlik, çağdaş yapıtların bileşimini düzenleyecek soyut bir taslak yapmaya olanak vermektedir. İşte bu noktada, artık çözümleme sona ermekte, marx'çı kişi, yapıtını bitmiş olarak görmektedir. Valéry'e gelince, o çoktan ortadan kaybolmuştur.

Kendi açımızdan biz de, *idealizmin, bir nesne* olduğu görüşündeyiz: bunun kanıtı da, ona bir ad vermemiz, onu öğretmemiz, onu benimsememiz ya da ona karşı çarpışmamız, onun bir tarihi olması ve durmadan da evrime uğraması. Bu idealizm, bir zamanlar canlı bir felsefeydi; bugünse artık ölü bir felsefe; bir zamanlar, insanlar arasındaki belli bir ilişkiye tanıklık etti, oysa bugün, insansal-olmayan ilişkileri (örnekse, burjuva aydınları arasındaki ilişkileri) göstermekte. Ancak, tamı tamına bu nedenden dolayı da, onu us için, *a priori* saydam bir varlık olarak düşünmeyi yadsıyoruz. Bu, sözkonusu felsefenin gözümüzde bir *şey* niteliğinde olduğu anlamına gelmemekte. Bir *şey* değil idealizm. Biz onun yalnızca, özel tipte bir gerçeklik olduğunu, bir nesne-fikir olduğunu düşünüyoruz. Bu gerçeklik, sonraları inceleyeceğimiz 'topluluklar'* (collectives) kategorisine girmektedir. Bi-

*) 'Topluluklar' (collectif): *Pratico-inerte*'in diziye uygun düşen, edilgin yapısı (Ç.N.)

ze göre, idealizmin varlığı gerçektir ve biz bu gerçekliği, deney, gözlem, fenomenolojik betim, anlık ve özgün yapıtlar dışında hiçbir şey aracılığıyla anlayamayız. Bu *gerçek* nesne bize, nesnel kültürün bir belirlenimi olarak görünmektedir. İdealizm, bir zamanlar, yükselen sınıfın, sert ve eleştirel düşüncesiyken, bugün orta sınıflar için belli bir tutucu düşünce tarzı olmuştur (bu düşünce tarzının çeşitli türleri; özellikle koşullara göre, yararcılığı ya da ırkçılığı yasallaştırma özleminde olan bilimci maddecilik diye bir türü var). Bu «ortak aygıt», gözümüzde, sözgelimi gotik tarzdaki bir kiliseden tümüyle farklı bir gerçeklik sunmaktadır; ancak en az bu kilise kadar da gerçek *varlığa* ve tarihsel *derinliğe* sahiptir. Birçok marx'çı bu aygıtta, dünyanın her bir yanına yayılmış düşüncelerin yalnızca ortak anlamını bulduğunu ileri sürmektedir. Biz onlardan daha gerçekçiyiz: İşte, terimleri tersine çevirmeye karşı çıkışımıza, bu aygıttan bir fetiş yapmayı yadsıyışımıza, idealist aydınların yapıtları yerine bu aydınların kendilerini almayı yadsıyışımıza bir başka neden daha. Valéry'nin ideolojisini biz, *bir bölümüyle*, idealizmle kurduğu *ilişkileri* aracılığıyla belirginleşen ama her şeyden önce de özgüllüğü içinde, çıkmış olduğu somut topluluğa dayanılarak yorumlanması gereken bir kişinin somut ve biricik ürünü olarak görüyoruz. Bu, hiçbir biçimde, Valéry'nin ilişkilerinin, çevrenin ya da sınıfın ilişkilerini kapsamadığından değil, ama yalnızca, bizim bu ilişkileri, a posteriori, gözlemle kavradığımızdan dolayı ve bu sorun üzerinde edinilebilecek olası bilgi bütününü tümlemeye girişmemizden dolayıdır. Valéry, bir küçük burjuva aydınıdır, buna kuşku yok; ancak her küçük burjuva aydını da Valéry değildir. Çağdaş marx'çılığın bulgulayıcılıktaki eksikliği işte bu iki tümcede yatmaktadır. Marx'çılık, kişiyle bu kişinin belli bir tarihsel anda, belli bir toplum içinde ve belli bir sınıfta ortaya çıkmasına yol açan süreçleri kavra-

maya olanak sağlayacak bir dolayımlar aşama sırasından yoksundur. Marx'çı kişi Valéry'yi bir küçük burjuva ve yapıtını da idealist olarak nitelendirmekle, her iki durumda da, onda yalnızca kendi koymuş olduğu şeyi bulacaktır. İşte bu eksiklikten dolayı, sözkonusu olguyu, raslantının yalın bir sonucu olarak görerek, yakasını özgül olandan kurtarmış olacaktır. Engels şunları yazmaktadır:

«Böyle bir kişinin ve özellikle bu kişinin, belli bir dönemde ve belli bir ülkede ortaya çıkmış olması, doğallıkla, salt bir raslantı işidir. Bununla birlikte, Napoléon olmasaydı, onun yerini başka bir doldururdu... Aynı şey, raslantıya bağlı bütün olaylar için de, Tarih'te raslantı olarak ortaya çıkan olaylar için de doğrudur. Ortaya çıkarılan olgu, iktisattan ne denli soyutlanırsa ve bu olgu ne denli ideolojik niteliğe bürünürse, biz gelişmede o denli raslantı buluruz... Ancak, eğrinin ana ekseni çizilecek olursa, bu eksenin, iktisadi gelişme eksenine koşut bir yönde olduğu görülür». Bir başka deyişle, Engels'e göre, bu kişinin somut karakteri, «soyut ideolojik bir karakterdir». Eğrinin ana ekseniyle (yani, bir yaşamın, bir tarihin, bir parti yada toplumsal grubun bu evrensellik ânı, başka bir evrenselliğe (tam deyimiyle iktisadi olana) karşılık geldiği sürece, gerçek ve anlaşılır alan vardır. Varoluşçuluk, Engels'in ifadesini diyalektik ânın isteğe bağlı bir sınırlandırılışı olarak, düşüncenin durdurulması olarak, anlama ediminin yadsınması olarak görmektedir. Varoluşçuluk, belirsiz bir biçimde, kendinde kendini yansıtmakla sınırlanmış bir evrenselliği görmek uğruna, gerçek yaşamı tasarlanmayacak doğum raslantılarına bırakmaya karşı çıkmaktadır (8). Varoluşçuluk, marx'çı ilkelere bağlı kalarak, somut bireyin -özgül yaşamın, gerçek ve belirlenmiş savaşımın, kişininüretici güçlerle üretim ilişkilerinin *genel* çelişkilerinden yola çıkılarak belirlenmesi için dolayımlar bulmaya yönelmektedir. Örneğin, çağdaş marx'çılık, Flau-

bert'in gerçekçiliğinin, İkinci İmparatorluk dönemindeki küçük burjuva sınıfının toplumsal ve siyasal evrimiyle karşılıklı bir simgeleştirme ilişkisi içinde olduğunu göstermeye girişmektedir. Ancak, bu görünge karşılıklığının doğuşunu göstermeye de *hiçbir zaman* yanaşmamaktadır. Flaubert'in, yazmayı niçin başka bir şeye yeğlediğini, niçin bir münzevi gibi yaşadığını, niçin Duranty ya da Goncourt kardeşlerin yazdığı kitaplar yerine *bu gibi* kitapları yazdığını bilmiyoruz. Marx'çılık, bir konumlandırmaya gitmekte, ancak bu konumlandırma işini yapar yapmaz da artık hiçbir şeyi tartışmaya yanaşmamaktadır. Marx'çılık, belli bir ilkesi olmayan öteki disiplinlere yaşamın ve kişinin bulunduğu gerçek koşulları kurma olanağını vermekte, ve bu yolla yapmış olduğu şemaları, sonunda, bir kez daha doğrulamış olduğunu göstermeye gitmektedir. Bu, şu demektir: şeyler oldukları gibi olduğundan dolayı, sınıf savaşımı şu ya da bu biçimi aldığından dolayı, burjuva sınıfından olan Flaubert, yaşadığı gibi yaşamak, yazdığı gibi yazmak zorunda kalmıştır. Ancak, gerçekte, sessizce geçiştirilen şey, şu tümcedeki «burjuva sınıfından olan...» sözcüklerinde yatmaktadır. Çünkü Flaubert'i her şeyden önce bir burjuva yapan şey, ne onun akar geliridir, ne de dar anlamda, yapıtının düşünsel doğasıdır. Flaubert burjuva sınıfındandır, çünkü bu sınıfın içinde, *doğmuştur;* bir başka deyişle Flaubert, Rouen'da cerrahlık yapan bir aile reisinin bağlı olduğu sınıfın yükselmesiyle yükselen ve *daha önce de burjuva olan* (9) bir aile *içinde* ortaya çıkmıştır. Eğer Flaubert bir burjuva gibi usavurmalar yapıyor ve duyumsuyorsa, bu, Flaubert'in, kendisine istenci dışı benimsetilen davranışların ve rollerin anlamını kavrayamadığı bir dönemde yetişmiş olmasındandır. Tüm aileler gibi bu aile de *özgül* bir aileydi. Anne'nin soylu sınıfla yakınlığı vardı, babaysa bir kasaba baytarının oğluydu. Görünüşte daha yetenekli olan Gustave'ın ağabeyi, çok

geçmeden, Gustave'ın nefret ettiği bir kişi oldu. İşte o zaman Gustave, sözkonusu yaşantının özgüllüğü içinde, *bu* aileye özgü garip çelişkiler aracılığıyla, sınıfına bilmeyerek çıraklık etti. Raslantı dediğimiz şey, gerçekte, yoktur; ya da en azından çoğu kez sanıldığı biçimiyle yoktur. Çocuk şu ya da bu olma durumundadır; çünkü o, evrenseli özgül olarak yaşamaktadır. Bu çocuk, yani Flaubert, *özgül olan içinde*, bir yenidendoğuş olduğu ileri sürülen monarşik rejimin dinsel törenleriyle Fransız devriminin ürünü küçük bir burjuva aydını olan babasının dinsizliği arasındaki savaşımı yaşamıştır. Genel olarak düşünüldüğünde, bu savaşım, eski toprak sahiplerinin, devlet arazisi satın alanlara ve sanayi burjuvazisine karşı verdiği savaşımı dile getirmektedir. Flaubert -bu çelişkiyi (Restauration rejimi altında geçici bir dengeyle maskelenmiş olan bu çelişkiyi) yalnızca kendisi için ve yalnızca kendisince yaşamıştır. Soyluluğa ve özellikle de inanca karşı duyduğu özlem, babasının eleştirel tutumuyla, sürekli olarak bastırılmıştır. Başlıca rakibi Tanrı'yı durmadan ortadan kaldırmaya ve çocuğun ilgisini daha çok bedensel yönlere çekmeye çalışan buyurgan bir baba imgesi yer etmiştir çocuğun içinde. Ancak küçük Flaubert bütün bunları, karanlıklar içinde, yani, olup bitenlerin gerçek bilincine varamadan, korku, kaçış, şaşkınlık içinde; iyi beslenen, iyi bakılan ama umarsız olan, dünyadan kopmuş bir burjuva çocuğunun sahip olduğu maddesel koşulların sınırları içinde yaşamıştır. Flaubert, gelecekteki yaşamını, kendisine sunulacak meslekler aracılığıyla bir *çocuk olarak* yaşama durumunda kalmıştır: Hekimlik Fakültesinde okuyan ve parlak bir öğrenci olan ağabeyine karşı duyduğu nefret, ona bilim adamı olma yolunu tıkamış, böylelikle Gustave, «küçük burjuva» seçkinler katmanının bir parçası olmayı ne dilemiş ne de buna yüreklilik göstermiştir. Geriye kala kala Hukuk kalmaktadır: aşağı gördüğü bu meslekler, onu sınıfın-

dan iğrendirmiş ve bu aynı iğrenme duygusu, hem bilinçlenmesinin hem de küçük burjuva sınıfına tümden yabancılaşmasının nedeni olmuştur.. Flaubert, aynı zamanda, insanın doğuşunda başlayan ve yakasını da bir türlü bırakmayan burjuva ölümünü de yaşamış, ancak bu duyguyu aile durumu aracılığıyla tanımıştır: kızkardeşinin oyun oynadığı bahçe, babasının ölü vücutlar üzerinde açımlamalar yaptığı laboratuvara bitişikti. Kızkardeşinin kısa bir süre sonra ölmesi, babasının bilim uğraşısı ve dinsizliği, bütün bunlar, çok karmaşık ve özgül bir biçimde bir araya gelmiştir. Flaubert'i oluşturmuş olan, Flaubert'in biçimsel sanata sevgiyle yenmeye çalıştığı bu salt bilimcilikten ve Tanrısız dinden oluşan sözkonusu patlayıcı karışımı açıklığa kavuşturabilmemiz için, her şeyin çocuklukta, yani yetişkin olma durumundan kökten ayrımlı bir koşulda ortaya çıktığını anlamamız gerekmektedir: aşılamayan önyargıları biçimlendiren de, eğitmenin katılığı ve hayvanları evcilleştirmenin yarattığı çılgınlık hali içinde çevremize *özgül bir olay* olarak ait olduğumuzu gösteren de, yine bu çocukluktur.

Bugün, yalnızca ruhçözümlemesi; karanlıkta el yordamıyla yolunu arayan çocuğa, yetişkin kişilerin ona istenci dışı benimsettikleri toplumsal rolü, çocuğun bu rolün içinde boğulup boğulmadığını, bu rolden kaçmak isteyip istemediğini ya da bu rolü tümüyle benimseyip benimsemedeğini göstermektedir. Yalnızca ruhçözümleme, yetişkinde, tüm insanı bulmamıza, eşdeyişle, sözkonusu insanın yalnızca bugünkü belirlenimlerini değil ama aynı zamanda geçmişinin ağırlığını da ortaya çıkarmamıza olanak sağlamaktadır. Bu disiplinin, diyalektik maddeciliğe karşıt olduğunu varsaymak, büyük bir haksızlık olur. Kuşkusuz, Batı'daki amatör kişiler, gerçekte, sonunda idealizme varan «çözümsel» toplum ya da Tarih kuramları oluşturmuşlardır. Robespierre'in ruhçözümünü yapabilme kahramanlığına, Robespierre'in davranışındaki çeliş-

kilerin durumun nesnel çelişkilerinden kaynaklandığı bile anlaşılmadan, kaç kez girişilmiştir. Bir ruh hekiminin kaleminden Napoléon'un «yitirme istenci» ile açıklanışını okumak; demokratik rejimce felce uğratılmış *Thermidor** burjuva sınıfının, doğal bir zorunluluk sonucu, kendini askeri bir buyurganlık istemeye hak sahibi buluşu açığa çıktığında, insana çok sıkıcı bir şey olarak gelmektedir. Belçikalı toplumcu De Man, sınıf savaşımını, «işçi sınıfının aşağılık karmaşasıyla» açıklamaya giriştiğinde ise daha da öteye gitmiştir. Evrensel bilgi durumuna gelmiş olan marx'çılık, ruhçözümlemesini her şeyden önce ortadan kaldırarak onu kendine bütünlemek istemiş, ve böyle yapmakla da, onu ölü bir fikir durumuna sokmuştur. Doğallıkla, bu durumda, ruhçözümleme yerini ölmüş olan bir dizgede bulmuştur: kılık değiştirmiş bu idealizm, içsellik fetişizminin bir serüveni olmuştur. Ancak, her iki durumda da, yöntem dogmacılığa dönüşmüş bulunmaktadır: ruhçözümcü düşünürler, kendilerini, marx'çı «şemalar» aracılığıyla doğrulama yoluna gitmektedirler, ve bunun tersi de doğrudur. Gerçekte, diyalektik maddecilik, genel ve soyut belirlenimlerden, tekil bireyin belli özelliklerine geçmeye olanak verecek ayrıcalıklı dolayımdan artık yoksun kalamayacak bir durumdadır. Ruhçözümleme, hiçbir ilkeye sahip değildir; ruh çözümlemenin hiç bir kuramsal temeli yoktur. Bunların yanında, ruhçözümleme, eğer Jung'un yapıtlarında ve Freud'un kimi yapıtlarında olduğu gibi, tümüyle zararsız olan bir söylencebilime eşlik ediyorsa, ruhçözümlemenin bunu yapmaya hakkı vardır. Gerçekte bu yöntem, çocuğun, belli bir toplum içinde yaşadığı aile ilişkilerinin biçimini kurmakla uğraşan bir yöntemdir. Bu durum, kurumların önceliği konusunda yöntemin kuşku uyandırdı-

*) Fransız Devrimi sırasında kabul edilen takvimin onbirinci ayı (Temmuz-Ağustos) Ç.N.

ğı anlamına gelmez. Tersine, yöntemin nesnesinin konusu, özgül ailenin yapısına bağlıdır; bu yapı da, yalnızca şu şu koşullar altında, şöyle şöyle bir sınıfa özgü bir aile yapısının beliriş tarzıdır. Böylelikle ruhçözüm monografileri -eğer bu monografilere sahip olmak her zaman olanaklı olabilseydi- sözgelimi, XVIII. yüzyılla XX. yüzyıl arasındaki Fransız ailesinin evrimine ışık tutar, bu ailelerin dönemlerindeki üretim ilişkilerinin genel evrimini açıklığa kavuşturmasına ortam hazırlardı.

Bugünün marx'çısı, yetişkinler dışında hiç kimseyle ilgilenmemektedir. İnsan onları okuyunca, ilk parasını kazandığı vakit doğduğuna inanası geliyor. Bu günün marx'çıları kendi çocukluklarını unutmuşlar. Onları okurken, sanki her şey, insanlar yabancılaşmalarının ve şeyleşmelerinin deneyimine, *ilkin kendi işlerinde* varyorlarmış gibi oluşuyor; oysa her insan, bu durumu, *ilkin* çocuk olarak, *ana-babasının işinde* yaşamakta. Özellikle cinselliğe önem veren yorumlara karşı direnen marx'çılar, insandaki doğanın yerine yalnızca Tarih'i koyduğunu ileri süren bir yorum yöntemini eleştirmek için, sözkonusu cinsellik yorumundan yararlanmaya gitmekteler. Marx'çılar, cinselliğin, belli bir düzeyde ve belli bir bireysel görünme içinde, bulunduğumuz durumun bütünlüğünü yaşamadaki yollardan yalnızca biri olduğunu, daha anlayamamışlar. Varoluşçuluksa, tersine, insanla sınıfı arasındaki eklemleşme noktasını -yani özgül aileyi- evrensel sınıfla birey arasında bir dolayım olarak ortaya çıkan ruhçözümleme aracılığıyla, kendi bütünlüğüne katabileceğine inanmaktadır. Gerçekte, aile, Tarih'in genel devinimi içinde ve bu devinim aracılığıyla oluşmaktadır. Ancak aile denilen şey aynı zamanda, çocukluğun derinliği ve donukluğu içinde bir saltık olarak yaşanmaktadır. Flaubert'in ailesi, yarıyerli olan bir aileydi. Sözkonusu bu aile, baba Flaubert'in, bakımlarıyla ilgilendiği ve ara sıra da konuk

olarak gittiği sanayici ailelerin biraz altında bulunuyordu. «Patronu» Dupuytren'in *hakkını yediğini* düşünen baba Flaubert; yetenekleri, kötüye çıkmış adı, Voltaire'ci alaycılığı, korkunç öfkeleri ve melankoli nöbetleriyle çevresindeki herkese dehşet saçmaktaydı. Bundan başka, küçük Gustave ile annesi arasındaki bağın hiçbir zaman belirleyici olmamış olması da kolaylıkla anlaşılacak bir nokta oluşturmaktadır: annesi, baba Flaubert'in yani bu korkunç hekimin bir yansısından başka bir şey değildi. Böylelikle önümüzde, Flaubert'i çağdaşlarından çoğu kez ayıracak olan oldukça duyulur bir uzaklık var. Varlıklı burjuva sınıf içersinde evliliğe dayalı aile tipinin geçerli olduğu bir yüzyılda, Du Camp ile Le Poittevin'in, çocukları *patrin potestas*'*tan kurtulmuş olarak düşündükleri bir yüzyılda; Flaubert, babası üzerindeki «saplantısı» ile belirginleşmektedir. Öte yandan aynı yıl doğmuş olan Baudelaire ise, tersine, bütün yaşamı boyunca, annesi üzerine kurguladığı bir «takınak»ı yaşayacaktır. Bu ayrım, yetiştikleri çevrelerin ayrımıyla açıklanmaktadır. Flaubert'in yaşadığı burjuva sınıfı, kaba ve yeni bir sınıf olmuştur (soylu sınıfla belli belirsiz bir bağı olan Flaubert'in annesi, dağılma sürecinde olan toprak sahiplerini simgelemekte; babasıysa, Rouen'da bile garip çiftçi giysileriyle dolaşan -örneğin kışın keçi derisinden bir giysi giyen bir kişi görünümündedir). Bu burjuva sınıfı taşradan gelmekte, ancak varsıllaştığı ölçüde de toprak satın almak için taşraya dönmektedir. Burjuva olan ve çok daha uzun bir süredir kentte yaşayan Baudelaire'in ailesi ise, kendisini, yeni-soyluluğun (noblesse de robe) bir üyesi saymaktadır: bu aile hisse senetlerine ve tahvillere sahiptir. Bir süre, sözü geçen iki kişi arasında kalmış olan anne, bağımsızlığının verdiği kıvanç içinde tek başına boy göstermiş, ancak daha sonraları artık

*) Patrin potestas (Lat): Baba iktidarı.

bay Aupick için «aile reisi» rolü oynamak tümüyle anlamsızlaşmıştır. Budala ve kendini beğenmiş, ancak yaşadığı döneme göre çekici olan ve övgü gören bir kadın olan madam Aupick, yaşamını hep *kendi bildiği yolda* sürdürmüştür.

Ancak, şu noktada dikkatli olmalıyız: her insan, ilk yıllarım, dalgınlık ya da şaşkınlık içinde, derin ve yalnız bir gerçeklik olarak yaşar: işte bu noktada, dışsallığın içselleşmesi indirgenmez bir gerçek olur. Küçük Baudelaire'in eksikliği, kuşkusuz, çok güzel olan bir annenin dul kalması ve yeniden evlenmesidir; ancak bu gerçek, aynı zamanda da, yaşamının garip bir özelliği, bir dengesizliği, onu ölümüne dek izleyecek olan bir mutsuzluktur. Flaubert'in babasına karşı duyduğu «saplantı» bir topluluk yapısının anlatımıdır; burjuva duyduğu nefretin, «histeri biçimindeki» bunalımlarının, münzevi yaşantısının bir deyimlenişidir. Diyalektik bir bütünleyiş içinde ilerleyen ruhçözümleme, bir yandan, nesnel yapılara, maddesel koşullara karşılık gelirken; öte yandan da, hiçbir zaman aşamadığımız çocukluğumuzun yetişkin yaşamımız üzerindeki etkisine karşılık gelmektedir. Bu nedenle, *Madame Bovary*'yi doğrudan doğruya, siyasal-toplumsal yapıya ve küçük burjuva sınıfının evrimine bağlamak olanaksızdır. Bu yapıtı, Flaubert'ce çocukluğu boyunca yaşanmış olduğu biçimiyle güncel gerçekliğe geri götürmek gerekir. Bundan, elbette, belli bir kopukluk durumu sonuçlanmaktadır: yapıtın ortaya çıktığı dönemle ilişkili olarak, sözkonusu yapıtca yol açılmış bir histeri sözkonusudur. Bu durum, yapıtın, çok sayıda çağdaş imlemi ile toplumun yeni ama çok daha önceden aşılmış başka imlemlerini, kendinde bir araya getirmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Marx'çıların şimdiye dek hep savsayageldikleri bir şey olan bu *histeri;* yeri ve zamanı gelince, içinde, *çağdaş* olayların, yapıtların ve edimlerin zamansal derinliklerinin, bütün olağanüstü çeşitliğiyle kendini gösterdiği yer

olan toplumsal hakikatın varlığını açıklayabilmektedir. Öyle bir an gelecektir ki, Flaubert, döneminin, *ilerisinde* olacaktır (Madame Bovary); çünkü şu an için, o dönemin *gerisinde* bulunmaktadır; çünkü yapıtı, kılık değiştirmiş bir biçimde, romantizmden bıkıp usanmış bir kuşağa, 1830'lardaki bir lise öğrencisinin romantizm-sonrası umutsuzluklarını anlatmaktadır. Kitabın nesnel anlamı- marx'çıların Taine'in birer iyi öğrencisi olarak, yalnızca yazarın gösterdiği anla koşullanmış olduğunu düşündükleri bu nesnel anlam - yeni okuyucular kuşağının kendi tarihlerine dayanarak ileri sürdükleri şey ile yazarın kendi tarihinden sözkonusu kuşağa sunacağı şey arasındaki bir uzlaşmanın sonucudur. Bir başka deyişle, bu aydın küçük burjuva sınıfının geçmiş iki anı, çelişkili bir birlik oluşturmaktadır (1830 ve 1845). Kitap, işte bunlara dayanılarak yeni bir görünge içinde, bir sınıfa ya da bir rejime karşı kullanılabilir (10). Ancak marx'çılığın bu yeni yöntemlerden korkması için hiçbir neden yok: bu yöntemler yalnızca gerçeğin somut bölgelerini yeniden kurmaktadırlar. Kişinin çektiği sıkıntılarsa gerçek anlamını, bu sıkıntıların insandaki yabancılaşmayı somut olarak dile getirdiği anımsandığı zaman kazanmaktadır. Ruhçözümlemenin yardımından yararlanan varoluşçuluk, bugün yalnızca, insanın içinde çocukluktan beri yitik olduğu durumları araştırabilir; çünkü, sömürü üzerine kurulmuş bir toplumda başka hiçbir durum sözkonusu değildir (11).

Dolayımlarla işimiz daha bitmiş değil: özgül kişi, üretim ilişkileriyle siyasal-toplumsal yapılar düzeyinde, *insansal ilişkilerle* koşullanmış bulunmaktadır. Kuşkusuz, bu koşullanma, ilk ve genel gerçekliği içinde, «üretim güçlerinin üretim ilişkileriyle savaşımına» karşılık gelmektedir. Ancak bütün bunlar, bu denli yalın biçimde *yaşanmamaktadır*. Sorun, daha çok bir *indirgemenin* olanaklı olup olmadığını bilmektir. Kişi, bağlı bulunduğu topluluk aracılığıyla, durumunu aşa-

ğı yukarı açık bir biçimde yaşamaktadır. Bu toplulukların çoğu; yerel, belirlenmiş ve dolaysız bir biçimde ortaya çıkmış özelliktedir. Gerçekte, fabrika işçisinin «üretim topluluğu»nun baskısı altında bulunduğu açıktır; ancak Paris örneğinde görüleceği gibi, eğer bu işçi iş yerinden oldukça uzakta yaşıyorsa, aynı biçimde, «yerleşim topluluğunun» baskısına da açık olacaktır. Bu açıdan, sözkonusu topluluklar, üyeleri üzerinde çeşitli etkiler yapmaktadırlar, giderek kimi durumlarda, oturulan «blok», «site» ya da «çevre», kişi üzerinde fabrika ya da işliğin vermiş olduğu etkiyi frenleyebilmektedir. Sorun: marx'çılığın, yerleşim topluluğunu ögelerine ayırıp ayırmayacağını ya da ona görece bir özerklikle bir dolayım gücü tanıyıp tanımayacağını bilmektir. Buna karar vermek pek kolay değil: gerçekten de bir yandan şunlar açıkça görülmekte: yerleşim topluluğuyla üretim topluluğu arasında bir «kopukluk» sözkonusu; yerleşim topluluğunun üretim topluluğuna göre bir gecikmeyle ortaya çıkışı, marx'çıların temel çözümlemelerini doğrulamaktan başka bir şey yapmıyor; bir anlamda, yeni bir şey yok. Nitekim, komünist partisinin kendisi de, kuruluşundan beri, bu çelişkinin bilincinde olduğunu göstermiştir. Çünkü parti, olanakların elverdiği yerlerde, yerleşim merkezlerinden çok çalışma yerlerine dayanan hücreler örgütleme yoluna gitmiştir. Ancak bir yandan da şu gerçek sözkonusudur: işveren, yöntemlerini «çağdaşlaştırmaya» giriştiğinde, bir denetim mekanizması olarak, aşırı siyasal nitelikteki toplulukların frenlenmesini özendirmektedir; bunun Fransa'da yaratacağı etki, gençleri sendikalardan ve siyasal etkinlikten tümüyle koparmak olacaktır. Örneğin, hızla sanayileşmekte olan, gezginleri ve dinlenceye çıkmış olan kişileri göl kıyılarındaki bölgelere çeken Annecy'de, araştırmacılar, bir küçük topluluk yığışması olduğunu bildirmektedirler (kültür dernekleri, spor kulüpleri, amatör radyo kulüpleri v.b.). Bu

toplulukların özellikleri insan zihninde pek çok anlam uyandırmaktadır. Kuşkusuz, bu topluluklar, kendi üyelerinin kültürel düzeylerini -bu düzey, her durumda, işçi sınıfının kazandığı bir edinim olarak kalacaktır- yükseltmektedirler; ancak şu nokta da açık ki, bu topluluklar, özgür yaşam için bir engel oluşturmaktadırlar. Dahası, bu topluluklarda, (işverenler, çoğu durumda, bağımsız kalmayı bilebilmişlerdir) kültürün, zorunlu olarak, belli noktalara yönsemeler gösterip göstermediğini (yani, burjuva ideolojisi yönüne kayıp kaymadığını) düşünmek gerekli olmaktadır (istatistikler, işçilerce en çok aranan kitapların, burjuva çok-satar'ları olduğunu göstermektedir). Bu gibi düşünceler, kendi kendine yaşanan ve özgül bir etkinliğe sahip olan gerçekleri, «toplulukla ilişki» olgusundan çıkarsamayı erek almaktadır. Örnekse, bizi ilgilendiren durumda, bu gerçeğin, bireyle sınıfının genel çıkarları arasına bir ekran gibi konmuş olduğuna hiç kuşku yok. Sözkonusu bu topluluk tutarlılığı (herhangi bir toplumsal bilinçle karıştırılmaması gereken tutarlılık) amerikalıların «mikro-toplumbilim» diye adlandırdıkları şeyi kendiliğinden doğrulamaktadır. Dahası: Birleşik Devletler'deki toplumbilim işte bu aynı etkinlikten dolayı gelişme yolundadır. Toplumbilimde, yalnızca idealist ve dural bir bilme tarzı, tek işlevi Tarih'i gizlemek olan bir disiplin görmeye yönelimi olanlara ben şu olguyu anımsatmakla yetineceğim: Birleşik Devletlerde, toplumbilim disiplinini özendiren kişi de, belli durumlarda insansal ilişkilerin bütünlenişi olarak ortaya çıkan sınırlı toplulukları inceleme işini gözeten de, işverendir. Bundan başka, Amerikan neopaternalizm'i ile *insan mühendisliği* de hemen hemen yalnızca, toplumbilimcilerin çalışmalarına dayanmaktadır. Ancak söz konusu etkenleri, «toplumbilim kapitalistlerin elinde bir sınıf silahıdır» gerekçesiyle, karşıt tutumu benimsemede ve toplumbilimi toptan yadsımada bir neden durumuna

getirmemek de gerekmektedir. Eğer toplumbilim etkin bir silahsa -böyle olduğu da kanıtlanmamıştır- bu, kendinde biraz da olsun bir gerçek payı barındırdığından dolayıdır ve yine aynı toplumbilim «kapitalistlerin ellerindeyse», bu durumda, sözkonusu silahı onların ellerinden alıp kendilerine çevirmek için bir neden daha vardır demektir.

Kuşku yok ki, toplumbilimsel araştırmanın ilkesi, çoğu kez, kılık değiştirmiş bir idealizmdir. Örnekse, Lewin'in yapıtlarında (bütün Gestalt'çılarda olduğu gibi) bir bütünleyiş fetişizmi vardır. Lewin, bütünleyiş içinde Tarih'in gerçek devinimini görmek yerine, bu bütünleyişi tözleştirmekte ve onu *daha önceden yapılmış* bütünlükler olarak *gerçekleştirmektedir.* Şöyle yazmaktadır Lewin: durumu, bütün toplumsal ve kültürel içerikleriyle, *devingen ve somut bir bütün olarak* düşünmek gerekmektedir. Ve şöyle sürdürmektedir tümcesini: «Devingen bir bütünün yapısal özellikleri, parçalarının yapısal özellikleriyle özdeş değildir». Bu durumda, bize, bir yandan, bir dışsallık bileşimi sunulmakta, öte yandan, toplumbilimcinin kendisi, verilmiş bu bütünlüğe göre dışsal kalmaktadır. Lewin, bir yandan, ampirizm tutumunu sürdürmekte -yani, insan etkinliğini nereklerini ortadan kaldırmakta, ya da, bu etkinliğin kimliğini değiştirmektedir- ama aynı zamanda da erekbilimin kazanımlarından yararlanmaktadır. Toplumbilim, bu noktada, kendi kendisi için ortaya konmakta ve marx'çılığa karşı çıkarılmaktadır; buysa, yönteminin geçici özerkliğini doğrulayarak değil- bu doğrulama, tersine, kendisini bütüne katacak araçları sağlardı- nesnesinin köktenci özerkliğini doğrulayarak gerçekleşmektedir. Bu özerklik her şeyden önce, *varlıkbilimsel bir özerklik-tir:* ne denli sakınımlı olunursa olunsun, *hele* bu sakınım *özellikle* bir ampirizm isteğinden doğuyorsa, sözkonusu biçimde tasarımlanmış bir topluluğun tözsel bir birlik oluşu önlenemez, bu topluluğun varolu-

şu yalın işleyişiyle tanımlanır. İkinci olarak: *yöntembilimsel bir özerklik* sözkonusudur: diyalektik bütünleyiş devinimi yerine, ansal bütünlükler konmaktadır. Bu durumsa, doğallıkla, diyalektik daha önce yapılmış bir birliğin araştırılması olmayıp, hatta «işlevsel» ve «devingen» anlamda bile araştırılması olmayıp, yalnızca yapılmakta olan bir birliğin gerçek devinimi olduğu sürece, diyalektiğin ve Tarih'in yadsınması anlamına gelmektedir. Lewin'e göre, her yasa, yapısal bir yasadır, bir işlevi ya da bir bütünün parçaları arasındaki işlevsel ilişkiyi gösterir. Lewin, tamı tamına bu nedenden dolayı, kendini, isteyerek, Lefebvre'in «yatay karmaşıklık» diye adlandırdığı şeyle sınırlamaktadır. Lewin, ne bireyin tarihini (ruhçözümlemesi) ne de topluluğun tarihini araştırmaya gitmektedir. O, daha önce anmış olduğumuz Lefebvr'in eleştirisine en çok açık olan kişidir: Lewin, yönteminde, Birleşik Devletlerdeki bir köy topluluğunun işlevsel özelliklerini ortaya koyabileceğini ileri sürmektedir, ancak bu yöntem, sözkonusu özelliklerin tümünü, bütünlüğün değişik biçimleriyle ilişkili olarak yorumlamaya gitmektedir. Bu yöntem, sözkonusu nedenden dolayı, herhangi bir tarihsel olayı ortaya çıkarmada eksik kalacaktır; çünkü, örneğin bir protestan çiftçiler topluluğunun dikkate değer dinsel homojenliğini açıklamaya hiç yanaşmamaktadır. Gerçekte Lewin'e göre köy topluluklarının, Birleşik Devletlerde doğmuş olan kent modellerine tümden geçebileceğini bilmek ve bu gerçekten yola çıkarak da, taşranın, ileri sanayi tekniklerine görece olarak önceden sahip olan kişilerce kentten yola çıkarak oluşturulduğunu bilmek, pek o denli önemli değildir. Lewin, bu yorumlamayı -kendi terimbilimiyle konuşacak olursak- Aristoteles'ci bir nedensellik olarak yorumlamaya giderdi. Ancak onun bu tutumu, diyalektik özellikte olan bir bütünü anlamadaki yetersizliğini ortaya koyacaktır: Ona göre, sözkonusu bu diyalektiğin *verilmiş* olması gerekir. Son ola-

rak da deneyci ile deney topluluğunun *karşılıklı* özerkliği sözkonusudur: toplumbilimci, konumlandırılmış değildir, ya da konumlandırılmış olsa bile, yaptığı sakınımlı davranışlar onu bu konumlandırmadan uzaklaştırmaya yetecektir. Toplumbilimci, kendini, topluluğa bütünlemeye çalışabilir, ancak bu çabaları da geçici olacaktır, bütünden uzaklaşacağını ve gözlemlerini nesnelliğe bırakacağını bilmektedir. Kısacası, toplumbilimci, bize filmlerde çoğu kez gösterilen şu dedektiflere benzemektedir; çeteyi daha kolay ele geçirebilmek için çetenin güvenini kazanma yolunu tutan detektiflere: toplumbilimciyle dedektif, ortak bir eyleme katılsalar bile, bu eylemin ayraca alındığı, yani onların, yalnızca daha «yüksek bir çıkar» adına davrandıkları, ortadadır.

Aynı eleştirileri, Kardiner'in Amerikan neo-kültürcülüğü'ne sokmaya çalıştığı «temel kişilik» kavramına da yöneltebiliriz: eğer bu eleştirilerde yalnızca, kişinin, toplumu, kendi içinde ve kendi başına, bütünleyeceği bir yol görülmek isteniyorsa, bu durum da kavram, daha sonraları göreceğimiz gibi, yararsız duruma düşer. Örnekse, eğer bir işçinin maddesel ve tarihsel koşullarından yola çıkarak, bizi bu işçinin nesnelleşmesine götürecek yolu bilmemize olanak veren bir yönteme sahipsek, bu durumda, Fransız işçisinin «temel kişiliği» diye bir şeyden sözetmek saçma ve yersiz olur. Tersine, eğer bu kişiliğin, kendini topluluğun üyelerine zorla benimseten nesnel bir gerçeklik olduğunu düşünürsek, bu kişiliği, «kişiliklerin temeli» olarak düşünürsek, o zaman bu kişilik, bir fetiş durumuna dönüşür. Biz, insanı insanın önüne koymakla, aradaki nedensellik bağını yeniden kurmaktayız. Kardiner, kendi temel kişiliğini, birincil kurumlarla (bu kurumlar, çevrenin birey üzerindeki etkisini göstermektedir) ikincil kurumlar (bunlarsa, bireyin çevreye gösterdiği tepkiyi belirtmektedir) arasındaki yarıyola yerleştirmektedir. Böyle olmakla, sözkonusu

«döngüsellik», her şeye karşın, dural kalmaktadır; dahası, önerilen kavramın yararsızlığını, bu «yarıyol» durumundan iyi de hiçbir şey göstermemektedir. Bireyin toplumsal çevreyle koşullandığı, yeri ve zamanı gelince dönüp kendisinin de bu çevreyi koşulladığı, işte bu olgu -ve bundan başka da hiçbir şey- bireyin gerçekliğini oluşturmaktadır. Ancak, eğer durum böyleyse, yani, birincil kurumları belirleyebiliyor ve bireyin sözkonusu bu kurumları aşarak kendini yapabildiği devinimi izleyebiliyorsak, yolumuzda ilerlerken, niçin tutup da bu hazır giysileri giyelim? «Temel kişilik» kavramı, *aposteriori* soyut evrensellik ile *yapılmış bütünlük* olarak beliren somut töz arasında gidip gelmektedir. Eğer doğacak kişi için, bu kişiliği, *daha önceden varolan bir bütün* olarak el alırsak, bu durumda kişilik, ya Tarih'i durdurup onu bir yaşam tipleri ve biçimleri süreksizliğine indirgeyecek, ya da, sürekli devinimiyle, kendisi, bu kişiliği parçalayacak ve dağıtacak olan tarih olacaktır.

Toplumbilimsel tutum, zamanı ve yeri geldiğinde, *tarihsel olarak* açıklanmaktadır. Hiper ampirizm (-ilke olarak, geçmişle kurulan bağlantıları gözönünde bulundurmayan bu akım-) ancak, tarihi görece olarak kısa olan bir ülkede doğabilirdi. Toplumbilimciyi deney alanının dışında tutma dileği, aynı anda hem bir burjuva «nesnelciliğini» hem de yaşanmış olan belli bir dıştalanmayı göstermektedir: Almanya'dan sürülen ve Nazi'lerce kovuşturulan Lewin, Hitler'ce yıkılmış olduğunu düşündüğü alman topluluğunu yeniden kurmak için, kılgısal araçlar bulma yolunda, kendini bir toplumbilimci olarak hazırlamaktadır. Ancak, sürgüne yollanmış ve güçsüz bırakılmış olan *Lewin'e göre*, almanların büyük bir bölümüne karşı olacak olan bu yeniden kurma eylemi, ancak, dışsal yöntemlerle, Bağlaşık'ların işbirliğiyle yapılacak bir eylem aracılığıyla gerçekleştirilebir. Lewin'i sürgün ederek, ona bu devingen bütünlük izleğini ver-

miş olan şey, içine kapanmış, yalnızlaşmış Almanya'nın ta kendisidir. (Lewin, Almanya'yı demokratikleştirebilmek için, başına başka önderler getirilmesi gerekliliğinden sözetmektedir, ancak bu önderlere, eğer tüm topluluk onları benimseyecek biçimde dönüşüme uğratırsa, boyun eğilecektir). Bu kökünden sökülmüş burjuva sınıfının, Nazizme yol açan gerçek çelişkileri hesaba katmadığı da, kendiliğinden durdurduğu bir sınıf savaşımını gözönünde tutmadığı da, belirtilmeye değer gerçeklerdir. Bir toplumun çatlakları, bir toplumun içsel bölünmeleri: işte bunlar, bir alman işçisinin Almanya'da yaşayabildiği şeylerdir; bu alman işçisine, Nazileştirme devinimine karşıçıkışın gerçek koşulları üzerinde, tümüyle değişik bir fikir verebilmiş olan şeylerdir. Toplumbilimci, gerçekte, Tarih'in nesnesidir: «ilkel topluluklar» üzerine yapılan toplumbilim, daha derin bir ilişkinin, örnekse sömürgeciliğin üzerine kurulmaktadır. Araştırma, insanlar arasındaki yaşayan bir ilişkidir (Leiris'in «*L'Afrique fantome*» adlı hayranlık uyandırıcı kitabında betimlemeye girişmiş olduğu şey de, bütünlüğü içinde, sözkonusu bu ilişkidir.) Gerçekte, toplumbilimciyle «nesnesi» bir çift oluşturmaktadır; bu çiftin her bir üyesi ötekince, aralarındaki *ilişkinin* kendisiyse, Tarih'in bir ânı olarak yorumlanma durumundadır.

