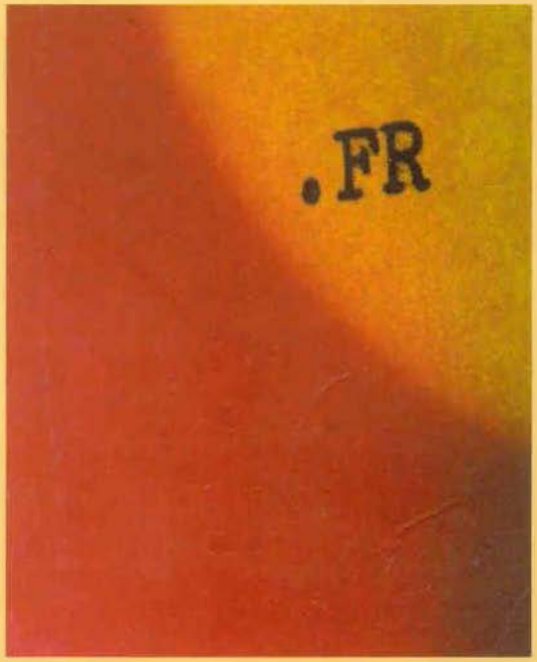


Taner Timur

Felsefi İzlenimler

Sartre, Althusser, Foucault, Derrida

İMGE kitabevi



Taner Timur, 1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Timur'un Eserleri:

- *Türk Devrimi ve Sonrası* (Doğan Yayınevi, 1971; İmge Kitabevi Yayınları, 1993, 1994, 1997, 2000)
- *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (AÜ SBF, 1979; İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000)
- *Osmanlı Kimliği* (Hil Yayınları, 1986; İmge Kitabevi Yayınları, 1998, 2000)
- *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine* (Verso, 1989; İmge Kitabevi Yayınları, 1996, 1998)
- *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (İletişim Yayınları, 1991, 1994; İmge Kitabevi Yayınları, 2003)
- *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (Afa Yayınları, 1991; İmge Kitabevi Yayınları, 2002)
- *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (İmge Kitabevi Yayınları, 1996, 2000)
- *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Sürüden Ayrılanlar* (İmge Kitabevi Yayınları, 2000)
- *Türkler ve Ermeniler* (İmge Kitabevi Yayınları, 2000, 2001)
- *Türkiye Nasıl Küreselleşti?* (İmge Kitabevi Yayınları, 2004)
- *Felsefî İzlenimler* (İmge Kitabevi Yayınları, 2005)

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Taner Timur

Felsefi İzlenimler

Sartre, Althusser, Foucault, Derrida

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-454-8

© İmge Kitabevi Yayınları, 2005

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Ekim 2005

Düzelti
Alaattin Topçu

Kapak
Murat Özkoyuncu

Sayfa Düzeni
Leyla Çelik

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İçindekiler

Giriş 7

Bir Zamanlar... Sartre 23

Michel Foucault: Söylem, İktidar ve Gerçek 39

Michel Foucault: Disiplin Toplumu,
Marksizm ve Aydın 63

"Gelecek Uzun Sürer"
Althusser'in Çilesi ve Felsefesi 79

Althusser ya da Nasıl Marksist Olunur? 93

"Kapital'i (Semptomal) Okumak"
Althusser: Kapital, "Sorunsal" ve Tarih Bilimi 107

Birey, Parti ve Siyaset
Louis Althusser'in "Görkemi ve Sefaleti!" 123

Derrida'nın "Nostaljeri"si ve Fransızca Tutkusu
Batı Felsefesi, Metin ve Yapısökûm 141

Derrida: Yazı Bilimi (Gramatoloji) ve "Yapısökûm" 157

Derrida: Yapısökûm, Marksizm ve Siyaset 175

Giriş

İmge dünyamızda "felsefe" sözcüğü bizlere hayli çatık kaşlı ve itici gelse bile, hemen herkesin hayatında "felsefe" yaptığı anlar olmuştur. Gerçekten de, kültür ve kavrayış düzeyi ne olursa olsun, her insan hayatının bir aşamasında mutlaka evrenin ve yaşamın sırrını sorgulamaktan kendini alamaz. Gramsci "herkes filozoftur" demişti. Çok daha yakınlarda, Fransa'da, "Halk Üniversitesi"nde felsefeyi bir yaşam şekli olarak halka mal etmeye çalışan bir filozof da aynı düşünceyi yineledi: "Herkes filozof doğar; sonradan filozof olunmaz."[1]

Felsefi soruların gerçekten de genlerimizde yazılı olup olmadığını bilmiyorum. Öyle olsa bile, çağdaş dünyada felsefenin karşımıza belli bir kültür örgüsü içinde, özgül

[1] Michel Onfray, *La