Eğer böyle sakınımlı davranacak olursak, yani, toplumsal devinimi, tarihsel bütünleyiş içine yeniden sokarsak, toplumbilim için, her şeye karşın, yine de görece bir bağımsızlık sözkonusu olur mu? Kendi payımıza, bundan hiç kuşkumuz yok. Kardiner'in kuramları, eleştiriye açık kuramlar olsalar bile, sözü edilen araştırmalarının bir bölümü, yadsınmaz özelliktedir; özellikle de Markiz adaları üzerine yapmış olduğu çalışma bu niteliktedir. Kardiner, ada sakinlerinde, kökeni, kimi nesnel koşullarda yatmakta olan gizli kalmış bir tasayı ortaya çıkarmaktadır. Bu tasanın kökenleri: açlık tehdidi ve kadın azlığı'dır. (250

erkeğe karşın 100 kadın) Kardiner, açlıktan ötürü, birbirine karşı çıkmak yoluyla birbirini koşullandırmakta olan çelişkinin iki tepkiyi gözlemlemekte ve bundan da mumyalama ve yamyamlık olgularını çıkarsamaktadır. Eşcinselliğin, kadın azlığının (ve çokkocalılığın) bir sonucu olduğunu göstermekte, ancak daha da öteye giderek, araştırmanın sonucu olarak, eşcinselliğin yalnızca, cinsel gereksinimlerin bir doyumu olmadığını, aynı zamanda, kadına karşı beslenen bir öc duygusu da olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre bu durum, kadında, gerçek bir kayıtsızlığa, babadaysa, çocuklarıyla kurduğu ilişkilerde ince davranışlara yol açmaktadır (çocuk, *babalarının* arasında büyümektedir); bu durumsa, çocukların, özgürce gelişimini ve vaktinden önce olgunlaşmasını sağlamaktadır. Vaktinden önce olgunlaşma, sert olan ve sevecenlik göstermeyen kadına karşı bir öc duygusu olarak çıkarılan eşcinsellik, çeşitli davranış biçimlerinde ortaya çıkan gizli kalmış bir tasa: işte bunlar, indirgenmeyecek olan kavramlardır, çünkü bizi *yaşanmış olana* götürmektedirler. Kardiner'in bu olguları çözümlemede ruhçözümsel kavramlar kullanmış olması pek önemli değil; gerçekte toplumbilim, sözkonusu bu özellikleri, insanlar arasındaki gerçek ilişkiler olarak *kurabilir*. Kardiner'in fikirleri, diyalektik maddeciliğe karşı olmasına karşın, Kardiner'in araştırması, diyalektik maddecilikle çelişmemektedir. Çalışmasında, kadın azlığı maddesel olgusunun nasıl olup da, karşıt cinslerle erkeklerin birbiri arasındaki ilişkilerin belli bir görünüşü olarak yaşandığı anlaşılabilir. Bu çalışma, çağdaş marx'çılığın bir dizge içine girerek savsadığı somutun belli bir düzeyine ulaşmada kılavuzluk işlevi görmektedir. Amerikalı toplumbilimciler, bu gibi ifadelerden «iktisadi olanın tümüyle belirleyici olmadığı» sonucunu çıkarsamaktadırlar. Bu tümceye, ne yanlış ne de doğru diyebiliriz; çünkü diyalektik denilen şey, bir belirlenimcilik de-

ğildir. Eskimoların «bireyci» oldukları, Dakotalarınsa «işbirliğine» eğilimli oldukları doğruysa ve öte yandan da, «yaşamlarını üretme biçimleri» açısından birbirlerine benzedikleri de doğruysa, biz bundan, marx'çı yöntemde belli bir yetersizlik bulunduğu sonucunu çıkarsamamalıyız; yalnızca, bu olguların, yöntemde, yeteri kadar geliştirilmemiş olduğunu düşünmeliyiz. Bu, şu anlama gelmektedir: toplumbilim, belirlenmiş toplulukları araştırmasında, ampirizminden *dolayı*, diyalektik yöntemi geliştirmeye yarayacak olan bilgileri ele geçirecek ve bu elegeçirişi de, diyalektik yöntemi, sözkonusu bilgileri içerecek tarzda bütünleyişe iterek gerçekleştirecektir. Eskimoların «bireyciliği», eğer gerçekten böyle bir bireycilik varsa, Markiz adaları topluluklarında ortaya çıkan etkenlerle aynı tipte olan etkenlerce koşulanmış olmalıdır. Gerçekte, bu, öznellikle hiçbir «ilişkisi» olmayan, topluluk içindeki bireylerin davranışlarında, yaşam gerçekleri, hatta gündelik gerçeklerle (yerleşme, yeme-içme, bayramlar v.b.) bağıntılı olarak ortaya çıkan bir olgudur (ya da Kardiner'in terimleriyle konuşacak olursak bir «yaşam biçimidir»). Ancak, toplumbilim kendi kendine, bu çeşit olgulara yönelen gelecekle ilgili bir tutum olduğu ölçüde bulgulayıcı bir yöntem olacak ve marx'çılığı da bulgulayıcı olmaya zorlayacaktır. Gerçekten de, toplumbilim, yeni ilişkileri açınlamakta, bu yeni ilişkilerin yeni koşullara bağlanmasını öngörmektedir. Oysa örneğin, bir «kadın azlığı» olgusu, gerçek bir maddesel koşuldur ve iktisat, kıtlıkla tanımlandığı sürece de en azından iktisadidir, bir gereksinimi sıkı sıkıya koşullandıran niceliksel bir ilişkidir. Ancak bu noktaya şunu da eklememiz gerekmektedir. Kardiner, Lévi Strauss'un Les structures elementaires de la parenté adlı kitabında çok iyi bir biçimde göstermiş olduğu şeyi unutmaktadır. Bu: evliliğin tümel bir bağlanma biçimi oluşu olgusudur. Kadın yalnızca, bir yatak arkadaşı değil, bir işçi, üretici bir güçtür de. «En ilkel yaşam

düzeylerinde, yani, çetin coğrafyasal ortamın ve daha gelişmemiş bulunan tekniklerin, yiyecek toplamayı olduğu kadar avlanmayı ve bahçeciliği de tehlikeli kıldığı durumlarda, yalnız başına bırakılmış bir birey için hayatta kalmak hemen hemen olanaksızdı... bu gibi toplumlarda, evliliğin bireyler için dirimsel bir öneme sahip olduğunu söylemek, abartma olmaz... Birey (her şeyden önce)... bir eş bulma ama aynı zamanda da içinde yaşadığı ilkel toplum için şu iki felaketin oluşmasını önleme amacındadır: bekarlık ve öksüzlük». (Str. par., pp. 48-49). Bunlardan şu anlam çıkmakta: tümüyle tekniklere dayanan yalınlaştırmalara hiçbir zaman bel bağlamamak ve toplumsal koşulları, yalnızca, kendilerine özgü bir bağlam içinde tekniklerle gereçlerin koşullandırdıklarını düşünmek gerek. Geleneklerle tarihin (bunlar, Lefebvre'in dikey karmaşıklık dediği şeylerdir) iş ve gereksinimlerle aynı düzeyde devreye girmesi gerçeğinden başka teknikler ve yaşamın gerçek düzeyiyle döngüsel bir koşullanma ilişkisi içinde bulunan başka maddesel koşullar da vardır (kadın azlığı bu koşullardan yalnızca birisidir). Böylelikle, cinsler arasındaki sayısal ilişki, açlık daha tehdit edici, araçlarsa daha ilkel olduğu sürece, üretim ve üstyapısal ilişkiler açısından daha büyük bir önem kazanacaktır. Sözkonusu olan şey, yalnızca: hiçbir şeyi önsel olarak alta yerleştirmemektir. Kadın azlığının, yalın bir doğal olgu olduğunu söylemek (bu olguyu, tekniklerin kurumsal yapısına karşı çıkarmak için) anlam taşımayacaktır; çünkü sözkonusu azlık, topluluk dışındaki hiçbir ortamda ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenle, hiç kimse, marx'çı yorumu yeterince «belirleyici» olmamakla eleştiremez: «Gerçekte, ileriye-gidişli - geriye dönüşlü yöntemin, aynı anda, maddesel koşulların döngüselliğini de, bu temele dayalı insan ilişkilerinin karşılık koşullandırmalarını da gözönünde tutması yeterli olabilecektir. (Dolaysız biçimde kurulan gerçek bağlantı, kendi düzleminde, kadınların sert-

liğini, babaların gösterdiği hoşgörüyü, eşcinsel eğilimlerle sonuçlanan pişmanlığı ve çocukların vaktinden önce olgunlaşmalarını ortaya koyarak, kendisi de kıtlığa karşı bir tepki olan çokeşlilik üzerine kurulmaktadır. Ancak bu değişik karakterler, çokeşlilikte, bir sepetteki yumurtaların durduğu gibi durmamaktadırlar; bu karakterler karşılıklı eylemle, çokeşliliği sürekli olarak aşmakta ve onu bir yaşama biçimi olarak benimseyerek zenginleştirmektedirler.) Toplumbilim, bu geleceğe dönük biçim içinde tarihsel bütünleyişin geçici bir âm olarak, kuramsal bir temel ve yardımcı bir yöntem yokluğu gerçeğiyle karşı karşıya durumda, somut insanlarla bu insanların yaşamlarının maddesel koşulları arasında, insan ilişkileriyle üretim ilişkileri arasında kişilerle sınıflar arasında (ya da tümüyle değişik topluluk türleri arasında) yeni dolayımlar ortaya çıkarmaktadır.

Biz, topluluğun, insanların ona yakıştırmaya çalıştığı doğaüstü tipteki varlığa hiçbir zaman bürünmediğini ve hiçbir zaman da bürünmeyeceğini, güçlük çekmeden kabul ediyoruz. Marx'çılarla birlikte şunları yineliyoruz: yalnızca insanlar ve insanlar arasındaki gerçek ilişkiler mevcuttur. Bu görüş açısından topluluk, bir anlamda, yalnızca, bir ilişkiler çokluğuyla bu ilişkiler arasındaki ilişkiler çokluğu olmaktadır. Bu kesinlik, bütünüyle, toplumbilimciyle nesnesi arasındaki karşılıklı ilişki olarak düşündüğümüz şeyden kaynaklanmaktadır. Araştırmacı başka bir topluluğun «içinde» olabileceği ölçüde, belli bir topluluğun «dışında» olabilmektedir; ancak dıştalanan kişinin, gerçek dıştalama ediminin ters yanında olduğu kimi sınırlı durumlar bunun ayrıcasıdır. Bu çeşitli görüngeler, araştırmacıya şunu tanıtlamaktadırlar: sözkonusu biçimde nitelendirilen topluluk, kişiden, tümüyle uzaklaşmaktadır.

Ancak bu gerçek, araştırmacıyı, toplumsal alanımızı dolduran ve dünya-içi diye adlandırılması da uygun düşen topluluk nesnelerine özgü gerçeklik ve et-

kinlik tipini belirlemekten alıkoymamalıdır. Sözgelimi bir balık avcıları kulübü, ne küçük bir taş yığınıdır ne de bir üstbilinç durumudur; bu klüp üyeleri arasındaki somut ve özgül ilişkileri göstermeye yarayan yalın sözsel bir ünvan da değildir. Bu klübün kendine özgü bir tüzüğü, görevlileri, bütçesi, üye olma yöntemleri, belli bir işlevi vardır; üyeleri, sözkonusu bu koşulları benimseyerek aralarında, belli tipte bir karşılıklılık ilişkisine girmişlerdir. Biz, yalnızca insanlar ve insanlar arasındaki gerçek ilişkiler vardır dediğimiz zaman (Meleau Ponty için, eşyaları ve hayvanları da eklemek gerekir) bireylerin somut etkinliğini, topluluk nesnelerinin desteği içinde bulmamız gerektiğinden başka bir şey söylemiyoruz. Biz, bu nesnelerin gerçekliğini yadsıdığımızı, belirtmek istemiyoruz, bu nesnelerin yalnızca asalaksı olduğunu öne sürüyoruz. Marx'çılık, bizim anlayışımıza çok uzak düşmemektedir. Ancak bugünkü durumunda, sözkonusu görüş açısından, ona iki temel eleştiri yöneltebiliriz. Kuşkusuz, marx'çılık, «sınıf çıkarları»nın bireysel çıkarlara karşı nasıl zorla benimsetildiğini, ilk bakışta, yalın bir insansal ilişkiler bütünü olarak görünen pazarın, nasıl satıcı ve alıcılar arasında gerçeklik kazanmaya yöneldiğini göstermektedir. Ancak marxçılık, bu «topluluk nesneleri»nin doğası ve kökeni konusunda bir belirsizliğe bürünmektedir. Marx'ca taslağı yapılmış olan fetişçilik kuramı, hiçbir zaman geliştirilmemiştir; gerçekte de, bu kuram, tüm toplumsal gerçekleri açınlamaya yetmezdi. Böylelikle marx'çılık, örgenselciliği yadsırken, ona karşı kullanacağı silahlardan kendini yoksun bırakmaktadır. Marx'çılık, paranın bir nesne olduğunu düşünmekte, onun değiştirilemeyen yasalarının insanlar arasındaki ilişkileri somutlaştırmaya katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak, göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir süre içinde -Henri Lefebvre'in terimleriyle konuşacak olursak- büyüleyici, diyalektik bir el çabukluğu, bu korkunç soyutlamayı bize, (bu so-

yut, Lasalle'in ücret yasasıyla yüz yüze gelen işçinin durumudur) gerçek bir somut gibi göstermektedir (doğallıkla, bu somutla, yabancılaşmış bir toplumu anlatmak istiyoruz). Bireyler, soyuta saptıklarında. Hegel' ci idealizme geri dönülmektedir. Çünkü, emek gücünü satmaya gelen bir işçinin bağımlılığı, hangi durumda bulunulursa bulunsun, bu işçinin soyut bir varlığa bürünmüş olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, pazarın gerçekliği, yasaları ne denli değişmez olursa olsun. hatta en somut görünüşleri içinde bile, yabancılaşmış bireylere ve bu bireylerin birbirlerinden ayrılmış olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Topluluk nesneleri çailişkilere bağlı olmaktadır; böylelikle, bir ardarda genel bir onayın dolaysız birliğiyle nitelenmiş oldukları şöyle dursun, tam tersine, kaçış görüngeleri sunduklarını göstermek gerekmektedir. Çünkü, veri koşullar temel alınırsa, kişiler arasındaki dolaysız ilişkiler öteki özgül ilişkilere bağlı olmakta, bu ilişkiler de yine öteki ilişkilere bağlı olmaktadır; böylelikle, bir ardarda geliş düzeni içinde bulunan bir bağlılık oluşumu sözkonusudur. Bunun nedeni, somut ilişkiler içinde nesnel bir kısıtlamanın varolmasında yatmaktadır. Bu kısıtlamayı yaratan şey; başka ilişkilerin varlığı değil, yokluğudur; birliği değil, ayrılmışlığıdır. Bize göre topluluk nesnelerinin gerçekliği, yeniden oluş olgusuna dayanmaktadır. Bu olgu, bütünleyişin hiçbir zaman bütünlenip bitirilmediğini ve bütünlüğün en iyisinden bütünlenmemiş bir bütünlük biçimde varolduğunu göstermektedir (12).

Topluluk nesneleri varoldukları biçimiyle, eylemde ve algıda, dolaysız olarak açınlanmaktadırlar. Biz, bu topluluk nesnelerinin her birinde, her zaman için, desteklenen ve ortaya çıkarılan bir kaçışın aşındırdığı somut bir maddesellik bulacağız (bu maddesellik, bir devinim, bir yapı ya da bir sözcük olabilir). Sözgelimi, penceremi açıp dışarıya bakmam durumu kavrayabilmem için yeterli; örnekse, bir kilise bir banka ya da

bir café görüyorum: bunların üçü de topluluk nesnesi' dir. Şu bin franklık fatura bir topluluk nesnesi'dir, demin satın almış olduğum gazete de bir başka topluluk nesnesi. Marx'çılığa yöneltilebilecek ikinci eleştiri, onun, bu nesneleri, kendi başlarına, yani, toplumsal yaşamın tüm düzlemlerinde, incelemeye girişmemiş oluşudur. Oysa, insan topluluk nesneleriyle ilişkisi içinde en dolaysız görünümü düşünülen toplumsal alan içinde, bulunduğu koşulları tanımayı öğrenmektedir. Özgül bağlar burada da, evrenselliği, maddeselliği içinde bir gerçekleştirme ve yaşama tarzıdır; söz konusu özgüllük burada da, kendisini, belirlenimler içinde çözündürmemize olanak tanımayan kendine özgü bir donukluğa sahiptir. Bu gerçek, yaşam «çevremiz»in; kurumları, anıtları, araçları, kültürel sonsuzları (doğa fikri gibi gerçek ya da Julien Sorel, Don Juan gibi imgesel) fetişleri toplumsal zamansallığı ve «hodolojik uzanımı» ile (1) birlikte, çalışma konumuz içine girmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Varlıkları doğrudan doğruya insanlığın yokluğuna göre oluşan bu çeşitli gerçeklikler, insansal ilişkiler aracılığıyla ve bizimle birlikte, kendi başlarına araştırılabilecek olan ve araştırılması da gereken bir ilişkiler çokluğu ortaya koymaktadır. İnsan, emeğinin ve toplumsal üretim koşullarının biçimlendirdiği ürünün bir ürünü olarak, aynı anda, hem yarattığı ürünlerin oluşturduğu ortamda var olmakta, hem de kendisini bitirip tüketmekte olan topluluk nesnelerinin tözünü yaratmaktadır. Yaşamın her düzeyinde kısa devreler oluşmaktadır. Başlangıçtaki maddesel koşullar temeline dayanarak onu değiştirmeye katkıda bulunan çevrimsel bir deneyim sözkonusudur. Çocuk yalnızca ailesini değil -bir ölçüde bu aile aracılığıyla bir ölçüde de tek başına- kendisini çevreleyen ortak görünümü de yaşamaktadır. Bireysel deneyimi içinde kendisine açınlanan, yine, sınıfının genelliğidir (13).

Böylelikle, amaç, sözkonusu nesnelerin kendi yapılarıyla yasalarım özgürce gerçekleştirebilecekleri çevrimsel bir bireşim oluşturmak olmaktadır. Bu yatay bütünleyiş dikey bütünleyişe göre, aynı anda, hem bağımlılığını hem de görece özerkliğini doğrulamaktadır. Bu bütünleyiş, kendi kendine ne yeterlidir ne de uzlaşmaz bir yapıdadır. Topluluk nesnelerini salt görünüş yanına atmanın hiçbir anlamı yoktur. Elbette, topluluk nesnelerini çağdaşların onlar üzerine edindikleri bilinçle yargılamamız gerekir. Ancak onlara yalnızca sonul amaçları açısından bakacak olursak, bu nesnelerin taşıdığı özgünlüğü yitirmiş oluruz. Kimi fabrikalarda karşılaştığımız kültür topluluklarından herhangi birini araştırmaya girişen kişi, şu eski savsöze başvurarak, onlardan kurtulmuş olmayacaktır: işçiler okudukları şeylere inanıyorlar; (topluluk nesneleri bu nedenle, kültürel olmaktadır). Gerçekteyse böylelikle, işçiler, kendi bilinçlenme süreçlerini geciktirmekte, işçi sınıfının özgürlüğe ulaşma ânını ertelemektedirler. İşçi sınıfının, bilinçlenme ânını geciktirdiği ne denli doğruysa, aynı işçi sınıfının okuduğu ve sözkonusu okuma ediminin, kendisini özendiren ve kendisi aracılığıyla gelişen bir topluluğun bağrında olduğu da o denli doğrudur. Örnekse, tek bir nesneyi ele alacak olursak, bir kentin, gerçekliğini, yokluğunun her yerde bulunuşundan kaynaklandıran maddesel ve toplumsal bir örgütlenme olduğu üzerinde hemen herkes uzlaşacaktır. Kent, her zaman başka yerde olduğu sürece, sokaklarının tek tek her birinde bulunmakta olup, gizleriyle iç içe olan anakent söylencesi, dolaysız insan ilişkilerindeki donukluğun, sözkonusu ilişkilerin her zaman başka ilişkilerce koşullanmakta olduğu gerçeğinden kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Paris Gizleri, ana bölümlenişlerinde birbirlerine bağlanan spotların saltık bağımlılığından kaynaklanmaktadır, sözgelimi. Bununla birlikte, her kentsel topluluk nesnesinin kendine özgü fiziksel bir

görünümü vardır. Kimi marx'çılar, bu noktada, övgüye değer sınıflamalar yapmışlardır. İktisadi evrim görüşü açısından, tarım kentlerini, sanayi kentlerinden sömürge kentlerinden, toplumcu kentlerden ayırdetmişlerdir, vb. Marx'çılar, her bir tip için, ayrı ayrı, üretim ilişkilerinin olduğu kadar iş tarzı ve iş bölümünün de, kentsel işlevlerin örgütlenişini ve bunların özgül biçimde dağılımını nasıl oluşturmuş olduğunu göstermişlerdir. Ancak bütün bunlar, deneyim kazanmış olmaya yetmemektedir: Paris ile Roma birbirinden tümüyle ayrımlıdır. Paris XIX. yüzyılın özgül bir burjuva kentidir. Roma ise, bu kentin aynı anda hem ilerisinde hem de gerisinde olup, aristokrat bir yapıya sahip merkezle (1830'dan önce kendi başkentimizde olduğu gibi, zenginlerle yoksullar aynı yapılarda yaşamaktadırlar) amerikan kentçiliğinden esinlenilmiş çağdaş yapıların çevrelediği bir kesimle belirginleşmektedir. Bu yapısal ayrımların, her iki ülkenin de iktisadi gelişimlerindeki temel ayrımlara karşılık geldiğini ve marx'çılığın bugünkü donanmış biçimiyle, bu ayrımların nedenlerini (2) açıklamış olduğunu göstermek yeterli değildir. Aynı zamanda, bu kentlerin kurumlarının (constitutions), kent sakinlerinin somut ilişkilerini, dolaysız olarak koşullandırdığını da görmek gerekir. Romalılar, gönençle yoksulluğun bu içiçeliğinde, ulusal ekonomilerinin evrimini bir öz olarak yaşamaktadırlar. Ancak bu içiçeliğin kendisi, kendiliğinden, toplumsal yaşamın dolaysız bir verisidir. Sözkonusu içiçelik, kendini özgül tipteki insan ilişkileri aracılığıyla göstermekte ve bu ilişkilerin her birinin kentin geçmişinde saklı olduğunu varsaymaktadır. Çünkü, insanlarla tarihsel kalıntılar arasında somut bir bağ bulunmaktadır (bu bağ, iş ya da sınıf tipine sanıldığı kadar bağlı değildir, çünkü, sonuçta, sözkonusu tarihsel kalıntılarda hemen herkes yaşamıştır; giderek, belki de halk, bu tarihsel kalıntıları burjuva sınıfından daha çok kullanmış-

tır.) Bunun yanında, insanları, başka insanlara ve çalışma yerlerine ulaştıran yolların oluşturduğu belli bir örgütleniş uzamı sözkonusudur. «Toplumsal alan»ın yapısını ve etkisini araştırmadan, eğer elimizde gerekli araçlar olmazsa, yalnızca üretim ilişkilerini belirlemek yoluyla Romalıların özgül tutumlarını gün ışığına çıkarmak tümüyle olanaksızlaşır. En yoksul semtlerde bile birtakım pahalı restoranlar bulunmaktadır. Yaz ayları boyunca, ara sokaklardaki cafe'lerde, varlıklı kişiler akşam yemeği yemektedirler (bu durum, Paris'te, düşünülemeyecek bir şeydir). Bu olgu, yalnızca bireyleri ilgilendirmemektedir: bu olgu, sınıf ilişkilerinin yaşandığı tarz üzerinde kendiliğinden bir anlam taşımaktadır (5).

Böylelikle, toplumbilim, ortaya ne denli hiper ampirizm olarak çıkarsa, toplumbilimin marx'çılıkla bütünleşmesi de o denli kolay olur. Yoksa toplumbilim, tek başına kalarak, bir temelcilik anlayışı ve süreksizliği içinde donup kalır. Toplumbilim -yakınen gözlenmiş bir ampirizmin uğradığı biçiminde-tarihsel bütünleyiş devrimi içine yeniden girdiğinde, derinliğini ve varlığını da yeniden bulmuş olacaktır. Ancak, toplumsal alanların görece indirgenmezliğini, genel devinimin bağrında, direnişlere, denetimlere, iki anlamlılıklara ve belirsizliklere yol açarak sürdürecek olan da yine toplumbilim olacaktır. Gerçekte, marx'çılığa bir yöntem katma diye bir şey sözkonusu değil. Diyalektik felsefenin sözkonusu bu aynı gelişimi; toplumbilimi, bu aynı edim içinde, çevrimsel bireşimi ve derinliğine bütünleyişi yaratmaya götürecektir. Marx'çılık, bu edimi yerine getirmeyi yadsıdığı sürece, bu edimi yerine getirmeye onun yerine başkaları girişecektir.

Bir başka deyişle, biz, çağdaş marx'çılığı, insan yaşamının bütün somut belirlenimlerini raslantıya bıraktığı ve tarihsel bütünleyişten, soyut bir evrensellik iskeleti dışında hiçbir şey almamış olduğu için eleştiriyoruz. Bunun sonucu şu olmuştur: marx'çılık, bir insan

olmanın taşıdığı anlamı tümüyle yitirmiştir. Gedikleri doldurmak içinde. Pavlov'un şu saçma ruhbilimine sarılmaktadır. Felsefenin ülküselleştirilmesine, insanınsa insandışı duruma sokulmasına karşı biz, raslantının payının en aza indirgenebileceğini ve indirgenmesi gerektiğini benimsiyoruz. «Napoléon'un bir birey olarak yalnızca bir raslantı olduğu, gerekli olan şeyin, Devrim'i dağıtan bir rejimdeki askeri buyurganlık olduğu» hiç söylenmesin; çünkü bu söylenilen bizi zerre kadar ilgilendirmemektedir. Çünkü bu, herkesin bildiği beylik bir şeydir. Göstermek istediğimiz şey: Napoléon denilen kişinin gerekli olduğudur. Devrim'deki gelişimin hem buyurganlık zorunluluğunu hem de bu buyurganlığı yerine getirecek tüm kişiliği yaratmış olduğu, tarihsel sürecin, başlangıç gücünü ve tasfiyeyi hızlandıracak olanakları bizzat General Bonaparte'a ve de yalnızca ona vermiş olduğudur. Kısacası, biz soyut bir evrenselle, birkaç Napoléon'un mümkün olabileceği gibi belirsiz bir durumla uğraşmıyoruz. Biz gerçek ve canlı insanlardan oluşmuş gerçek bir burjuva sınıfının sözkonusu Devrim'i dağıtacağı, bu Devrim'in Napoléon'un kişiliğinde kendi tasfiyesini yaratmış olduğu ve bu yaratma ediminin hem burjuva sınıfına göre hem de yaratıcısına göre oluştuğu somut bir bütünle uğraşıyoruz. Amacımız sık sık ileri sürüldüğü gibi, «usdaşı olana payını vermek» değil, tam tersine belirsizliği ve yok-bilgi'yi en aza indirmek; marx'çılığı üçüncü bir yol ya da idealist bir hümanizm adına yadsımak değil, insanı marx'çılık içinde yeniden ortaya çıkarmaktır.

Diyalektik maddeciliğin, Batı disiplinlerini kendine bütünlemediği sürece, kendi çatısına indirgenmiş kalacağını göstermiş bulunuyoruz. Ancak bu, yalnızca olumsuz yönden yapılan bir tanıtlamadır. Verdiğimiz örnekler, bu felsefenin bağrında somut bir insanbilimin eksik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, devinimden ve somut çabadan yoksun kalmış bir bü-

tünleyişte, toplumbilimle ruhbilimin verileri yan yana uykuya dalmış olacaklar, «Bilgi'ye» bütünlenmemiş kalacaklardır. Marx'çılığın yanılgısı, bizi, bu bütünleyişi kendi kendimize, elimizdeki araçlarla gerçekleştirmeye götürmüş oluşudur. Bu bütünleyiş belirli işlemler aracılığıyla, ideolojimize özgün yapısını kazandıran ilkelere göre gerçekleşecektir. Bu ilkeleri, şimdi, ortaya koymaya girişeceğiz.

İLERİ GİDİŞLİ GERİYE DÖNÜŞLÜ YÖNTEM

Engels'in Marx'a yazmış olduğu mektupta öne sürmüş olduğu savı, koşulsuz olarak benimsediğimizi söylemiştim. Bu sav şudur: «İnsanlar, tarihlerini kendilerini koşullandıran bir ortam içinde yaparlar». Bununla birlikte, bu metin, açık seçik bir metin olmayıp, çok çeşitli yorumlara gelebilecek bir metindir. İnsanın Tarih'i yaptığını, eğer aynı zamanda Tarih te onu yapıyorsa, nasıl anlamak gerekir acaba? İdealist marx'çılık, en kolay yorumu seçmiş gibi görünüyor: insan, önsel şartlarla koşullanmış biçimiyle, yani, son çözümlemede, iktisadi şartlarla koşullanmış biçimiyle, edilgin bir ürün, koşullanmış bir refleksler toplamıdır. Ancak bu dural nesne, kazanmış olduğu doğayla, benzer biçimde koşullanmış öteki durallıkların bulunduğu toplumsal dünyaya girerek «dünyanın akışını» hızlandırmaya ya da frenlemeye katkıda bulunmaktadır: bir bomba bir yapıyı nasıl yıkarsa: bu nesne de süredurum ilkesine uymayı sürdürerek, toplumu değiştirmektedir Bu durumda, insan etmeniyle makina arasında hiçbir ayırım kalmayacak ,demektir. Gerçekte, Marx da şunları yazmıştır: «Yeni bir askeri silahın, ateşli silahın bulgulanması, zorunlu olarak ordunun tüm iç örgütlenişini, bireylerin orduyu biçimlendirirken temel alduk ları kadronun içindeki ilişkileri ve sonuç olarak da çeşitli ordular arasındaki ilişkileri değişikliğe uğratmuş

tır.» Kısacası, burada sağlanmış yarar, silahtan ya da aletten yana gözükmektedir: silahın salt ortaya çıkışı her şeyi altüst etmiştir. Bu kavrayış, «Courrier européen'de» (Petersburg) yer almış olan bir ifadede şöyle özetlenmektedir: «Marx, toplumsal evrimin, istence, bilince ya da insanların niyetlerine bağh olmayıp, tam tersine, insanları belirleyen yasaların yönettiği doğal bir sürece bağlı olduğunu düşünmektedir.» Marx bu alıntıyı, *Kapital*'e yazılmış olduğu ikinci önsözden aktarmaktadır. Marx, bu alıntıyı, gerçekten de benimsemiş olduğu tutumun doğru bir değerlendirilişi olarak mı görmektedir? Bunu söylemesi zor. Marx, eleştiriyi yapan kişiyi, yöntemini yetkin bir biçimde betimlediği için övmekte ve bu eleştirmene, gerçek sorunun, diyalektik yöntem, olduğunu belirtmektedir. Ancak makale üzerinde ayrıntılı bir yoruma gitmemekte, bugünün burjuvasının kapitalist toplumdaki çelişkilerın tümüyle bilincinde olduğunu söyleyerek sözünü bitirmektedir. Sözkonusu bu ifade, 1860'lardaki şu ifadenin karşıtı görünümündedir: «(işçi devrimi) toplumu alt üst eden tarihsel sürece bilinçli olarak katılmayı simgelemektedir.» Oysa, Courrier européen'de yer alan ifadelerin yalnızca Her Vogt'dan alıntılanan bölümle değil, ama aynı zamanda, Feuerbach'ın öne sürmüş olduğu ünlü üçüncü savla da çeliştiği gözlemlenecektir. Bu üçüncü sav şudur: «İnsanların, koşullarla eğitimin... bir ürünü olduklarını öne süren maddeci öğreti, koşulların, tümüyle insanlarca değişikliğe uğratıldığını ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini göz önünde tutmamaktadır. Böylelikle sözkonusu sav, ya basit bir totolojiden başka bir şey olmamakta ve bizim, eğitimcinin kendinin de koşulların ve eğitimin bir ürünü olduğunu anlamanızı öngörmektedir ki bu tümceyi yararsız ve anlamsız kılacaktır; ya da bu sav, insan praxis'nin indirgenmezliğinin kesin bir doğrulanışıdır. Eğitimci, eğitilmelidir tümcesi, eğitimin bir girişim olduğu anlamına gelmektedir (1).

Eğer marx'çı düşünceye kendine özgü karmaşıklığı teslim edilmek isteniyorsa, insanın sömürü döneminde hem ürününün bir ürünü olduğunun, hem de hiçbir durumda bir ürün olarak alınamayacak tarihsel bir etmen olduğunun söylenmesi gerekecektir. Bu çelişkin durum olmuş bitmiş bir durum değildir; bu durumu aynı praxis devinimi içinde kavramak gerekir. O zaman bu çelişkin durum Engels'in tümcesini aydınlığa kavuşturacaktır: insanlar, tarihlerini, gerçek, önsel koşulları temel olarak yaparlar (bu koşullar arasına, edinilmiş özellikleri, iş ve yaşam tarzının yol açtığı bozuklukları, yabancılaşmaları vb. katacağız). Ancak, Tarih'i yapan, bu önsel koşullar değil, insanların *kendileridir*. Yoksa insanlar, toplumsal dünyayı yönetmede kullandıkları insandışı güçlerin yalın bir aracı durumuna düşerlerdi. Elbette, bu koşullar vardırlar; hazırlanan değişikliklere maddesel gerçekliği sağlayan da yine bu koşullar, yalnızca bu koşullardır; ancak insan praxis'in devinimi, sözkonusu bu koşulları korurken aynı zamanda bu koşulların ötesine de gitmektedir.

Bununla birlikte, kuşkusuz, insanlar, yaptıkları şeylerin gerçek değerini ölçememektedirler. Ya da en azından, Tarih'in öznesi olan işçi sınıfı, birliğini tek bir devinim içinde gerçekleştirmediği ve tarihsel rolünün blincine varamadığı sürece, insanların yaptıkları şey kendilerinden uzaklaşmak durumundadır.

Ancak, Tarih benden uzaklaşıyorsa, bu, onu yapmadığından ötürü değil, sözkonusu Tarih'i başkası da yaptığı içindir. Bu noktada bizi, uzlaşmaya varmış bir sürü ifadeyle karşı karşıya bırakmış olan Engels, *Köylüler Savaşı*'nda, yine de, bu çelişkin duruma vermiş olduğu önemi belirtmiştir. Engels, alman köylülerinin yiğitliğiyle tutkusunu, isteklerindeki adaleti, kimi önderlerinin (özellikle Münzer'in) dehasını, devrimci seçkinler topluluğunun zekâsıyla hünerini vurgulayarak şu sonuca varmıştır: «Köylüler Savaşında, yalnızca prenslerin kazanacak bir şeyleri vardı. Bu ne-

denle, savaşın sonucu da bu yönde oldu. Prensler, savaşı yalnızca görece olarak kazanmadılar, çünkü rakipleri (din adamları, soylular ve halk) zayıf düşmüştü. Savaşı aynı zamanda salt olarak da kazandılar; verilen buyruklardan en iyi ganimetleri sağladılar. O zaman, başkaldıranların *praxis*'ini *çalan* şey neydi peki? Bu, gerçekte, yalnızca, ayrılmış olmalarıydı; bu ayrılış, kökeninde, belli bir tarihsel koşulu içeriyordu: bu koşul, Almanya'nın bölünmesiydi. Birbirleriyle birleşmeyi hiçbir zaman başaramamış çok sayıda taşra hareketinin varlığı, her birinin ötekinden ayrımlı olarak hareket etmesi, işte bütün bunlar, girişimin gerçek anlamını yitirtmek için yetmiş te artmıştı bile. Bu, *insanın Tarih üzerindeki gerçekte eylemi olarak* beliren girişimin varolmadığı anlamına gelmez. Ancak ulaşılan sonuç —hatta *sonuç önerilen amaçla bağdaşsa bile*— bütünleyici devinimin içine yerleştirildiğinde, yerel olarak ortaya çıktığı biçimden kökten ayrımlıdır. Sonuçta, ülkenin bölünmesi, savaşın başarısızlığa uğramasına neden olmuş, savaş yalnızca bölünme olayını derinleştirmeye ve durumu sürdürmeye yaramıştır. İnsan, Tarih'i bu biçimde yapmaktadır: bu yapma edimi, insanın, Tarih içinde nesnelleştiği ve yine onun içinde yabancılaştığı anlamına gelmektedir. Bu anlamda, *bütün* insanların *tüm* etkinliğinin özgün yapıtı olan Tarih, insanlar yaptıkları girişimlerin anlamını (bir ölçüde başarılı olsalar bile) nesnel sonucu içinde tümüyle tanımadıkları sürece, insanlara yabancı bir güç olarak görünecektir. *Köylüler Savaşı*'nda görüldüğü gibi, kimi taşra köylüleri, *kendi çıkarlarını ilgilendirdiği için,* kendi başlarına barış yapma yolunu tutarak kazanmışlardır; ancak böylece sınıflarını zayıf düşürmüşler ve sınıflarının uğramış olduğu yenilgi, güçlerinden emin toprak sahipleri sözlerini tutmayınca, kendilerine karşı dönmek durumda kalmıştır.

XIX. yüzyılda, marx'çılık, yalnızca Tarih'i yapma

amacını güden bir girişim değil; aynı zamanda, kuramda ve uygulamada, Tarih'i ele geçirmek yolunda üstlenilmiş dev bir girişimdir. Marx'çılık, bu girişimi yerine getirirken, hem kapitalist süreci, hem de işçilerin nesnel gerçekliğini ortaya çıkaran bir kavrayışla, işçi hareketini birliğe, işçi sınıfının eyleminiyse aydınlığa kavuşturmaktadır. Bu çabanın sonunda, sömürülenlerin birleştirilmesi ve savaşım veren sınıf sayısının sürekli olarak azaltılmasıyla, Tarih, insan için bir anlam kazanacaktır. Böylelikle işçi sınıfı, kendi bilincine vararak, Tarih'in öznesi olmakta, yani kendini Tarih'te tanıma zorunluluğunu duymaktadır. İşçi sınıfı, günlük savaşımda bile, ereklenen amaca uygun düşen sonuçlar elde etmeli ve bu sonuçlar en azından hiçbir zaman kendisine karşı dönmemelidir.

Daha bu noktaya varmış değiliz: salt, değişik biçimlerde gelişmiş üretim toplulukları olduğundan dolayı, *birden çok* işçi sınıfı vardır. İşçi sınıflarının dayanışmasını benimsememek, bu sınıfların birbirinden *ayrılmasını* önemsememek denli saçma olur. Kesin parçalanmalar ve bunların kuramsal sonuçları (burjuva ideolojisinin çöküşü, marx'çılığın geçici olarak durduruluşu) çağımızı, kendi tanımadan kendini yapmaya zorlamaktadır. Öte yandan, bugün, sözkonusu sınırlamalara eskisinden daha çok uğramamıza karşın, Tarih'in bize tümüyle yabancı bir güç olarak göründüğü doğru değildir. Tarih'i, her gün, kendi ellerimizle, yaptığımıza inandığımız şeyden başka bir şey yapıyoruz ve Tarih de bunun karşılığında bir tepki olarak, bizi olduğumuza ya da olacağımıza inandığımız şeyden başka bir şey durumuna getiriyor. Ancak Tarih bugün, eskisinden daha az donuk: işçisınıfı, «Tarih'in gizini» ortaya çıkarmış ve açınlamıştır. Bu giz, kapitalist hareketin, hem kapitalistlerin kendilerini incelemeleriyle, hem de işçi sınıfı kuramcılarının araştırmalarında kendi bilinçlerine varmalarıyla gerçekleşmiş oluşudur. Grupların çokluğu, bunların çelişki-

leri, ayrılıkları, her bir durum için, daha derin birleştirmeler içinde *konumlanmış* bulunmaktadır. Sivil savaş, sömürge savaşı, dış savaş, alışılagelmiş söylenceler örtüsü altında, herkes, tek bir sınıf savaşımının değişik ve tümleyici biçimleri olarak görünmektedir. Sosyalist ülkelerin çoğunluğunun, *kendilerini tanımadıkları* doğrudur. Ancak -Polonya örneğinin gösterdiği gibi- Stalin -karşıtlığı denilen şey bilinçlenmeye doğru atılmış bir adımdır. Böylelikle, Tarih'in taşıdığı anlamların çokluğu, ancak, gelecekteki bütünleyiş temel alınarak, bu bütünleyişe göre konumlanarak ve bu bütünleyişle çelişilerek ortaya çıkarılabilir. Bu bütünleyişi, her gün daha da yakın kılmak bize düşen kuramsal ve kılgısal bir görevdir. Her şey karanlıklar içinde, ama yine her şey apaydınlıktır: kuramsal düzlemde, yöntem oluşturabilecek araçlara sahibiz. Bu çokanlamlı dünyanın bağrındaki tarihsel görevimiz, Tarih'in yalnızca tek bir *anlam* taşıyacağı ânı yakınlaştırmak, ve onu ortaklaşa olarak yapan somut insanlar içinde, çözüneceği zamanı hızlandırmaktır (2).

TASARI

Böylelikle, yabancılaşma, bir eylemin *sonuçlarını* değiştirebilmekte ama bu eylemin derin gerçekliği dönüşüme uğramadan kalmaktadır. Biz, yabancılaşmış insanı bir nesneyle, yabancılaşmayı da dış koşulları yöneten fiziksel koşullarla karıştırmaya karşı çıkıyoruz. Biz, toplumsal ortamın belirlenimlerini korurken, sözkonusu bu ortamı aşan, veri koşullar temeline dayanarak bu toplumsal dünyayı dönüşüme uğratan bir insan ediminin özgül varlığını doğruluyoruz. Bize göre, insan, her şeyden önce, belli bir durumun ötesine gidişiyle, kendisini nesnelleşmesi içinde hiç tanımasa bile, kendisini oluşturan şeyi yapmadaki başarısıyla seçkinleşir. Bu aşma olgusunu, insanın kökünde ve her şeyden önce de *gereksinim*'de buluyoruz: bu ge-

reksinim, örnekse, Markiz adalarındaki kadın azlığı olgusunu, topluluğun yapısal bir gerçeği olarak, çok kocalılığıysa evlilikle ilgili bir kurum olarak birbirine bağlayan şeydir. Sözkonusu bu azlık olgusu yalın bir eksiklik olmadığından dolayı; en çıplak biçimi altında, toplum içindeki belli bir durumu gösterir ve bu durumu aşmada harcanacak bir çabayı içerir. En yalın davranışın, hem kendisini koşullandıran gerçek ve güncel etkenlere göre, hem de varetmeye giriştiği gelecekteki belli bir nesneye göre belirlenmesi gerekir (3). *Tasarı* dediğimiz şey budur.

Tasarıyı sözkonusu ederek, eşzamanlı çifte bir ilişkiyi tanımlamış oluyoruz. *Praxis*, verilmiş olana göre olumsuzluktur: ancak, her zaman için, olumsuzlamanın olumsuzlanması sözkonusudur. Praxis ereklenen nesneye göre ise olumluluktur, ancak bu olumluluk, «varolmayana», «henüz olmamış olana» açılmaktadır. Tasarı, öteye doğru bir kaçış ve sıçrayışla, eşzamanlı bir yadsıma ve gerçekleştirme edimiyle, kendisini aşan devinimle yadsınmış olan aşılmış gerçekliği alıkoyup bu gerçekliğin üzerindeki örtüyü açmaktadır: böylelikle Bilgi, *praxis*'in bir ânı, giderek en temel ânı olmakta, ancak bu bilgi saltık bir Bilgi'ye katılmamaktadır: oluşturulacak gerçek adına yadsınmış olan gerçekliğin olumsuzlanmasıyla belirlenmiş bu bilgi, aydınlattığı eylemin tutsağı olmakta, onunla birlikte ortadan kaybolmaktadır. Bu nedenle, insanın, ürünün ürünü olduğunu söylemek tümüyle doğrudur. Kendini insanın çalışmasıyla yaratan bir toplumun yapıları, her bir birey için, nesnel bir başlangıç noktası ortaya koymaktadır: böylelikle, insanın gerçekliği, emeğinin doğasında ve aldığı ücrettedir. Ancak bu gerçeklik, insanı; insan, kılgısal etkinliği içinde, bu doğayı sürekli olarak aştığı sürece belirlemektedir (örnekse halkçı bir demokraside, bu, çift vardiya çalışarak, «eylemci» olunarak, ya da çalışma saatlerinin artmasına gizlice direnerek; kapitalist bir toplumdaysa,

bir sendikaya girerek ya da grev yönünde oy vererek v.b. gerçekleşmektedir). Bu nedenle sözkonusu aşma olgusu, ancak, varlığın olanaklarıyla kurduğu bir ilişki olarak düşünülebilir. Gerçekte, insanın ne *olduğunu* söylemek, aynı zamanda, onun ne olabileceğini de söylemek demektir ve bu tersi için de geçerlidir: insanın maddesel koşulları insanın olanakları alanını sınırlar (işi çok zorlu olabilir, sendika ya da siyasal etkinlikle ilgilenemeyecek denli yorgun düşebilir). Böylelikle olanaklar alanı, kişinin, kendisine doğru nesnel durumunu aştığı erek olmaktadır .Ve bu alan, zamanı ve yeri geldiğinde, toplumsal ve tarihsel gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, her şeyin satın alındığı bir toplumda, bütçelerinin yarısını ya da daha çoğunu yiyecek maddeleri almaya ayıran işçiler için, kültür olanakları, hemen hemen ortadan kalkmış demektir. Burjuvaların özgürlüğüyse, tersine, gelirinin her zaman için artan bir bölümünü, büyük harcama değişkenlerine ayırabilme olanağında yatmaktadır. Ancak, olanaklar alanı, ne denli kısıtlanırsa kısıtlansın, her zaman için vardır. Bundan başka olanaklar alanı, bir belirsizlik bölgesi olarak düşünülmek yerine, tüm Tarih'e dayanan ve onun tüm çelişkilerini kuşatan güçlü biçimde yapılaşmış bir bölge olarak düşünülmelidir. Birey, kendini, verilmiş olanı olanaklar alanına doğru aşarak ve bütün öteki olanaklar arasında bir olanağı gerçekleştirerek nesnelleştirir ve Tarih'i yapmaya katkıda bulunur. Böylelikle tasarı, kişinin kendisinin belki de bilmediği bir gerçeklik kazanmaktadır ve bu gerçeklik gösterdiği ve oluşturduğu çelişkiler aracılığıyla olayların akışını etkilemektedir.

O zaman, olanağı, çifte biçimde belirlenmiş olarak düşünmek gerek. Bu olanak bir yandan, özgül eylemin sözkonusu bağrında, *eksik olan* geleceğin varlığı olarak yer alır ve bu aynı yoklukla gerçeği açınlar; öte yandan bu olanak, topluluk nesnesinin son-

suz olarak koruduğu ve dönüştürdüğü bir gerçek, sürekli bir gelecek olur. Ortak gereksinimler, yeni işyerlerinin açılmasına ortam hazırladığında (örneğin, sanayileşen bir toplumda fizikçilerin çokluğu) henüz dolu olmayan sözkonusu işyerleri kimi kişiler için, gerçek, somut ve *olanaklı* bir gelecek kurarlar. Sözgelimi bu kişiler hekimlik *okuyabilirler*. Yaşamları, önlerinde ölümlerine dek açık olarak uzandığı sürece, bu meslek kendilerine kapalı değildir. Bir *özdeşlik* sözkonusu olduğundan dolayı, ordu hekimliği, taşra hekimliği ya da sömürge hekimliği vb. karşılaşacakları kimi yararları ve kimi zorlukları beraberinde getirir. Bu gelecek, elbette ki, parçal olarak doğrudur; belli bir *status quo*'yu ve toplumlarımızın Tarih'i sürekli olarak yapışlarıyla karşıtlaşan bir düzen minimumunu (raslantıların dışta tutulması) gerektirir. Ancak bu gelecek, düzmece bir şey değildir; çünkü toplumun güncel çelişkilerini gösteren şey, bir başka deyişle, mesleğin, sınıfın vb. sürekli olarak artan işbölümünün gereklerini gösteren şey, yine bu sözkonusu gelecektir. Bu nedenle, gelecek, şematik ve her zaman için açık bulunan bir olanak olarak, güncel üzerinde dolaysız eylem olarak ortaya çıkar.

Buna karşılık, gelecek, bireyi güncel gerçekliği içinde tanımlar. Hekimlik öğrencilerinin bir burjuva toplumunda yerine getirmeleri gereken koşullar *aynı zamanda*, toplumu, mesleği ve bu koşulları yerine getirecek kişinin toplumsal konumunu da *açığa vurur*. Ana-babaların varlıklı olması hâlâ gerekli olan bir durumsa, burs verme uygulaması yaygın değilse, o zaman gelecekte hekim olacak kişi kendini orta sınıfların bir üyesi olarak görür: buna karşılık, sınıfının kendisi için olanaklı duruma getirdiği gelecek aracılığıyla, yani seçilmiş mesleğiyle, sınıfının bilincine varır. Oysa gerekli koşulları yerine getirmeyen kişi için, hekimlik, bu kişinin *eksikliği, insan dışılığı* durumuna dönüşür (dahası, başka bir çok meslek de bu kişi-

ye «kapalı» olabilir). Bizim, görece yoksulluk sorununa, belki de bu açıdan yaklaşmamız gerekiyor: her insan, kendisi için olanaksız olan olanaklar toplamıyla yani aşağı yukarı tıkanıp kapanmış olan bir gelecekte olumsuz olarak tanımlanır. Ayrıcalıklı olmayan sınıflar için, toplumun, kültürel, teknik ve maddesel her zenginleşmesi, bir azalışı bir yoksullaşmayı imler, gelecek hemen hemen tümüyle tıkanmış olur. Böylelikle, toplumsal olanaklar, hem olumlu hem de olumsuz anlamda, bireysel geleceğin şematik belirlenimleri olarak yaşanırlar. Giderek, en bireysel olanak bile, toplumsal bir olanağın içselleşmesinden ve zenginleşmesinden başka bir şey olmaz.

Londra çevresindeki hava üslerinden birinde, hava personelinden birisi bir uçağa atlamış ve pilot olarak hiçbir deneyimi olmaksızın Manş'ı geçmiştir. Ancak bu kişi, karaderili olduğundan dolayı, uçuş personeli üyesi olması engellenmiştir. Sözgelimi bu durumda, kısıtlama, karaderili kişi için, *öznel* bir yoksullaşma olmakta, ancak o bu öznelliği anında aşarak nesnele doğru yönelmektedir. Sözkonusu bu yadsınmış gelecek, *karaderili* kişiye, «ırkının» yazgısını ev aynı zamanda İngilizlerin ırkçılığını yansıtmaktadır. Karaderili kişilerin sömürgecilere karşı giriştikleri *genel* başkaldırı, *karaderili* kişide, bu kısıtlamanın özgül yadsınması olarak ortaya çıkmaktadır. O, *beyazlar için olanaklı* olan bir geleceğin *herkes için olanaklı* olmasını benimsemektedir. Karaderili kişi, kuşkusuz açıkça bilincine varamadığı bu siyasal konumu, kişisel bir saplantı olarak yaşamaktadır: havacılık *gizli bir gelecek* olarak onun olanağı olmaktadır. Gerçekteyse, karaderili kişi, sömürgecilerce *daha önceden tanınmış* bir olanağı seçmektedir (bu durum, sömürgecilerin, daha başlangıçta, sözkonusu hakkı ortadan kaldırmayışlarından dolayıdır). Bu olanak: başkaldırma, risk, skandal ve baskı olanağıdır. Bu seçim, aynı zamanda, karaderili kişinin, bireysel tasarısıyla,

sömürülen kişinin sömürgecilere karşı sürdürdüğü savaşımın güncel anlamını ve durumunu anlamamıza olanak sağlamaktadır. (Karaderili kişi, edilgin ve boyun eğen direniş ânını aşmakta, ancak kişinin bir parçası olduğu topluluk, bireysel başkaldırıyı ve yılgıyı aşacak araçlara henüz sahiplenememektedir. Ülkedeki savaşım, şimdilik bireysel edimler istediği için bu genç asi, daha *birey* daha *tekil* olmaktadır. Böylelikle, karaderili kişinin biricik özgüllüğü, çifte bir geleceğin, beyazların geleceğiyle kardeşlerinin geleceğinin içselleşmesi olmakta; çelişki, karaderili kişiyi kısa süreli ve göz kamaştırıcı bir geleceğe fırlatan bir tasarı içinde gizlenmekte ve aşılmaktadır. Karaderilinin içine atıldığı bu *gelecek*, bir tutukevi ya da raslantısal bir ölümle parçalanıp gitmek olacaktır.

Amerikan kültürcülüğü ile Kardiner'in kuramını mekanistik ve eskimiş kılan şey, bunların, kültürel davranışı ve temel tutumları (ya da rolleri) gerçek, canalıcı, geçici olan bir görünge içinde düşünmemeleri; bunu yapmak yerine, sözkonusu davranışları ve tutumları, bir neden sonuçlarına nasıl egemen olursa insanlara egemen olan geçmiş belirlenimler olarak görmeleridir. Eğer toplumun her bir kişiye, *geleceğin bir görüngesi* olarak sunulduğu ve geleceğin de kişinin yüreğine, davranışının gerçek bir güdülenişi olarak sızdığı düşünülürse, her şey değişir. Marx'çıların, mekanist maddeciliğin kendilerini aldatmalarına olanak vermeleri bağışlanabilir bir şey değildir; çünkü marx'çılar büyük-ölçekli toplumcu planlamaları tanımakta ve onaylamaktadırlar: bir Çinli için, gelecek, bugünden daha gerçektir. Belli bir toplumda, geleceğin yapıları araştırılmadığı sürece, zorunlu olarak, toplumsal olana ilişkin herhangi bir şeyi anlamama durumuyla karşılaşılacaktır.

Burada, öznelle nesnelin gerçek diyalektiğini betimleyecek durumda değilim. Bunu yapabilmek için, «dışsalın içselleşmesi» ile «içselin dışsallaşmasının»

gerçekleştiği ortak zorunluluğu göstermek gerekirdi. *Praxis*, gerçekte, içselleşme aracılığıyla bir nesnelden başka bir nesnele geçiştir. Nesnelciliğin nesnelliğe doğru öznel aşılışı olarak tasarı, ortamın nesnel koşulları ile olanaklar alanının nesnel yapıları arasındaki biçimiyle, *kendinde*, öznelliğin ve nesnelliğin devingen birliğini, eylemin temel belirlenimlerini simgeler. O zaman öznel, nesnel süreç içinde, gerekli bir an olarak ortaya çıkmış olur. İnsan ilişkilerini yöneten maddesel koşulların, gerçek *praxis* koşulları olmaları gerekmekteyse, bu koşullar özgül durumların özgüllüğü içinde yaşanmalıdır. Eğer işçiler, satınalma gücünü, vücutlarında, bir gereksinim ya da acı deneyimleri olan bir korku biçiminde duyumsamasaydılar, satınalma gücünün azalması, işçileri iktisadi istemlerde bulunmaya hiç bir zaman itmezdi. Sendika eyleminin uygulanması, deneyimli parti militanları arasında, nesnel imlemlerin önemini ve etkinliğini artırabilir: ücret hadleri ve fiyat endeksleri, sözkonusu eylemi kendi kendine aydınlatıp güdüleyebilir. Ancak bütün bu nesnellik, sonuç olarak, yaşanmış bir gerçekliğe karşılık gelmektedir: işçiler, duyumsadıkları ve ötekilerinin de duyumsayacakları şeyi bilmektedirler. Oysa, duyumsamak, şimdiki zamandan öteye gitmek, nesnel bir dönüşüm olanağına doğru ilerlemektir. Öznellik, *yaşanan deneyim* içinde, kendine dönmekte ve *nesnelleşmesi* aracılığıyla da kendisini umutsuzluktan kurtarmaktadır. Böylelikle öznel, kendinde, yadsıdığı ve yeni bir nesnelliğe doğru aştığı nesneli içermekte, bu nesnellik de nesnelleşmenin bir gereği olan tasarının içselliğini, nesnelleşmiş öznellik olarak dışlaştırmaktadır. Bu, hem sözkonusu biçimde yaşanmış olanın sonuç içinde yerini bulduğu, hem de, eylemin tasarlanan anlamının, doğruluğunu bütünleyiş süreci içinde ele geçirecek biçimde, dünyanın gerçekliğinde ortaya çıktığı anlamına gelmektedir (4).

Tarih'i, yani, insansal *yaratıcılığı*, ancak, iki nes-

nellik arasındaki bir dolayım olarak tasarı açıklayabilir. Bir seçim yapmalıyız. Gerçekte, biz: ya her şeyi kimliğe indirgemekteyiz (ki bu diyalektik maddeciliğin yerine mekanikçi maddeciliği koymak demektir) ya da diyalektiği kendini Evrene zorla benimseten göksel bir yasa, kendi kendine tarihsel süresi oluşturan doğaüstü bir güç (buysa, Hegel'ci idealizme düşmektir) yapmakta; ya da insana, işi ve eylemi aracılığıyla, durumunu aşması için gücünü yeniden vermekteyiz. Yalnızca bu çözüm, bizi, bütünleyiş devinimi, *gerçek içinde* temellendirmeye yetkili kılmaktadır. Diyalektik'i, insanların doğayla ilişkisinde, «başlangıç koşullarıyla» ilişkisinde ve insanların yine ötekin insanlarla ilişkisinde aramalıyız. Diyalektik, tasarıların karşı karşıya gelerek, başlangıçlarına ulaştıkları yerde bulunur. Bu sonucun, yalnızca yalın bir istatistik ortalama değil, yeni bir gerçeklik olduğunu ve kendine özgü bir anlamla donanmış bulunduğunu, bize ancak insan tasarısının özyapıları kavratmaktadır (5). Sözkonusu bu süşünceleri burada geliştirmek olanaklı değil. Bu düşünceler, *Critique de la Raison dialectique*'in II. bölümünün konusu olacak. Kendimi burada üç gözlemle sınırlamakla yetineceğim. Bu gözlemler, en azından, verdiğimiz tanıtma bilgilerini, varoluşçuluğun sorunlarının kısa bir formüllendirilişi olarak düşünmeye olanak sağlayacaktır.

— I —

Yaşayarak her an aşmakta olduğumuz veri, varlığımızın yalnızca maddesel koşullarıyla sınırlanmış değildir. Bu veri olan şeyin içine, belirttiğim gibi, kendi çocukluğumuzu da katmalıyız. Ailemiz aracılığıyla, sınıfımızın ve toplumsal koşullanmamızın hem belirsiz bir bilincine varış, hem de bu durumun ötesine kör bir gidiş, kendimizi sözkonusu bu verilmişlikten çekip çıkarmak için harcadığımız yorucu bir çaba ola-

rak beliren şey, sonuç olarak, gelip *karakter* denilen şeye dayanır. Bu düzeyde, öğrenilen davranışlar ile (burjuva davranışları, toplumcu davranışları) bizi kendimize bütünleyen ve kendimizden ayrı düşüren çelişkin davramşlar ortaya çıkmaktadır. (Örnekse, Flaubert'i ele alacak olursak, düşçül ve dindar bir çocuğun davranışı, çileci bir cerrahın çocuğu oluşu). Bu düzeyde, ayrıca, ilk başkaldırılarımızın izleri, boğucu gerçekliği aşmak için yaptığımız umutsuz girişimler ve bunlardan sonuçlanan sapmalar ve bozukluklar da bulunmaktadır. Bütün bunları aşmak aynı zamanda korumaktır da. Biz, bu özgün sapmalarla *birlikte* düşünmeye, öğrendiğimiz ve karşı çıkmayı benimsediğimiz bu davranışlarla *birlikte* işe girişeceğiz. Varlığımızın çelişkilerinden kaçmak için, kendimizi olanaklarımıza doğru atarak, sözkonusu çelişkilerin örtüsünü kaldırmaktayız ve bu çelişkilerimiz yine aynı eylemimiz içinde, eylemimiz bu çelişkilerden zengin olsa da, bizi, içinde yeni çelişkilerin yeni davranış tarzları oluşturacağı toplumsal bir dünyaya aktarmaktadır. Böylelikle diyebiliriz ki, hem sürekli olarak sınıfımızı aşmaktayız, hem de sınıfımızın gerçekliği sözkonusu aşma edimiyle birlikte kendini ortaya çıkarmaktadır. Olanaklı olanın gerçekleşmesi, toplumsal dünyada, zorunlu olarak, bir nesne ya da bir olayın yaratılmasıyla sonuçlanmaktadır. İşte bu gerçekleşme, o zaman kendi *nesnelleşmemizdir;* bu nesnelleşmede yansıyan özgül çelişkilere ise *yabancılaşmamıza* tanıklık etmektedir.

Şimdiye dek, kapitalizmin, burjuvanın ağzından dile getirilmiş olduğu ve bu burjuvanın kapitalizm dışında hemen her şeyden sözetmiş olduğu apaçık ortadadır. Gerçekteyse, burjuva her çeşit şeyden sözetmektedir. Burjuva, yiyecek konusundaki beğenilerinden, sanatsal yeğlemelerinden, nefretlerinden ve sevgilerinden, kendi çelişkileriyle bağlantılı olarak gelişen her şeyden sözetmektedir. Gelgelelim, bu özgül

önermenin taşıdığı soyut ve evrensel imlem, gerçekte, sermayenin kendisinden başka bir şey değildir. Dinlenceye çıkmış olan bir sanayicinin, mesleki ve iktisadi etkinliklerini *unutmak* için, kendini çılgınca avlanmaya, sualtı avcılığına verdiği bir gerçektir. Balığı ya da oyun zamanını bekleyişindeki tutkuyu, bize ancak ruhçözümlemenin açıklayacağı da bir gerçektir. Ancak, edimin maddesel koşullarının, edimi, «açınlayıcı sermaye» olarak nesnel tarzda yarattığı, edimi iktisadi uzantılarıyla birlikte kapitalist süreç içine bütünlediği de bilinen olgulardandır. Böylelikle sözkonusu edim, Tarih'i, üretim ilişkileri düzeyinde istatistiksel olarak yapmış bulunmaktadır, çünkü varolan toplumsal yapıları sürdürmeye katkısı olmaktadır. Ancak bu sonuçlar, bizi, edimi daha da somut değişik düzeylerde ele almaktan ve edimin bu düzeylerde taşıyabileceği sonuçları araştırmaktan alıkoymamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, her edim, her sözcük aşamalandırılmış bir imlem çokluğuna sahiptir. Bu piramit içinde, daha altta ve daha genel olan imlem, daha yukarda ve daha somut olan imlem için destekleyici bir çerçeve işlevi görmektedir. Ancak, yukarda ve daha somut olan imlem, her ne kadar çerçevenin dışına çıkamıyorsa da, genel olandan somutu çıkarsamak ya da somutu genel içinde çözündürmek, olanaksızdır. Örnekse, iktisadi Malthus'çuluğun Fransız işverenlerince uygulanması, kimi burjuva çevrelerde, cimriliğe doğru belli bir eğilime yol açmıştır. Eğer tek bir topluluğun ya da kişinin cimriliğinde yalnızca iktisadi Malthus'çuluğun yalın etkisi görülseydi, somut gerçeklik ortay çıkarılamazdı. Çünkü, cimrilik, çocuğun, paranın ne olduğunu pek bilemediği ilk çocukluk yıllarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle cimrilik, *aynı zamanda*, kişinin, dünyada varolan vücuduna ve durumuna meydan okuyan bir tarzda yaşama biçimi de olmaktadır. Tutulacak doğru yöntem, sözkonusu somut özellikleri, iktisadi devinim *temeline* dayanarak

araştırmak, ancak bunu yaparken de özelliklerin özgül yapısını (6) gözden kaçırmamaktır. İşte, biz kendimizi ancak bu yolla *bütünleyişe* doğru yöneltebiliriz.

Bu, maddesel koşulun (burada Fransız iktisadi Malthus'çuluğunun, belirlenen yatırım tipinin, kredilerin daraltılmasının vb.) düşünülen tutum açısından yeterince «belirleyici» olmadığı anlamına gelmez. Ya da, şöyle söyleyecek olursak, maddesel koşulun insan tasarısı yoluyla oluşturduğu olguların karşılıklılık eyleminin tüm düzeylerde araştırılması koşuluyla, maddesel koşula başka herhangi bir *etken* eklemek gerekmez. Malthus'çuluk, «küçük bir işadamının» oğlunca (Malthus'cularımızın hâlâ destek diye tutundukları şu eskil kategori) çocuğun ailesinin yoksulluğu ve güvencesizliği aracılığıyla, sürekli bir para sayış, kuruş kuruş bir para biriktiriş biçiminde yaşanabilir. Hernekadar baba, çoğu kez, yalnız kendi işçisiyse de, çocuk, babada mülkiyete bir bağlılık, bu mülkiyet tehdit edildiği ölçüde daha da yeğinleşen bir bağlılık bulabilir. Çocuk, kimi koşullar altındaysa, sahip olmaya karşı duyduğu nefretin başka bir görünüşü olarak, ölüme karşı verdiği savaşımın deneyimine varabilir. Ancak, babanın, sözkonusu mülkiyete sahip olmak yoluyla kaçtığı ölümle kurulan dolaysız ilişki; sahip olunan mülkiyet dışsalın içselleşmesi olarak yaşandığı sürece, doğrudan doğruya mülkiyetin kendisinden gelmektedir. İnsanların birbirinden ayrılması ve mülkiyet sahibi kişinin kendi ölümü karşısında duyduğu yalnızlık olarak beliren eşyanın özgül nitelikleri, mülkiyet bağlarını güçlendirme istencini, yani yaşamın kendini, kendini ortadan kaldıran nesnede bulmasını koşullandırmaktadır. Çocuk, mahvolmak üzere olan sahip kişiyle ölmek üzere olan kişinin tasasını, tek bir devinimle ortaya çıkarabilmekte, aşabilmekte ve koruyabilmektedir. Çocuk, bu kişiler arasında yeni bir dolayım gerçekleştirecektir ve bu dolayım tamı tamına cimrilik olacaktır. Babanın ya da aile topluluğunun

yaşamlarındaki bu farklı anlar, Fransız ekonomisinin devinimi aracılığıyla öğrenilmiş üretim ilişkileri gibi ortak bir kaynaktan çıkmaktadır. Ancak bu anlar, değişik biçimlerde yaşamaktadırlar; çünkü aynı kişi (ve daha büyük bir olasılıkla aynı topluluk) bu tek ama aynı zamanda, karmaşık olan kaynağa göre (işveren-üretici, çoğu kez kendisi çalışmaktadır) değişik düzeylerde konumlanmaktadır. Çocukta, bu anlar, birbirleriyle bağlantıya girmekte, birbirlerini tek bir tasarının içinde değişikliğe uğratmakta ve bu yolla da yeni bir gerçeklik oluşturmaktadırlar.

Belirtmemiz gereken bir kaç nokta daha var. İlk ağızda, çocukluğumuzu *geleceğimiz* olarak yaşadığımızı anmalıyız. Çocukluğumuz, davranışlarımızı ve rollerimizi gelecekteki bir görünge içinde belirlemektedir. Bu, bir montaj ediminin mekanik biçimde yeniden ortaya çıkışına benzer bir şey değildir. Çünkü, davranışlarla roller, kendilerini dönüştüren tasarıdan ayrılamazlar; davranışlar ve roller, insansal girişimin her anında bulmamız gereken koşullara bağlı olmayan ilişkilerdir. Bunlar aşılıp da korununca, tasarının içsel renklenişi diye adlandırabileceğim şeyi oluştururlar. Bunu söylemekle, sözkonusu davranış ve rolleri, özelliklerinden olduğu kadar güdülenişlerinden de ayırdetmekteyim: girişimin güdülenmesi, girişimin kendisiyle bir ve aynı şeydir, tek bir şey oluşturur: özellik ve tasarıysa, bir ve aynı gerçeklerdir. Sonuç olarak tasarının amaçları, tasarıya aynı anda hem birleşik hem de aşkındır. Ancak, tasarının *renkdurumu*; yani öznel olarak tadı, nesnel olaraksa biçimi, kökensel sapmalarımızın aşılmasından başka bir şey değildir. Bu aşma edimi, ansal bir devinim değildir; uzun süreli bir devinimdir. Bu devinimin her ânı, hem aşmadır, hem de bu aşma kendisi için ortaya konduğu sürece, sözkonusu sapmaların belli bir bütünleşme düzeyinde salt ve yalın olarak sürdürülüşüdür. Bu nedenle, yaşam, sarmallar biçi-

minde bir gelişme çizgisi izler, aynı noktalardan farklı bütünleşme ve karmaşıklık düzeylerine tekrar tekrar geçer.

Flaubert, çocukken, ağabeyinden ötürü, baba sevecenliğinden yoksun olduğunu duyumsamaktadır. Achille, baba Flaubert'e benzediğinden, Flaubert babasının hoşuna gitmek için Achille'e öykünmek durumunda kalmaktadır. Oysa Gustave, somurtkan bir güceniklik içinde, bu öykünme zorunluluğuna karşı çıkmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Gustave, koleje girdiğinde de, durumu değişmemiştir: parlak bir öğrenci olan Achille, dokuz yıl önce, daha o zaman herkesin saygınlığını kazanmış, baş hekim ünvanını ele geçirmiştir. Küçük kardeşin, babasının kendisine de saygı besleyebileceğini umabilmesi için, ağabeyinin aldığı notlar gibi notlar alabilmesi, onun gibi beğenilmesi gerekmektedir. Oysa Gustave, karşıçıkışının gerekçesini bile söylemeden yüz çevirmektedir. İçinde bilinmeyen bir direncin işe karışmış olduğunu göstermektedir bu. Bundan böyle, Flaubert, *vasat* bir öğrenci olarak kalacak, bu durumsa evde hiç hoş karşılanmayacaktır. Bu hoş karşılanmayış, ortaya çıkan yeni etkenle yani kolejle daha da *kısıtlanmış* olmaktadır. Gustave'ın okul arkadaşlarıyla kurmuş olduğu ilişkiler, *baskın* özellikteki ilişkiler değildir. Aile sorunu o denli önemlidir ki, başka ilişkilerle ilgilenemez olmuştur. Kimi okul arkadaşlarının başarılarından ötürü küçük duruma düşüşü de, Achille'in üstünlüğünü (Achille, her sınıfta, en yüksek dereceyi almıştır) doğrulamaktadır. Flaubert, hukuk okumağa razı olduğunda, bir üçüncü evre belirmiştir. Achille'den *farklı* olduğundan emin olabilmek için, ondan aşağı olmaya karar vermiştir. Aşağılık kompleksinin bir kanıtı olarak, gelecekteki uğraşısından nefret edecek, kendini idealist bir ödünleme mekanizmasına kaptıracak ve sonunda bir avukat olma gerçeğiyle yüz yüze kalınca da «histeri» nöbetlerine tutulup kendini

düştüğü durumdan kurtarmaya çabalayacaktır. Bu üçüncü evre, hem bir zenginleşme hem de ilk koşulların bir kısıtlanmaya uğrayışıdır. Yalıtılmış bulunan her evrenin bir yineleme olduğu gözükmektedir. Buna karşılık, çocukluğundan kaynaklanıp da sinir bunalımlarına dek varan devinimde bu verilerin sürekli olarak aşılması gözlemlenmektedir. Bu süreç, gerçekten de, Gustave Flaubert'in kendini edebiyata verişiyle sonuçlanmıştır (7).

Ancak bu veriler, *aynı zamanda*, aşılmış -geçmiş' tirler; her işlemde, geçmişi- aşma, yani gelecek olarak ortaya çıkmaktadırlar. *Rollerimiz her zaman için geleceğe ilişkindir:* bu veriler, herkes için, yerine getirilecek görevler, kaçınılacak pusular, uygulanacak güçler vb. olarak belirmektedir. «Babalık» olgusu, kimi amerikalı toplumbilimcilerin ileri sürdüğü gibi, bir rol olabilir. Ya da sözgelimi şöyle bir durum olanaklı olabilir: evli genç bir adam, babasıyla özdeşleşmek ya da kendini onun yerine koymak ya da bambaşka bir amaçla, sözgelimi, tutumunu benimsemek yoluyla ondan kurtulmak için, baba olmayı umabilir: durum ne olursa olsun, ailesiyle geçmişteki ilişkisi (ya da en azından, geçmişte derinden yaşanmış ilişki) ona kendini yalnızca, yeni bir girişimin kaçış yolu olarak göstermektedir. Babalık, ona, ölene dek süren yeni bir yaşamın yolunu açmaktadır. Eğer bu bir rolse, insanın bulguladığı bir rol, her zaman yeni koşullar altında durmadan öğrenegeldiği bir rol ve ancak ölüm anında tanıdığı bir roldür. Kompleksler, yaşam tarzı ve yaratılacak bir gelecek olarak geçmiş-aşışların açınlanması, bir ve aynı gerçektir: bu gerçeklik, *yönlendirilmiş bir yaşam* olarak, insanın eylem aracılığıyla doğrulanması olarak, sözkonusu tasarıdır ve bu gerçeklik, aynı zamanda, bir yere yerleştirilemeyen, çocukluk anılarımızda gelecekten, olgun insanlar olarak seçişlerimizdeyse çocukluğumuzdan yansıyan şu usdışılık sisidir (8).

İkinci olarak belirtmemiz gereken şey, bütünleyişin, Tarih'in bir devinimi olarak, bir olayı, bir topluluğu ya da bir kişiyi «konumlandırmadaki» kuramsal ve kılgısal bir girişim olarak, ne olduğuyla ilgilidir. Daha önce, tek bir edimin, daha da karmaşık düzeylerde değerlendirilebileceğini ve bu nedenle de sözkonusu edimin bir dizi farklı imlemle gösterilebileceğini belirtmiştim. Ancak bundan, kimi filozofların yaptıkları gibi, sözkonusu imlemlerin birbirlerinden bağımsız olduklarını; deyim yerindeyse, birbirlerinden aşılamayan uzaklıklarla ayrıldıklarını çıkarsamamak gerekir. Kuşkusuz, marx'çının bu kusurda, genelikle, hiçbir suçu yoktur: marx'çı, üst-yapı imlemlerinin alt-yapı'dan yola çıkılarak nasıl oluştuğunu göstermektedir. Marx'çı daha da öteye gidip -özerklikleri de sözkonusu ederek- kimi uygulamalarla kimi üstyapısal inançların taşıdığı simgesel işlevi gösterebilir. Ancak bu, *bütünleyişin*, diyalektik bir açılım süreci olarak ortaya çıkması için yeterli değildir. Birbirinin üstüne binen imlemler, ayrıştırmayla yalıtılmakta, sayılıp dökülmektedir. Oysa, bu imlemleri *yaşamda* bir araya getiren devinim, bireşimseldir. Koşullanma aynı kaldığından dolayı, bu etkenlerin ne önemleri ne de sıralanışları değişikliğe uğramaktadır: ancak bu imlemler, bireşimsel, çok boyutlu, çözünmez nesneler, uzam-zaman içinde bireysel yerler kaplayan nesneler olarak düşünülmezse, insan gerçekliği, gözden kaçırılmış olur. Burada düşülecek yanılgı, yaşanmış olan imlemi, dilin bu imleme vermiş olduğu yalın ve doğrusal ifadeye indirgemek olacaktır.

Gördük ki, «uçak hırsızının» bireysel başkaldırısı, sömürgenin ortak başkaldırısının tikelleşmiş bir durumudur ve bu başkaldırı, aynı zamanda, sözkonusu somutlaşma yoluyla, özgülleştirici bir edim olmaktadır. Toplumsal başkaldırıyla bireysel takınak arasında yer alan bu karmaşık ilişkinin, ne eğretilemesel

bir bağa indirgenebileceğini ne de genellik içinde çözünebileceğini anlamamız gerekmektedir. Takınak nesnesinin, yani *uçağın,* somut varlığı, olayın kılgısal yanları (uçağa nasıl ve ne zaman binileceği vb.) indirgenemeyecek şeylerdir: bu karaderili kişi, siyasal bir gösteri yapmak niyetinde değildi; o yalnızca kendi bireysel yazgısıyla ilgileniyordu. Ancak biz şu noktayı da biliyoruz: *yapmış olduğu şey* (toplumsal istek, özgürleştirici skandal) *yaptığına inandığı şeyde* (hatta dahası, *yaptığı şeyle de,* uçağı çalıp kullanmasında da, Fransa'da öldürülmesinda de) örtük biçimde içerilmek zorundaydı. O zaman, bu iki imlemi birbirinden ayırmak ya da birini ötekine indirgemek olanaksızlaşmaktadır. Bu imlemler aynı, tek bir nesnenin ayrılmaz yüzleridir. Bir üçüncü imlem ise: ölümle kurulan ilişki, yani yasaklanmış bir geleceğin hem yadsınması hem de benimsenmesidir. Bu ölüm, aynı zamanda, halkının olanaksız başkaldırısını, bu nedenle de sömürgecilerle olan *güncel* ilişkisini, nefretle yadsımanın köklü bütünlüğünü; son olarak da, bu kişinin içe yönelik tasarısını, kısa ve göz kamaştırıcı bir özgürlük seçişini, bir ölme özgürlüğü seçişini dile getirmektedir. Ölümle kurulan ilişkinin bu farklı görünüşleri, yeri gelince, birbirlerine indirgenmez olmaktadırlar. Bu görünüşler, edime yeni boyutlar kazandırmaktadırlar. Bu görünüşler hem sömürgecilerle kurulan ilişkiyle nesneyle kurulan takınaksal ilişkiyi -yani, daha önce ortaya çıkarılan boyutları- hem de sözkonusu boyutlar içinden kendilerini yansıtmakta; belirlenimler, içlerinde, ölüm yoluyla başkaldırıyı ve ölme özgürlüğünü sürdürüp toplamaktadırlar (9). Doğallıkla, kimi başka bilgilerden de yoksunuz bu noktada. Kişiyi hangi çocukluğun, hangi deneyimin, hangi maddesel koşulların nitelediğini; tasarıyı neyin ıraladığını hiç bilmiyoruz. Bununla birlikte, şuna hiç kuşku yok ki, bu belirlenimlerin her biri, kendi zenginliğini ötekine katacak ve öteki belirlenimleri ken-

dinde içerecektir. (Çocukluk, hangi durumda olursa olsun, bu umutsuz durumun, bu geleceği olmayan geleceğin çıraklığı değil midir? Çocuklukla kurulan ölüm bağı, hepimizde, o denli dar ve o denli sıkıdır ki, kendimizde, ilk yıllarımızdan beri bir ölüme-tanıklık etme tasarısı bulunup bulunmadığını sorabiliriz vb.) Bu belirlenimlerin her biri, ayrıca, özgül bir aydınlatış edimiyle, bize öteki imlemlerdeki kendi varoluşunu, ezilmiş bir varlık olarak, kimi imlerin usdışı bağı olarak gösterme durumunda olacaktır vb. Ve biz aynı zamanda, yaşamın sözkonusu bu nesnelliğinin, temel bir koşul olarak, bu imlemlerin nesnel imlemi olarak varolduğuna da inanıyor değil miyiz? Romancı bize, kahramanının «zihninde» değişmekte olan düşünceler olarak, bu boyutların kimi zaman birini kimi zamansa ötekini gösterme yolunu tutacaktır. Ancak böyle yapmakla yalan söylemiş olacaktır: sözkonusu olan (ya da zorunlu olmayarak) düşünceler değildir. Her şey bir bütün olarak verilmektedir. İnsan, *içten* kilitlenmiş bir durumdadır. Kendisini saran bu duvarlardan kurtulamamakta, ya da bir başka deyişle, duvarlarla kuşatılmış olduğunu *bilmektedir*. Bütün bu duvarlar, *tek bir hapishane* oluşturmaktadırlar. Bu hapishane, *tek bir yaşam, tek bir edim*dir. Her imlem dönüşmesini sürdürmekte ve bütün öteki dönüşümler üzerinde de yansımaktadır. O zaman, bütünleyişin ortaya çıkarması gereken şey, edimin çokboyutlu *birliği* olmaktadır. Eski düşünce alışkanlıklarımız, bu birliği, yani hem karşılıklı yoruma gelebilen hem de imlemlerin görece özerkliğini taşıyan sözkonusu bu koşulu, aşırı kertede yalınlaştırma riskine girmektedir. Dilin bugünkü biçimi, onu özgün yerine getirmeye pek elverişli değildir. Ancak biz, sözkonusu yüzlerin karmaşık ve çok değerli birliğini, yine, bu yoksul araçlarla bu kötü alışkanlıklar aracılığıyla, yüzlerin etkileşimlerinin (yani yüzlerden her birinin bir ötekisiyle ve bütünle olan bağlantısının) diyalektik yasası ola-

rak gerçekleştirmeye çalışmalıyız. İnsanın diyalektik bilgisi, Hegel ve Marx'tan sonra, yeni bir ussallık gerektirmektedir. Bu ussallığı, deneyim içinde kurmaya hiç kimse yanaşmamıştır. Şu bir gerçektir ki Doğu'da olsun Batı'da olsun tek bir kişi, kendimize ve çağdaşlarımıza ilişkin ne tek bir sözcük söylemiş ne de tek bir tümce yazmıştır. Buysa küçük bir yanılgı değildir (10).

— 2 —

Tasarı, araçsal olanaklar alanını, zorunlu olarak, bir baştan bir başa geçmelidir (11). Araçların özgül nitelikleri, tasarıyı, az çok derin biçimde dönüştürmekte, nesnelleşmesini koşullandırmaktadırlar. Oysa, aracın kendisi -bu araç ne olursa olsun- tekniklerin belli gelişiminin ürünüdür ve son çözümlemede de üretici güçlerin bir ürünü olarak belirir. İzlediğimiz felsefeyle ilgili olduğuna göre, örneklerimi, kültürel çevreden almak yoluna gideceğim. İdeolojik bir tasarının sonul ereğinin, bu tasarı görünüşte ne olursa olsun, çelişkilerinin bilincine vararak temel durumu değiştirmek olduğu düşünülmelidir. Sınıfın ve koşulun evrenselliğini dile getiren özgül bir savaşımdan doğmuş olan tasarı, bu savaşımı açınlamak için aşamayı, bu savaşımı herkesin gözünün önüne sermek için açınlamayı ve bu savaşımı çözündürmek için de gözler önüne sermeyi ereklemektedir. Ancak, yalın açınlanmayla herkese gösterme arasına, kültürel araçların ve dilin kısıtlanmış ve tanımlanmış bölgesi girmektedir. Üretici güçlerin gelişimi, bilimsel bilgiyi koşullandırmakta ve bilimsel bilgi de yeri ve zamanı gelince üretici güçleri koşullandırmaya gitmektedir. Üretim ilişkileri, bu bilgi aracılığıyla, belli bir felsefenin ayırdedici özelliklerini ortaya koymakta; somut ve yaşanmış tarihse, sözkonusu felsefenin çerçevesi içinde, belirlenmiş toplumsal grupların gerçek ve kılgısal tutumlarını dile getiren öz-

gül fikirler dizgesini oluşturmaktadır (12). Sözkonusu bu sözcükler, yeni imlemlerle yüklenmiş olup, evrensel anlamları kısıtlanmış ve derinleşmiştir. XVIII. yüzyıldaki «Doğa» sözcüğü, bu sözcüğü kullananlar arasında, dolaysız bir sorumluluk ortaklığı yaratmıştır. Burada, kesin bir imlem sözkonusu değildir ve gerçekten de Diderot zamanında Doğa fikri tartışmaları sona erdirilememiştir. Ancak, bu felsefi öge, bu izlek herkesce kavranan bir şeydir. Böylelikle, genel kültür kategorileri, özgül dizgeler ve bu dizgeleri dile getiren dil, daha o zamandan bir sınıfın nesnelleşmesi, gizli kalmış ya da açığa vurulamamış savaşımların yansıması ve yabancılaşmanın özgül düzeyde gösterilmesi olmaktadır. Bu durumda dünya dışarda kalmaktadır: bireyin içinde, sinir dizgesince vurulmuş bir damga gibi yer alan, dil ya da kültür değildir. Tersine, kültür ile dil içinde bulunan, yani olanaklar alanının özel bir kesiminde bulunan, insandır. Bireyin, açınladığı şeyleri gözler önüne sermesinde, bu nedenle, elinde hem çok zengin hem de çok az sayıda öge vardır. Az sayıda olan ögeler: sözcükler, usavurma tipleri ve yöntemleridir. Bunlar sınırlı niceliklerde bulunurlar; aralarında boş uzamlar, boşluklar yer almaktadır. Zengin ögelerse: her sözcük yedeğinde, bütün bir çağın kendisine vermiş olduğu imlemi de getirmektedir. İdeolog, konuşmaya başlar başlamaz, söylemek istediğinden daha çoğunu ve daha farklısını da söylemektedir. İçinde bulunulan çağ ideologun düşüncesini kendisinden çalmaktadır. İdeolog, sürekli olarak, başka yönlere çevrilmekte ve sonuç olarak dile getirilen fikirlerde derin sapmalar olmaktadır. İdeolog sözkonusu bu anlarda, sözcüklerin gizemine yakalanıp kalmaktadır.

Marquis de Sade, Simone de Beauvoir'ın gösterdiği gibi, ayrıcalıklarının tümüne teker teker karşı çıkılan feodal dizgenin çöküşünü yaşamıştır. Onun ünlü «sadizm»i; haklarını, kişiliğinin öznel yanı üzerinde temellendirerek, şiddet içindeki bir savaşçı olarak doğ-

rulamak isteyen kör bir girişimdir. Oysa bu girişim, burjuva öznelciliğinin içine çoktan sızmıştır. Nesnel soyluluk ünvanları, yerlerini, Ego'nun denetlenmiş üstünlüğüne bırakmışlardır. Marqius de Sade'ın şiddete doğru itilişi, başlangıçtan beri, yolundan sapmıştır. Ancak, o daha da öteye gitmek istediğinden kendini temel fikirle, yani: Doğa fikriyle karşı karşıya buluvermiştir. Sade, doğa yasasının, en güçlünün yasası olduğunu, öldürümlerin ve kıyımların doğal yokedilişlerden başka bir şey olmadığını vb. göstermek istemiştir (13). Ancak bu fikir, yoldan saptırıcı bir anlam içermektedir: aristokrat ya da, burjuva 1789'da yaşayan herkesin gözünde Doğa iyidir. Oysa birdenbire, tüm dizge yoldan sapacaktır: çünkü öldürümle işkence Doğa'ya öykünmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Çünkü en bağışlanmaz suçlar iyi, en iyi erdemler kötü olmuştur. Aristokrat da işte tam bu noktada, devrimci fikirlerle alaşağı edilmektedir. O, bugün «aristokrat devrimi» diye adlandırdığımız çelişkinin, 1787'lerde başlayan ve tüm soyluların düştüğü çelişkinin bilincine varmıştır. Marquis de Sade, bu olup bitenin hem bir kurbanı (lettres de cachets' yüzünden başı beladan kurtulamamış, yıllar yılı Bastille de kalmıştır) hem de bunlardan yarar sağlayan bir kişidir. Kimilerini giyotine kimilerini de göç etmeye zorlayan bu çelişkiyi, o, devrimci bir ideolojiye çevirmektedir. O, özgürlükle (onun için bu öldürme özgürlüğüdür) insanlar arasında (bunu, kendi dar ve derin iletişimsizlik deneyiminden sıyrılıp insanlara yönelmek için yapmaktadır) iletişim kurmak istemektedir. Çelişkileri, eski ayrıcalıkları ve düşüşü onu gerçekten de yalnızlığa tutsak etmektedir. Daha sonraları, Stirner'in Biricik diye adlandıracağı, *Evrensel*'in, *usçuluğun* ve *eşitlik*'in çalıp saptıracağı deneyime varacaktır. Kendini, çağının gereç-kavramlarıyla sıkıntılar içinde düşünmeye çabalayacaktır. Bütün bunların sonucuysa şu sapkın ideoloji olacaktır: kişinin kişiyle kurabileceği tek ilişki, işkence

edenle kurbanını bağlayan ilişkilerdir. Bu kavrayış *aynı zamanda*, savaşımlar ve saltık iletişimsizliğin sözkonusu saptırılmış doğrulanışı aracılığıyla sürdürülen iletişim arayışıdır. İşte Marquis de Sade, sözkonusu bu koşullar içinde, çabucak sınıflandırılması yanlışlara yol açacak dev bir yapıt dikmektedir. Bu yapıt aristokrat düşüncenin son kalantılarından biri olup, daha çok devrimcilerin evrenselci ideolojisiyle uygun zamanda kavranıp dönüştürülen yalnız bir kişinin savı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu örnek, çağdaş marx'çılığın, kültürel bir dizgenin özgül içeriğini savsamakla ve onu anında bir sınıf ideolojisinin evrenselliğine indirgemekle ne denli yanılmış olduğunu göstermektedir. Yabancılaşmasını aşmak isteyip de yabancılaşmış sözcüklerin içine takılı kalmış kişi bir dizge olmaktadır. Bu kişi, kendi araçlarıyla saptırılmış bulunan ve kültürün özgül bir *Weltanschauung*'a dönüştürmek istediği bir bilinç kazanmıştır. Ve bu olgu aynı zamanda, sözkonusu araçları yönetmek, fazlalıklarından arıtmak ve yalnızca kendisini dile getirmesini sağlamak için, toplumsal araçlara karşı girişilmiş bir düşünce savaşımıdır. Sözkonusu bu çelişkilerin sonucu, ideolojik bir dizgenin indirgenmez özellikte oluşudur: çünkü araçlar, ne olurlarsa olsunlar, bu araçları kullanan kişiyi yabancılaştırmakta, eyleminin anlamını değişikliğe uğratmaktadır. Fikir, somut insanın hem nesnelleşmesi hem de yabancılaşması olmaktadır. Fikir, kendini dilin maddeselliğinde dışlaştıran kişinin kendisidir. Bu nedenle fikri, sözkonusu fikrin sapmalarını ve sonunda da nesnel gerçekleşimini anlamak üzere, tüm gelişimi içinde araştırmak, öznel imlemin (yani onu dile getiren kişi için öznel imlemi) ve yönelmişliğini ortaya çıkarmak önem kazanmaktadır. O zaman, Lenin'in de söylemiş olduğu gibi, Tarih'in «hileli» olduğu ve bizim onun hilelerini yeterince değerlendirmediğimiz ortaya çıkacaktır. Bunun yanında şu noktayı da gözlemleyeceğiz: düşünce yapıtlarının

çoğu, karmaşık ve sınıflandırılması zor nesnelerdir. Bunların tek bir sınıfın ideolojisine göre «konumlandırılmaları» ender bir durumdur; bunlar daha çok derin yapıları içinde, çağdaş ideolojilerin çelişkilerini ve savaşımlarını yeniden üretme yoluna giderler. Ayrımına vardığımız bir başka nokta da şu: bugünün burjuva dizgesi içinde, devrimci maddeciliğin basit bir yadsınışını görmemek gerekir. Tersine, dizgenin bu felsefeye nasıl karşılık geldiğini, felsefenin bu dizge içinde nasıl içkin olduğunu, çekiciliklerle itici liklerin, etkilerin, yumuşak anıştırma güçlerinin ya da yeğin savaşımların, her fikir içinde birbirlerini nasıl izlediklerini, Batı'lı düşünürün ideâlizminin bir düşünce durduruluşuyla nasıl belirlendiğini, bir başka deyişle, daha önceden varolan kimi izlekleri geliştirmeyi yadsımasıyla, kısacası da bir «öznellik bayramı» olmaktan çok bir çeşit tamamlanmamışlıkla nasıl belirlendiğini de bilmek gerekir. Sade'ın düşüncesi, *ne* bir aristokratın düşüncesidir *ne de* bir burjuvanın. Bu düşünce, kendi sınıfınca yasak edilmiş, yükselen sınıfın egemen kavramları dışında kendini dile getirmek için hiçbir araç bulamamış ve bu kavramları da saptırarak kullanmış, bu arada sözkonusu kavramları kullanırken kendi de bozulmuş bir soylunun yaşayan umududur. Özellikle kendini evrensel bir sınıf olarak ortaya koyma çabasında olan burjuva sınıfının girişimini gösteren devrimci evrensellik, Sade'da, sert bir gülmecenin kaynağı olma noktasına dek vararak, doğruluğunu tümüyle yitirmiştir. Sözkonusu düşünce, çılgınlığa varma kertesinde, canlı bir tartışma gücünü içinde hâlâ barındırmaktadır. Ayrıştırmacı us, kavramları da bu biçimde kullanarak, doğal iyilik, ilerleme, eşitlik ve evrensel uyum gibi burjuva fikirlerini de yıkmaya katkıda bulunmaktadır. Sade'ın kötümserliği, burjuva sınıfının hiçbir şey vermediği ve 1794'lerde «evrensel» sınıftan dıştalandığının bilincine varan kol işçisinin kötümserliğine katılmak-

tadır. Bu kötümserlik, devrimci iyimserliğe, aynı anda hem uzak hem de yakın durmaktadır.

Kültür, verilebilecek örneklerden yalnızca birisidir: siyasal ve toplumsal eylemin ikircikliği, çoğunlukla, gereksinimler arasında, edimin itkileri arasında, dolaysız tasarıyla öte yanda bulunan toplumsal alanın ortak aygıtı arasında, yani, *praxis* araçları arasında bulunan derin çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Fransız Devrimini uzun bir zaman incelemiş olan Marx, çalışmasından, bizim de benimsediğimiz kuramsal bir ilke çıkarmıştır: «Gelişmelerinin belli bir aşamasında, üretim ilişkileriyle üretim güçleri çatışmaya girerler, işte o zaman başlayan dönem devrimci dönemdir. «Gerçekte şuna hiç kuşku yok ki, 1789' daki ticaret ve sanayi feodal dizgeyi nitelendiren yönetmeliklere ve özelliklere boğulmuştur. Bu nedenle, belli bir sınıf savaşımı: burjuva sınıfıyla aristokrat sınıfının savaşımı biçimde açıklanmakta; Fransız Devriminin genel çerçeveleriyle temel devinimi de yine bu biçimde belirlenmektedir. Ancak şu noktayı da belirtmemiz gerekmektedir ki, burjuva sınıfı -her ne denli sanayileşme yeni yeni başlıyor olsa da- gereksinimleriyle güçlerinin tümüyle bilincine varmış belli bir olgunluğa erişmiştir. Bütün teknik adamlar, bütün teknikler ve bütün gereçler elindedir. Sözkonusu tarih dönemi içinde özgül bir ânı incelemek istediğimizde ise, durum tümüyle farklı olmaktadır: örneğin, *sans-culottes'un* Paris Komünü'ne ve Convention'a karşı giriştiği eylem. Başlangıç noktası yalındır bu eylemin: başlangıç noktası, halkın çektiği yiyecek sıkıntısıdır; *halk açtır* ve yiyecek istemektedir. Ortada gereksinim varken, bir eylem nedeni varken, durumu çabucak düzeltmek için yetkililer üzerinde etkili olabilecek temel bir tasarı da olacaktır -bu tasarı, genel ve belirsiz olmasına karşın dolaysızdır-. Eylem araçlarının bulunması ve bu araçların kullanılmasıyla oluşturulacak bir politikanın ortaya konması *koşulu* gerçekle-

şirse, temel *tutum* devrimci olacaktır. Sans-culottes topluluğu homojen olmayan üyelerden oluşmuş bulunduğundan, bu topluluğun içine, küçük burjuvalar da, esnaflar da, işçiler de, kendi üretim araçlarına sahip olanların çoğu da girmektedir. Aristokratlar, rahipler ve halktan oluşmuş kitlenin bu yarı-işçi kesimi (tarihçilerimizden birisi, Georges Lefebvre, bunu «Halk cephesi» diye adlandırmaktadır») özel mülkiyet dizgesine bağlı kalmaktadır. Bu sınıf, özel mülkiyet dizgesini bir çeşit toplumsal görev durumuna sokmayı düşlemektedir. Bu nedenle de, tekelleri özendirmeye eğilim gösteren bir tecimsel özgürlüğü kısıtlamak amacını güdecektir. İşte bütün bunlardan dolayı, burjuva mülkiyetinin sözkonusu ahlâksal kavrayışı, daha önceleri, açık biçimde ortada değildir ve bu kavrayış, sonraları, sömürgeci burjuva sınıfının en gözde aldatmacalarından biri olacaktır. Ancak bu kavrayış 1793'de, ortaya, özellikle, feodal, ataerkil kavrayışın bir kalıntısı olarak, varlığını, *Ancién Réjime*'e borçlu olan bir olgu olarak çıkmaktadır. Feodalizmin içindeki üretim ilişkileri, simgesini, yasal saltık monarji varsayımında bulmuştur: kral, ulu bir kişi olarak, toprağa sahip olmakta ve mülkiyetini halkın mülkiyetiyle özdeşlemektedir. Kralın mülkiyet sahibi uyrukları ise ondan sürekli bir mülkiyet güvencesi almaktadırlar. *Sans-culottes*, eskimiş olan özyapısını tanımaksızın anımsadığı bu ikircikli düşünce adına, vergi istemeye gitmektedir. Bu durumda, vergi isteme, hem bir anımsama hem de bir öngörü aracı olmaktadır. Vergi istemi bir öngörü aracıdır; çünkü, durumun en çok bilincinde olan topluluklar, demokratik bir cumhuriyetin kurulup savunulması için devrimci hükümetten her şeyi esirgemelerini istemektedirler. Savaş, zorunlu olarak, *iktisadi planlamaya* götürmektedir -buysa, bir anlamda, söylenilmek istenen şey olmaktadır-. Ancak bu yeni istem, yönünü, nefret edilen monarşinin iktidara geçirilmesine doğru çeviren eskil bir imlem

aracılığıyla ortaya konmaktadır: vergi alma, fiyat tavanları koyma, pazarların denetlenmesi, kamusal tahıl ambarları: XVIII. yüzyılda açlığa karşı savaşmak için sürekli olarak kullanılan yöntemlerdi bunlar. Halkın önerdiği programda, Montagnards da Girondins de, ortadan henüz kaldırmış oldukları rejimin buyurgan geleneklerini dehşetle karşılamaktadırlar. Buysa, geriye doğru atılmış bir adımdır. İktisatçılar, ancak üretim ve tecim özgürlüğünün bolluğu geri getirebileceği görüşündedirler. Burjuva sınıfının sözcülerinin, kendi çıkarlarını savundukları söylenmiştir; böyle olduğu kesindir ama, temel nokta bu değildir. Özgürlük en ateşli savunucularını; özellikle, gemi sahipleri, bankacılar ve uluslararası tecimi temsil ettikleri söylenen Girondins arasında bulmuştur. Yüksek burjuva sınıfının çıkarları, tahılın vergilendirilmesinden etkilenemezdi. Yetkilerinin kullanılmasına izin veren Montagnars'ın, özellikle vergiler yüzünden kârlarının kısıtlanması tehlikesiyle karşı karşıya kalmış devlet emlaki sahiplerince desteklendiği, pek haklı olarak, ileri sürülmektedir. İktisadi planlamanın, bu uğurda ant içmiş düşmanı Roland'ın hiç mülkiyeti yoktu. Gerçekte, Convention üyelerinin -aydınların, hukukçuların, küçük memurların- ideolojik ve kılgısal bir iktisadi özgürlük tutkuları vardı. Bu iktisadi özgürlük içinde, burjuva sınıfının genel çıkarı nesnelleşmiş oldu. Burjuva sınıfı, bugünü güvence altına almaktan çok geleceğini güvence altına almaya can atıyordu. Gözünde, özgür üretim, özgür mal dolaşımı ve özgür rekabet ilerlemenin ayrılmaz üç koşuluydu. Burjuva sınıfı, gerçekten de tutkuyla ileriye yönelerek Tarih'i ilerletmek istedi ve ilerletti de. Ancak bunu gerçekte; mülkiyet sahipliğini, sahip olan kişiyle sahip olunan şeyin dolaysız ilişkisine indirgeyerek gerçekleştirdi.

Buradan yola çıkınca, her şey karmaşıklaşmakta ve zorlaşmaktadır. Savaşımın anlamını nesnel biçimde nasıl değerlendirmek gerekir? Burjuva sınıfı, en

ılımlı iktisadi denetimciliğe karşı çıktığında, Tarih'in doğrultusunda mı yürüyor olmaktadır? Buyurgan bir savaş ekonomisi vaktinden önce mi ortaya çıkmıştır? Bu savaş ekonomisi karşıkonulmaz direnmelerle karşılaşır mıydı acaba (14). Kimi burjuvaların planlı ekonominin bazı biçimlerini benimseyebilmeleri için, kapitalizmin kendi iç çelişkilerini geliştirmesi mi gerekirdi? Ya sans-culottes için ne demeli? Onlar, gereksinimlerinin doyumsanmasını isteyerek temel haklarını kullanmış oluyorlardı. Gelgelelim, önerdikleri yöntem kendilerini gerilere götürmeyecek miydi? Sans-culottes, kimi marx'çıların söyleme yürekliliğini gösterdiği gibi, Devrimin ard sınırlarını kollayan muhafızlar mıydı acaba? Şurası bir gerçek ki, fiyat tavanları konması istemi, uyandırdığı anılarla, açlıktan kıvranan birçok kişinin zihninde geçmişi yeniden canlandırmıştır. Bu kişiler, XVIII. yüzyıldaki açlıklarını bir an için unutarak: «Krallar zamanında, yiyecek ekmeğimiz vardı» diye haykırıyorlardı. Kuşkusuz ötekiler, sözkonusu düzenlemeleri bambaşka bir açıdan ele almışlar, bu düzenlemeler aracılığıyla toplumculuğu öngörmüşlerdir. Ancak bu toplumculuk, bir seraptan başka bir şey değildi; çünkü bu toplumculuğu gerçekleştirecek hiçbir araç yoktu ortada. Dahası, bu toplumculuk belirsizdi de. Marx, Baboeuf'ün çok geç kalmış olduğunu söylemektedir. Çok geç ya da çok erken: Devrim'i *yapmış* olanlar halkın kendisi değil miydi? Sans-culottes'un oluşturduğu halk değil miydi? *Thermidor*, sans-culottes ile Convention üyelerinin denetimi elde tutanları arasındaki anlaşmazlık yüzünden olanaksızlaşmadı mı? Robespierre'in, ne zenginin ne de yoksulun bulunduğu, herkesin mülkiyet sahibi olduğu bir ulus düşü yaratması akıntıya kürek çekmesi değil miydi? Birincil yeri, içteki tepkiye karşı, düşman güçlerinin ordularına karşı, savaşım gereklerine vermek; burjuva devrimini tümüyle gerçekleştirmek ve bu devrimi savunmak, hiç kuşkusuz, ulu-

sal Convention'un görevi, tek göreviydi. Ancak, bu devrim halkça yapılmış olduğuna göre, devrimin içine halkın isteklerini katmak da gerekmez miydi? Devrimin oluşumuna, başlangıçta, açlık yardım etmiştir. «Ekmek ucuz olsaydı» diye yazıyor Georges Lefebvre, «Ancién Rejime»in yıkılması için gerekli olan halkın sert müdahalesi belki de gerçekleşmez ve burjuva sınıfı zaferi kolaylıkla kazanamazdı. Ancak, burjuva sınıfının XVI. Louis'yi devirdiği andan başlayarak, temsilcilerinin bütün sorumlulukları tüm olarak üstlendikleri andan başlayarak, halkın, artık, hükümeti ve kurumları desteklemesi, bunları devirmemeye çalışması gerekirdi. Ancak aç halk, bu amaca, karnı doymadan nasıl ulaşabilecekti?

Bulunulan durum, eskil imlemlerin varolması, sanayi ile proletaryanın embriyon halinde gelişimi, soyut bir evrensellik ideolojisi, bütün bunlar, hem burjuva sınıfının eylemini hem de halkın eylemini saptırmaya katkıda bulunmuşlardır. Halkın, Devrim'i desteklemiş olduğu doğrudur; ancak halkın çektiği acıların karşı-devrimci bir eğilime sahip olduğu da doğrudur. Halkın, ortadan kalkmış rejime karşı duyduğu *siyasal* nefretin koşullara göre değiştiği, halkın kimi zaman toplumsal istekleri gizlemeye yöneldiği kimi zaman da bunları benimsediği bir gerçektir. Açık olan bir başka nokta da o zamanlar hiçbir siyasal ve toplumsal bireşime girişilmeyeceğiydi, çünkü Devrim, gerçekte, burjuva sömürgeciliğinin ortaya çıkışını hazırlamaktadır. Yenmeye tutkuyla bağlamış olan burjuva sınıfının, gerçekte, devrim öncüsü olduğu doğrudur; ancak onun Devrim'i *sona erdirmeye* çalıştığı da doğrudur. Burjuva sınıfının radikallerin (Enragés) baskısı altında, gerçek bir toplumsal değişikliğe girişerek, sivil savaşı yayabileceği ve böylelikle de ülkeyi düşmanın eline teslim edeceği bir gerçekti. Ancak burjuva sınıfının, halkın devrimci coşkusunu uyandırarak, yenilgiyi ve eninde sonunda gerçekleşecek olan

Bourbons'un dönüşünü hazırlamış olduğu ortadadır. Gelgelelim, burjuva sınıfı, sonunda boyun eğmiştir: oyunu tavan fiyatı lehinde kullanmış, Montagnars ise bu oyu bir uzlaşma olarak görerek halkın önünde bağış dilemişlerdir: «Kuşatılmış bir kale içindeyiz biz». Bildiğim kadarıyla, kuşatılmış kale söylencesi, ilk kez, zorunlulukların baskısı altında ilkelerini tehlikeye atan devrimci bir hükümeti doğrulama işlevini yüklenmiştir. Ancak, iktisadi düzenlemeler umulan sonuçları vermiş gözükmemektedirler. Temelde, durum değişmemiştir. Sans-culottes, 5 Eylül 1973'de Convention'a geri döndüğünde hâlâ açtı ve bu kez gerekli araçlardan yoksundu. Eşya fiyatlarının pahalılığının assignat dizgesine bağlı genel nedenleri olabileceğini, bir başka deyişle, bu pahalılığın, burjuva sınıfının savaşı vergilerle akçalamaya karşı çıkışından ötürü olduğunu bir türlü düşünememektedirler. Onlar, yoksulluğa, hâlâ karşı-devrimcilerin yolaçtığını sanmaktadırlar. Convention'un küçük burjuva üyelerinin, iktisadi liberalizmi suçlamaksızın, dizgeyi kendi açılarından yargılayamayacakları ortadadır: onlar da düşmanlarını yardıma çağırmak yolunu tutmuşlardır. Bu olayları, şu yalan dolan dolu garip gün izleyecektir: Halk komitesinin, sorumluların cezalandırılmasını isteyişinden yararlanan Billaud-Varenne ile Robespierre, *siyasal* yılgının güçlenmesini desteklemek için, gerçek amaçları iktisadi olan halkın karanlık öfkesinden çıkar sağlama yoluna gitmektedirler: halk, kafaların kesildiğini görecek ama yine de ekmeksiz kalacaktır. Egemen burjuva sınıfı, dizgeyi değiştirmeye ne gönüllü olduğundan, ne de bunu yapabildiğinden, Thermidor'a, karşılaşılan tepkiye ve Bonaparte'a dek kendini yok edecektir.

Bunun, karanlık içinde oluşan bir savaşım olduğu görülüyor. Sözkonusu grupların her birinde, kökensel devinim, yönseme ve eylem zorunluluklarıyla, araçlar alanının nesnel olarak sınırlanışıyla (kuram-

sal ve kılgısal) modası geçmiş imlemlerin varlıklarını sürdürmesiyle ve yeni imlemlerin ikircikliliğiyle (gerçekte, çoğu kez, yeni imlemler eskileri aracılığıyla deyimlenmektedir) doğrultusundan saptırılmaktadır. Buradan yola çıkarsak, sırtımıza bir görev yüklenmektedir. Bu görev, sözkonusu biçimde oluşmuş toplumsal-siyasal grupların indirgenmez özgünlüğünü ortaya çıkarmak ve bu grupları, tümlenmemiş gelişimleriyle sapmış nesnelleşmelerine dayanarak, karmaşıklıkları içinde tanımlamaktır. İdealist tipteki imlemlerden sakınmak gerekir: sanc-culottes'u gerçek bir proletaryaya benzetmeye ve oluşmakta olan bir proletaryanın varlığını yadsımaya kesinlikle karşı çıkacağız. Gerçek deneyimin bize varlığını duyurduğu durumlar dışında, belli bir gruba Tarih'in öznesi olarak bakmayı ya da Devrim'in sürdürücüsü olan 1793 yılı burjuva sınıfının «saltık hakkını» doğrulamayı reddedeceğiz. Kısacası, daha önce yaşanmış olan bir Tarih'in, *a priori* şemacılığa *direndiğini* düşüneceğiz. Şu noktayı anlamaya yöneleceğiz: olaylaşmış ve tanınmış bu Tarih bile, bizim için, tüm bir deneyimin konusu olmalıdır. Çağdaş marx'çıyı biz, Tarih'i, değişmez bir Bilgi'nin ölü ve aşkın nesnesi olarak düşündüğü için eleştireceğiz. Olup bitmiş gerçeklerin ikircikliliği üzerinde direneceğiz. İkirciklilik sözcüğüyle -Kierkegaard'ın demek isteyebileceği gibi- bir çeşit karanlık usdışıcılığı anlatmak istemiyorum; yalnızca, olgunluk noktasına ulaşmamış olan bir çelişkiyi anlatmak istiyorum. Bugünü gelecekle, oluşma durumunda olan çelişkiyi belirtik biçimde gelişmiş çelişkiyle aydınlatmaya gitmek ve yaşanmış eşitsizlikten alıkonan belirsiz görünüşleri bugüne bırakmak amacımıza tümüyle uygun düşecektir.

O zaman varoluşçuluk, tarihsel *olayın* özgüllüğünü doğrulamaktan başka bir şey yapamaz; olaya, işlevini ve çoklu boyutlarını geri vermeye çalışır. Kuşkusuz, marx'çılar, olayın ne olduğunu bilmiyor değil-

ler: onların gözünde olay, toplumun yapısını, sınıf savaşımının aldığı biçimi, üretim ilişkilerini, yükselen sınıfın yükselme devinimini, her sınıfın bağrında çıkarları farklı olan grupları birbirine karşı çıkaran çelişkileri göstermektedir. Gelgelelim, marx'çıların hemen hemen yüzyıldır söyleye durdukları nükteli bir söz, olaya, öyle pek büyük bir önem vermediklerini de göstermektedir: marx'çılar, XVIII. yüzyılın temel olayının, Fransız Devrimi değil de, buhar makinasının bulgulanması olduğunu söylemektedirler. Marx, hayranlık uyandırıcı, *18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*'ının da gayet iyi gösterdiği gibi, bu doğrultuda fikir yürütmemiştir. Ancak bugün, gerçek -tıpkı kişi gibi- daha da simgesel olma yolundadır. Olayın görevi, durumun *a priori* ayrıştırılmasını doğrulamak, ya da onu en azından yalanlamamak olmaktadır. Fransız komünistleri de, aynı biçimde, olabilecek ya da olması gerekenlere dayanarak, olguları betimlemeye gitmektedirler. İşte onlardan biri -ve hiç de önemsiz olmayan birisi- Macaristan'a yapılan sovyet müdahalesini şöyle açıklamaktadır: «Kimi işçiler aldatılabilirler, karşı-devrimin kendilerini sürükleyeceğine inanmadıkları bir yola girebilirler, ancak sonunda, bu işçiler benimsedikleri siyasanın sonuçları üzerinde düşünmekten *kendilerini alamazlardı*... durumu gördüklerinde *rahatsızlıktan başka bir şey duyamazlardı*... kral naibi Horty'nin dönüşüne (öfkeye kapılmadan) bakamazlardı.. böylesi koşullar altında varolan hükümetin, isteklere ve macar işçi sınıfının beklentisine karşılık vermesi *tümüyle doğaldır*..» Amacı, kuramsal olmaktan çok siyasal olan bu alıntıda, bize macar işçilerinin ne yaptıkları söylenmiyor da *ne yapmadan edemedikleri* söyleniyor. Niçin yapmadan edemiyorlardı acaba? Çünkü, kendi sonsuz toplumcu işçi özleriyle çelişkiye düşemezlerdi de ondan. Bu Stalin'cileştirilmiş marx'çılık, garip bir biçimde, bir devinimsizlik havasına bürünmektedir. İşçi, dünyayla bir-

likte değişen bir varlık değil de, Platon'cu bir idea olmuştur. Gerçekten de, İdealar, sonsuz, evrensel ve doğrudurlar. Bu dural biçimlerin belirsiz yansıları olan devinim ve olay, gerçeğin dışında bulunur. Platon bunlara söylenceler aracılığıyla yaklaşmaktadır. Stalin'ci dünyada, olay, açıklayıcı ve öğretici bir söylence özelliğindedir: sözkonusu düzmece itirafların kuramsal temeli denilebilecek şeyi işte bu noktada bulmaktayız: «şu ya da şu suçu işledim, şu ihaneti yaptım» diyen kişi, hiç bir doğruluk kaygısı duymadan, söylencesel, stereotipik bir anlatıya başvurmaktadır; çünkü ondan, bu sözde suçlarını, sonsuz bir özün simgesel anlatımı olarak sunması istenmektedir: örneğin, 1950'deki iğrenç edimlerin açığa vurulması, Yugoslav rejiminin gerçek doğasını ortaya çıkarma amacını taşıyordu. Bizim için çarpıcı olan olgu, Rajk'ın itiraflarında yer alan çelişkilerin ve yanılgıların, komünistlerde hemen hemen hiçbir kuşku uyandırmamış olmasıdır. Bu idealist kişiler için olgunun maddeselliği hiçbir öneme sahip değildir; onlara göre, sözkonusu olgunun yalnızca simgesel içerikleri bir şeyler anlatmaktadır. Ya da şöyle söylersek; Stalin'ci marx'çıların olaylar karşısında gözleri bağlıdır. Bu kişiler, olayların anlamını evrensel olana indirgediklerinde, geride belli bir artığın kalacağını benimsemekte ama bu artığı raslantının yalın bir sonucu durumuna sokmaktadırlar. Geçici koşullar, çözünememiş olan şeyin (etmenlerin tarihi, gelişimi, evreleri, kökeni, nitelikleri, ikircikliliik, bulanıklık vb.) raslantısal nedeni olmuştur. Böylelikle, bireyler ve tikel girişimler gibi yaşanmış olan da, usdışı olan, kullanılamaz olan yanına düşmektedir. İşte bu nedenle kuramcı, yaşanmış olanın *imleyici-olmadığını* düşünmektedir.

Varoluşçuluk, tarihsel olayın özgüllüğünü doğrulayarak hareket etmekte, olumsal bir artık ile a priori bir imlemin üst üste getirilip çakıştırılmasındaki anlamsızlığa karşı çıkmaktadır. Sözkonusu olan şey, de-

vinimleri gerçeklikleri içinde eşleştiren, tüm savaşımların çelişkiler hatta karşıtlıklar barındırdığını *a priori* ileri sürmeyi yadsıyan esnek ve sabırlı bir diyalektiği ortaya çıkarmaktır (15).: bize göre, sahneye çıkan *çıkarlar*, kendilerini zorunlu olarak uzlaştıran bir dolayım bulamazlar, çoğu zaman karşılıklı olarak birbirlerini dıştalarlar, ancak bu çıkarların aynı anda doyumsanamamaları olgusu, gerçekliklerinin zorunlu olarak salt bir *fikirler* çelişkisine indirgenmiş olduğunu da kanıtlamaz. Çalınmış olan şey, çalanın karşıtı olmadığı gibi, sömürülen de sömürenin karşıtı (ya da çelişeni) değildir. Sömürenle sömürülen, başlıca özelliği kıtlık olan bir dizgede savaşım veren kişilerdir. Kuşkusuz, kapitalist, çalışma araçlarına sahipken işçi bunlara sahip değildir: işte bu noktada salt bir çelişkiyle karşı karşıyayız. Ancak, daha da açık konuşacak olursak, bu çelişki, herhangi bir olayın nedenini hiçbir zaman açıklayamamaktadır: çelişki, olay için bir çerçeve oluşturmakta, toplumsal ortamda sürekli bir gerilim ve kapitalist toplum içinde bir çatlak yaratmaktadır. Gelgelelim, çağdaş her olaya ilişkin olan bu temel yapı (günümüzün burjuva toplumunda) olayı somut gerçekliği içinde hiçbir zaman ortaya koyamamaktadır. 10 Ağustos günü, Thermidor'un 9. günü, 1848 Haziranındaki o gün, kavramlara indirgenemeyecek olan şeylerdir. Bu günlerde, gruplar arasındaki ilişki, silahlı çatışma ve elbetteki bir şiddet ilişkisidir. Ancak bu savaşım, *kendinde*, karşıt grupların yapısını, gelişimlerindeki geçici yetersizliği açık açık ortaya koyamasa bile, larva durumunda bulunan ve içsel bir dengesizlikle sonuçlanan çatışmaları, varolan araçların eylemlere verdikleri sapmaları, gereksinimlerle isteklerin birbirlerine göre ortaya çıkış tarzlarını yansıtma gücündedir. Lefebvre, çürütülemeyecek bir biçimde, 1789'dan itibaren duyulan korkunun, devrimci halkın başat duygusu olduğunu (bu, tam tersine, kahramanlığı dıştalamamaktadır) ve halkın sal-

dırıda olduğu bütün bu günlerin (14 Temmuz, 20 Haziran, 10 Ağustos, 3 Eylül vb.) gerçekte, *savunma* günleri olduğunu ileri sürmektedir: askeri birlikler, karşıdevrimciler ordusunun bir gece çıkıp ta tüm Paris'i katledeceklerinden korktuklarından saldırıya geçmişler ve Tuileries sarayını ele geçirmişlerdir. Bu yalın olgu, *bugün*, marx'çı ayrıştırmanın gözünden kaçmış gibidir: Stalin'cilerin idealist istenççiliği yalnızca *saldırgan* bir eylemi tasarlayabilmekte, gücü azalmakta olan bir sınıfa ve yalnızca da bu sınıfa olumsuz duygular yakıştırmaktadır. Bunlardan başka, sahip oldukları düşünce araçlarıyla aldatılmış olan sans-culottes'un, maddesel gereksinimlerin dolaysız şiddetini özellikle siyasal şiddete dönüştürmeye izin verdikleri anımsandığında, klasik Yılgı kavrayışından tümüyle farklı bir yılgı kavrayışına varılacaktır. Oysa olay, çekinceli, bozulmuş bir eylemle yine eş biçimde belirsiz olan bir tepkinin edilgin bir sonucu değildir; karşılıklı bir anlayışsızlığın kaçıcı, kaygan bir bireşimi de değildir. Ancak her grup *praxis*'i yapan tüm eylem ve düşünce gereçleriyle, kendi davranışı aracılığıyla, başka bir grubun açılımını gerçekleştirmektedir. Bunların her biri, kendi eylemini ortaya koyduğu sürece, özne; başka bir grubun eylemine boyun eğdiği sürece de, nesne olmaktadır. Her bir taktik, öteki taktiği öngörmekte ona istediğini yaptırmakta ve sırası gelince de ötekinin istediğini yapmaktadır. Bir grubun her ortaya konan etkinliği, karşıt grubun etkinliğini aştığı sürece, karşıt grup karşısında taktik açıdan değişikliğe uğramakta, bu nedenden dolayı da grubun kendisinin yapılarını değiştirmektedir. Olay, tüm somut gerçekliği içinde, karşılıklı olarak birbirini aşan bir karşıçıkışlar çokluğunun örgütlenmiş birliği olmaktadır. Tüm grupların ve bunların herbirinin girişimleriyle sürekli olarak aşılan olay, doğrudan doğruya sözkonusu bu aşmalardan birleştirilmiş çifte bir örgütleniş olarak ortaya çıkmaktadır. Olayın anlamıysa, koşul-

larının her birimi bir başka koşulca, birlik içinde ortadan kaldırmayı gerçekleştirmek olmaktadır. Bu biçimde kurulmuş olay, kendisini kuran insanlar üzerinde etkimekte ve onları *aygıtı* içinde tutsak etmektedir: elbette, olayın, bağımsız bir gerçeklik kazanması ve kişiler üzerinde etkimesi yalnızca dolaysız bir fetişleştirme aracılığıyla gerçekleşmektedir. Örnekse, «10 Ağustos gününe» katılan herkes, Tuileries sarayının ele geçirilmesinin ve monarşinin düşmesinin risk altında olduğunu bildiği gibi, yaptıkları şeyin nesnel anlamının kendi üzerlerine, ötekinin direnci kendi etkinliklerini salt ve yalın bir nesnelleşme olarak kavramaya izin vermediği ölçüde, gerçek bir varoluş olarak yükleneceğini de bilmektedirler. Bu noktadan yola çıkarak ve özellikle fetişleştirmenin, fetişlerin *gerçekleşmesi* sonucunu verdiğini de bilerek, olayı, devinim durumunda bulunan, insanları kendi hiçleşmelerine doğru sürükleyen bir dizge olarak düşünmek gerekir. Sonucun, açık olduğu durumlar pek enderdir: 10 Ağustos akşamı, Kral tahttan indirilmemiş olduğu halde, artık Tuileries sarayında değildir; Meclis'in koruyuculuğu altına alınmıştır. Kişiliği, tümüyle şaşkınlık uyandıracak bir hal almıştır. 10 Ağustos gününün en gerçek sonuçları, ilkin çifte bir gücün ortaya çıkmış olması (bu, devrimlerin klasik bir ögesi olmuştur) ikinci olarak, olayın çözümlemeden bıraktığı sorunu yeni baştan ele alan Convention'un toplanması, son olarak da, yaptığı darbenin başarılı olup olmadığını bilemeyen Paris halkının duyduğu hoşnutsuzluğu ve gitgide artan kaygısıdır. Bu korku Eylül katliamlarına yol açacaktır. Bu nedenlerden dolayı, olaya tarihsel etkinliğini veren şey çoğu kez, sözkonusu bu *ikircikli* durum olmaktadır. Buysa, olayın özgüllüğünü doğrulamamız için yeterli bir nedendir: çünkü biz bu olaya, moleküllerin birbirlerine çarpıp birbirlerini itmesi olayının yarattığı yalın ve gerçekdışı bir olgu olarak bakmadığımız gibi, bu olayı, daha derin anlamlı

devinimlerin özgül bir sonucu ya da şematik bir simgesi olarak da görmüyoruz. Biz bu olayın, daha çok, antagonist grupların devinim durumunda olan geçici bir birliği olduğunu düşünüyoruz. Bu karşıt gruplar, birliği değiştirdikleri ölçüde birlik de bu grupları dönüşüme uğratmaktadır (15). Böyle olmakla, olayın kendi özgül nitelikleri vardır: tarihi, hızı, yapıları vb. Bu niteliklerin incelenmesi, aynı somut düzeyde Tarih'i ussallaştırmaya olanak verecektir.

Daha da öteye gitmeli ve her durumda, bireyin, tarihsel olaydaki rolünü düşünmeye koyulmalıyız. Çünkü bu rol, ilk ve son kez olarak belirlenmemiştir: bu rolü her durumda belirleyen şey, sözkonusu grupların yapısıdır. Bu yolla biz, olumsallığı tümüyle ortadan kaldırmaksızın, role, sınırlarını ve ussallığını yeniden vermiş olacağız. Grup, gücünü ve etkinliğini, yapmış olduğu ve zamanı gelince de kendini yapan, indirgenmez özgüllüğü evrenseli bir yaşama biçimi olan bireylere vermektedir. Grup, birey aracılığıyla dönüp kendine bakmakta ve kendini, verdiği savaşımın evrenselliği kadar yaşamın tikel donukluğunda yeniden bulmaktadır. Ya da daha doğrusu, bu evrensellik, başına geçirmiş olduğu önderlerin, yüzünü, vücudunu, sesini almaktadır. Böylelikle olayın kendisi, toplumsal bir aygıt olmasına karşın, hemen hemen bireysel imler taşımaktadır. Savaşım koşullarıyla grup yapıları, bireylere kişileşme olanağı sağladığı ölçüde kişiler sözkonusu olayda yansıyabilmektedirler. Olay üzerine söylediğimiz şeyler, tüm toplumsallık tarihi için de geçerlidir. Bireyin, her durumda ve her düzeyde, toplumla, taşıdığı güçlerle ve sahip olduğu etkinlikle kurduğu ilişkiyi belirleyen şey de budur. Plekhanov'un şunları söylemedeki haklılığını tüm kalbimizle benimsiyoruz: «Etkin kişilikler... olayların tikel görünümleriyle bu olayların kimi parçal sonuçlarını değiştirebilirler ancak değişikliğe uğratamaya-

cakları şey olayların yönelimidir.» Gelgelelim, sorun bu değil, sorun: gerçekliği tanımlamak üzere, kendimizi *hangi düzeye* yerleştireceğimizi belirlemek. «Sözgelimi, iktidara geçen başka bir generalin Napoléon'dan daha barışçı olduğunu, bütün Avrupa'yı kendine karşı döndürmemiş olduğunu ve Sainte-Hélene'de değil de Tuileries sarayında ölmüş olduğunu benimseyelim. O zaman Bourbons da Fransa'ya dönmemiş olacaktı. Kuşkusuz, onlar için bu sonuç, gerçekte olup bitmiş olanın tam tersi olurdu. Ancak, bütün olarak düşünülen Fransa'nın iç yaşantısına göre, gerçek sonuçtan çok az farklı olurdu. Bu «iyi asker» düzeni yeniden kurduktan ve burjuva sınıfının egemenliğini sağladıktan sonra, bu sınıfa karşı baskı kullanmayı geciktiremezdi... işte o zaman liberal bir hareket başlamış olurdu... Louis-Philippe belki tahta çıkardı... 1820'de ya da 1825'de... Ancak durum ne olursa olsun, devrimci hareketin sonul sonucu olup bitmiş olanın tersi olamazdı.» Beni çoğu kez güldürmüş olan bu alıntıyı, artık devrini tamamlamış olan Plekhanov'dan aktarıyorum, çünkü marx'çıların bu sorun üzerinde ilerlemiş olduklarını sanmıyorum. Hiç kuşku yok ki sonul sonuç, olup bitmiş olandan farklı olamazdı. Ancak, ortadan kaldırılan değişkenlere hele şöyle bir bakalım: kanlı Napoléon savaşları, devrimci ideolojinin Avrupa üzerindeki etkisi, Fransa'nın Bağlaşık kuvvetlerce işgali, toprak sahiplerinin yeniden ortaya çıkması ve Ak Yılgı denilen gerçek. Restauration döneminin, iktisadi açıdan, Fransa için bir gerileme dönemi olduğu doğrulanmış bir olgudur: toprak sahipleriyle İmparatorluk'tan doğmuş burjuva sınıfının savaşımı bilimlerin ve sanayiin gelişimini kösteklemiş, iktisadi kalkınma ancak, 1830'lardan sonra başlamıştır. Daha barışçı bir imparatorun yönetimi altında, burjuva sınıfının gelişiminin durdurulmamış olacağı ve Fransa'nın İngiliz gezginlerini derinden etkilemiş «Ancién Rejime» görünümüne bürünmemiş olacağı kabul edile-

bilir bir olgudur. Liberal hareket gelince. Eğer bu hareket olmuş olsaydı, 1830'ların hareketine hiçbir biçimde benzemezdi, çünkü iktisadi temel denilen şeyden yoksun olurdu. *Bu*, bir yana bırakılmış olsa, evrim, elbette, aynı olurdu. Ancak, raslantı diye küçümsenerek bir kenara atılan «bu şey», gerçekte insanların tüm yaşamıdır. Plekhanov, Napoléon savaşlarında gerçekleşen cinayetlere, hiç ürpermeden bakmaktadır; oysa Fransa kendini bundan kurtarmak için uzun süre acı çekmiştir. Plekhanov, Bourbons'un dönüşünü imleyen ve tüm halkın acısını çekmiş olduğu iktisadi ve toplumsal yaşamın yavaşlamasına kayıtsız kalmakta, burjuva sınıfını 1815'lerden başlayarak dinci bağnazlıkla savaşıma sürükleyen geniş çaplı yoksulluğu göz ardı etmektedir. Restauration döneminde yaşamış, acı çekmiş, savaşım vermiş ve sonunda da tahtı devirmiş olan bu kişilerin her biri, eğer Napoléon darbesini yapmamış olsaydı, ne oldukları gibi olurlar ne de yaptıklarını yaparlardı: eğer babası İmparatorluğun bir generali olmasaydı ne olurdu acaba Hugo? Ne olurdu Musset? Ne olurdu, kuşkuculuğun ve inancın savaşımını içselleştirmiş olduğunu gösterdiğimiz Flaubert? Bunları belirttikten sonra biri çıkıp ta bize, sözkonusu değişikliklerin, son yüzyıl boyunca oluşan üretici güçlerle üretim ilişkilerini değişikliğe uğratamayacağını söylerse, bu, bir truizmden (beylik lâflar yığını) öteye gitmez. Ancak bu gelişim, insanlık tarihinin tek nesnesi durumuna getirilmek istenirse, hep kaçtığımız «ekonomizm» denilen şeye yeniden düşülmüş olunur ve marx'çılık bir «insandışıcılık» biçimini alır.

Kuşkusuz, insanlarla olaylar ne olurlarsa olsunlar kişiler, bu noktaya dek bir *kıtlık* çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar. Bir başka deyişle, kişiler, kendilerini, gereksinimlerinden ve bu nedenle de doğadan bağımsız kılma gücünde olamadıkları bir toplumda, teknikleriyle araçlarına göre tanımlanan bir toplum-

da ortaya koymaktadırlar. Gereksinimlerle ezilmiş ve bir üretim tarzıyla baskı altına alınmış bir toplumsallığı oluşturan bireyler arasında karşıtlıklara yol açarlar. Eşyaların, metaların ve paranın vb... arasındaki soyut ilişkiler, insanların birbirleriyle olan dolaysız ilişkilerini örterler ve koşullandırırlar. Böylelikle de, makinalar, mal dolaşımı vb. iktisadi ve toplumsal oluşu belirlemiş olur. Bu ilkeler olmakseızın, hiçbir tarihsel ussallık yoktur. Ancak, yaşayan insan olmazsa da Tarih'ten sözedilemez. Varoluşçuluğun nesnesi -marx'çılığın düştüğü yanılgıdan ötürü- toplumsal alandaki, sınıfındaki, toplumsal nesneler ortamındaki ve öteki özgül insanlar arasındaki özgül insandır. Varoluşçuluğun ele aldığı konu, işbölümüyle sömürünün yol açtığı, saptırılmış araçlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren ama her şeye karşın direncini yitirmeksizin güç kazanan, yabancılaştırılmış, şeyleşmiş, aldatılmış bireydir. Çünkü diyalektik bütünleyiş, iktisadi kategorileri olduğu kadar, edimleri, tutkuları, işi ve gereksinimleri de kuşatmak durumundadır. Diyalektik bütünleyiş, kişiyi yada olayı, hem tarihsel konumu içine yerleştirip onu oluşumun yönüne göre tanımlamalı hem de sözkonusu biçimde gerçekleşen bugünün anlamını tüm olarak belirleme yoluna gitmelidir.

Marx'çı yöntem, ileriye yöneliktir; çünkü, Marx'ın yapıtında görülebileceği gibi, uzun çözümlemelerin sonucudur. Ancak, bugünkü bireşimsel ilerleyiş tehlikeler sunmaktadır: sözkonusu yöntemden, tembel marx'çılar, gerçeği *a priori* kurmak için; siyasa kuramcılarıysa, olup bitmiş olanın aynen olduğu gibi olması zorunluluğunu kanıtlamak için yararlanmaktadırlar. Marx'çılar, bu salt *sergileme* yöntemiyle hiç bir şeyi ortaya çıkaramazlar. Bunun kanıtı da, bulmaları gereken şeyi önceden biliyor oluşlarıdır. Bizim yöntemimize gelince, bu yöntem bulgulayıcı bir yöntemdir. Hem ileriye yönelik hem de geriye yönelik ol-

duğundan bize yeni bir şeyler öğretmektedir. Marx'çıların özen gösterdikleri gibi bizim de özen gösterdiğimiz ilk şey, insanı, kendine özgü çerçevesi içinde konumlandırmaktır. Biz genel tarihten, çağdaş toplumun yapılarını, çatışmalarını, iç çelişkilerini ve bunların belirlediği tümel devinimi geri vermesini istiyoruz. Böylelikle başlangıçta, sözkonusu ânın bütünleyici bilgisine sahibiz. Ancak bu bilgi, araştırmamızın konusuna göre soyut kalmakta. Bu bilgi, dolaysız yaşamın maddesel üretimiyle başlıyor; sivil toplumla, Devlet'le ve ideolojiyle sona eriyor. Oysa, bu devinim içinde nesnemiz, *daha önceden yer almakta*, sözkonusu etkenleri koşulladığı ölçüde de bu etkenlerce koşullanmaktadır. Böylelikle, ortaya koyduğu eylem düşünülen bütünlük içinde daha önceden içkin bulunmakta, ancak bize örtük ve soyut gözükmektedir. Öte yandan biz, nesnemiz üzerine belli bir parçal bilgiye de sahibiz: örneğin, Robespierre'in yaşam öyküsünü, bir zamansallık belirlenimi olarak, gerçekliği tümüyle doğrulanmış olguların bir ardarda geliş düzeni olarak daha önceden bilmekteyiz. Bu olgular, ayrıntılarıyla bilindiklerinden dolayı somut gözükmektedirler, ancak temelde *gerçeklikten* yoksundurlar, çünkü bütünleyici devinime daha katılamamaktadırlar (16). İmlem taşımayan bu nesnellik, kendinde, ortaya çıktığı tüm dönemi -bu dönemi kavrayamadan- içermektedir. Bu, tarihçinin kurduğu dönemin, nesnelliği içeriş tarzına benzemektedir. Bununla birlikte, sözkonusu bu soyut iki bilgi, birbirlerinin dışına düşmektedirler. Çağdaş marx'çının da burada kalakaldığını biliyoruz: çağdaş marx'çı, nesneyi tarihsel süreç içinde, tarihsel süreci de nesne içinde ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Oysa gerçekte marx'çı, bunların her ikisinin de yerine, doğrudan doğruya ilkelere karşılık gelen soyut bir düşünceler bütününü koymaktadır. Varoluşçu yöntemse, tersine, *bulgulayıcı* kalmayı yeğlemektedir. Bu bulgulayıcı yöntemin bir «git-gel»

den başka aracı olmayacaktır: çağı derinleştirerek sürekli olarak yaşam öyküsünü (sözgelimi) ve yaşam öyküsünü derinleştirerek de çağı belirlemeye gidecektir. Varoluşçu yöntem, bunları anında birbirine bütünlemek yerine, bunları, karşılıklı bütünleyiş kendinden gerçekleşene ve araştırmaya geçici bir son verene dek ayrı tutacaktır.

Çağ içinde, olanaklar alanını, araçlar alanını vb. belirlemeye girişeceğiz. Eğer sözkonusu olan, sözgelimi Robespierre'in tarihsel eyleminin anlamını ortaya çıkarmaksa, (öteki şeyler arasında) düşünsel araçlar alanını belirleme yolunu tutacağız. Bu durumda, boş biçimler sözkonusudur. Bu biçimler çağdaşların somut ilişkilerinde ortaya çıkan temel güç çizgileridir. Doğa fikrinin XVII. yüzyılda, kesin düşünleştirme, yazma ve sözsel anlatım edimleri dışında, hiç bir maddesel varlığı (daha da az var oluşu) yoktur. Ancak bu fikir yine de gerçektir, çünkü her birey bu fikri, düşünceye sahip binlerce *başka* kişinin düşüncesi olduğu sürece, okuyucu ya da düşünen bir kişi olarak, kendi özgül ediminden farklı bir şey olarak kalmaktadır. Böylelikle, aydın kişi, düşüncesini, hem *kendininki* hem de *başkasınınki* olarak kavramaktadır. Düşüncesi *içinde* olmaktan çok fikir *içinde* düşünmektedir; buysa, onun, belirlenmiş bir grupla (çünkü bu grubun işlevleri, ideoloji vb. bilinmektedir) tanımlanmamış bir gruba (çünkü birey grubun ne tüm üyelerini ne de toplam üye sayısını hiçbir zaman bilemeyecektir) ait olduğu anlamına gelmektedir. Böylelikle, sözkonusu «topluluk nesnesi», hem gerçek hem de gücül olan -gücül olarak gerçek olan- ortak bir aracı simgelemektedir. Birey, bu topluluk nesnesini kendi nesnelleşmesine doğru atılarak özgülleştirmekten kaçınamaz. Bu nedenle, yaşayan felsefeyi -aşılmaz bir çevrim olarak- tanımlamak ve sözkonusu ideolojik şemalara onların anlamını vermek zorunludur. Bundan başka, çağın düşünsel tutumlarını (örneğin, *rolleri*,

bunların çoğu aynı zamanda ortak araçlardır) bu tutumların hem dolaysız kuramsal anlamlarını hem de uzaklara erişen etkililiklerini (gerçek ve yararlı savaşımlar temeli üzerinde gelişen bir *girişim* olarak ortaya çıkan her gücül fikri, her düşüncel tutumu) araştırmak da zorunludur. Ancak biz, Lukacs ve ötekiler gibi, bu etkililiği önceden kestirmeye gitmeyeceğiz. Biz, *kavrayıcı* bir şema ve rol araştırmasından, bu tutumların çoğu kez çokkatlı, çelişik ve belirsiz olan gerçek işlevlerini ortaya dökmelerini isteyeceğiz. Ancak bunu yaparken de, kavramın ya da tutumun tarihsel kökeninin, tutuma, yeni işlevlerinin içinde aşınmış bir imlem olarak yer alan başka bir görev verebileceğini de usumuzdan çıkarmayacağız. Örnekse, burjuva yazarlar, «soylu vahşi mitini» kullanmışlar, bu miti, soyluluğa karşı bir silâh yapmışlardır. Oysa bu mitin, karşı-reform'ca bulgulandığı ve ilkin protestanların «özgür istencine» karşı kullanıldığı akıldan çıkarılacak olursa, sözkonusu bu silahın anlamı ve yapısı, aşırı kertede basitleştirilmiş olur. Bu bağlamda, marx'çıların, dizgesel olarak savsadıkları bir olgu birincil önem taşımaktadır. Bu olgu: kuşaklar arasındaki *kopukluktur*. Gerçekten de, bir tutum, bir şema, bir kuşaktan ötekine, içine kapanabilir, tarihsel nesne olabilir. Robespierre'in çağdaşlarının, Doğa Fikrini *nasıl* gördüklerini bilmek gerekli olacaktır. (Onlar, bu fikrin oluşumuna katkıda bulunmamışlardı; bu fikri, örnekse kısa bir süre sonra ölmüş olan Rousseau'dan almışlardı; fikrin, sözkonusu *kopukluk* olgusundan kaynaklanan kutsal bir özyapısı vardı) Durum ne olursa olsun, incelememiz gereken insanın eylemi ve yaşamı, bu soyut imlemlere, bu kişidışı tutumlara indirgenemez. Tersine, bu imlemlerle bu tutumlara, Doğa fikri aracılığıyla yönelerek, yaşam ve güç kazandıracak olan odur. Bu nedenle konumuza dönmemiz ve toplumsal araçlar çerçevesi aracılığıyla, sözkonusu kişisel ifadeleri (örneğin Robespierre'in söylevlerini) incelememiz uygun olacaktır.

İncelememizin anlamı, Merleau-Ponty'nin dediği gibi, «ayrımsal» (différentiel) bir anlam olacaktır. Bu, gerçekte, «Ortak inançlar» ile, incelenen kişinin somut fikri ya da tutumu arasındaki *ayrımdır;* sözkonusu inançların zenginleştiği, somutlaştığı, sapmalar gösterdiği tarz arasındaki ayrımdır. Bunlar bizi konumuz üzerinde *her şeyden* daha fazla aydınlatacaktır. Birey «topluluk nesneleri»ni kullandığı ölçüde, bu *ayrım* özgüllüğünü kurmakta, -sınıfının ya da çevresinin bütün üyeleri gibi- geriye yönelme edimini şimdiden maddesel koşullara dek götürmeye olanak sağlayan çok genel bir yoruma bağlı olmaktadır. Ancak, bireyin davranışları ayrımsal bir yorum gerektirdiği ölçüde, evrensel imlemlerin soyut çerçevesi içinde özgül varsayımlar oluşturmamız gerekli olacaktır. Giderek, geleneksel yorum şemasını yadsımamız ve nesneyi şimdiye dek bilinmedik bir alt-öbeğe yerleştirmeye yönelmemiz bile olanaklıdır: Gördük ki, bu, Sade'ın durumudur. Daha bu noktaya gelmiş değiliz: burada belirtmek istediğim şey, ayrımsal incelemeyi bütünleyici bir istekle ele almış olmamızdır. Biz bu değişkeleri salt olumsallıklar olarak, raslantılar olarak, imlem taşımayan görünüşler olarak görmüyoruz: biz, tam tersine, davranışın ya da kavrayışın özgüllüğünün, *her şeyden* önce, yaşanmış bütünleyiş olarak somut bir gerçeklik olduğunu benimsiyoruz. Bu, bireyin, herhangi bir *özelliği* değil, nesnelleşme sürecinde kavranmış olan tümel bireydir. 1790'ın tüm burjuva sınıfı, yeni bir Devlet kurmayı ve bu devlete bir anayasa vermeyi tasarlarken *ilkelere* başvurmaktadır. Ancak o dönemde, Robespierre'in bütün kişiliği, ilkelere başvuruşundaki *özgül tarzda* billurlaşmaktadır. «Robespierre'in düşüncesi» üzerine, ne yazık ki, bugüne dek iyi bir çalışma yapılamadı: ondaki evrenselin somut olduğu (öteki yasayapıcılarda bu evrensel soyuttur) ve onun bir *bütünlük* fikriyle ortaya çıktığı görülecektir. Devrim, bütünleşme sürecinde olan bir ger-

çekliktir. Durduğu andan başlayarak düzmece olacak olan bu devrim, eğer parçal ise, soylularerkinin kendisinden bile tehlikeli olacak ve ancak tümel gelişimine ulaştığında doğru sayılabilecektir. Devrim, bir gün kendini olmuş bütünlük olarak gerçekleştirmesi gereken oluş halindeki bir bütünlüktür. Bu nedenle, Robespierre'in ilkelere başvuruşu, diyalektik bir oluş taslağı olmaktadır. Eğer Robespierre'in sonuçları ilkelerden *çıkarsamış* olduğuna inanılsaydı (kendisinin inandığı gibi), insan, onun aldanmış olacağı gibi, araçlar ve sözcüklerce aldatılırdı. İlkeler, bütünleyişin bir yönünü göstermektedirler. Düşünen Robespierre şudur: kendini, Aristoteles'ci mantığın yerine koyan yeni doğmuş bir diyalektik. Ancak biz, düşüncenin ayrıcalıklı bir belirlenim olduğuna inanmıyoruz. Örnekse, bir aydının ya da bir siyasa söylevcisinin düşüncesine, biz, bu düşünce ilk elde çoğu kez daha kolay olduğu için, bu düşünce basılı sözcüklerde ortaya konduğu için yaklaşırız. Ancak bütünleyiş gerekliliği, bireyin, tüm belirimlerinde bir bütün olarak ortaya konmasını içerir. Bu hiçbir biçimde, belirimler arasında bir aşamasırası olmadığı anlamına gelmez. Söylemek istediğimiz -bireyi hangi düzlemde hangi düzeyde düşünürsek düşünelim- bireyin, her zaman için bir bütün olduğudur: bireyin dirimsel davranışı, maddesel koşullanması, bunların her biri, hem özgül bir donukluk, sonluluk olarak hem de en soyut düşüncede yer alan bir maya olarak yeniden bulunmaktadır. Buna koşut olarak, bireyin, dolaysız yaşamı düzeyinde; içine kapanmış, örtük kalmış düşüncesi davranışlarının anlamı olarak varolmaktadır. Robespierre'in gerçek yaşam tarzıyla (tutumluluk, iktisat, orta halli bir konut) giyim kuşamına, senli benli konuşmaktan kendini uzak tutmasına, «dürüstlüğü»ne bütün bunların gerçek anlamına, ancak, kimi kuramsal görüşlerinden esinlenecek belli bir siyasa içinde varılabilir. Böylelikle, bulgulayıcı yöntem, ayrımsalı (eğer bir kişi-

nin incelenmesi sözkonusuysa) yaşamöyküsü görüngesi içinde tasarımlamak zorundadır (17). Görüldüğü gibi, çözümsel, geriyeyönelik bir an sözkonusudur. Öncelikle, nesnenin tarihsel özgüllüğü içinde olanak verdiğince ötelere gidilmediği sürece, hiçbir şey ortaya çıkarılmamış olacaktır.

Varsayalım ki -yazın tarihlerinde gerçekçiliğin babası diye gösterilen- Flaubert üzerine bir inceleme yapmak istiyorum. Flaubert'in şu tümceyi söylediğini öğreniyorum: «Madame Bovary, benim». Flaubert'in en ince duygulu çağdaşlarının, özellikle kadınsı bir mizaca sahip olan Baudelaire'in bu özdeşleşmeyi çok daha önceden sezmiş olduklarını ortaya çıkarıyorum. «Gerçekçiliğin babası»nın Doğu'ya yaptığı bir yolculuk sırasında, Hollanda'da yaşayan, düşleriyle kendini yiyip bitiren, kendi sanat anlayışının bir simgesi sayılabilecek gizemci erden bir kızın öyküsünü yazmayı düşlediğini öğreniyorum. Yaşamöyküsüne dek çıkınca da, Flaubert'in bağımlılığını, boyun eğen yanını, «görece varlığını» kısacası o dönemde çoğunlukla «kadınsı» diye adlandırılan tüm özelliklerini ortaya çıkarıyorum. Son olarak, Flaubert'i sağaltan hekimlerin, ona, huysuz yaşlı bir kadınmışcasına davrandıklarını ve bunun da Flaubert'in belli belirsiz çok hoşuna gittiğini öğreniyorum. Bununla birlikte, hiç kuşku yok ki, Flaubert'de, *hangi kertede olursa olsun,* her hangi bir cinsel sapkınlık yok (18). Bu durumda sözkonusu olacak şey -yapıtın kendisini, yani yazınsal imlemleri gözardı etmeden- kendimize şu soruları sormak olacaktır: Yazar (yani Madame Bovary'i yaratan salt bireşimsel etkinlik) kendini niçin bir kadına dönüştürmüştür; bu başkalaşım *kendinde* ne gibi bir imlem taşımaktadır (bu, kitaptaki Emma Bovary'nin fenomenolojik bir incelemesini yapmayı varsaydırtmaktadır) sözkonusu bu kadın hangi kadındır (Baudelaire, bu kadının, hem çılgınlığa hem de bir erkek istencine sahip olduğunu söylemektedir) XIX. yüzyılın

ortasında, erkeğin kadına bu sanatsal dönüşümü ne anlama gelmektedir (bu bağlamda, *Mlle de Maupin*'in varlığını incelemek gerekli olmaktadır vb.) ve son olarak Gustave Flaubert'in sözkonusu olanaklar alanı içinde, kendini bir kadın olarak ortaya koyabilmesi için hangi kişi, kim olmuş *olması* gerekmektedir. Verilecek yanıt, her türlü yaşamöyküsünden bağımsızdır; çünkü sorun Kant'çı terimlerle ortaya konabilmektedir: «Deneyimin kadınsılaştırılması hangi koşullarda olanaklıdır?» sorunudur bu. Bu soruna bir çözüm getirebilmek için, yazarın sahip olduğu biçemin; dünya görüşüyle, tümce ve paragraf yapısıyla, adların kullanılması ve yerleştirilmesiyle, yüklemlerle vb.' lerle doğrudan doğruya bağlantı içinde olduğunu hiçbir zaman usumuzdan çıkarmamalıyız. Paragrafların kuruluşuyla anlatı özellikleri -yalnızca bir kaç örnek verecek olursak- artık yaşamöyküsüne başvurmaksızın, *ayrımsal* olarak belirlenebilecek gizli önvarsayımları dile getirmektedir. Bununla birlikte, biz, *sorunlardan* başka bir şeye daha varamayacağız. Flaubert' in çağdaşlarının ortaya koymuş oldukları ifadelerin bize yardımcı olacağı doğrudur: Baudelaire, *La Tentation de saint Antoine**'daki derin anlamın; hakkında Bouillet'nin bir «inci ishali» deyimini kullanmış olduğu, dönemin büyük fizikötesi izleklerini (insanın yazgısı, yaşam, ölüm, Tanrı, din, hiçlik vb.) ele alan ve sanat değeri yüksek olan bu yapıtın derin anlamının, «Madame Bovary'deki nesnel ve kuru anlamla temelde özdeş olduğunu doğrulamıştır. O zaman, Flaubert, ne çeşit bir insan olmuş olabilmelidir ki, kendi gerçekliğini, çılgınlaşmış bir idealizm, kayıtsız olmaktan çok kötü niyetli bir gerçekçilik biçimi altında bile getirebilsin? Bu kişi kim olmuş olmalıdır ki, kendini, yapıtında ilkin gizemci bir ke-

---

*) *Ermiş Antonius ve Şeytan:* Çev.: Sabahattin Eyüboğlu; Cem yayınları, 1968 (Ç.N.)

şiş olarak gösterdikten bir kaç yıl sonra, kararlı ve «biraz erkeksi» bir kadın olarak nesnelleştirebilsin? İşte bu noktada, yaşamöyküsüne, yani Flaubert'in çağdaşlarınca *derlenmiş* ve tarihçilerce *doğrulanmış* olan gerçeklere başvurmak gerekli olmaktadır. Yapıt, yaşama sorular yöneltmektedir. Ancak bunu şu anlamda anlamak gerek: kişinin nesnelleşmesi olarak yapıtın, gerçekte, hangi anlamda, yaşamdan daha *bütün*, daha *eksiksiz* olduğunu anlamak gerekir. Elbette yapıt, yaşamdan köklenmekte, yaşamı aydınlatmakta, ancak bütünsel açıklanışını yalnızca kendinde bulmaktadır. Ancak, bu açıklamanın bize elverişli görünebilmesi için vakit henüz pek erken. Yapıt, yaşamı, tümel belirlenimi kendi dışında bulunan bir gerçeklik olarak; onu, hem üreten koşullar içinde hem de onu yerine getiren, onu *dile getirerek tümleyen* sanatsal yaratım içinde aydınlatmaktadır. Böylelikle yapıt -incelendiğinde- yaşamöyküsünü aydınlatacak bir varsayım ve bir araştırma yöntemi olmaktadır. Ancak bu yanıtlar bir *bütün* oluşturmamaktadırlar: bu yanıtlar, sanattaki nesnelleşme günlük davranışlardaki nesnelleşmeye indirgenmediği ölçüde, yetersiz ve sınırlı kalacaklardır. Yapıtla yaşam arasında bir kopukluk vardır.. Bununla birlikte insan, insansal ilişkileriyle, sözkonusu biçimde aydınlatılmasıyla, yeri gelince, bize, bir sorular bütünü olarak gözükecektir (19). Yapıt, Flaubert'in narsisizmini, onanizmini, ülkücülüğünü, yalnızlığını, bağımlılığını, kadınsılığını ve edilginliğini ortaya çıkarmıştır. Ancak bu özellikler, yeri ve sırası gelince, bizim için birer sorun olmaktadırlar: bizi, *hem* toplumsal yapılardan (Flaubert, mülkiyet sahibi bir kişidir, kazanılmamış bir gelirle geçinmektedir vb.) *hem de biricik* olan bir çocukluk dramından kuşkulanmaya götürmektedir. Kısacası, bu geriyeyönelik sorular, bize, çocuk Flaubert'ce yaşanmış ve yadsınmış olan aile topluluğunu sorgulayacak araçları vermektedir. Bu sorular iki çeşit

bilgiden kaynaklanmaktadırlar (aileye ilişkin nesnel tanıklıklar: sınıf özellikleri, aile tipi, bireysel görünüş ile Flaubert'in öfke içinde anababasına, erkek ve kız kardeşlerine yönelttiği öznel ifadeler.) Bu düzeyde, yapıta sürekli olarak başvurabilmeli ve yapıtın, yazışmanın içeremeyeceği (bu yazışma yazarca saptırılmıştır) yaşamöyküsel bir gerçeklik içerip içermediğini bilmeliyiz. Ancak şu noktayı da unutmamalıyız ki, yapıt yaşamöyküsünün gizlerini *hiçbir zaman* açınlamayacaktır: yapıt, olsa olsa, yaşamın kendisindeki gizleri ortaya çıkarmaya olanak sağlayacak bir şema ya da bir ipucu işlevi görecektir.

İlk çocukluğu işte biz bu düzeyde, genel koşulları anlayamadan ve bu koşullar üzerine düşünemeden bir yaşam tarzı olarak inceliyoruz. Dolayısıyla yaşanmış deneyimin anlamını İmparatorluk rejimi altında oluşmuş aydın küçük burjuva sınıfında ve bu sınıfın Fransız toplumunun evrimini yaşama tarzında da bulabiliriz. Burada, nesnel arık'a (pur); yani tarihsel bütünleyişe geçmekteyiz. Sorgulamak istediklerimiz: Tarih'in kendisi, aile kapitalizminin baskı altına alınmış ilerlemesi, toprak sahipleri sınıfının yeniden ortaya çıkışı, rejimin çelişkileri, henüz yeterince gelişmemiş bir proletaryanın düştüğü yoksulluktur. Ancak bu sorgulamalar, Kant'cı kavramların «kurucu» denildikleri anlamda *kurucu*durlar: çünkü bize, yalnızca soyut ve genel koşullara sahip olduğumuz yerlerde, somut bireşimleri gerçekleştirme olanağını vermektedirler: karanlık biçimde yaşanmış olan bir çocukluktan yola çıkarak, küçük burjuva ailelerin gerçek yapısını yeniden kurmaya gidebiliriz. Flaubert'in ailesini, Baudelaire'in ailesiyle (daha «yüksek» bir toplumsal düzeydeki) Goncourt kardeşlerin ailesiyle (XVIII. yüzyılın sonlarına doğru, «soyluların» satın aldıkları topraktan satın almak yoluyla soyluluğa erişmiş küçük burjuva ailesi) Louis Bouillet'nin ailesiyle karşılaştırabiliriz. Bu bağlamda, bilim adamla-

rıyla uygulamacı hekimlerin (baba Flaubert) ve sanayicilerin (arkadaşı Le Poittevin'in babası) aralarındaki gerçek ilişkileri inceleyebiliriz. Bu anlamda tekillik içinde yaşanmış evrensellik olarak, çocuk Flaubert'in incelenmesi, 1830'lardaki küçük burjuva sınıfı üzerine yapılmış genel bir incelemeyi varsıllaştıracaktır. Tekil aile topluluğunu yöneten yapılar aracılığıyla, düşünülen sınıfın şimdiye dek hep çok genel kalmış özyapılarını zenginleştiriyor ve somutlaştırıyoruz. Örneğin, süreksiz «topluluk nesneleri»nde, memurlar ve aydınlardan oluşmuş bir küçük burjuva sınıfıyla sanayiciler ve toprak sahipleri «seçkin»lerinin arasındaki karmaşık ilişkiyi ya da bu küçük burjuva sınıfının *kökenlerini,* onun köylü kökenini, düşmüş aristokratlarla olan ilişkilerini ortaya çıkarıyoruz (20). Çocuk Flaubert'in kendi tarzında yaşamış olduğu temel çelişkiyi sözkonusu bu düzeyde açınlayacağız. Bu çelişki, çözümleyici burjuva zihniyle bireşimsel din söylenceleri arasındaki karşıtlıktır. Sözkonusu belirsiz çelişkileri aydınlatan özgül öyküler ile (çünkü öyküler, bu çelişkileri bir bütün halinde bir araya getirmekte ve onları gözler önüne sermektedir) sözkonusu grupların maddesel varlığını bize *ileriye yönelerek* (çünkü bu maddesel varlıklar daha önce de araştırılmışlardır) yeniden kurma olanağını veren yaşam koşullarının genel belirlenimi arasında burada da dizgesel bir git-gel oluşacaktır. Bu yordamların bütünü geriye yönelme ile git-gel, bize, yaşanmışın derinliği diye adlandırabileceğim şeyi açınlamıştır. Varoluşçuluğu çürüttüğünü sanan bir denemeci geçenlerde şöyle yazıyordu: «Derin olan şey insan değil, dünyadır». Bu kişi tümüyle haklıydı ve biz de onunla aynı görüşü paylaşıyoruz. Ancak şunu da eklememiz gerekmektedir buna: Dünya, insansaldır; insanın derinliği dünyada belirir, yani derinlik dünyaya insan aracılığıyla gelir. Bu derinliğin ortaya çıkarılması saltık somuttan -bu saltık somut; okuyucu kişi, ister Baudelaire,

ister İmparatoriçe, isterse savcı olsun, her durumda, Flaubert ile çağdaş bir okuyucunun elindeki Madame Bovary olmaktadır- en soyut koşullanışa dek (yani maddesel koşullanışa dek, sözkonusu koşullar evrensellikleri içinde ortaya çıktıkları ve belirlenmiş (21) bir topluluğun tüm üyelerince, yani, hemen hemen *soyut* öznelerce yaşanmış olarak belirdikleri ölçüde, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmaya dek) uzanan bir iniştir. *Madame Bovary* aracılığıyla, toprak sahipleri hareketini, yükselen sınıfların evrimini, proletaryanın yavaş olgunlaşmasını görebilmeli ve görmeliyiz: her şey bu noktadadır. Ancak en somut imlemler, en soyut imlemlere kökünden indirgenemezler. Her imlem katmanındaki «ayrımsal», sözkonusu ayrımsalı yoksullaştırarak ve daraltarak, daha yüksek bir katmanın ayrımsalım yansıtır, daha alt bir katmanın ayrımsalını aydınlatır ve bizim en soyut bilgilerimizi birleştirebilmemiz için ayırıcı bir işlev görür. Bu *git-gel* mekanizması, Tarih'in tüm derinliğiyle nesneyi zenginleştirmeye katkıda bulunur ve tarihsel bütünleyiş içinde, nesnenin hâlâ boş olan yerleşim yerini belirler.

Araştırmamızın bu düzeyinde, ayrışık bir imlemler aşama sırasını ortaya koymaktan başka bir şey başarmış değiliz. Bu imlemler şunlardır: *Madame Bovary*, Flaubert'in «kadınsılığı», bir hastane binasında geçen çocukluk, çağdaş küçük burjuva sınıfında varolan çelişkiler, ailenin, mülkiyetin vb. evrimi (22). Her imlem, öteki imlemi aydınlatmakta, ancak bu imlemlerin indirgenemezliği aralarında gerçek bir süreksizliğe yolaçmaktadır. Her bir imlem, daha önce gelen imlem için kuşatıcı bir çerçeve oluşturmakta, ancak kuşatan imlem kuşatılan imlemden daha zengin olmaktadır. Kısacası biz, diyalektik devinimin kendisine değil, onun yalnızca taslağına sahibiz.

İşte o zaman ve ancak o zaman ileriye yönelik yön-

temi kullanmamız gerekmektedir. Sözkonusu olan şey: her ânı önceki âna dayanarak yaratan bütünleyici zenginleşme devinimini, sonul nesnelleşmeye ulaşabilmek için yaşanmış karanlıklardan yola çıkan atılımı, kısacası, Flaubert'in küçük burjuva sınıfından kaçabilmek için, çeşitli olanaklar alanı boyunca, kendini yabancılaşmış nesnelleşmesine doğru attığı; kaçınılmaz, çözünmez bir biçimde kendini *Madame Bovary*'nin yaratıcısı olarak, olmayı yadsıdığı o küçük burjuva olarak ortaya koyduğu *tasarıyı* yeniden bulmaktır. Bu tasarının *bir anlamı* vardır; bu tasarı, yalın bir olumsuzluk, bir kaçış değildir: insan bu tasarı aracılığıyla, dünya içindeki üretimini belli bir nesnel bütünlük olarak erekler. Flaubert'in özünü oluşturan, salt ve yalın soyut bir yazma kararı değildir; kendini dünya içinde özgül bir yolda gösterebilmek için tuttuğu belli bir tarzdaki yazma kararıdır. Kısacası bu karar, çağdaş ideoloji çerçevesi içinde, kökensel koşulların yadsınması ve sözkonusu çelişkilere bir çözüm bulma olarak yazına yakıştırdığı özgül imlemdir. Şu «...e doğru yerinden sökülüp çıkarılma» tümcesinin anlamını yeniden bulma yolunda, bize, Flaubert'in geçmiş olduğu imlem taşıyan tüm katmanların bilgisinin, bizim ayak izleri diye yorumladığımız, Flaubert'i sonul nesnelleşmesine götüren şeylerin yardımı dokunacak. Şu dizi var elimizde: maddesel ve toplumsal koşullanmayla yapıt arasında gidip gelirken, bir nesnellikten öteki nesnelliğe uzanan *gerilimi* bulmak; bir imlemi, bu imlemi izleyen imlem aracılığıyla aşan ve ikinci imlemi birinci içinde koruyan yayılım yasasını ortaya çıkarmak. Gerçekte, sorun, bir devinimi bulgulamak, bu devinimi yeniden yaratmaktır: ancak varsayım, dolaysız olarak doğrulanabilir: geçerli olabilecek tek varsayım, ayrışık yapıların yatay birliğini yaratıcı bir devinim içinde gerçekleştirecek olan varsayımdır.

Bununla birlikte tasarı, Sade'ın tasarısı gibi, top-

lumsal araçlarla saptırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır; böylelikle sonul nesnelleşme, belki de kökensel seçişe tümüyle karşılık olamayacaktır. Olanaklı sapmaları belirleyebilmek için, geriye yönelik çözümlemeyi sıkıca gözden geçirmemiz, araçsal alanı incelememiz; seçişlerle eylemlerin evrimini, bunların tutarlılıklarını ve tutarsızlıklarını araştırabilmek için de çağdaş bilgi teknikleri üzerine edindiğimiz genel bilgileri kullanmamız, yaşamın açınımını yeniden görmemiz uygun düşecektir. *Saint-Antoine,* Flaubert'i, tüm arıklığı ve kökensel tasarısının tüm çelişkileri içinde dile getirmektedir. Ancak, *Saint-Antoine,* bir başarısızlık olmuştur. Bouillet ile Maxime Du Camp, bu yapıtı acı acı eleştirmekte, onu bir «öykü anlatmaya» zorlamaktadırlar. Sapma şu noktadadır: Flaubert, bir öykü anlatmakta, ancak bu öyküye *her şeyi* destekletmektedir: gökyüzünü, cehennemi, kendisini, *Saint-Antoine*'ı vb. Bu öyküden çıkan, içinde kendisinin nesnelleşmiş ve yabancılaşmış olduğu canavarsı, yetkin yapıt *Madame Bovary*'dir. Böylelikle, yaşam öyküsüne dönüş, bize, kopuklukları, çatlakları, raslantıları göstermekte ve aynı zamanda da yaşamın doğrultusunu ve sürekliliğini açınlayarak, varsayımı (özgün tasarı varsayımını) doğrulamış olmaktadır. Varoluşçu yaklaşım yöntemini, geriye dönüşlü -ileriye gidişli ve ayrıştırımsal- bireşimsel bir yöntem olarak tanımlayacağız. Bu yöntem, aynı zamanda, nesne ile (aşamalandırılmış imlemler olarak tüm çağı içeren nesne) çağ arasında (nesneyi bütünleyişi içinde içeren çağ) yer alan zenginleştirici bir git-gel'dir. Gerçekte nesne derinliği ve özgüllüğü içinde *yeniden ortaya çıkarıldığında,* bütünleyişe dışsal kalmak yerine (marx'cılar onu Tarih'e bütünleme işini üstlenene dek dışsal kalmıştır) bütünleyişle doğrudan doğruya karşıtlaşmaya girmektedir: kısacası, çağ ile nesnenin yalın bir biçimde üst üste konup çakıştırılması, birdenbire, canlı bir çatışmaya ortam hazırlamaktadır. Eğer Flaubert, üzerine ince-

den inceye düşünülmeden bir gerçekçi diye tanımlanmışsa, eğer gerçekçiliğin İkinci İmparatorluk döneminde yaşayan halka uygun düştüğüne karar verilmişse (bu gerçek bize, gerçekçiliğin 1857 ile 1957 arasındaki evrimine ilişkin parlak ama tümüyle düzmece olan bir kuram geliştirme olanağını vermektedir) o zaman, ne *Madame Bovary* adındaki o garip canavar anlaşılabilir ne yazarı ne de halk. Kısacası, bir kez daha, gölgelerle vakit yitirilmiş olunacaktır. Ancak -uzun ve zorlu bir çalışmayla- sözkonusu yapıttaki öznelin nesnelleşmesiyle bu öznelin yabancılaşmasını ortaya koymak sıkıntısına girilirse, bu öznel, yazarından uzaklaştığı anda taşıdığı somut anlamla kavranabilir ve *aynı zamanda* özgürleşmesine olanak sağlayan bir nesne olarak dışarıdan yakalanabilirse, o zaman yapıt, kamuoyu için, yargıçlar için, çağdaş yazarlar için taşıdığı nesnel gerçekliğe birdenbire karşı durur. Bu an, sözkonusu döneme dönüp te kendimize örnekse şu yalın soruyu sorduğumuz andır: o zamanlar, Courbet'nin resimde, Duranty'nin ise yazında sözcülüklerini yaptıkları gerçekçi bir okul vardı. Duranty, öğretisini yaymaya çalışmakta, manifestolar kaleme almaktaydı. Flaubert, gerçekçilikten nefret ediyor ve bu tutumunu tüm yaşamı boyunca da yineliyordu. Sanatın yalnızca saltık arıklığını seviyordu. Halk, birdenbire, gerçekçi olanın Flaubert olduğuna *niye* karar verdi, ondaki sözkonusu *bu gerçekçiliği* niye sevdi, yani bu hayranlık uyandırıcı düzmece itiraftan, bu kılık değiştirmiş coşumculuktan, bu örtük metafizikten niye bu denli hoşlandı, gerçekte kılık değiştirmiş zavallı bir adamdan başkası olmayan bu hayranlık uyandırıcı kadın karakterine (bir başka deyişle, bu acımasız kadın betimine) ne diye bu denli önem verdi acaba? O zaman kendimize, halkın *ne* çeşit *bir gerçekçilik* istediğini, ya da şöyle söylenecek olursa, o ad altında ne çeşit bir yazın istediğini ve bu yazım niçin istediğini sormalıyız. Bu

son uğrak birincil bir öneme sahiptir: yabancılaşma uğrağıdır bu. Flaubert, döneminin kendisine kazandırdığı başarının, yapıtını kendinden uzaklaştırdığını görmekte, artık yapıtını tanıyamamakta, bu yapıt ona tümüyle yabancı kalmaktadır. Kendine özgü nesnel varoluşunu birdenbire yitirmektedir. Ancak, yapıtı, aynı zamanda, dönemi üzerine yeni bir ışık düşürmekte, Tarih'e yeni bir soru yöneltmeye olanak sağlamaktadır. Sözkonusu soru şudur: bu dönem nasıl bir dönem olmuştur ki, özellikle *bu kitabı* isteyebilmiş, bu kitapta kendi imgesini yalana saparak bulabilmiştir. İşte bu noktada, tarihsel eylemin gerçek uğrağıyla, ya da adlandırmak istediğim biçimiyle bir yanlış anlamayla karşı karşıyayız. Bu yeni tutumu geliştirmenin yeri değil burası. Tarih'in bu çelişkiyi aşışını gösterdiğimizde, insanın ve zamanının diyalektik bütünleyiş içine tümleneceğini söylemek sonuç olarak yeterli olacaktır.

— 3 —

Böylelikle insan, tasarısıyla tanımlanmaktadır. Bu maddesel varlık, kendisi için yapılan koşulu sürekli olarak aşmakta; kendini, yapıt, eylem ve davranış aracılığıyla nesnelleştirebilmek için, sözkonusu durumu aşarak bu durumu açınlamakta ve belirlemektedir. Tasarı, soyut bir varlık olan istençle karıştırılmamalıdır. Gerçi tasarı, kimi koşullarda istençsel bir kimliğe bürünebilir. Verilmiş ve kurulmuş ögelerin ötesinde, kendi ile olmaktan çok Başkası ile kurulan bu dolaysız ilişki, insanın yapıt ve *praxis* aracılığıyla sürdürdüğü bu sürekli üretim, bizim kendimize özgü olan yapılarımızdır. Bu yapı, ne bir istenç ne bir gereksinim ve ne de bir tutkudur. Ancak tutkularımız ve düşüncelerimizin en soyutları gibi gereksinimlerimiz de bu yapıya katılmaktadırlar. Gereksinimlerimiz ...e doğru her zaman *kendilerinin dışındadırlar*. Var-

oluş dediğimiz şey budur. Bu oluşla biz, kendine dayanan kalıcı bir tözü anlamaktan çok, sürekli bir dengesizliği, kendinden tüm gövdesiyle birlikte bir kopuşu anlıyoruz. Nesnelleşmeye doğru yönelen bu atılım, bireylere göre çeşitli biçimler aldığından, bizi, kimi olanakları dışta tutarak kimilerini gerçekleştirdiğimiz bir olanaklar alanına attığından, bu atılıma seçiş ya da özgürlük demekteyiz. Ancak bu noktada, bizi; işe bir usdışı sokmakla, dünyayla bağlantısı olmayan bir «ilk başlangıç» bulgulamakla, insana bir fetiş özgürlük vermekle suçlamak büyük bir yanılgı olurdu. Gerçekte böyle bir kınayış ancak mekanikçi bir felsefeye yöneltilebilir: bu eleştiriyi bize yönelten kişiler, gerçekte, *praxis*'i, yaratımı, bulguyu yaşamamızın ögesel verilerinin yalın bir yeniden üretimine *indirgemek* istedikleri için bu yola başvurmaktadırlar. Çünkü bu kişiler yapıtı, edimi, ya da tutumu, bunları koşullayan etkenlerle açıklamaya gitmektedirler; bu kişilerin duydukları açıklama arzusu, karmaşık olanı yalın olana benzetme, yapıların özgüllüğünü yadsıma, değişikliği özdeşliğe indirgeme biçimlerini almaktadır. Bu tutum, bilimci belirlenimcilik düzeyine yeniden düşmek demektir. Oysa, diyalektik yöntem, *indirgemeyi* yadsımakta, tersine bir yol izlemektedir: bu yöntem, yapıları korurken aşmakta, ancak aşılan çelişkinin terimleri, ne aşmanın kendisini ne de sonul bireşimi açıklamaktadır. Buna karşılık, aşılan çelişkiyle aşmanın kendisini aydınlatan sözkonusu bu sonul bireşim olmakta, bu oluşu kavramamıza bu sonul bireşim olanak vermektedir. Bize göre, temel çelişki, olanaklar alanının sınırını çizen ve bu alanı yapılaştıran etkenlerden yalnızca birisidir. Tersine, eğer bu olanaklar alanının ayrıntılarıyla açıklanması, özgüllüğünün açınlaması (yani, *bu durumda* genelliğin ortaya koyduğu tikel görünüş) ve bu olanakların nasıl yaşanmış oldukları anlaşılmak isteniyorsa, sorgulanması gereken şey sözkonusu seçiş olacaktır. Bize, bireyin

koşullanmasındaki gizi açınlayan şey, bireyin yapıtı ya da edimidir. Flaubert, yazmayı seçişiyle, bize ölümden çocukça korkmasının anlamını vermektedir, bunun tersini değil. Çağdaş marx'çılık, bu ilkeleri tanımadığından dolayı, kendine imlemleri ve değerleri anlama yolunu kapatmıştır. Çünkü, bir nesnenin imlemini, bu nesnenin artık dural maddeselliğine indirgemek, olgudan yasa çıkarsamak denli anlamsızdır. Bir davranışın anlamı ve değeri, ancak verilmiş olanı ortaya çıkarmak, olanakları gerçekleştiren bir devinimin görüngesi içinde kavranabilir.

İnsan, kendisi ve başkaları için, im taşıyan bir varlıktır; çünkü insanın en küçük davranışı bile, artık şimdikinin ötesine gidilmeksizin, geleceğiyle açıklanmaksızın kavranamaz. Bundan başka insan, kimi nesneleri, varolmayan ya da gelecekte varolacak nesneleri tasarımlamak için kullandığı ölçüde -yani kendisinin hep ötesinde olduğu ölçüde- bir imlem yaratıcısı olacaktır. Ancak her iki işlem de artık ve yalın bir aşma edimine indirgenmektedir: şimdiki koşulları bu koşulların sonraki değişikliklerine doğru aşmak ile varolan nesneyi bir yokluğa doğru aşmak aynı şeydir. İnsan imler oluşturmaktadır, çünkü kendi özgül gerçekliği içinde kendisi bir imleyendir; o imleyendir, çünkü yalın biçimde bütün verilmiş olanın diyalektik bir aşılışıdır. Özgürlük dediğimiz şey, kültürel düzenin doğal düzene indirgenemezliğidir.

Herhangi bir insan davranışının anlamını kavrayabilmek için, alman ruh hekimleriyle tarihçilerinin «kavrayış» diye adlandırdıkları şeye sahip olmamız gerekir. Ancak burada sözkonusu olan, ne özgül bir yetenek ne de özel bir sezgi yetisidir: buradaki bilgi edimi, yalnızca, başlangıç koşullarından yola çıkarak, edimi sonul imlemiyle açıklayan diyalektik devinimdir. Bu bilgi edimi, kökensel olarak, ileriye yöneliktir. Sözgelimi, arkadaşım birdenbire pencereye doğru yönelmişse, onun bu devinisini, ikimizin de bulunduğu

maddesel durumdan yola çıkarak kavrarım. Örnekse, oda çok sıcak olduğundan dolayı pencereye yönelmiştir. «Odayı biraz havalandıracak» demektir. Bu eylem, ısıda içkin değildir; bu eylem, bir uyarıcının zincirleme tepkilere yol açışı gibi, ısıca «devinime geçirilmemiştir»; burada, kendini birliğe kavuşturarak, içinde her ikimizin de bulunduğu, gözümüzün önündeki kılgısal alanı da birliğe kavuşturan bireşimsel bir davranış sözkonusudur. Bu devinimler, yenidirler; duruma, tikel engellere uyarlanmaktadırlar: bu, algılanan dekorun *soyut* ve güdülendirici bir şema oluşundan, yeterince belirlenmemiş oluşundan ötürüdür; dekor, girişimin birliği içinde belirlenmektedir: sözgelimi, şu masayı kaldırmak gerekebilir; sonra, pencere pancurlu tipte olabilir, sürmeli ya da oynak bir pencere olabilir, hatta -eğer yabancı bir yerdeysek- belki de hiç bilmediğimiz bir tipte olabilir. Durum ne olursa olsun, devinilerin zincirlenişini aşabilmek ve bunların ortaya çıkışlarındaki birliği algılayabilmek için, aşırı ısınmış havayı, bir serinleme gereksinimi olarak, bir taze hava dileği olarak, benim kendimin duyumsaması gerekir. Bir başka deyişle, maddesel durumun yaşanmış aşılışının benim kendim olmam gerekir. Oda içinde bulunan kapılar, pencereler hiçbir zaman tümüyle edilgin gerçeklikler değillerdir: başka kişilerin emekleri, onlara bir anlam kazandırmış, onları *bir başkası için* (herhangi bir kişi için) birer araç, olanak durumuna getirmiştir. Bu, onları daha *şimdiden* araçsal yapılar ve yönetilmiş bir etkinliğin ürünleri olarak kavrıyorum demektir. Ancak arkadaşımın devinisi, bu ürünlerdeki billurlaşmış imlemleri ve tasarımları açıklığa kavuşturmakta; davranışı, sözkonusu kılgısal alanı bana «hodolojik uzam» olarak açınlamaktadır. Ya da tersinden giderek şöyle söyleyecek olursak, araçlar içinde içerilmiş bulunan imlemler, bana, girişimi anlama olanağını veren billurlaşmış anlamın kendisi olmaktadırlar. Davranışı, odayı *bir*liğe kavuşturmakta, odaysa onun davranışını tanımlamaktadır.

Burada, her *ikimiz için de* o denli belirgin bir zenginleştirici aşma edimi sözkonusudur ki, arkadaşımın davranışı ilkin maddesel durumla aydınlanmak yerine bu durumu bana kendisi açıklayabilmektedir: onunla ortak bir çalışmaya dalıp gitmişken, arkadaşımın davranışında, ısıyı, bulanık, adlandırılamayan bir rahatsızlık olarak duyumsamıştım. Aynı anda onun hem kılgısal yönsemesini hem de rahatsızlığımın anlamını görüyorum bu durumda. Kavrayış devinimi, aynı anda, hem ileriye yönelik (nesnel sonuca doğru) hem de geriye yönelik (kökensel koşula dek uzanıyorum). Gerçekte, ısıyı katlanılmaz olarak tanımlayacak şey edimin kendisidir: parmağımızı bile oynatmıyorsak, bu, ısının katlanılabilir olmasındandır. Böylelikle, girişimin zengin ve karmaşık birliği, en yoksul koşuldan doğmakta ve bu koşulu aydınlatmak için ona geri dönmektedir. Arkadaşım, gerçekte, aynı zamanda ama bir başka anlamda davranışıyla açınlanmaktadır: eğer, çalışmaya ya da tartışmaya başlamadan önce, kalkıp ta özellikle pencereyi aralamışsa, bu davranışı daha genel amaçlara karşılık olacaktır (sözgelimi metodik görünme isteği, düzenli bir kişi kimliğine bürünme ya da gerçek düzen sevgisi). Ama eğer arkadaşım, birdenbire ayağa kalkıpta boğuluyormuşcasına pencereyi ardına dek açarsa bu durumda çok farklı görünecektir. Arkadaşımın bu durumda davranışını anlayabilmem için, kendi davranışımın tasarımsal devinimi içinde bana içsel derinliklerime ilişkin bilgiler vermesi, yani, sözkonusu amaçların seçilmesine karşılık gelen daha geniş kapsamlı, amaçlarıma ve koşullara ilişkin bilgiler vermesi gerekmektedir. Böylelikle, *kavrayış*, kendi gerçek yaşamımdan başka bir şey olmamaktadır; yani kavrayış, komşumu, kendimi ve bir süreç halinde bulunan nesnelleşmenin oluşturduğu bireşimsel birlik içindeki ortamı bir araya getiren bütünleyici devinimdir.

İnsan, tamı tamına bir *tasarı* olduğundan dolayı,

kavrayış tümüyle geriye yönelik olabilir. İçimizden hiç biri ısının farkına varmamışsa, odaya girecek üçüncü bir kişi kuşkusuz şunu söyleyecektir: «Tartışmaya öyle dalmışlar ki nerdeyse boğulup ölecekler. «Bu kişi, odaya girdiiğ andan başlayarak, ısıyı, bir gereksinme, bir havalandırma, bir serinleme isteği olarak yaşamıştır ve kapalı duran pencere onun için birdenbire bir imlem taşımaya başlamıştır: bu imlem kazanış olgusu, pencerenin biraz sonra açılacağından ötürü değil, tersine, şimdiye dek açılmadığından ötürüdür. Kapalı ve aşırı ısıtılmış oda, içeri giren kişiye, yerine getirilmemiş olan (ve varolan araçlar içinde sürekli bir olasılık olarak gösterilen) bir edimi açınlamaktadır. Ancak bu yokluk, varolmayanın sözkonusu bu nesnelleşmesi, ancak olumlu bir girişimi açınlama işlevi görürse gerçek bir tutarlılık kazanmış olacaktır: bu tanık, yapılmamış ama yapılacak edim aracılığıyla, tartışma konusu yaptığımız tutkuyu ortaya çıkaracaktır. Ve eğer bu kişi, bize, «kitaplık fareleri» deyipte gülmüşse, davranışımızda daha genel imlemler bulmuş olacak, varlığımızı derinliklerine dek aydınlatacaktır. İnsan olduğumuzdan ve bir insanlar, işler, savaşımlar dünyasında yaşadığımızdan dolayı, bizi çevreleyen tüm nesneler birer imdir. Bu nesneler, kendi kendilerine, kullanım tarzlarını gösterirler ve kendilerini *bizim için* bu nitelikte yapan ve bize onlar aracılığıyla başvuran kişilerin gerçek tasarısını güçlükle gizlerler. Ancak bu imlerin şu ya da şu koşul altında özgül bir biçimde düzenlenişi, bize, özgül bir eylemi, bir tasarıyı, bir olayı anlatır. Sinema sanatı, bu yöntemi o denli sık kullanmıştır ki, herkesin üzerinde görüş birliğine vardığı bir yöntem olmuştur bu: film yönetmeni, bize, bir akşam yemeğinin başlangıcını göstermekte, sonra kesip bir kaç saat sonraki boş odayı gözler önüne sermektedir: devrilmiş bardaklar, boş şişeler, döşemeye saçılmış sigara izmaritleri, bize, konukların sarhoş olduklarını göstermektedir. Böylelikle

imlemler, insandan ve onun tasarısından gelmekte, ancak eşyalarda ve eşya düzeni içindeki her şeyde yer almaktadırlar. Her şey, her an, imleyici olmakta ve imlemler bize, toplumumuzun yapıları aracılığıyla, insanları ve insanlar arasındaki ilişkileri açınlamaktadırlar. Ancak bu imlemler bize, biz kendimiz imleyici olduğumuz ölçüde gözükmektedirler. Bizim öteki kişiyi kavrayışımız, hiçbir zaman seyirsel (contemplative) değildir; bu kavrayış, *praxis*'in yalnızca bir ânıdır. Bizi, çatışma ya da işbirliği durumunda, ötekine birleştiren somut ve insansal ilişkiyi bir yaşama tarzıdır.

Bu imlemler arasında, bizi yaşanmış bir duruma, özgül bir davranışa, toplumsal bir olaya götüren kimi imlemler vardır. Örneğin, ekranda gördüğümüz filmde rastlanılan durum budur: bize bir akşam yemeği şöleni olduğunu anlatan, sağa sola saçılmış bardakların taşıdığı imlemler olmaktadır. Başka imlemlerse yalın imlemler özelliğindedirler: sözgelimi, bir metro geçeneği duvarındaki ok gibi. Bu imlemlerin kimileriyse «topluluk nesneleri»ne karşılık gelmektedirler. Yine kimileri birer simge olarak belirmektedir: imlenen gerçeklik, bunlarda, bayraktaki ulus gibi, simgelenmektedir. Bazıları, yararlılık ifadeleri biçiminde ortaya çıkmaktadırlar. Sözgelimi kimi nesneler birer araç olarak belirmektedirler -bir yaya geçidi, bir sığınak vb-. Gerçek insanların görülebilir ve güncel davranışları aracılığıyla kavranan -her zaman değil- kimi imlemler ise yalnızca birer erek olmaktadırlar.

Bugünün marx'çısını doyumsayan ve onu bu son imlemlerin varlığını yadsımaya iten şu sözde «olguculuğa» kararlı bir biçimde karşı çıkmalıyız. Olguculuğun en büyük aldatmacası, toplumsal deneyime *a priori*'siz yaklaştığını öne sürmesidir. Oysa onun en temel yapılarından birisi yadsımaya ve bu yapıyı bir başkasıyla değiştirmeye daha başlangıçta karar ver-

miş olmasıdır. Doğa bilimlerinin, cansız nesnelere insan özellikleri vermeye dayanan insanbiçimcilikten kendilerini arındırmaları haklı bir davranıştı. Ancak, insanbilimin sözkonusu olduğu yerde, örnekseme yoluyla, aynı küçümseyici tutumunu benimsemek tümüyle saçma olur. İnsan araştırıldığında, *ondaki insansal özellikleri tanımaktan* daha sağın ve daha kesin ne olabilir? Toplumsal alanın yalın bir araştırısı şunu ortaya çıkarmış olmalıdır: ereklerle kurulan ilişki, insan girişiminin sürekli bir yapısıdır; gerçek kişiler, eylemleri, kurumları ya da iktisadi kuruluşları bu *ilişki temeli üzerinde* değerlendirirler. O zaman öteki kişiyi kavramanın, zorunlu olarak, erekler aracılığıyla olanaklı olduğunu doğrulamak gerekir. Çalışan bir kişiye uzaktan bakan biri kendine şunları söyler: «Ne yaptığını anlamıyorum». Bu kişi, erek alınan sonucun öngörüsü sayesinde, etkinliğin ayrık anlarını birleştirebildiği an, durumu aydınlığa kavuşturmuş olacaktır. Daha iyi bir örnek verecek olursak, kişi, daha iyi dövüşebilmek, karşıtının silahlarını etkisiz duruma getirebilmek için, aynı anda bir kaç erek dizgesine sahip olmalıdır. Sözgelimi boksta, insan benimsediği erekliliği, aynı anda hem ortaya çıkarıp hem de yadsıdığında (alın üzerine sol bir hook oturtmak gibi) bir aldatmacaya gerçek erekliliğini (örneğin, bu erekli-lik, karşıtını gardını kaldırmaya zorlamak olabilir) vermiş olacaktır. Başkalarının kullandığı ikili, üçlü erek dizgeleri, etkinliğimizi, kendi erek dizgemiz denli koşullar. İşte bu nedenlerle, erekbilimsel renkkörlüğünü gerçek yaşamda da sürdürmek isteyen bir olgucu uzun süre yaşayamazdı.

Tümüyle yabancılaşmış, «sermayenin git gide toplumsal bir güç, sermayedarınsa bunun memuru» (23) olarak belirdiği bir toplumda, görünürdeki erekler, kurulmuş bir evrimin ya da mekanizmanın ardındaki derin zorunluluğu gizleyebilir. Ancak o zaman bile, erek, bir insan ya da insanlar topluluğunun yaşan-

mış tasarısının imlemi olarak, Hegel'in dile getirdiği gibi, görünüşün görünüş olarak bir gerçekliğe sahip olması ölçüsünde, gerçek kalacaktır. Önceki durumlarda olduğu gibi bu durumda da, ereğin rolüyle kılgısal etkinliğinin belirlenmesi uygun düşecektir. *Critique de la Raison dialectique*'te, rekabetçi bir pazardaki fiyat dengesinin, satıcıyla alıcı arasındaki ilişkiyi nasıl *şeyleştirdiğini* göstereceğim. İncelik jestleri, çekinceli davranışlar, pazarlıklar; yani tüm zamanı geçmiş şeyler: zarlar çok önceden atılmıştır çünkü, Ancak bu davranışların her biri, yaratıcısınca bir edim olarak yaşanmaktadır. Hiç kuşku yok ki, bu etkinlik, salt tasarım alanında oluşan bir etkinlik değildir. Ancak, bir ereğin bir yanılsamaya dönüşebilmesinin içerdiği sürekli olasılık toplumsal alanla yabancılaşma kiplerini nitelemektedir; bu olasılık, erekten, indirgenmez yapısını çekip almamaktadır. Giderek denilebilir ki, yabancılaştırma ve aldatmaca kavramları, bu kavramlar, ancak erekleri çaldıkları ve onları dıştaladıkları ölçüde bir anlam kazanacaklardır. Bu nedenle, karıştırmamamız gereken iki kavram sözkonusudur: birçok amerikalı toplumbilimciyle kimi fransız marx'çılarının benimsediği bu kavrayışlardan birincisi deneyim verileri yerine, aptalca, soyut bir nedenselliği, fizikötesi biçimleri ya da güdülenme, tutum, rol gibi ereksellikle bağlantısı dışında hiçbir anlam taşımayan kimi kavramları koymaktır. İkinci kavrayışa gelince, bu kavrayış, ereklerin varlığını, erekler nerede bulunurlarsa bulunsunlar benimsemekte ve kendini, bütünleyişin tarihsel süreci içinde, bu ereklerden kimilerinin yalıtılabileceğini söylemekle sınırlamaktadır (24). Bu kavrayış, gerçek marx'çılık ile varoluşçuluğun benimsediği tutumdur.

Nesnel koşullanmadan nesnelleşmeye giden diyalektik devinim, insan etkinliğinin ereklerinin gizemsel varlıklar olmadığını ve edimin kendisine fazladan eklenmediğini anlamamıza olanak vermektedir: bu

erekler yalnızca, bugünden geleceğe doğru giden bir edimdeki verilmişin aşılmasını ve korunmasını simgelemektedir. Erek, insan davranışının diyalektik yasası ile içsel çelişkilerinin birliğini kurduğu ölçüde, nesnelleşmenin kendisi olmaktadır. Güncelin bağrındaki geleceğin varlığı, ereğin, eylemle aynı anda zenginleştiği ve sözkonusu eylemi bu eylemin birliğini sağladığı ölçüde aştığı düşünülürse, hiç şaşırtıcı olmayacaktır. Ancak, bu birliğin içeriği, sözkonusu anda birliğe kavuşmuş girişimden hiçbir zaman ne daha somut ne de daha belirtiktir. *Madame Bovary*, 1851 Aralığından 1856 Nisanına dek, Flaubert'in tüm eylemlerinin gerçek birliğini oluşturuyordu. Ancak bu, sözkonusu somut, kesin yapıtın tüm bölümleri ve tüm tümceleriyle birlikte, 1851'de, yazarın yaşamının bağrında koskoca bir yokluk olarak varolduğu anlamına gelmemektedir. Erek, dönüşmekte, soyuttan somuta, bütünselden ayrıntısala geçmektedir. Erek, her an için, işlemin edimsel birliği, ya da şöyle söylenecek olursa, edim durumunda bulunan araçların birliği olmaktadır: *şimdiki anın* her zaman *öteki yanında* olan erek, temelde, *öteki yandan görülen şimdiki anın kendisidir*. Bununla birlikte, bu erek, yapıları içinde, daha uzak bir gelecekle ilişkiler içermektedir. *Şu* paragrafı bitirecek olan Flaubert'in dolaysız amacı, tüm işlemi özetleyen ırak amaçla kendiliğinden aydınlanmaktadır: *bu* kitabı oluşturmak. Ancak, ereklenen sonuç ne denli bütünleyiş olursa o denli de soyut olacaktır. Flaubert, önceleri, arkadaşlarına şöyle yazmaktadır: «şöyle... şöyle olan bir kitap yazmak isterdim». Flaubert'in o zamanlar kullanmış olduğu bu karanlık tümceler, yazarı için, bizim için olduğundan çok daha fazla anlama sahiptir. Ancak bunlar bize yapıtın ne yapısını ne de gerçek içeriğini vermektedirler. Bununla birlikte, sözkonusu tümceler, sonraki tüm araştırmalara, plana, kişilerin seçimine bir çerçeve oluşturmayı hep sürdüreceklerdir: «şöyle... şöyle olması gereken kitap,

aynı zamanda *Madame Bovary*'dir. Nitekim, bir yazarı ele alacak olursak, bu yazarın bugünkü çalışmasının dolaysız ereği, ancak gelecekteki bir imlemler (yani erekler) aşamasırasına göre aydınlanmaktadır. Bu imlemlerin her biri, önceki imlemler için bir çerçeve, sonraki imlemler içinse bir içerik işlevini görmektedir. Erek, girişim sırasında, zenginleşmekte, gelişmekte ve çelişkilerini girişimin kendisiyle el ele aşmaktadır. Nesnelleşme sona erdiğinde, üretilen nesnenin somut zenginliği, ereğin düşünülmüş olduğu geçmişin herhangi bir anındaki zenginliği (bu zenginlik birleştirici bir anlamlar aşamasırası olarak alınmıştır) kat kat aşmaktadır. Ancak bu durum, doğrudan doğruya, nesnenin artık bir erek olmamasından dolayıdır: nesne, çalışmanın «kişilik edinmiş» bir ürünü olmuştur ve bir yeni ilişkiler sonsuzluğu içeren dünyada varolmaktadır (bu ilişkiler, yeni nesnellik ortamı içinde öğelerinin birbiriyle ilişkisi -kendisinin öteki kültürel nesnelerle ilişkisi kültürel bir ürün olarak kendisinin insanlarla ilişkisi). Bununla birlikte nesne, nesnel ürün gerçekliği içindeki biçimiyle, zorunlu olarak, ereği olduğu, tükenmiş ortadan kaybolmuş bir işleme göndermede bulunmaktadır. Nitekim biz kitabı okuma sürecinde, Flaubert'in dileklerine, ereklerine -yani tümel girişimine- sürekli olarak geri dönmezsek (ancak belirsiz ve soyut biçimde, tıpkı bir mal parçasını, emeğiyle kendini nesnelleştirmiş bir insanın gerçekleşmesi olarak değil de kendi kendini dile getiren bir şey olarak düşünmeye benzer biçimde) sözkonusu bu kitabı yalnızca bir *fetiş* durumuna getirmiş oluruz (ve gerçekte bu sık sık olmaktadır) Okuyucunun kavrayıcı bir biçimde geriye dönüşü, hemen her durumda, tersinedir: bütünleyici somut, kitap, yaşam ve girişim olmaktadır. Bunlar ölü bir geçmiş olarak uzaklaşmakta, en zenginlerinden en yoksullarına, en somutlarından en soyutlarına, en tekillerinden en genellerine giden bir imlemler dizisi ola-

rak sıralanmakta ve yerleri gelince bizi öznelden nesnele götürmektedirler.

Eğer özgün diyalektik devinimi, bireyde, onun kendi yaşamını üretmesinde, kendini nesnelleştirmesinde görmeyi yadsıyacak olursak, o zaman diyalektikten ya vazgeçmek ya da onu Tarih'in içkin bir yasası yapmak gerekir. Bunların her ikisinin de uç tutumlar olduğunu gördük: Engels'in yapıtlarında, kimi zaman, diyalektik patlamakta, insanlar fiziksel moleküller gibi birbirlerine çarpmakta ve bütün bu karşıt devinilerin sonucu, *istatistiksel bir ortalama* olup çıkmaktadır. Gelgelelim, sonuç olarak çıkarsanan bir ortalama kendi kendine bir aygıt ya da süreç olamaz. Sonuç olarak çıkarsanan bu ortalama, edilgin kalmakta, kendini ortaya koymamaktadır. Oysa sermaye, «yabancılaşmış, özerk toplumsal bir güç olarak, bir nesne ve sermaye sahibinin bir gücü olarak» sözkonusu nesnenin araya girmesiyle topluma *karşı çıkmaktadır* (Das Kapital, t. III, p. 293) Komünist olmayan marx'çılar, ortalama olarak çıkarsanan bu sonuç ile Stalin'ci istatistiki fetişizmden kaçınmak için, somut insanı bireşimsel nesneler içinde çözündürmek, bu tarzda beliren topluluk nesnelerinin çelişkilerini ve devinimlerini inceleme yolunu tutmuşlardır: ancak bunu yapmakla hiçbir şey kazanmamışlardır. Sözkonusu ereklilik, ödünç aldıkları ya da uydurdukları kavramlara sığınmaktadır. Bürokrasi, girişimleriyle, tasarılarıyla vb. bir kişi olmaktadır. Macar demokrasisine (başka kişi)... hoşgöremediklerinden dolayı ve... yönsemesiyle saldırılmıştır. Böylelikle, bilimci belirlenimcilikten kaçılırken saltık idealizme düşülmektedir.

Gerçekte, Marx'ın metni, onun sorunu gayet iyi kavramış olduğunu ortaya koymaktadır: Marx, sermaye, topluma karşı çıkmaktadır demektedir. Sermaye, bununla birlikte, toplumsal bir güçtür. Çelişki, onun bir *nesne* olması gerçeğiyle açıklanmaktadır. Ancak, «toplumsal bir ortalama» değil de tam tersi-

ne «toplumkarşıtı bir gerçeklik» olan bu nene, bu niteliğiyle ancak sermaye sahibinin (ki sermaye sahibinin kendisi de sırası geldiğinde, kendi gücünün yabancılaşmış nesnelleşmesi karşısında tümüyle büyülenip kalmaktadır; çünkü gücü, öteki sermaye sahiplerinin gerçekleştirdikleri aşma edimlerinin nesnesi olmaktadır) gerçek ve etkin gücüyle desteklenip yönlendirildiği ölçüde varolabilmektedir. Bu ilişkiler moleküler ilişkilerdir, çünkü bu ilişkiler arasında yalnızca bireyler ile özgül ilişkiler vardır (karşıtlık bağlılaşma, bağımlılık vb.). Ancak bu ilişkiler birer mekanik ilişki değildir; çünkü yalın atıllıkların birbiriyle çarpışması diye bir durum da hiçbir zaman sözkonusu değildir: her kişi, kendi girişiminin birliği içinde ötekini aşmakta ve onu bir araç olarak (ve tersine) kendine katmaktadır. Her birleştirici ilişki çifti, sırası ve yeri geldiğinde, üçüncü bir ilişki girişimiyle aşılmaktadır. Böylelikle her düzeyde, bir kuşatan ve kuşatılan erekler aşamasırası kurulmaktadır. Kuşatanlar kuşatılanların imlemini çalmakta bu sonuncularsa birincileri ortaya çıkarmayı ereklemektedirler. Bir insan ya da insanlar topluluğunun girişimi, bu girişimi kendi ereklerine doğru aşan başka insanlar için toplumun bütünlüğü açısından her ne zaman bir nesne olsa, bu girişim erekliliğini gerçek birliği olarak korumakta ve onu yapanlar için, onlara egemen olmaya ve onlardan sonra da varolmaya yönelen dışsal bir nesne olmaktadır (bu yabancılaşmanın kimi genel koşullarını *Critique de la Raison dialectique*'te göreceğiz). Maddesel varoluş temeline sahip gerçek nesneler olan dizgeler, aygıtlar, araçlar işte bu biçimde kurulmakta ve bunlar aynı zamanda -toplum içinde ve çoğu kez ona karşıt- artık hiç kimsenin olmayan, ama buna karşılık, gerçekten izlenmiş ereklerin yabancılaştırıcı nesnelleşmesi olarak *toplumsal nesnelerin* nesnel ve bütünleyici birliğini oluşturan bir *süreç* izlemektedir. Sermaye süreci, bu kesinliği ve zorunlu-

luğu, kendisini bir toplumsal yapı ya da rejim değil de yalnızca maddesel bir *aygıt* yapan bir görünge içinde ortaya koymaktadır. Bu aygıtın acımasız devinimi birleştirici bir *aşışlar* sonsuzluğunun tersidir. Bu nedenle, belli bir toplumda, bir kişinin, bir topluluğun ya da bir sınıfın özgül çabasına karşılık gelen canlı erekler ile birliklerini etkinliğimizden türeten ve tüm girişimlerimize çerçevelerini ve yasalarını benimseterek temel özellik kazanan yan ürünleri, kişidışı ereklilikleri de göz önünde tutmamız uygun düşecektir (25). Toplumsal alan, yaratıcısız edimlerle, kurucusuz kuruluşlarla doludur. Eğer insandaki gerçek insanlığı, yani kendi ereklerini izleyerek Tarih'i yapma gücünü, yeniden ortaya çıkarırsak, o *zaman*, bir yabancılaşma döneminde, insansal-olmayanın, insansal görünümlerle ortaya çıktığını ve insanlar aracılığıyla kaçış nesneleri olan *topluluk nesnelerinin*, kendilerinde, insansal ilişkileri niteleyen erekliliği barındırdığını görürüz.

Bu, elbette, her şeyin kişisel ereklilik ya da kişisel olmayan ereklilik olduğu anlamına gelmez. Maddesel koşullar, kendi olgu zorunluluklarını kabul ettirirler: *olgu*, İtalya'da kömür bulunmayışıdır. Bu ülkenin ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki tüm sanayi evrimi bu indirgenmez veriye dayanmaktadır. Ancak, Marx'ın da sık sık üzerinde durduğu gibi, coğrafyasal veriler (ya da başka tipte veriler) belli bir toplum çerçevesi içinde, bu toplumun yapılarına, iktisadi rejimine ve yarattığı kurumlara uygun olarak etkiyebilir. Buysa, olgu zorunluluğu, ancak insansal kurumlar aracılığıyla kavranabilir demekten başka nedir? Bu «aygıtların» çözünmez birliği -yaratıcısı olmayan, insanın kendisini içlerinde yitirdiği, durmadan ondan kaçan bu canavarsı kuruluşlar- kesin işleyişleriyle, tersine dönmüş ereklilikleriyle (buna sanıyorum, *karşıt-ereklilik* denilebilir) arık ve doğal gereklilikleriyle, yabancılaşmış insanların öfkeli savaşımlarıyla, toplumsal dünyayı araştırmak isteyen her

araştırıcının karşısına çıkmış olmalıdırlar. Bu nesneler karşımızda, gözlerimizin önündedirler. Ancak araştırmamız, bunların altyapılarını göstermeden önce, kendi yapılarının hiçbirini gözden kaçırmaksızın, bu nesneleri oldukları gibi görmek zorundadır. Çünkü araştırmacımız, her şeyi ortaya çıkarmak, garip bir biçimde birbirine karışmış bulunan gereklilik ile ereklilliği açıklamak zorunda kalacaktır. Aynı zamanda hem bizi egemenliği altına alan karşıt-ereklilikleri birbirinden ayırması hem de bu ereklilliklerden yararlanan ya da onları birbirine karşı çıkaran tasarlanmış girişimleri göstermesi gerekecektir. Veriyi, görünür erekleriyle birlikte, bu ereklerin gerçek bir kişinin niyetini dile getirip getirmediğini bile bilmeden, ortaya çıktığı gibi görmesi gerekecektir. Araştırmacımız, bir felsefeye, bir görüş açısına, kuramsal bir yorum ve bütünleyiş temeline ne denli kolay sahip olursa, bu ereklere saltık bir ampirizm ruhu içinde yaklaşmaya kendini o denli zorlayacak, *yeniden bulmak*-değil de *öğrenmek* yönsemesiyle, sözkonusu ereklerin gelişmesine, dolaysız anlamlarını ortaya koymalarına olanak sağlayacaktır. Nesnenin, toplumsal bütüne göre olan konumunun koşulları ve birincil taslağı ile sözkonusu bu nesnenin tarihsel süreç içindeki bütünleniş devinimi işte bu özgün gelişim içinde bulunmaktadır (26).

SONUÇ

Kierkegaard'dan beri çok sayıda ideolog, varlığı bilgiden ayırdetmeye girişmiş ve varoluşların «varlıkbilimsel bölgesi» diye adlandırabileceğimiz şeyi betimlemede başarıya ulaşmışlardır. Hayvan ruhbilimiyle ruh dirimbiliminden edinilen veriler üzerinde herhangi bir önyargıya kapılmaksızın, şu kendiliğinden açık noktayı belirtebiliriz ki; sözkonusu ideologlarca betimlenen *dünyada-bulunuş* hayvan dünyasının belli

bir kesimini -ya da belki bütününü- nitelemektedir. Ancak, bu canlı evren için de, insanın, *bize göre*, ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu, her şeyden önce, insanın, tarihsel olabilmesinden (1) yani kendi praxis'i ile, uğranılan ya da neden olunulan değişiklikler aracılığıyla, bunların içselleşmesi ve içselleşen bu ilişkilerin yine aynı devinimde aşılmasıyla kendini sürekli olarak belirleyebilmesinden dolayıdır. İkinci olarak, bu, insanın, biz olan varlık *olarak* tanımlanmasından dolayıdır. Bu durumda, araştırıcı, kendini tümüyle araştırılan olarak bulmaktadır; ya da şöyle denecek olursa, insan gerçekliği, varlığı, varlığı içinde soru konusu edilen varolandır. Bu *soru-olarak-varlık*'ın, praxis'in bir belirlenimi olarak alınması gerektiğini söylemek bile fazla. Bu durumda kuramsal sorgulama tümel sürece yalnızca soyut bir an olarak karışmış olacaktır. Zaten, Bilgi'nin kendisi zorunlu olarak kılgısaldır: Bilgi, bilineni değiştirmektedir. Ancak bu, klasik usçuluk anlamında bir değişiklik değildir. Bu değişiklik, mikrofizikteki bir deneyin nesnesini zorunlu olarak dönüştürmesi gibidir.

Varoluşçuluk, insan denilen ayrıcalıklı varlığı (bizim için ayrıcalıklı) varlıkbilimsel alanda araştırma konusu olarak seçmekle, belli ki *insanbilim* genel başlığı altında öbeklendirilebilecek sözkonusu disiplinlerle olan temel ilişkilerini kendisine soru edinmektedir. Varoluşçuluğun uygulama alanı, kuramsal olarak daha geniş olsa da, insanbilim kendisine bir temel aradığı ölçüde varoluşçuluk ta bir insanbilim olacaktır. Sorunun gerçekten de Husserl'in genel olarak bilimlere ilişkin söyledikleri şeylerle aynı olduğunu belirtelim: sözgelimi, klasik mekanik, uzam ve zaman kavramlarını bağdaşık ve sürekli ortamlar olarak ortaya koyup *kullanmakta*, ancak kendisini hiçbir zaman uzamın, zamanın ya da devinimin kendisi üzerinde *sorgulamaya* girişmemektedir. Aynı biçimde, insan bilimleri de kendilerini insan üzerinde sorguya çekme-

mektedirler. Bu bilimler, insansal olguların gelişimini ve ilişkilerini incelemektedirler, ve insan imleyen bir ortam olarak ortaya çıkmaktadır (imlemlerle belirlenebilir). Bu ortamda, tikel olgular kurulmaktadır (bir toplumun, bir grubun yapıları, kurumların evrimi vb.). Böylelikle, biz, eğer deneyin bize herhangi bir gruba ilişkin tümel olgular demetini vereceğini ve insanbilim disiplinlerinin bu olguları nesnel ve sıkı sıkıya belirlenmiş ilişkilerle bağlayacağını varsayarsak, insan gerçekliği bize, geometrinin ya da mekaniğin uzamından daha kolaylıkla erişilebilir bir uzam olmayacaktır. İşte bu nedenle, araştırmamız, yasaları açınlamayı değil kurmayı, işlevsel ilişkileri ya da süreçleri gün ışığına çıkarmayı erek alacaktır.

Ancak insanbilim, gelişiminin belli bir anında, insanı yadsıdığını algıladığı ölçüde (insanbiçimciliğin dizgeli olarak yadsınmasıyla) ya da onu yalnızca önceden varsaydığını (budunbilimcinin her an yaptığı gibi) algıladığı ölçüde, örtük olarak, insan gerçekliğinin varlığını bilmek isteyecektir. Bir budunbilimci ya da toplumbilimciyle -bunlar için, Tarih, çoğu kez, ana çizgileri bozan bir devinimdir- bir tarihçi arasındaki temel ayrım ve karşıtlık tarihçi için, yapıların sözkonusu kalıcılığı sürekli bir değişimdir- evet, temel ayrım ve karşıtlık, yöntemlerinin çeşitliliğinden çok (2) insan gerçekliğinin anlamına bağlı daha derin bir çelişkiden kaynaklanmaktadır. İnsanbilimin örgütlenmiş bir bütün olması gerekiyorsa, insanbilim sözkonusu çelişkiyi aşmalı -bu çelişkinin kökeni Bilgi'de değil, gerçekliğin kendisinde yatmaktadır- ve kendini yapısal ve tarihsel bir insanbilim olarak kurmalıdır.

Eğer insansal öz diye bir şey gün ışığına çıkarılmış olsaydı, bir başka deyişle, incelenen nesnelere belirli bir yerin verilebileceği sabit bir belirlenimler bütünü bulunmuş olsaydı, bu bütünleme görevi zor olmazdı. Ancak, araştırıcıların çoğu şu noktada uzlaşmakta: grupların çeşitliliği ile -birzamanlı görüş açı-

sından tasarımlanmış çeşitlilik- toplumların ayrızamanlı evrimi, insanbilimin kavramsal bir bilgi üzerine kurulmasını önlemektedir. Sözgelimi, Muria'lar ile çağdaş toplumlarımızın tarihsel insanında «ortak» bir doğa» bulmak olanaksız gibidir. Ancak tersine olarak, bu denli ayrık varlıklar arasında (örnekse, budunbilimci ile kendi *gothul*'larından sözeden genç Muria'lar arasında) gerçek bir iletişim ve kimi durumlarda da karşılıklı bir anlayış kurulmakta ya da kurulabilmektedir. İnsanbilim devinimi, bu iki karşıt özelliği göz önünde tutabilmek için (ortak bir *doğanın* olmaması ile her zaman olanaklı olabilecek bir iletişim) yeniden ve yeni bir biçim altında varoluş «ideolojisini» yaratmaktadır.

Gerçekten de, varoluş ideolojisi, insan gerçekliğinin, insan gerçekliği kendini yaptığı ölçüde dolaysız bilgiden kaçtığını düşünmektedir. Kişinin belirlenimleri yalnızca, üyelerinin her birine özgül bir iş veren, işin yarattığı ürünle bir bağlantı ve öteki üyelerle üretim ilişkileri kuran, kendini sürekli olarak oluşturan belli bir toplumda ortaya çıkmakta ve bütün bunlar bitip tükenmek bilmeyen bir bütünleyiş devinimi içinde oluşmaktadırlar. Ancak bu belirlenimlerin kendileri, iki temel özelliği bulunan kişisel bir tasarıca korunmakta, içselleştirilmekte ve yaşanmaktadır (benimseme ya da yadsıma içinde): ilk olarak, bu belirlenimler, hiçbir durumda kavramlarla tanımlanamazlar; ikinci olarak, bu belirlenimler, insansal tasarı olarak her zaman için *kavranabilir* özelliktedirler (edimsel olarak olmasa bile kuramsal olarak). Bu *kavrayış* olgusunu belirtik kılmak, bizi hiçbir biçimde soyut kavramlar bulgulamaya götürmemektedir. Bu soyut kavramların bir araya gelmesi, sözkonusu kavrayışı yeniden kavramsal bilgi durumuna getirebilirdi; oysa bu kavrayış, gerçekte, yalın biçimde varolan verilerden yola çıkarak imleyici etkinlik düzeyine yükselen diyalektik devinimi kendiliğinden yeniden üretmek-

tedir. *Praxis'ten ayrık* olmayan sözkonusu bu kavrayış, aynı anda hem dolaysız varoluştur (çünkü, eylem devinimi olarak yaratılmaktadır) hem de dolaysız bir varoluş bilgisinin temelidir (çünkü, başkasının varoluşunu kavramaktadır).

Dolaylı bilgiyle, varoluş üzerine düşünmenin sonucunu anlatmak istiyorum. Bu bilgi, bütün insanbilim kavramlarında, bu kavramlar ne olurlarsa olsunlar, kendini bu kavramların nesnesi yapmaksızın, insanbilim kavramlarıyla önceden var sayıldığı anlamda dolaylı olmaktadır. Tasarlanan disiplin ne olursa olsun, sözkonusu disiplinin en temel kavramları, şu noktaların dolaysız *kavranışı* olmazsa, kavranabilir olmaktan çıkar; sözkonusu kavramların altında yatan tasarı, tasarının temeli olarak olumsuzluk, kendinden-başkası ve insandan-başkası ile ilişkili kendinin dışında varoluş olarak aşkınlık, karşı karşıya gelinen veri ile bunun kılgısal imlemi arasındaki dolayım olarak aşma ve, son olarak da, kılgısal bir organizma için dünya -içinde- kendinin -dışında- varlık olarak gereksinim (3). Bu tasarı kavrayışını, mekanikçi bir olguculuk ile nesneci bir «Gestaltisme» aracılığıyla maskelemeye çalışmak yararsız bir girişim olacaktır: sözkonusu bu kavrayış, sürgitmekte ve söylevi desteklemektedir. Diyalektiğin kendisi-kavramların nesnesi yapılamayan diyalektik, çünkü bu kavramları kendisi oluşturmakta ve çözündürmektedir- ancak varoluş temeli üzerinde, Tarih ve Tarihsel Us olarak belirecektir. Çünkü diyalektik, kendi kendine, *praxis*'in gelişimidir. Praxis ise, kendinde, *gereksinim, aşkınlık ve tasarı* kavramları olmaksızın anlaşılamaz. Varoluşu, açılımının yapıları içinde göstermek için başvurulan sözcüklerin kullanımı, bu kullanımın, *yananlamlar* içerebileceğini göstermektedir. Ancak burada, imin imlenenle olan ilişkisi ampirik bir imlem biçimi altında tasarımlanamaz. İmleyen devinimin kendisi-dil, aynı anda hem her birimizin herkese göre dolay-

sız bir tutumu hem de insansal bir ürün olduğu ölçüde- bir tasarıdır. Buysa, varoluşsal tasarının, kendisini gösteren sözcükte, imlenen olarak değil -bu, ilke gereği dışsal olurdu- tasarının kökensel temeli ve sözl konusu yapısı olarak bulunduğu anlamına gelmektedir. Ve, kuşkusuz, dil sözcüğünün kavramsal bir anlamı vardır: dilin bir bölümü, bütünü, kavramsal olarak gösterebilir. Ancak dil, her türlü adlandırmaya temel oluşturan bir gerçeklik olarak sözcüğün kendisinde değildir, daha çok bunun tersi doğrudur, yani her sözcük bütün dildir. «Tasarı» sözcüğü, kökensel olarak, belli bir insansal tutumu göstermektedir (insan «tasarılar» yapar) işte bu tutum da temeli olarak tasarıyı, varoluşsal bir yapıyı varsaymaktadır. Ve sözkonusu bu sözcük bir sözcük olarak ancak, bir tasarı olduğu ölçüde, insan gerçekliğinin özgül bir gerçekleşmesi olarak olanaklı olacaktır. Bu anlamda sözcük, türemiş olduğu tasarıyı ancak, bir tecim malının kendisini üreten insansal emeği kendinde tuttuğu ve bizlere gönderdiği biçimde göstermiş olacaktır (4).

Bununla birlikte, burada, tümüyle ussal bir süreç sözkonusudur: gerçekten de sözcük, geriye yönelik olarak edimini göstermesine karşın, herbir kişide ve herkeste, insan gerçekliğinin temel kavranılışına göndermede bulunmaktadır. Hemen her zaman edimsel olan bu kavrayış, bireşimsel bir biçimde olmasa da, her türlü praxis'te (bireysel ya da toplumsal) verilmektedir. Böylelikle sözcükler -temel diyalektik edime geriyeyönelik olarak göndermede bulunmaya girişmeyenleri bile- bu edimin kavranılışına göndermede bulunan geriyeyönelik bir gösterge içermektedirler. Varoluşsal yapıları belirtik biçimde açınlamaya girişenleri ise düşünümsel (réfléxive) edimi, bu edim varoluşun bir yapısı ve varoluşun kendi üzerinde gerçekleştirdiği kılgısal bir işlem olduğu ölçüde geriyeyönelik olarak göstermekle sınırlanmaktadırlar. Kierkegaard'cı girişimin kökensel usdışıcılığı, tümü tü-

müne bir anlıkçılık -karşıtlığına yer açmak için ortadan kalkmaktadır. Gerçekte, kavram, nesneyi ereklemektedir (bu nesne, ister insanın dışında isterse içinde olsun) ve kesinkes bu nedenle de kavram, anlıksal Bilgi'dir (5). Bir başka deyişle, dilde, insan, insanın konusu olduğu ölçüde gösterilmektedir. Ancak dil, her türlü imin ve bu nedenle de her türlü nesnelliğin kaynağını yeniden bulma çabası içinde, sürekli edim halinde bulunan bir kavrayışın anlarını göstermek için, kendisine dönmektedir. Çünkü dil, varoluşun kendisinden başka bir şey değildir. İnsan bu anlara ad vermekle, bu anları *Bilgi*'ye dönüştürmüş olmamaktadır; çünkü bu içselin alanına daha sonraları, *Critique de la Raison dialectique*'te «pratico-inerte» diye adlandıracağımız alanın içine girer (6). Gerçekte bu yolu izlemekle, kavrayıcı edimselleştirme, düşünümsel uygulamaya ve kavrayıcı düşünümün içeriğine eşzamanlı olarak göndermede bulunan göstergelerle sınırlandırılmış olmaktadır. Gereksinim, olumsuzluk, tasarı, aşma, bütün bunlar, gerçekten de, tasarlanan anların her birinin bütün öbürküleri içerdiği bireşimsel bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Böylelikle düşünümsel işlem -tikel ve tarihli edim olarak- sonsuz kez yinelenebilir. Diyalektik te aynı biçimde, bireysel ya da toplumsal her diyalektik süreçte, durmadan ve bir bütün olarak gelişip büyümektedir.

Ancak, bu düşünümsel işlemin içeriği kendi kendine varolabilse ve durumun sıkı sıkıya belirlediği somut, tarihsel eylemlerden ayrılabilseydi, sözkonusu düşünümsel eylemin yinelenmesine ve biçimsel bir bilgiye dönüştürülmesine hiç gerek kalmazdı. «Varoluş ideolojilerinin» gerçek rolü, şimdiye dek hiçbir zaman varolmamış soyut bir «insan gerçekliği»ni betimlemek değil, incelenen süreçlerin varoluşsal boyutunu insanbilime durmadan anımsatmaktır. İnsanbilim, yalnızca nesneleri inceler. Oysa insan, nesne-oluş'un insan olma anlamına geldiği bir varlıktır. İnsanbilim ta-

şıdığı ada ancak, insansal nesnelerin incelenmesi yerine çeşitli nesne-oluş süreçleri incelemesini koyduğu an layık olacaktır. İnsanbilimin rolü, bilgisini *ussal* ve *kavrayıcı* yok-bilgi (non-savoir) üzerine kurmaktır. Bir başka deyişle tarihsel bütünleyiş ancak, insanbilimin kendini bilmemek yerine kendini kavraması durumunda olanaklı olacaktır. Kendini kavramak, başkasını kavramak, varolmak, edimde bulunmak, bir ve aynı devinimdir. Bu devinim, dolaylı ve kavrayıcı bilgi üzerine dolaysız kavramsal bilgiyi temellendirmektedir. Ancak bunu yaparken, somut olanı, yani Tarih'i, daha da açık bir dille söylersek, *bildiği şeyi kavrayanı* hiçbir zaman bir kenara bırakmamaktadır. Düşünselliğin kavrayış içinde bu sürekli çözülüşü, öte yandan sözkonusu bilginin bağrında *ussal yok-bilgi*'nin bir boyutu olarak kavrayışı düşünselliğe sokan bu sürekli yeniden iniş; sorgulayanın, sorgulamanın ve sorgulananın bir ve aynı şeyi oluşturduğu bir disiplinin sözkonusu ikircikliliğidir.

Bu düşünceler, marx'çı felsefeyle niçin hem tam bir uyum içinde bulunduğumuzu hem de aynı zamanda varoluşsal ideolojinin özerkliğini geçici olarak koruduğumuzu anlamaya olanak vermektedir. Gerçekte şuna hiç kuşku yok ki, marx'çılık bugün, aynı anda hem tarihsel hem de yapısal olabilen olanaklı tek insanbilim olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan başka, insanı bütünlüğü içinde kavrayan, yani insanı bulunduğu koşulların maddeselliğinden yola çıkarak ortaya koyan tek felsefe de yine marx'çılıktır. Marx'çılığa hiç kimse başka bir kalkış noktası öneremez, çünkü bunu yapmak, ona araştırmasının nesnesi olarak *başka bir insanı* önermek *olurdu*. Bu türden bir çatlağı, marx'çı düşünce hareketinin kendisi *içinde* bulmaktayız: marx'çılık kendine karşın olsa da, sorgulayanı sorgulamasından dıştalamak ve sorgulananı Saltık bir Bilgi'nin nesnesi yapmak eğilimi göstermektedir. Marx'çı araştırının, tarihsel toplumumuzu betimlemek

için kullandığı sözkonusu kavramlar-sömürü, yabancılaşma, fetişleştirme şeyleşme vb.- doğrudan doğruya varoluşsal yapılara karşılık gelen kavramlardır. Birbirine ayrılmazcasına bağlanmış *praxis* ve diyalektik kavramları, anlıkçı bir bilgi fikriyle çelişmektedir. Ve eğer en birincil noktaya, insanın yaşamını yeniden üretmesi olan *çalışmaya* dönecek olursak, bu kavramın temel yapısının, tasarlamak ediminde yattığı kavranılmazsa, çalışma denilen kavram tüm anlamını yitirir. Varoluşçuluk, bu yanılgıyı-öğretinin ilkelerinde değil de tarihsel gelişiminde yatan yanılgıyı-göz önünde tutarak, marx'çılığın bağrında yer aldığı biçimiyle ve onunla aynı verileri kullanarak, aynı Bilgi'yi ele alarak, bunları kalkış noktası olarak kullanarak, Tarih'in diyalektik yorumuna, kendi sırası gelince -en azından bir deneyim olarak girişebilmelidir. Varoluşçuluk, adına kesinlikle marx'çılık denilemeyecek, sözkonusu bu tümel felsefeye tümüyle dıştan sokulmuş mekanikçi belirlenimcilik dışında hiçbir şeyi tartışma konusu etmemektedir. Marx'çılık gibi varoluşçuluk ta, insanı, üretim tarzı ve ilişkilerinden yola çıkarak; kişiyi, başka sınıflara karşı çıkaran sınıfı ve savaşımları içinde ele alarak konumlamak istemektedir. Şu var ki, varoluşçuluk, sözkonusu bu «konum» sorununa, ancak *varoluş*'tan yani *kavrayış*'tan yola çıkarak varabilir. Varoluşçuluk kendini, sorgulayıcı olarak, sorgulanan ve sorgulama yapmakta, ancak, Kierkegaard'ın Hegel'e karşıçıkış örneğinde görüldüğü gibi, bireyin usdışı özgüllüğünü evrensel Bilgi'ye karşı çevirmemektedir. Tersine, o, sözkonusu Bilgi'ye ve kavramlar evrenselliğine, insan serüveninin aşılmaz özgüllüğünü yeniden sokmayı istemektedir.

Böylelikle, varoluşun kavranılması, marx'çı insanbilimin insansal temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu noktada, tehlikeli sonuçlara götürebilecek bir karışıklıktan sakınmamız gerekmektedir. Gerçekte, Bilgi düzeni içinde, bilimsel bir yapının ilkelerine ya

da temellerine ilişkin olarak bildiğimiz şeyler, bu bilgi deneysel belirlenimlerden sonra gelse bile -ki çoğu kez durum budur- ilkin ortaya konur ve sonra, bir yapının temellerinin atılmasından sonra kurulması gibi, kendisinden Bilgi'nin belirlenimleri çıkarsanır. Bu, temelin kendisinin de bilgi oluşundandır ve eğer bu temelden daha önce deneyle güvencelenmiş kimi önermeler çıkarsanabiliyorsa, bunun nedeni, temelin en genel bir varsayım olarak sözkonusu önermelerden çıkarsanmış oluşudur. Buna karşılık, tarihsel ve yapısal bir insanbilim olarak marx'çılığın temeli, insansal varoluş ile insanın kavranılması ayrılmadığı sürece, insanın kendisidir. Tarihsel olarak, marx'çı bilgi, temelini, gelişiminin belli bir anında üretmekte ve bu temel örtülü bir biçim altında ortaya çıkmaktadır: bu temel, kuramın kılgısal temelleri olarak değil de her türlü kuramsal bilgiyi ilke gereği iten bir temel olarak belirmektedir. Böylelikle, varoluşun özgüllüğü, Kierkegaard'a, ilke gereği, Hegel'ci dizgenin dışında tutulan (yani tümel Bilgi'nin dışında), hiçbir biçimde *düşünülemeyen* ama ancak iman edimi içinde yaşanabilen bir varoluş özgüllüğü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, hiçbir zaman bilinmemiş olan varoluşu bir temel olarak, Bilgi'nin bağrına yeniden bütünlemede tutulacak yordama hiçbir zaman girişilemeyeck demektir. Çünkü varolan anlayışların hiçbiri -idealist Bilgi, tinselci varoluş- somut edimselleşmeye hak iddia edememiştir. Bunlar, soyut bir biçimde gelecekteki çelişmenin taslağını çizmişlerdir. Bundan dolayı da, insanbilimsel bilginin gelişimi, sözkonusu biçimsel tutumların bireşimine ulaşamamıştır: fikirler devinimi-tıpkı toplum devinimi gibi- ilkin gerçekten somut olan bir Bilgi'nin olanaklı tek biçimi olarak marx'çılığı yaratmak zorunda kalmıştır. Ayrıca, başlangıçta da belirttiğimiz gibi, Marx'ın kendi marx'çılığı, Bilgi ile Varlık arasındaki karşıtlığı gösterirken, örtük bir biçimde, kuram için varoluşsal bir temel is-

temini içeriyordu. Gerçekten de, şeyleşme ve yabancılaşma gibi kavramların tümel anlamlarına kavuşabilmeleri için, sorgulayan ile sorgulananın aynı tek bir şeyi yapmaları zorunluydu. İnsansal ilişkilerin, belirli kimi toplumlarda, şeylerin birbirleriyle ilişkileri olarak ortaya çıkabilmesi için ne olması gerekir? Eğer insansal ilişkilerin şeyleşmesi olanaklıysa, bu, sözkonusu ilişkilerin şeyleştiklerinde bile, temelde, nesnelerin yarattıkları ilişkilerden farklı olmasından dolayıdır. Bu, yaşamını çalışmasıyla yeniden üreten ne tür bir kılgısal organizma olabilmelidir ki, çalışması ve sonuç olarak da kendi gerçekliği yabancılaşabilsin; yani ona, onu kendinden başkası olarak belirleyebilmek için dönebilsin? Ancak, kendisi toplumsal savaşımdan doğmuş olan marx'çılık, kendi sorunlarını ele almadan önce, kılgısal felsefe görevini, yeni, toplumsal ve siyasal praxis'i aydınlatan kuram görevini üstlenmeyi tümüyle omuzlamak zorunda kalmıştır. Bundan çıkan sonuç, çağdaş marx'çılığın içinde derin bir *eksiklik*'in varoluşudur. Bir başka deyişle, daha önce belirtilen kavramların -ve daha da birçoklarının kullanımı, eksik kalan bir insan gerçekliği kavrayışına karşılık olmaktadır. Ve bu eksiklik- bugün kimi marx'çıların ileri sürdükleri gibi -yerel bir boşluk, Bilgi'nin kuruluş sürecinde oluşmuş bir delik değildir: bu eksiklik, yakalanamayan ama her yerde varolan bir eksikliktir, genel bir anemidir.

Hiç kuşku yok ki bu kılgısal anemi, Bilgi'nin aşılmaz çerçevesi marx'çılık olduğu sürece, bu marx'çılık bireysel ve toplumsal praxis'imizi aydınlattığı sürece, yani bizi varoluşumuz içinde belirlediği sürece, marx'çı kişinin, yani bizim, XX. yüzyıl insanının bir anemisi olmaktadır. 1949'lara doğru, Varşova kentinin duvarlarını çok sayıda afiş kaplamıştı: «Verem üretimi yavaşlatıyor» yazılıydı bu afişlerde. Bu afişler, hükümetin aldığı bir karardan kaynaklanıyordu ve sözkonusu bu karar bir iyi niyet belirtisiydi. Ancak öte

yandan bu afişlerin içeriği, insanın, salt bilgi olmak isteyen bir insanbilimden ne ölçüde çıkarılmış olduğunu da başka herhangi bir Bilgi'nin konusudur: heteriyordu. Verem, kılgısal bir Bilgi'nin konusudur: hekim, veremi, hastayı sağaltmak için tanımaya çalışmaktadır. Polonya'da parti veremin önemini istatistiklerle belirlemektedir. Bu istatistikler üretim istatistiklerine bağlayan matematiksel istatistikler (her sanayi birimindeki verem olayı sayısına göre üretimdeki niceliksel değişkeler) veremin, bağımsız değişken rolünü oynadığı $y=f(x)$ tipinde bir yasa elde etmeye olanak sağlayacaktır. Ancak propaganda afişleri üzerinde de okunabilecek bu yasa, veremli kişiyi tümüyle ortadan kaldırarak, giderek ona hastalık ve üretilmiş ürün arasındaki temel *aracı* rolünü tanımayı tümüyle yadsıyarak, yeni ve çifte bir yabancılaşmayı ortaya koymaktadır: sosyalist bir toplumda, bu toplumun gelişiminin belli bir anında, işçi ürettiği şeye yabancılaşmakta, kuramsal-kılgısal düzende, insanbilimin insansal temeli Bilgi tarafından yutulmaktadır.

İşte, Bilgi'nin tarihsel bütünlenişinin dışında, varoluşçu düşüncenin yenidendoğuşunu yaratan da, tamı tamına, insanın marx'çı bilgiden bu dıştalanışı olmaktadır. İnsansal bilim, insandışı içinde donmakta, insan gerçekliği kendini bilimin dışında aramak yolunu tutmaktadır. Ancak, bu kez de karşıçıkış, doğrudan doğruya bireşimsel aşma edimine bağlanmış olanlardan gelmektedir. Marx'çılık, insanı kendine, kendi temeli olarak bütünlemeyecek olursa, insandışı bir insanbilim olma yozlaşmasına uğrayacaktır. Gelgelelim, varoluşun kendisinden başka bir şey olmayan bu kavrayış, aynı anda, hem marx'çılığın tarihsel devinimiyle, hem marx'çılığı dolaylı olarak aydınlatan kavramlarla (yabancılaşma vb.) hem de sosyalist toplumun çelişkilerine yol açan, ona bırakılmışlığını, yani varoluşun ölçüye gelmezliğini ve kılgısal Bilgi'yi açınlayan yeni yabancılaşmalarla ortaya çıkmak-

tadır. Devinim, kendini yalnızca marx'çı terimlerle düşünebilir ve kendini yalnızca *yabancılaşmış* bir varoluş olarak, eşyaya dönüştürülmüş insan gerçekliği olarak kavrayabilir. Bu karşıtlığı aşacak olan An, kavrayışı, Bilgi'ye, kuramsal-olmayan temeli olarak yeniden bütünlemelidir. Bir başka deyişle insanbilimin temeli, insanın kendisidir. İnsan, kılgısal Bilgi'nin bir nesnesi olarak değil, Bilgi'yi, praxis'inin belli bir ânı olarak üreten kılgısal bir organizma tarzında gerçekleşir. Böylelikle insanın, somut bir varoluş olarak insanbilimin bağrına onun kalıcı desteği biçiminde yeniden bütünlenmesi, zorunlu olarak, felsefenin «dünya-oluş» sürecinin aşaması tarzında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, insanbilimin temeli, kendisinden önce gelemez (ne tarihsel ne de mantıksal olarak): eğer varoluş, kendini özgür kavrayış içinde, yabancılaşmanın ya da sömürünün bilgisinden önce gelseydi, kılgısal organizmanın özgür gelişiminin, tarihsel olarak, bugünkü güçsüzlüğünden ve tutsaklığından önce geldiğini varsaymak gerekli olurdu (ve eğer bu gerçekleşmiş olsaydı, bizi, tarihsel önce geliş olgusunun kavranılmasında çok az ilerletmiş olurdu, çünkü bugün, Tarih sahnesinden çekilmiş toplumların incelenmesi, yeniden kurma tekniklerinin sağladığı aydınlatmalardan ve zincirlenmiş bulunduğumuz yabancılaşmadan geçilerek yapılmaktadır). Ya da mantıksal bir önceliğe bağlanılmış olunsaydı, tasarı özgürlüğünün, toplumumuzun yabancılaşmaları içinde, tüm gerçekliği içinde yeniden bulunabileceğini ve insanın özgürlüğünü kavrayan somut varoluştan bu özgürlüğü varolan toplumlarda çarpıtan değişikliklere diyalektik bir biçimde geçilebileceğini varsaymak gerekli olurdu. Bu varsayım saçma bir varsayımdır: elbette insan ancak özgür ise köleleştirilebilir. Kendini tanıyan ve kavrayan tarihsel insan için bu kılgısal özgürlük, ancak köleliğin kalıcı ve somut bir koşulu olarak, yani sözkonusu özgürlüğü temeli olarak olanaklı kılan bu kölelik ara-

cılığıyla, kavranabilir. Böylelikle, marx'çı bilgi, yabancılaşmış insana yönelmektedir. Ancak bu bilgi kavrayışı, bilgiyi fetişleştirmek ve insanı da yabancılaşmalarının bilgisi içinde çözündürmek istemiyorsa, yalnızca sermaye sürecini ya da sömürgeleşme dizgesini betimlemekle yetinmemelidir. Aynı zamanda, sorgulayanın, sorgulananın *yabancılaşmasını* -yani kendisini- nasıl varettiğini, onu nasıl aştığını ve bu aşışta nasıl yabancılaştığını anlaması gerekir. Bu kavrayışı yine, özne olarak insan ile nesne olarak insan kavrayışını birleştiren içsel çelişkiyi her an aşması, varoluşsal kavrayıştan doğan ve diyalektik yöntem yoluyla içeriklerinin devinimini düzenleyen yeni kavramlar yeni bilgi belirlenimleri oluşturması gerekmektedir. Kavrayış-kılgısal organizmanın canlı bir devinimi olarak- ancak somut bir durumda, kuramsal Bilgi sözkonusu durumu aydınlattığı ve çözdüğü sürece olanaklı olabilir.

Görülüyor ki, varoluşsal araştırmaların özerkliği, zorunlu olarak marx'çıların olumsuzlu özelliklerinden (marx'çılığın kendisinden değil) kaynaklanmaktadır. Bu öğreti, çektiği anemiyi anlamadığı sürece, Bilgi'sini canlı insanın kavranılmasına dayamak yerine dogmatik bir metafizik üzerine (doğanın diyalektiği) temellendirdiği sürece, varlığı bilgiden ayırmak isteyen ideolojileri usdışılık gerekçesiyle yadsıdığı sürece -Marx'ın yaptığı gibi- insanbilim düzleminde, insansal bilgiyi varoluşu üzerine temellendirmeye karşı çıktığı sürece, varoluşçuluk kendi yolunda yürüyecektir. Bu, varoluşçuluğun, marx'çı Bilgi'nin verilerini dolaylı bilgilerle aydınlatması (yani, gördüğümüz gibi, varoluşsal yapıları geriye yönelik tarzda gösteren sözcüklerle aydınlatması) ve marx'çılık çerçevesinde, insanı toplumsal dünyada yeniden bulacak ve onu praxis'i içinde ya da bir başka deyişle onu belirli bir durumdan yola çıkarak toplumsal olanaklara doğru iten tasarı içinde izleyecek *kavrayıcı gerçek bir bil-*

giyi oluşturması anlamına gelmektedir. Bu nedenle varoluşçuluk, Bilgi'nin dışına düşmüş olarak, dizgenin bir parçası olarak ortaya çıkacaktır. Marx'çı bilgi, insanbilimsel bilginin temeli olarak insansal boyutu (yani varoluşsal tasarıyı) kazanacağı gün, varoluşçuluğun artık hiçbir varolma nedeni kalmayacaktır: özümlenmiş, aşılmış ve felsefenin bütünleyici devinimiyle korunmuş olarak, özgül bir araştırma olmaktan çıkıp her türlü araştırmanın temeli olacaktır. Bu denemenin yazılış süreci içinde yapmış bulunduğumuz yorumlar -olanaklarımız ölçüsünde- sözkonusu bu çözülüş anını hızlandırmaya yönelmektedir.

MARX'ÇILIK ve VAROLUŞÇULUK

(1) Burada, yapıtında nesnelleşen ve dışlanan *kişiyi* anmıyorsam, bu, bir dönemdeki felsefenin, bu felsefeye ilk biçimini veren filozofu —bu filozof ne denli büyük olursa olsun— kat kat aşmasındandır. Ancak göreceğimiz gibi, özgül bir öğreti çalışması, gerçek bir felsefe incelemesinden ayrılamaz. Böylelikle, Descartes'çılık, dönemi aydınlatmakta ve Descartes'ı çözümleyici usun bütünleyici gelişimi içine *oturtmaktadır;* buradan yola çıkarak, Descartes bir kişi ve bir filozof olarak alındığında, onsekizinci yüzyılın ortalarına dek uzanan yeni ussallığın tarihsel (ve bu nedenle de özel) anlamı aydınlatılmış olmaktadır.

(2) *Noblesse de robe,* Fransa'da, devlete yaptıkları hizmetlerden ya da üstün başarılarından ötürü, burjuva sınıfından olanlara verilen bir soyluluk payesiydi. Daha sonraları her yeni «soyluluğa» verilir oldu. (Ç.N.)

(3) Descartes'çılıkta, «felsefe»nin eylemi olumsuz kalmaktadır: felsefe, güçlükleri yenmekte, ortadan kaldırmakta ve insanlara, feodal dizgenin sonsuz karmaşıklıkları ve özgüllükleri ötesinde, burjuva mülkiyetinin soyut evrenselliğini kavratmaktadır. Ancak, değişik koşullar altında, toplumsal savaşım başka biçimler aldığı durumda, kuramın katkıları olumlu olabilir.

(4) Yunanca eylem anlamına gelen «praxis» sözcüğü, Sartre'da, amaçlı insan etkinliğinin bütününü deyimlemektedir. (Ç.N.)

(5) Doğallıkla, Hegel'i varoluşçuluk safına çekmek tümüyle olanaklıdır. Nitekim Hyppolite «Marx ve Hegel üzerine çalışmalar» adlı yapıtında bunu yapmaya çalışmış ve başarılı da olmuştur. «Böylece görünüşün bir görünüş olarak gerçekliği olduğunu» ilk gösteren de Hegel değil miydi? Bundan başka, onun tümmantıkçılığı bir pantragicism ile yan yana gitmiyor mu? Hegel için şu noktaları haklı olarak söyleyemez miyiz: «varlıklar, yaptıkları tarihte birbirlerini zincirlenirler; somut bir evrensellik olarak, onlar üzerinde yargıda bulunan ve onları aşan da yine bu tarihtir.» Bunlar kolaylıkla söylenebilir, ancak sorun bu değil. Kierkegaard'ın Hegel'de karşı çıktığı şey; Hegel için, özgül bir yaşam tragedyasının her zaman için aşılmasıdır. Yaşanmış,

bilgide yitip gitmektedir. Hegel bize, köleden ve onun ölüm korkusundan sözetmektedir. Ancak korku, Bilgi'nin yalın bir nesnesi olmakta, aşılmış olan bir dönüşüm ânı durumuna düşmektedir. Kierkegaard'a göre, Hegel'in «ölme özgürlüğünden» sözetmesi ya da imanın kimi görünüşlerini doğru olarak betimlemiş olması, önemsizdir. Kierkegaard'ın Hegel'de karşı çıktığı şey: Hegel'in, yaşanmış deneyimin *aşılmaz donukluğunu* gözden kaçırmış oluşudur. Anlaşmazlık, yalnızca ve öncelikle kavramlar düzeyinde değil, daha çok bilgi eleştirisinde ve bilgi alanının sınırlandırılmasındadır. Örneğin Hegel'in, yaşamla bilincin birliği ile bunlar arasındaki karşıtlığın derinden bilincinde olduğunu söylemesi tümüyle doğrudur. Ancak, *bütünlük görüşü açısından*, bunların daha önce benimsenmiş *tümlenmişlikler* olduğunu söylemek de doğrudur. Ya da şimdilik, çağdaş imbilim terimleriyle konuşacak olursak, Hegel için *İmleyen* (Tarih'in belli bir anında) Usun devinimidir (bu devinim, imleyen-imlenen ve imlenen-imleyen olarak oluşacaktır, yani bir başka deyişle saltık özne olarak kurulacaktır). Bu süreç içinde *İmlenen* ise, yaşayan insan ve onun nesnelleşmesidir. Kierkegaard için insan, imleyendir, insanın kendisi, imlemler üretir ve ona dışardan hiç bir imlem gelmez (Hz. İbrahim, Hz. İbrahim olduğunu bilmemektedir). İnsan hiç bir zaman, *imlenmiş olan* değildir. (Hatta, Tanrı tarafından bile).

(6) Heiddegger'in durumu, burada ele alınamayacak denli karmaşıktır.

(7) Jaspers'in *varoluş* diye adlandırdığı şey, aynı anda hem içkin (çünkü yaşanmış bütün öznelliğimiz boyunca uzanmaktadır) hem de aşkın olan (çünkü ulaşamadığımızdır) sözkonusu bu *niteliktir*.

(8) Bu durum, benimle yaşıt olan aydınların (marx'çı olsun olmasın) niçin birer kötü diyalektikçi olduklarını ve marx'çılığı mekanist maddeciliğe bilmeden nasıl dönüştürdüklerini açıklamaktadır.

(9) Calvez: La Pensée de Karl Marx (Le Seuile).

(10) Bu deyim, ispanyol filozofu Miguel de Unamuno aracılığıyla yaygınlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu acıklı anlamın o dönemin savaşımlarıyla hiçbir ortak yanı yoktur.

(11) Eski Troçki'cilerce desteklenmiştir.

(12) «Küçük burjuva» kavramı, kuşkusuz, Louis-Napoléon'un devlet darbesi üzerine yapılan çalışmadan çok önce de, marx'çı felsefede bulunuyordu. Bu durum, küçük burjuva sınıfının bir

sınıf olarak, uzun zamandan beri varolmasından ötürüdür. Önemli olan nokta, bu sınıfın Tarih'le birlikte geliştiği ve kavramın kendiliğinden çıkarsayamadığı özgül yapıları, 1848'de, ortaya koymuş oluşudur. Marx'ın, onu bir sınıf olarak tanımlayan genel özelliklerine değindiğini ve küçük burjuva sınıfını belirleyen özgül özellikleri, 1848'de, özgül bir gerçeklik olarak ortaya koyduğunu göreceğiz. Başka bir örnekte de, Marx, 1853'de (The British Rule in India) adlı bir dizi makalede, Hindistan'ın özgün çehresini çizmeye çalışmaktadır. Maximilien Rubel yetkin kitabında, çok ilginç (çağdaş marx'çılar içinse çok sarsıcı) olan şu alıntıyı aktarmaktadır: «İtalya'yla İrlanda'nın, yani bir zevk ülkesiyle bir sıkıntı ülkesinin bu garip birleşimi, duyumsal coşku ve yabanıl çilecilik ögelerinin egemen olduğu Hindistan'ın eski dinsel geleneklerinde, daha önceden sezilmektedir. «Bu sözcüklerin ardında, kuşkusuz, gerçek kavramları ve yöntemi yeniden bulmaktayız, bunlar: coğrafyasal görünüm ve toplumsal yapıdır: İtalya'yı çağrıştıran da budur, İrlanda'yı, ingiliz sömürgeciliğini çağrıştıran da budur vb. Marx, bu zevk, sıkıntı, duyumsal coşkunluk ve yabanıl çilecilik sözcüklerine birer *gerçeklik* yakıştırmaktadır. Bundan başka, (İngilizlerden önceki) dinsel geleneklerin öngördüğü Hindistan'ın güncel durumunu da göstermektedir. Hindistan'ın gerçekte, bu ya da başka bir şey olmasının bizce pek bir önemi yok; bizce önemli olan, çözümleme konularına *yaşam veren* bireşimsel bakış açısı.

(13) Bu düşünsel terör, bir dönemde, özgül bir kişiler topluluğunun, fiziksel olarak bölünmesi anlamına karşılık geliyordu.

(14) Macar tragedyası üzerine görüşümü daha önce söyledim, ona burda bir daha dönmeyeceğim. Bizi ilgilendiren görüş açısı bakımından, komünist yorumcuların, sovyet müdahalesini onaylamak gerekliliğine inanmaları, *a priori* pek önemli değildir. Buna karşılık, sarsıcı olan şey: yaptıkları çözümlemelerin, macar gerçeğinin özgünlüğünü ortadan kaldırmış olmasıdır. Bununla birlikte hiç kuşku yok ki, Budapeşte'deki bir ayaklanmanın, savaştan on iki, Stalin'in ölümündense beş yıldan az bir süre sonra, çok özgül özellikler ortaya koyması gerekirdi. Oysa bizim «şemacılarımız» ne yapıyorlar? Partinin yanılgılarını ortaya döküyorlar ama, bu yanılgıları belirlemekten kaçınıyorlar. Bu belirlenmemiş yanılgılar, soyut ve sonsuz bir özyapı kazanmakta, bu özyapı, sözkonusu yanılgılardan evrensel bir varlık oluşturmak için onları tarihsel bağlamından soyutlamaktadır. Bu,

«insansal yanılgı»dır. Tutucu ögelerin varlığı gösterilmekte, ancak bu ögelerin Macaristan'a özgü *gerçekliklerine* değinilmemektedir: Bu tutucu ögeler, birdenbire, sonsuz Karşıkoyuş'un saflarına geçmekte, 1793 karşı-devrimcileriyle can ciğer dost olmaktadırlar; belirgin tek özellikleri, zarar verme istekleridir. Bu yorumcular, sonunda, dünya sömürgeciliğini, tükenmez, biçimi olmayan; özü, uygulama yeri neresi olursa olsun değişmeyen bir güç olarak ortaya koymaktadırlar. Bu üç öğeyle, her yerde geçerli olan bir yorum oluşturulmaktadırlar. Bu ögeler: yanılgılar, halkın hoşnutsuzluğundan yararlanan yerel direnme ve bu durumun dünya sömürgeciliğince kullanılmasıdır. Bu yorum, bütün ayaklanmalara iyi ya da kötü uygulanabilir; sözgelimi, 1793'deki Vendée ve Lyon ayaklanmaları ve başka ayaklanmalar için de, «sömürgecilik» yerine soylusınıfı konulabilir. Kısacası, yeni hiçbir şey olmamıştır, bizim de göstermek istediğimiz buydu.

(15) Kesinliğin, réflexion ile başladığını öne süren *yöntembilimsel* ilke, somut insanı maddeselliğiyle tanımlayan *insanbilimsel* ilkeyle hiçbir biçimde çelişmemektedir. Bize göre düşünme edimi (rélexion), idealist öznelciliğin yalın içkinliğine indirgenemez. Bu edim, bizi, insanlar ve şeyler arasına, yani dünyaya, anında soktuğu sürece, bir kalkış noktası oluşturur. Bugün geçerli olabilecek tek bilgi kuramı, şu mikrofizik gerçek üzerine dayalıdır: deneyci, deney dizgesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu kuram, insanı idealist yanılsamadan kurtarabilecek, gerçek dünyanın ortasında gerçek insanı gösterebilecek, tek kuramdır. Ancak bu gerçekçilik, zorunlu olarak, yansımalı bir kalkış noktası içermektedir; yani her hangi bir durumun *açınlanması*, bu durumu değiştiren praxis'in içinde ve yine bu praxis aracılığıyla, gerçekleşmektedir. Biz, durum üzerinde bilinçlenmeyi, eylemin kaynağı olarak görmüyoruz, bu durum içinde eylemin kendisinin gerekli bir anını görüyoruz. Eylem, *gerçekleşme süreci içinde, kendi* aydınlamasını sağlamaktadır. Bu oluş süreci, aydınlanmanın, kişilerin bilinçlenmesi içinde ve bu bilinçlenmearacılığıyla oluşmasını engellememektedir. Bu zorunlu olarak, bir bilgi kuramı oluşturulmasını gerekli kılar. Oysa, bilgi kuramı, marx'çılığın en zayıf noktasını oluşturmaktadır. Marx şu satırları yazdığında: «Dünyanın maddeci kavranışı, hiçbir yabancı ekleme olmaksızın, doğanın olduğu gibi kavranması anlamına gelmektedir», dediğinde, kendini *nesnel bir gözlemci* yapmakta, dünyayı kesinlikte olduğu gibi gözlemlediğini öne sürmektedir. Marx, tüm insanlığını bir yana bıraktığından ve salt nesnel ger-

çekle özdeşleşdiğinden, nesne-insanların yaşadığı bir nesneler dünyasında dolaşmaktadır. Lenin'se, tersine, bilincimizden sözettiğinde şöyle yazmaktadır: «Bilinç, varlığın yalnızca bir yansısıdır, olsa olsa aşağı yukarı kesin olan bir yansı» ve birdenbire aynı Lenin, yazmış olduğu şeyi yazma hakkını kendinden alıvermektedir. Her iki durumda da öznelliği bastırmak sözkonusudur: Marx'la bu öznelliğin ötesine, Lenin'leyse berisine yerleşmekteyiz. Ancak bu iki tutum birbiriyle çelişmektedir. «Aşağı yukarı kesin olan yansı» nasıl olur da *maddeci usçuluğun* kaynağı olur. İki düzlemde boy gösterilmektedir: marx'çılıkta, dünyanın ussallığını a priori ileri süren (ve bu nedenle de idealizme sapan) kurucu bir bilinç vardır. Bu kurucu bilinç, yalın bir yansı olarak, tikel insanların kurulmuş bilincini belirler (bu da sonunda kuşkucu idealizme varır). Bu kavrayışların her ikisi de, insanın Tarih'le kurduğu gerçek ilişkiyi bozmak anlamına gelmektedir, çünkü birincisinde, Bilgi, salt kuramdır, belirlenmemiş gözlemdir; ikincisindeyse, yalın edilginliktir. İkincisinde, artık deney yok, yalnızca kuşkulu bir deneycilik vardır, insan ortadan kaybolmuştur ve Hume'un meydan okuyuşu geçerli olamaz. Birinci kavrayışta, deneyci, deney dizgesine aşkındır. Bu iki kavrayışı hiç kimse, «diyalektik yansıma kuramı» ile birbirine bağlamaya çalışmasın, çünkü bu iki kavrayış da, temelde, *diyalektik-karşıtı*'dırlar. Bilgi zorunlu kılındığından, bu bilginin alanı ve sınırları belirlenmediğinden, bu bilgi her olası gözleme karşıt olarak kurulduğundan, bu bilgi, dünyadan soyutlanmış olup, biçimsel bir dizge olarak kalmaktadır. Bilgi, salt psiko-fizyolojik bir belirlenime indirgendiğinde ise, birincil özyapısını yitirir; oysa bu özyapı, salt bir bilme konusu olmak için ortaya çıkan nesneyle kurulan ilişkidir. Marx'çılığı, hiçbir dolayım, ilkelerin ve zorunlu gerçeklerin bir bildirimi olarak, psiko-fizyolojik (ya da «diyalektik») yansıya bağlayamaz. Bu iki bilgi kavrayışının (yani dogmacılıkla çift-bilgi kavrayışının) her ikisi de *marx'çılık-öncesi*'dirler. Marx'ın gerçeğin *uygulayımsal* görünüşü ve kuramla *praxis*'in genel ilişkileri üzerine yaptığı bildirimlerde olduğu gibi, marx'çı çözümlemeler deviniminde ve özellikle bütünleyiş sürecinde, şimdiye dek gerçekleştirilmemiş olan bir bilgi kuramının ögeleri kolaylıkla bulunabilir. Bu dağınık gözlemlerin oluşturduğu temele dayanarak, yapabileceğimiz ve yapmamız gereken şey, sözkonusu bilgiyi *dünya içinde konumlandıran* (yansıma kuramının beceriksizce yapmaya çalıştığı gibi) ve bu bilgiyi olumsuzluğu içinde belirleyen bir kuram oluştur-

maktır. (Stalin'ci dogmacılık, bu olumsuzluğu saltığa vardırmakta ve bir yadsımaya dönüştürmektedir). İşte ancak o zaman Bilgi'nin, *fikirlerin* bilgisi değil, şeylerin *uygulayımsal* bilgisi anlaşılacaktır. Böylelikle de *yanı* kavramı, yararsız ve usdışı bir aracı olması nedeniyle, anlıklardan silinecektir. Bu durumda, eylem sırasında yiten ve yabancılaşan düşüncenin nedenini açıklayabileceğiz; böylece düşünce, sözkonusu eylem içinde ve bu eylem aracılığıyla ortaya çıkabilecektir. Ancak bu konumlandırılmış olumsuzluğa, *praxis* ânı ve şeylerin kendileriyle kurulan salt ilişki olarak, «bilinç»ten başka ne ad verebileceğiz? İdealizme iki biçimde düşülebilir: birincisi, gerçeği öznellik içinde çözündürmek, ikincisiyse, her gerçek öznelliği nesnellik yararına yadsımaktır. Şu bir gerçek ki, öznellik ne her şeydir ne de hiçbir şey; öznellik nesnel süreçte bir ânı simgelemektedir (bu an, dışsallığın içselleştirilmesi ânıdır); bu an sürekli biçimde yeniden doğmak için durmadan ortadan kalkmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan ve ne ilk ne de son olan bu geçici anların her biri, tarih öznesince bir *kalkış noktası* olarak yaşanmaktadır. «Sınıf bilinci», sözkonusu sınıfı, nesnel olarak belirten yaşanmış, yalın bir çelişki değildir. Sınıf bilinci, praxis'le daha önceden aşılmış ve aym biçimde tümüyle korunup yadsınmış, sözkonusu bu çelişkinin kendisidir. Ama İşte, varoluşçuluğun «nesnenin bilinci» ve «thetique (konumsal) olmayan bilinç» diye adlandırdığı şeyi, dolaysız bir yakınlık içinde ve eşanlı olarak kuran da tamı tamına, bu açınlayıcı olumsuzluktur.

DOLAYIMLAR SORUNU VE YARDIMCI DİSİPLİNLER

(1) Devrimci fransız hükûmetince 1790'dan sonra basılan kâğıt para (Ç.N.)

(2) Bu yorumlarla bunu izleyecek olan yorumları, bana, Daniel Guérin'in «La lütte des classes sous la première République» adlı, tartışmaya açık, ama aynı zamanda getirdiği yeni görüşlerle hayranlık verici olan yapıtı esinlemiştir. Bütün yanlışlarına karşın (Tarihi zorlamak isteyişinden gelen yanlışlarına) yapıtı, çağdaş marx'çıların tarih çalışmasına yaptıkları zenginleştirici birkaç katkıdan biri olarak belirlemektedir.

(3) Bu durum, marx'çıların kendi anlayışlarında direnip durmalarından ileri gelmektedir. Marx'çılar, düşman tümceye açılmak istedikleri anda (korkudan, kinden ya da tembellikten)

bu tümceyi birdenbire yadsıyıvermektedirler. Bu çelişki onları çıkmaza sokmaktadır. Okudukları bir tümceyi, tüm anlamıyla kavrayamamaktadırlar. Ben, bir çeşit burjuva nesnelciliği adına değil de marx'çılığın kendisi adına, onları, bu kavrayış eksikliği için kınamaktayım. Neye karşı çıktıklarını ve neyi doğruladıklarını daha tam olarak bildikleri ölçüde, şeyleri daha kesin olarak yadsıyabilecekler ve her hangi bir şeyi daha çok saygınlıkla kınayıp eleştirebileceklerdir.

(4) Bununla birlikte, bir Montagnard olan Robespierre'in, 1791 Aralığının ilk günlerine dek, Brissot'nun önerilerini desteklemiş olması, unutulmamalıdır. Dahası, Robesperre'in çeşitli niyetleri oluşu, oya sunulan kararnamelerin kesinliğini arttırmıştır; bu kesinlik, doğrudan doğruya, önemli bir noktaya değinmesinden kaynaklanmaktadır. Robespierre, Kasım'ın 28'inde, «küçük güçlerin» bir yana bırakılarak ve sorunun şu biçimde ortaya konmasını ileri sürerek, İmparatorla yüz yüze gelmek istiyordu: «Sizi varolan orduları dağıtmaya çağırıyoruz, yoksa savaş açmak durumunda kalacağız». Robespierre'in, görüşünü, kısa bir süre sonra, Billard Varennes'in etkisi altında (Varennes, Jacobins'e durmadan, iç düşmanlardan ve sınırlardaki savaşın kötü gidişinden, sözaçıyordu) değiştirmiş oluşu da, önemlidir. Billard'ın ileri sürdüğü görüşler gerçek anlamını, Robespierre, Narbonne kontunun savaş bakanlığına atandığını duyduğunda, kazanmış gibidir. Bu andan başlayarak, savaş, ona, akıllıca hazırlanmış bir tuzak olarak, alev saçan bir makina olarak, görünecektir; öyle ki Robespierre, birdenbire, iç düşmanla dış düşman arasındaki diyalektik bağlantıyı kavrayıverecektir. Marx'çıların önemsiz bir ayrıntı olarak gördükleri bu noktayı, gözden uzak tutmamak gerekir. Bu ayrıntılar, siyasacıların dolaysız eylemlerinin, savaş açmak ya da en azından, bu savaşı göze almak olduğunu göstermektedir. Karşıt bir devinim, en derinlerde biçimlenmeye başlamıştır. Ancak bu devinimin kökeni, *barış isteminde* değil, güvensizliktedir.

(5) 15 Ekim 1792 tarihli karardan sonra bile, çekingenlik ve sakınganlığın sürmüş olduğunu anımsayalım. Brissot ile Girondins, Hollanda'nın girişeceği istilayı önlemek için, ellerinden geleni yaptılar, Banker Clavière (Brissot yandaşlarının bir dostu) assignat'ları ele geçirilmiş ülkelere sokma düşüncesine karşı çıktı. Debry, ulusun artık tehlikede olmadığını bildirmeyi ve kamu güvenliğinin gerektirdiği bütün önlemleri almayı önerdi. Girondins, savaşın, gitgide daha demokratik olan bir politikayı

benimsettiğinin tümüyle bilincindeydiler ve korktukları da buydu. Ancak parti kendini köşeye kıstırılmış buldu: kendilerine, her gün, savaşı başlatmış olmalarının sorumluluğu anımsatılıyordu. 15 Ekim tarihli kararın, gerçekte, iktisadi bir yönsemesi bulunuyordu: bu yönseme, savaş harcamalarını işgal edilmiş ülkelere ödetmeydi. Böylelikle, İngiltere'yle tutuşulmuş savaşın iktisadi yönü (feci bir görünüm sunuyordu) 1793'e, yani tüm çöküşe dek, su yüzüne çıkmadı.

(6) Devlet arazisi satın alanlarla orduyla iş sözleşmesi yapan şu Montagnard burjuva sınıfına gelince: sanıyorum ki bu, tartışma gereği yaratıldı. Tıpkı Cuvier gibi (paleontolog), Guérin de, iskeleti tek bir kemikten yola çıkarak kurmaktadır. Bu kemik, varlıklı Cambon'u ve Convention'u simgelemektedir. Cambon gerçekte, savaşın yanında olan, devlet arazisi satan almış bir Montagnard'dı. Robespierre'in açıkca onamadığı 15 Aralık kararını çıkaran, gerçekte, Cambon'du. Ancak, Cambon, Doumuriez'in etkisi altında kaldı. Bu kararın amacı —sözkonusu general ile orduyla sözleşme yapanların da ilgisinin bulunduğu uzun bir öykünün sonunda— Kilise'nin ve aristokrat sınıfının mülkiyetine el konması ve bunların satılmasıydı. Böylece, fransız assignat'sının Belçika'da dolaşımına olanak sağlanacaktı. İngiltere ile savaşa girme riskine karşın karar çıktı. Ancak bu karar, Cambon'a ve bu kararı destekleyenlere göre, Fransa ile İngiltere arasındaki iktisadi karşıtlık açısından hiçbir olumlu ilişki taşımıyordu. Devlet arazisi satın almış olanlar, tekelcilerden oluşmaktaydı; bunlar fiyat tavanlarına karşı çıkıyorlardı. Tekelcilerin savaşı sona erdirmede hiçbir kişisel çıkarları yoktu; bunların, 1794'de, iki ülke arasında bir uzlaşma yapılmasından memnun kalacakları kesindi. Varlıklarından kuşku duyulan, sıkı gözetim altında bulundurulan ve kimi zaman da tutuklanan bu kişiler, toplumsal bir güç oluşturmuyorlardı. Şu nokta ister istemez benimsenecektir: 1793 ile 1794 yılları arasında Devrim, küçük burjuva sınıfın eline geçmek üzere, büyük burjuva sınıfının elinden çıkmaktaydı. Küçük burjuva sınıfı, savaşı sürdürdü ve halk kitleleriyle birlikte, devrimci devinimi büyük burjuva sınıfına karşı yöneltti. Bu devinimi daha sonraları da halk kitlelerine karşı yöneltecekti. Bu, kendisinin ve Devrimin amacıydı. Eğer Robespierre ile Montagnards, Aralığın 15'inde, savaşın uzamasına daha kökten bir biçimde karşı çıkmışlarsa, bu *öncelikle siyasal* nedenlerden dolayıdır. (Tersi de, Girondins'in gerekçeleri açısından doğrudur). Barış, Girondins'ce, bir zafer olarak görü-

lebilirdi; ama, ancak 15 Aralık tarihli kararın yadsınması barışa giden yol olacaktı. Robespierre, o zamanlar, barışın yalnızca geçici bir anlaşma olmasından, ikinci bir koalisyonun ortaya çıkmasından korkuyordu.

(7) Bununla birlikte, benim görüşüme göre, toplumbilimi ve tarihi, maddeci diyalektik anlayışın görüngesine sokmada, yalın ve kusursuz bir yöntem ortaya koymuş olan kişi, bir marx'çı: Henri Lefebvre'dir. Lefebvre, araştırmasına, ilkin bir köy topluluğunun *yatay bir karmaşıklık* içinde ortaya çıktığını belirleyerek başlamaktadır. Tekniklerle bu tekniklere bağlı belli bir tarımsal üretkenliğe sahip, üzerinde etkili olduğu ama aynı zamanda da etkilendiği bir toplumsal yapı içinde bulunan bir insan topluluğu sözkonusudur. Özellikleri, büyük ölçüde, ulusal ve dünyasal yapılara bağlı olan (örnekse, ulusal ölçekteki uzmanlaşmaları koşullandıran yapılar) bu insan topluluğu, betimlenmesi ve belirlenmesi gereken bir görünümler çokluğu sunmaktadır (nüfus yapısı, aile yapısı, yerleşim, din vb.). Ancak, Lefebvre, hemencecik, bu yatay karmaşıklığın, «dikey» ya da «tarihsel» karmaşıklık denilen bir karşılığı olduğunu da eklemektedir: dünyanın köysel kesimlerinde, gerçekten de, çeşitli yaşlara ve tarihlere ait oluşumların birarada bulunduklarını gözlemlemekteyiz. Örneğin Lefebvre, şu çarpıcı olguya, Amerika'nın köy gerçeğini yalnızca Tarih'in (ampirik ve istatistiksel olan toplumbilimin değil) açıklayabileceğine, dikkati çekmektedir. Bu olgu şudur: göçmenler, kimsenin oturmadığı topraklara gelip, kentlerin çok daha önceleri kurulmuş olduğu bir zamanda, bu toprakları işgal etmişlerdir (Oysa ki, Avrupa'da, kent, köysel yerleşim alanlarının ortasında gelişmiştir) Amerika Birleşik Devletlerinde dar anlamda, köy kültürünün olmayışını, ya da en azından bir kent kültürü biçiminde oluşunu, bu aynı nedene bağlayabiliriz.

Lefebvre, böylesi bir karmaşıklığı ve böylesi bir ilişkiler karşılıklılığını araştırma yolunda, sözkonusu ilişkiler içinde yitmeksizin, yardımcı teknikler kullanarak ve birkaç evreyi çözümleyerek, çok yalın bir yöntem önermektedir.

a) Betimsel: deneyin ve genel kuramın kılavuzluğu altında yapılan dikkatli bir gözlem.

b) Çözümsel-geriye yönelik: Gerçekliğin çözümlenmesi. Bu gerçeği kesin biçimde *tarihlendirme* girişimi.

c) Tarihsel-kalıtımsal: Bugünü, aydınlatılmış, anlanmış ve açıklanmış biçimiyle yeniden ortaya çıkarma girişimi.

(Henri Lefebvre: «Perspectives de sociologie rurale» Cahiers de sociologie 1953).

Tümüyle açık ve zengin olan bu alıntıya şu gerçek dışında, ekleyebileceğimiz bir şey yok: biz bu yöntemin, gerek fenomenolojik betimleme evresiyle, gerekse ilerlemenin izlediği çifte regresyon devinimiyle —konularının yaratabileceği bütün değişikliklere karşın— *insanbilimin bütün alanlarında* geçerli olduğuna inanıyoruz. Gerçekte, daha sonra da göreceğimiz gibi, imlemlere, bireylerin kendilerine ve sözkonusu bireyler arasındaki somut ilişkilere uygulayacağımız yöntem de bu yöntemdir. Yalnızca bu yöntem, bulgulayıcı özelliktedir. Yalnızca bu yöntem, bulgunun özgünlüğünü belirleyip, olası karşılaştırmalar yapabilme yetisindedir. Bizim hayıflandığımız tek şey, Lefebvre'in öteki marx'çılar arasında kendisiyle aynı görüşte kişiler bulmamış olmasıdır.

(8) Bu koşut ana eksenler, temelde, tek bir çizgiye indirgenmektedirler: bu açıdan bakıldığında, üretim ilişkileri toplumsal-siyasal yapılar ve ideolojiler (Spinoza'nın felsefesinde olduğu gibi) yalnızca «aynı tümcenin çeşitli çevirileri» olarak gözükmektedirler.

(9) *burjuva* sınıfına *katılmak* da olasıdır. Ancak bir sınır çizgisi çizerek belirtelim ki, sonradan küçük burjuva olmuş biri, doğuştan küçük burjuva olan biriyle hiçbir zaman özdeş olmayacaktır.

(10) Şu genç okuyucular çok çabuk yılıyorlar: istiyorlar ki Devrim'de başarısızlığa uğrayan girişimlerin yol açtığı utancı gizlemek için, kendi yazarları onlara eylemin olanaksız olduğunu yazsın. Onlara göre gerçekçilik, gerçeğin tutsak edilmesi oluyor; bir başka deyişle, onlara göre yaşam, saltık bir yıkım. Flaubert'in *kötümserliği*, olumlu karşılığını da içermektedir (estetik gizemciliktir bu olumlu karşılık). Bu olumlu karşılık *M. Bovary*'nin her yerine sinmiştir. Bu karşılık yüzlere dik dik bakmaktadır, ama, okuyucu kendisini aramadığından dolayı, varlığını «algılayamamaktadır». Yalnızca Baudelaire olmuştur bunu açık açık gören *La Tentation ile Madame Bovary* aynı konuyu işlerler, diye yazmıştır Baudelaire. Ancak Baudelaire, kitabın okuma edimiyle bir dönüşümü olan *yeni ve ortaklaşa olaya* karşı ne yapabilirdi ki? Madame Bovary'nin sözkonusu bu anlamı, günümüze dek örtük kalmıştır, çünkü bugün (1957) bu yapıtla tanışan her genç kişi, yapıtı, onu başka doğrultulara sürüklemiş olan ölü kişiler aracılığıyla ortaya çıkarmaktadır.

(11) Bununla birlikte, ortaya yeni bir sorun çıkmaktadır: marx'çılar, bireyin toplumsal davranışının, bağlı bulunduğu a-

nıfın genel çıkarlarıyla koşullandığını düşünmektedirler. İlk önceleri soyut olan sözkonusu çıkarlar, diyalektik devinim aracılığıyla, köstekleyici somut güçlere dönüşmektedir. Çevrenimizi daraltan şeyler de, kendi ağzımızla dile getirdiğimiz şeyler de, edimlerimizi her bakımdan anlayıp kavramak istediğimizde, kendimizi bulunduğumuz ortamdan çekip çıkarmak istediğimizde, bizi, bunları yapmaktan alıkoyan şeyler de; işte sözkonusu bu çıkarlardır. Şu anki davranışımızın, çocukluğumuzca koşullandığı düşüncesiyle sözkonusu sav bağdaşmaz mı acaba? Bağdaşmayacağını sanmıyorum; tersine, çözümsel dolayımın, hiçbir şeyi değiştirmedini görmek güç değil.: elbette, önyargılarımız, düşüncelerimiz, inançlarımız, çoğumuz için aşılmaz niteliktedir, *çünkü bunların ilkin çocuklukta deneyimine varılmıştır.* Usdışı tepkilerimizin, akla gösterdiğimiz direncin —bir ölçüde de olsa— nedenini açıklayan şey, çocuksu körlüğümüz, hep sürüp gitmiş olan korkumuzdur. Ancak aşılamayan bu çocukluk, çevremizin genel çıkarlarını özgül bir biçimde yaşamak değil de nedir? Değişen hiçbir şey yoktur: tersine, direşkenlik, çılgınlık ya da öldürme tutkusu, hatta yiğitlik, her şey, kendi *gerçek yoğunluğunu,* köklerini, geçmişini yeniden bulmaktadır: dolayım olarak tasarımlanan ruhçözümleme, herhangi yeni bir açıklama ilkesi getirmemektedir. Ruhçözümleme, bireyin çevresi ya da sınıfıyla kurduğu dolaysız ve güncel ilişkiyi yadsımamaya çaba harcamakta; kişinin kendini, belirlenmiş bir toplumsal katmanın üyesi olarak gerçekleştirdiği davranış tarzı içine, tarihselliği ve olumsuzluğu katmaktadır.

(12) Bu yorumları, çalışmamın ikinci bölümünde, *Critique de la Raison dialectique*'te geliştirdim.

(13) Charlie Chaplin'in tüm yaşamı, bu tuğla ve demir parmaklıklar... görünümünde saklıdır. Lambeth Road, daha o zamandan, Charlie Chaplin'in sokaktaki gaz lambasını aşağı doğru çekipte Koca Bully'nin kafasının üstüne tuttuğu sahnenin yer aldığı Easy Street'dir. Charlie Chaplin'in halktan daha çok coşku duyarak anımsadığı çocukluğunun tüm evleri, işte burada bulunmaktadır (Paul Gielson). Umarsız çocukluğunun, ortak çevresi, onda, yaratıcılığının belirtisi, söylencesi ve kaynağı olmaktadır.

(1) Sartre, «hodolojik uzanım» deyimini Lewin'den almıştır. Bu deyim, kendi kişisel yönelimimize dayanarak gördüğümüz çevre anlamına gelmektedir (Ç.N.)

(2) Roma, yönetim başkenti olmuş bir tarım kentidir. Sa-

nayi, dar anlamda ele alınacak olursa, Roma'da çok az gelişmiştir.

(3) Bu, sınıf savaşımının daha az yeğin olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, yalnızca *ayrımlı* olduğunu gösterir.

İLERİYE GİDİŞLİ — GERİYE DÖNÜŞLÜ YÖNTEM

(1) Marx, bu düşünceyi özellikle belirtmiştir: eğitimci üzerinde etkiyebilmek için, sözkonusu eğitimciyi koşullandıran etkenler üzerinde etkimek gerekir. Böylelikle, marx'çı düşüncede, dış belirleyicilerin nitelikleriyle insan praxis'ini oluşturan bireşimsel ve ileriye yönelik birliğin nitelikleri ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmaktadır. Belki şunu da ileri sürmeliyiz: dışsallık ve içsellik, çokluk ve birlik, ayrıştırma ve bireşim, doğa ve karşı-doğa karşıtlaşmalarını aşma dileği, gerçekte, marx'çıların getirmiş olduğu en derin kuramsal katkıdır. Ancak bunlar geliştirilmesi gereken önerilerdir; başarılacak görevin kolay olduğunu düşünmek yanılgıya düşmek olur.

(2) Her türlü girişimin (hatta bir grup girişiminin bile) bütünleyici devinimin bağrında, ne kerteye dek özgül bir belirlenim olarak ortaya konacağını, ve bu yolla da, aradığı sonuçlara karşıt sonuçlar elde edeceğini kestirmek görece olarak zor değildir: bu, bir yöntem ya da bir kuram vb. olabilir. Ancak bu girişimin parçal görünüşünün, daha sonraları, marx'çı felsefe içinde yeni bir oluşumla nasıl parçalanacağı ve daha geniş bir bütünlük içine nasıl bütünleneceğini öngörmek de olasıdır. Giderek şu bile söylenebilir: Güç kazanmış oluşumlar, yaptıkları şeyi (en azından biçimsel olarak) daha önceki oluşumlardan daha iyi *tanıma* yetisindedirler.

(3) Marx'çılık, gerçek sorgulamalarla gelişemediğinden dolayı, durdurulmuş bir diyalektikten yararlanmaya gitmektedir. Gerçekte, insan, etkinliklerinin bütünlenişini, Descartes'çı usçuluğun «zamanından» başka bir şey olmayan homojen ve sonsuz olarak bölünebilir bir sonsuzluk içinde gerçekleştirmektedir. Bu *zamansallık* ortamı, sorun kapitalizm sürecini araştırmak olduğunda, pek kısıtlayıcı sayılmaz; çünkü kapitalist ekonominin ürettiği şey: üretimin, para dolaşımının, mülkiyet, kredi ve «bileşik faiz» dağılımının bir imlemi olarak, yine sözkonusu bu zamansallıktır. Böylelikle, zamansallık, dizgenin bir ürünü olarak düşünülebilir. Gelgelelim, evrensel kaplamın, toplumsal gelişimin

bir evresi olarak betimlenmesi başka şeydir, gerçek zamansallığın diyalektik belirlenimi (yani insanların, geçmişleriyle ve gelecekleriyle olan gerçek ilişkileri) yine başka bir şeydir. Eğer zaman diyalektik bir yapıda değilse, yani biz gelecekle ilgili belli bir eylemi sözkonusu biçimde benimsemeye karşı çıkarsak gerçekliğin bir devinimi olan diyalektik ortadan kalkar. Tarihin diyalektik zamansallığını incelemek çok zaman alacak birşeydir. Ben burada yalnızca, güçlükleri ve sorunun ortaya konmasını göstermek istedim. Gerçekte şu noktayı anlamak gerek: Ne insanlar ne de insanların yaptıkları etkinlikler *zaman içindedirler*. Tarih'in somut bir niteliği olarak zaman, insanlarca, onların özgün zamansallaştırma temeline dayanılarak yapılır. Marx'çılık burjuva «ilerleme» kavramını eleştirip bu kavramı geçersiz kıldığında doğru bir zamansallık anlayışı yakalar gibi olmuştur. Sözkonusu ilerleme kavramı, zorunlu olarak, kalkış ve varış noktalarını konumlandırmamıza olanak sağlayan türdeş bir ortamı ve koordinatları içermektedir. Ancak marx'çılık, bu tutumu benimsemeksizin, araştırmaya gitmekten elini eteğini çekmekte, ilerleme kavramını kendi yararı doğrultusunda yorumlamaktadır.

(4) Buna, şu gözlemleri ekliyorum a) Nesnelleşmiş öznelin sözkonusu nesnel doğruluğu, öznelin tek doğruluğu olarak düşünülmelidir. Çünkü, özneldeki bu biricik gerçek, yalnızca nesnelleşmek için vardır; sözkonusu gerçek, nesnelleşme temeline yani gerçekleşme olgusuna dayanarak, kendi içinde ve dünya içinde yargılanmalıdır. Herhangi bir eylem, bu eylemin ardında bulunan yönsemeyle yargılanamaz; b) Bu gerçek, *nesnelleşmiş tasarıyı*, tüm özellikleriyle değerlendirmemize olanak sağlayacaktır. Çağdaş tarihle özgül bir koşullar toplamının ışığı altında, herhangi bir eylemin, bu eylemi destekleyen topluluk için (ya da bir sınıf, bir sınıf parçası gibi daha geniş bir oluşum için) başlangıçtan beri kötü bir yargıya hüküm giydiği gösterilebilir. Sözkonusu eylemin biricik nesnel özelliği, bu eylemin aynı zamanda, *iyi niyetli bir girişim* olduğunu da açığa vurabilir. Bir eylemin, toplumculuğun oluşturulmasına zararlı olacağı düşünüldüğünde, bu zarar yalnızca sözkonusu özgül amaç açısından olacaktır. Bir eylemi zararlı olarak nitelemek, bu eylemin, kendinde, ne olduğuna ilişkin önsel bir yargıda bulunma hakkını hiç bir zaman vermez. Bir başka deyişle, eylem, değişik bir nesnellik düzleminde düşünülüp özgül koşullarla bireysel ortamın koşullanmalarına bağlandığında, sözkonusu bu niteleme tüm

anlamını yitirir. İnsanlar, çoğu kez, riskli bir ayrıma gitmektedirler: herhangi bir edim, nesnel olarak *kınanabilirken* (parti ya da Kominform'ca vb.) öznel olarak *benimsenebilmektedir*. Bir kişi, öznel olarak iyi niyetli, nesnel olaraksa hain olabilir. Bu ayrım, Stalin'ci düşüncedeki, yani istençci idealizmdeki ilerlemiş bir parçalanmaya tanıklık etmektedir. Bu ayrımın şu küçük burjuva ayrımına vardığını görmek de güç değildir: «Cehennemi kaplayan iyi niyetler ve onların gerçek sonuçları». Gerçekte, düşünülen eylemle bu eylemin bireysel imleminin genel anlamı nesnel *özelliklerdir* (çünkü bunlar, bir nesnellik içinde yorumlanmaktadırlar). Ve yine, hem bu eylem hem de eylemin bireysel anlamı, ister kendilerini *bütünleyiş* açısından ortaya çıkan tümel bir devinim içinde bulunsular, isterse özgül bir bileşim içinde yer alsınlar, öznelliği içerirler. Ayrıca, bir edimin bir çok doğruluk düzeyi de olabilir ve bu düzeyler, dural bir aşamasırasını değil, ortaya konulup aşılan karmaşık bir çelişkiler devinimini simgelerler. Örnekse, edimi, tarihsel *praxis'e* ve koşulların öngörüsüne göre değerlendiren bütünleyişin kendisi, bu bütünleyiş eyleme dönüp te onu tek bir bireysel girişim olarak kendine bütünlemediği sürece, soyut ve eksik bir bütünleyiş (kılgısal bir bütünleyiş) olarak belirir. Kronstandt'daki başkaldıranların suçlanması, belki kaçınılmaz, belki de Tarih'in bu acıklı girişim üzerinde vermiş olduğu bir yargıydı. Ancak bu kılgısal yargı (gerçek tek yargı) başkaldıranların kendilerine ve anın çelişkilerine dayanıp, başkaldırının özgür bir yorumunu ortaya koymadığı sürece, köleleştirilmiş bir tarihin yargısı olarak kalacaktır. Bu özgür yorum, denebilir ki, hiçbir biçimde kılgısal olmayacaktır; çünkü, başkaldıranlar da yargıçlar da ölmüştür. Gelgelelim, bu doğru değildir. Tarihçi, olguları gerçekliğin bütün düzeylerinde araştırmayı benimseyerek, gelecekteki tarihi özgürleştirmektedir. Bu özgürlüğe kavuşturma edimi, ortaya ancak, demokratikleşme deviniminin baskısı altında, görülür ve etkin bir eylem olarak çıkabilir, buna karşılık devinimi hızlandırmaktan başka da bir şey yapamaz. c) Tarihsel özne (kişi) kendini, yabancılaşma dünyasındki edimi içinde, hiçbir zman tümüyle tanıyamaz. Bu, tarihçilerin sözkonusu kişiyi ,ediminde, yabancılaşmış bir insan *olarak* tanımamaları anlamına gelmemektedir. Kişi ne durumda olursa olsun, yabancılaşma, hem temelde hem de doruktadır. Kişi, yabancılaşmanın yadsınması olmayan hiçbir şeyi, yabancılaşmış bir dünyaya yeniden düşmeyen hiçbir şeyi, üstlenmez. Ancak, nesnelleşmiş sonucun yabancılaş-

ması, başlangıç noktasındaki yabancılaşma değildir. Kişiyi tanımlayan, birinden ötekine uzanan bir geçiştir.

(5) Engels'in düşüncesi, tamı tamına, bu noktada duraksamış gibidir. Engels'in, sözkonusu istatistiki *ortalama* fikrini, kimi zamanlar, gerektiği biçimde kullanmadığını biliyoruz. Engels' in açık amacı, diyalektiği, koşullanmamış güç kipindeki *a priori* yapısından çekip çıkarmaktır. Gelgelelim, o zaman, diyalektik de ortadan kalkmış olacaktır. Antagonist güçlerin yarattığı sonuçların birer ortalama olduğunu düşünürsek, kapitalizm ve sömürgecilik gibi dizgesel süreçlerin varlıklarını tasarlamak olanaksız duruma gelir. Şu noktayı anlamamız gerekmektedir: insanlar, moleküllerin çarpıştıkları gibi çarpışmazlar. Her bir insan, veri koşulların ve birbirine karşıt çıkarların temeli üzerinde, öteki insanların tasarısını anlamakta ve bu tasarıyı aşmaktadır. Toplumsal nesne de, bu aşmalarla ve aşma edimlerinin de aşılmasıyla kurulur. Bu toplumsae nesne, bir bütün olarak alındığında, kişinin kendini tümüyle tanıyamadığı bir *anlamla donanmış* bir gerçekliktir. Kısacası: *yaratıcısı olmayan bir insan yapıtıdır*. Engels ile istatistikçilerin ortalamayı düşünüş tarzları, gerçekte, yaratıcıyı baskı altında tutmakta ve yine bu olgu gereği, yapıtla «insanlık» ta baskı altına alınmaktadır. Bu düşünceyi, *Critique*'nin ikinci bölümünde geliştirme olanağı bulacağım.

(6) *L'Esprit*'de yer alan hekimliğe ayrılmış bir denemede, Jean Marcenac, kimi gazetecileri, kendilerini «kişisel» eğilimlerine bıraktıkları ve hekimle hastası arasındaki ilişkiyle uzun uzadıya ilgilendikleri için eleştirmektedir. Gerçeğin ise, çok daha «yalın» ve çok daha iktisadi olduğunu eklemektedir (Lettres françaises», Mars 7, 1957). İşte, fransız komünist partisindeki marx'çıların dargörüşlülüklerini gösteren bir örnek. Fransa'daki hekimlik uygulaması, toplumumuzun kapitalist yapısı aracılığıyla, bizi Malthus'culuğa dek götürecek olan tarihsel durumlarla koşullanmaktadır. Bunu hiç kimse yadsıyamaz. Ayrıca, şu nokta da ortada ki, hekimlerin görece *kıtlığı*, hükümet yönetiminin bir sonucu olup, zaman zaman hekimle hastası arasındaki ilişkileri etkileyebilmektedir. Belirtilmesi gereken bir başka nokta ise, hasta kişi, çoğu durumda, yalnızca bir hasta olup, kendisini sağaltan hekimler arasında bir rekabet sözkonusudur. «Üretim ilişkileri»ne dayalı olan sözkonusu bu iktisadi ilişki, dolaysız ilişkinin yapısını değiştirmekte, giderek, bir bakıma bu yapıyı somutlaştırma eğilimi göstermektedir. Bu durumda sözko-

nusu şey ne olmaktadır? Bu etkenler, çoğu zaman, insansal ilişkiyi, koşullamakta, dönüştürmekte ve değiştirmektedir. Ancak bu ilişkinin kılığını değiştirdiğinde bile onun özgül niteliğini ortadan kaldıramamaktadır. Biraz önce belirtmiş olduğum sınırlar içinde ve daha önce sürülmüş etkenlerin etkisi altında şu olguyla karşı karşıyayız: biz, ne toptancı bir satıcının perakendeci tüccarla olan ilişkisiyle, ne de bir erin üstüyle olan ilişkisiyle uğraşıyoruz. Biz, belli bir siyasal dizge içinde, iyileştirme girişiminin *maddesel* yazının belirlediği kişiyle uğraşıyoruz. Bu girişim çifte bir görünüm sunmaktadır: Hiç kuşku yok ki —Marx'ın terimiyle konuşacak olursak— hekimi yaratan, hasta kişidir. Ve hastalık, bir bakıma, toplumsal bir olgudur. Bu, hastalığın, mesleksel oluşundan ya da kendi kendine belli bir yaşam düzeyini gösterdiğinden değil, toplumun, hekimlik tekniklerini belli bir aşamasında, kişinin hasta ya da ölü olduğuna *karar* vermiş olduğundan dolayıdır. Ancak, bu olgu, başka bir bakımdan, maddesel yaşamın, gereksinimlerin ve ölümün kesin bir göstergesi, özellikle de ivedi bir göstergesidir. İşte bu nedenle, yarattığı hekime, belirli bir durumda bulunan başka kişilerle oluşturacağı özgül ve derin bir bağ vermektedir. Bu toplumsal ve maddesel ilişki, uygulamada, cinsel edimden daha da yakın bir bağ olarak görünür. Ancak, bu yakınlık, yalnızca etkinliklerle ve her iki kişiyi de ilgilendiren kesin, özgün tekniklerle gerçekleşir. Bu yakınlığın, koşullara göre (toplumsallaştırılmış hekimlikte ya da hekimli ücretinin hastaca ödendiği yerlerde) kökten farklı oluşu, her iki durumda da gerçek ve özgün bir *insansal ilişki* bulmamız gerçeğini —hatta kapitalist ülkelerde bile, en azından çok sayıdaki durumda— hiçbir biçimde değiştirmez. Hekimle hasta, ortak bir girişimle birleştirilmiş bir çift oluştururlar. Bunlardan biri tedavi edilip iyileştirilmeli, ötekiyse tedavi edip iyileştirmelidir. Buysa, karşılıklı güven olmadan yapılamaz. Marx, bu karşılıklılığı, iktisadi olan içinde çözündürmeye karşı çıkmıştır. Bu karşılıklılığın koşullarını ve sınırlarını ortaya koymak, bunun olanaklı somutlaşmasını göstermek, aydın işçilerin (bunun sonucu olarak da hekimin) maddesel varlığını kol işçilerinin yarattığını gözlemlemek, bütün bunlar, *bugünkü burjuva toplumlarında*, sözkonusu çözünmez çifti, bu karmaşık, insansal, gerçek ve bütünleyici ilişkiyi, acaba kılgısal açıdan araştırma zorunluluğunu ortadan kaldırır mı? Çağdaş marx'çıların unuttuğu şey, insan yabancılaşsa da, gizemcileşse de, nesneleşse de yine de bir insan olarak kaldığıdır. Marx, şeyleşmeden sözettiğinde, bizim

eşyalara dönüştüğümüzü değil, biz insanların, sözkonusu maddesel şeylerin yarattığı koşulları insanca yaşamaya yargılı olduğumuzu anlatmak istemektedir.

(7) Flaubert'in gerçek sorunlarının bundan çok daha karmaşık olduğu hemen kestirilecektir. Amacım yalnızca söz konusu sürekli değişimin altında yatan kalıcılığı göstermek olduğu için, olayları biraz atılganlıkla belirttim.

(8) Bize göre, usdışıcılık, elbette *kendinde* değildir.

(9) Bana burada hiç kimse kalkıp da *simgeleştirmeden* sözetmesin; çünkü o tümüyle başka bir şey: karaderili kişinin uçağı çalması, ölüm; ölümü düşünmesi ise sözkonusu bu aynı uçak olmaktadır.

(10) Şimdi biri karşı çıkıp ta diyecek ki: hiç kimse şimdiye dek doğru bir şey söylemedi mi yani? Tam tersini düşünüyorum: düşünce kendi devinimini izlediği sürece, her şey doğruluktur ya da doğruluğun bir ânıdır. Giderek, yanılgıların bile gerçek bilgileri içerdikleri söylenebilir. Condillac'in felsefesi, çağında, burjuva sınıfını devrime ve liberalizme götüren akıntı içinde, tarihsel evrimin gerçek bir etkeni olarak, Jaspers'in felsefesinin bugünkü durumundan çok daha doğruydu. Yanlış olan şey, ölüm olmaktadır: bugünkü düşüncelerimiz yanlışdırlar; çünkü bizden önce ölmüşlerdir. Hatta denebilir ki, kimi fikirlerimiz pis çürüme kokuları yaymakta ötekilerse küçük genç iskeletler olarak belirmektedir: bunların hepsi aynı kapıya çıkar.

(11) Gerçekte, «toplumsal alanlar» çok sayıdadır ve söz konusu topluma göre de değişirler. Buradaki amacım, bu olanakların bir listesini çıkarmak değil. Sözkonusu alanlardan birini, yalnızca özgül durumdaki aşma edimini göstermek için seçiyorum.

(12) Desanti, merkantilist kapitalizmin ve kredinin gelişmesiyle desteklenmiş olan onsekizinci yüzyıl matematiksel usçuluğunun, uzay ve zamanı nasıl homojen ortamlar olarak görme yolunu tuttuğunu oldukça iyi bir biçimde göstermektedir. Böylelikle, Ortaçağ dünyasında dolaysız olarak varolan Tanrı, dünyanın dışına düşmekte, gizli Tanrı olmaktadır. Bir başka marx'çının, Goldmann'ın çalışmasında, kendi içinde bir tanrı yokluğu ve yaşam tragedyası kuramı olan jansenizmin, kralın gözünde yerini burjuva sınıfına kaptırmış olan, ve ne düşüşünü kabullenebilen ne de varlığını kendisinden almış olduğu monarka karşı ayaklanabilen *noblesse de robe*'u altüst eden çelişik tutkuyu nasıl yansıttığı gösterilmektedir.

(13) Bu olgu, daha o zamandan, bir ayrıcalık oluşturmaktadır. Davranışlarının temelini Doğa'dan almak yerine, haklarından emin olan soylu; kuşkusuz Kant'dan söz açacaktır.

(14) Sözkonusu savaş ekonomisinin *bir* dirençle karşılaşmış olduğu söylenecek. Ancak bu gerçek sanıldığı denli açık değildir; gerçekte böyle bir direnç hiçbir zaman varolmamıştır.

(15) Eğer iki önerme birbirleriyle çelişiyorlarsa, bu, biri yanlış olmadan öteki doğru olamaz, ya da tersi demektir (Örneğin, «A doğrudur» ve «A doğru değildir» Eğer bu önermeler çelişiyorlarsa, her ikisi de aynı anda doğru olamazlar, ancak, her ikisinin de yanlış olması olanaklıdır. (Örneğin «Bütün s'ler p'dir hiç bir s, p değildir). Ç.N.

(16) Saint-Just ile Lebas, Strasbourg'a varır varmaz, yaptığı «aşırılıklardan» dolayı devlet savcısı Schneider'i tutuklatmışlardır. Bu gerçek doğrulanmıştır. Olgu kendi kendine hiçbir şey ifade etmemektedir; bu olguda, devrimci sertliğin (Robespierre'e göre, Yılgı ile Erdem arasında yer alan karşılıklılık ilişkisi) bir belirimini mi görmek gerekir acaba? Bu, Ollivier'nin düşündüğü şey olurdu. Yoksa biz bu olguda, iktidarı ele geçirmiş bulunan küçük burjuva sınıfındaki yetkeci merkezciliğin sayısız örneklerinden yalnızca birisi ile, *halktan çıkan* ve açık açık sans-culottes'un görüşlerini dile getiren, yerel yetkileri paylaştırmayı üstlenen Kamu Güvenliği Komitesinin bir çabasını mı görme durumundayız? Bu yorum, Daniel Guérin'in önerdiği yorumdur. Olgu, seçilen sonuçlara göre (yani, tüm Devrim üzerinde benimsenen şu ya da bu görüş açısına göre) kökten dönüşüme uğramaktadır. Schneider, duruma göre, tiran ya da şehit olmakta; «aşırılıkları» suç ya da özür nedeni olarak görülebilmektedir. Böylelikle, nesnenin yaşanan gerçekliği, yedeğinde tüm «derinliği»ni de birlikte getirmekte; yani, *aynı anda, hem* indirgenmezliği içinde korunmakta hem de kendisi aracılığıyla kendini ve sonuç olarak da bütünleyiş süreci halindeki Devrim'in kendisini araştıran bir bakışın nüfuzuna uğramaktadır.

(17) Robespierre'in 1793'ten 1794 Thermidor'una dek süren rolü değerlendirilmek isteniyorsa, bu konuda bir ön çalışmanın yapılması gerekir. Devrim hareketinin Robespierre'i nasıl desteklediği ve onu ön plana nasıl çıkardığını göstermek yeterli olmayacaktır. Robespierre'in aynı zamanda, bu Devrim içinde kendini nasıl somutlaştırdığını da bilmek gerekir. Ya da şöyle söylersek, Robespierre'in sözkonusu hangi devrimin bir özeti, yaşayan bir özü olduğunu bilmek gerekir. Thermidor'u anlamamıza

olanak sağlayacak yalnızca bu diyalektiktir. Robespierre'i, kimi olayların belirlediği belli bir kişi olarak (bir doğa, kapalı bir öz olarak) tasarlamamız gerektiği açıktır; yapacağımız şey daha çok, özgün etkenlerden hiçbirini unutmaksızın, tutumlardan olaylara ve *vice versa* bir diyalektiği kurmaktır.

(18) Louise Colet'ye yazmış olduğu mektuplar, Flaubert'in, narsist ve onanist olduğunu göstermektedir. Ancak Flaubert aşk serüvenlerine atılmakla da övünmektedir. Bu serüvenlerin gerçek olması gerekir; çünkü Flaubert, bu serüvenlerin hem tanığı hem de yargıcı olacak tek kişiye başvurmaktadır.

(19) Anımsadığım kadarıyla, Flaubert'in yapıtında, Norman devinin bir kadın olarak betimlenmesine şaşıran tek kişi çıkmamıştır. Ayrıca, Flaubert'in kadınsılığının da (onun kaba ve pis ağızlı oluşu eleştirmenleri tümüyle yanıltmıştır, ancak bu bir gözbağından başka bir şey değildir, Flaubert bunu yüz kez yinelemiştir) incelenmiş olduğunu anımsamıyorum. Gelgelelim söylemek istenen şey apaçık ortada: sözkonusu bu *mantıksal skandal*, aynı anda hem erkeksi bir kadını, hem de kadınsılaşmış bir erkeği dile getiren hem lirik hem de gerçekçi bir yapıt olan Madame Bovary'dir. Flaubert'in yaşamına ve onun yaşanmış kadınsılığına dikkatimizi çeken şey, sözkonusu özgül çelişkiler ve bu skandaldır. Biz, bu skandalı her şeyden önce, Flaubert'in davranışlarında ve özellikle cinsel davranışlarında arayıp bulmaya çalışmalıyız. Öyle ki Flaubert'in Louise Colet'ye yazmış olduğu mektuplar, cinsel davranış ögeleri taşımaktadırlar. Bu mektupların her biri, bu dikkafalı kadın şair karşısında Flaubert'in geçirdiği diplomasi anlarını yansıtmaktadır. Bu yazışmada biz *Madame Bovary*'i oluşum halinde bulmayacağız; biz daha çok, Madame Bovary aracılığıyla (ve kuşkusuz öteki yapıtlar aracılığıyla) sözkonusu bu yazışmayı bir bütün olarak aydınlatmaya gideceğiz.

(20) İmparatorluk yönetimi altında «seçkinlik» kazanmış (kralcı) bir kasaba baytarının oğlu olan Flaubert'in babası, evlilik yoluyla soylulukla bağlantı kurmuş bir ailenin kızıyla evlenmiş, varsıl sanayicilerle ortaklık kurmuş ve toprak satın almıştır.

(21) Gerçekte, 1830'ların küçük burjuva sınıfı, sayısal bakımdan belirlenmiş bir topluluktur (gerçi bu küçük burjuva sınıfını, köylülerle burjuva ve toprak sahipleriyle birleştiren sınıflanması olanaksız aracı katmanlar da vardır). Ancak, bu somut evrensel, *yöntembilimsel* olarak sayılamalar yetersiz olduğundan hep belirlenmemiş olarak kalacaktır.

(22) Flaubert'in varlığı, özellikle taşınmaz-mallardan oluşuyordu: babadan oğula geçen bu toprak sahipliği, sanayi ile yok olup gidecektir. Yaşamının sonlarına doğru Flaubert, dış tecimle uğraşan ve iskandinav sanayii ile bağlantısı olan damadını kurtarabilmek için elindeki toprakları satıp savacaktır. Bu arada biz, babası ola ki eldeki parayı sanayiye yatırmış olsaydı bu paranın getireceği tutar şimdiki akardan daha çok olurdu diye yakınıp sızlanan bir Flaubert göreceğiz.

(23) Marx: Das Kapital, III, t. I. p 293.

(24) Bir ereğin gerçekliği ile bu ereğin nesnel varolmayışı arasındaki çelişki, hemen her gün ortaya çıkan bir şeydir. Şu bilinen boks maçı örneğini verecek olursak, aldatmacaya kanıp da gardını kaldıran boksör, gözlerini korumak isterken, gerçekte, belli bir erek bellemektedir. Buna karşılık, bu boksörün midesine bir yumruk darbesi indirmek isteyen rakibi için bu erek, kendinde ya da nesnel olarak, yumruk darbesinin vurulacağı bir *araç* olmaktadır. Usta olmayan boksör, kendini bir özne yapmakla, bir nesne olarak gerçekleştirmiştir. Ereği, rakibinin işine yarayan bir öge durumuna gelmiştir. Aynı anda hem bir erek hem de bir araç olmuştur. *Critique de la Raison dialectique*'te, «kitlelerin atomsallaşmasının» ve bunun yarattığı geritepmenin, erekleri, bu erekleri belirleyen kişilere karşı döndürdüğünü göreceğiz.

(26) Kara veba, İngiltere'de, tarım kesimindeki ücretlerin artmasına yol açmıştır. Bu nedenle de ancak örgütlü bir köylü eyleminin elde edebileceği bir şeyi yerine getirmiştir (o dönemde böyle bir eylem tasarımlanamıyordu). Bir bulaşıcı hastalıkla ortaya çıkan bu *insansal* etkililik nereden kaynaklanıyordu acaba? Bu etkinliğin yeri, uzanımı ve kurbanları daha önceden rejimce belirlenmiştir: toprak sahipleri şatolarına sığınmışlardır, köylülerin oluşturduğu kalabalık kitleyse hastalığın yayılması için en uygun ortamdır. Kara veba diye adlandırılan bu hastalık, sınıf ilişkilerinin *abartılmış* biçiminden başka bir şey değildir. Hastalık seçip ayırmaktadır: yoksulları yere sermekte varlıklılara ise ilişmemektedir. Ancak tersine dönmüş bu erekselliğin sonucu, anarşistlerin ulaşmak istedikleri sonuçla aynı olmaktadır (ücret artışlarına yol açmak istediklerinde Malthus' culuğa bel bağlamalar gibi): el işçilerinin azlığı-bireşimsel ve toplumsal bir sonuçtur. Bu ise baronları daha yüksek ücretler ödemeye zorlamaktadır. Halk kitlesi, bu hastalığa bir kişilik yakıştırmakta ve onu «Kara veba» diye adlandırmakta yerden gö-

ğe kadar haklıdır. Ancak bu hastalığın birliği, tersine, ingiliz toplumunun parçalanmış birliğini yansıtmaktadır.

(26) Bugün belli bir felsefede, kurumlara (en geniş anlamında alındığında) imleyen işlevini yakıştırmak ve bireyi ya da somut grubu (bir kaç ayrıca dışında) *imlenen* rolüna indirgemek bir moda olmuştur. Bu, sözgelimi, kışlasına giden üniformalı bir albayın, giysisi ve ayırıcı nitelikleri aracılığıyla, görevinde ve rütbesinde *imlenmiş* olduğu ölçüde doğrudur. Gerçekten de imi adamdan önce görmekteyim; sokakta karşıdan karşıya geçen bir albay görüyorum. Bu, yine, albayın kendi *rolüne* girdiği ve astları önünde yetkeyi imleyen davranış ve mimikleri yerine getirdiği ölçüde doğrudur. Davranışlar ve mimikler, öğrenilen şeyledir. Bunlar albayın kendi kendine yarattığı şeyler değil kullanmakta kısıtlı olduğu imlemlerdir. Bu düşünceler, sivil giysiler ve davranışlara dek yaygınlaştırılabilir. Galerie Lafayette'ten satın alınmış hazır bir giysi kendi kendine bir imlemdir. Ve, elbette imlediği şey: dönem, toplumsal koşul, bu giysiyi giyinen milliyet ve yaşı olmaktadır. Ancak, bunun tersinin de doğru oluğunu, toplumsalın diyalektik biçimde kavranması sıkıntısından kaçınarak, unutmamak gerekmektedir: yalnız başlarına varolur gibi görünen ve özgül kişiler üzerine yakıştırılan bu nesnel imlemlerin çoğunluğunu yaratanlar yine insanlardır. Bu imlemleri taşıyan ve onları başkalarına sunan insanlar *kendilerini ancak imleyen yapmak yoluyla* imlenmiş olarak görülebilirler. Bir başka deyimle, kendilerini, ancak toplumun onlara benimsettiği tutumlar ve roller *aracılığıyla* nesnelleştirmeye çalışarak imlenmiş yaparlar. İnsanlar, burada da, *Tarih'i* önsel koşulların temel üzerinde *yapmaktadırlar*. Birey, kendi *tümel* imlemini şeylere kazımaya doğru yönelirken, bütün imlemler bireyce yeniden ortaya çıkarılmakta ve aşılmaktadır. Albay, yalnızca kendini imleyebilmek için (yani daha karmaşık olduğunu düşündüğü bir bütünlük için) imlenmiş albay olmaktadır. Hegel-Kierkegaard savaşımı, çözümünü, insanın yalnızca imlenen ya da imleyen değil ama *her ikisi de* (değişik bir anlamda, Hegel'in saltık-öznesi gibi) olduğu, yani hem imleyen-imlenen hem de imlenen-imleyen olduğu gerçeğinde bulmaktadır.

SONUÇ

(1) İnsanı, tarihsellik ile tanımlamamak gerekir —çünkü tarihleri olmayan toplumlar da vardır—. İnsan, yinelenme top-

lumlarını kimi zamanlar sarsan kopuklukları *tarihsel olarak* sürekli bir yaşayış olanağı ile tanımlamalıdır. Bu tanım, zorunlu olarak *a posterieri*'dir, yani bu tanım, tarihsel bir toplumun içinde doğmuş olup toplumsal dönüşümlerin sonucudur. Ancak bu tanım, Tarih'in kendisinin tarihi olmayan toplumları dönüştürmek için bu toplumlara dönüşü gibi, tarihi olmayan toplumlara uygulanmaya dönmektedir. Bu, ilkin, dışsal aracılığıyla, sonraysa sözkonusu dışsallığın içselleşmesi aracılığıyla ve yine bu dışsallık içinde gerçekleşmektedir.

(2) Ussal bir insanbilimde, bu yöntemler bir araya getirilebilir ve bütünlenebilirler.

(3) Burada, gereksinimin temel öncelliğini yadsımak diye bir şey sözkonusu değil. Biz bu öncelliği, onun kendinde bütün varoluşsal yapıları özetlediğini kavradığımız için anmaktayız. Gereksinim, tümel gelişimi içinde, aşkınlık ve olumsuzluk olarak (yadsınmak isteğinde olan bir eksiklik olarak oluşturduğu ölçüde, yadsınmanın yadsınması anlamında, bir e... *doğru-aşma* olarak) ortaya çıkmaktadır.

(4) Ve bunun ilkin, toplumumuzda, sözcük fetişizmi biçiminde olması gerekir.

(5) Kavrayışın, burada, *öznel*'e götürdüğüne inanmak bir yanılgı olurdu. Çünkü, öznel ve nesnel, *bilgi nesnesi olarak*, insanın karşıt ve tümleyici iki özelliğidir. Gerçekte, *eylem olarak* eylemin kendisi sözkonusudur; yani, yol açtığı sonuçlardan (nesnel ya da öznel) ilke, ayrık olan eylem sözkonusudur.

(6) Sartre'ın türetmiş olduğu «pratice-inerte» terimi, hem maddesel çevreyi hem de insan yapılarını (dil, iletişim araçları vb.) içermekte olup dışsal dünyaya karşılık gelmektedir. Daha dar anlamındaysa, kurum haline gelerek insansal praxis'e yabancılaşmış, donmuş gerçeklikler bütününü deyimlemektedir (Ç.N.).

İÇİNDEKİLER

Sunuş 5
Önsöz 12
MARXÇILIK VE VAROLUŞÇULUK 15
DOLAYIMLAR SORUNU VE YARDIMCI DİSİPLİNLER 41
İLERİ GİDİŞLİ-GERİYE DÖNÜŞLÜ YÖNTEM 87
TASARI 92
Sonuç 158
Notlar 173



Diyalektik Aklın Eleştirisi'ne bir giriş niteliği taşıyan **Yöntem Araştırmaları,** Sartre'ın marxçılıkla ilişkilerini çözümlediği bir çalışma. Yapıt üç bölümden oluşuyor: "Marxçılık ve Varoluşçuluk", "Dolayımlar sorunu ve yardımcı disiplinler", "İleriye gidişli geriye dönüşlü yöntem". İlk deneme, varoluşçuluk ile marxçılık arasında bir hesaplaşma olarak görülebilir. Bu deneme, **varoluşçu marxçının,** hem bireyi hem de Tarih'i kavrayabileceği bir araştırmayı konu ediniyor. İkinci deneme, bireyin gelişiminin açıklanmaya çalışıldığı sınıf, grup, aile çevresi gibi ortamları işliyor. "İleriye gidişli-geriye dönüşlü yöntem"de ise belli bir bireyin yaşamını bütünselliği içinde kavramak için başvurulması gereken kuramsal araçlar ele alınıyor.

DÜŞÜNCE DİZİSİ 17/107

Fransızca'dan çeviren
Serdar Rıfat Kırkoğlu

alan yayıncılık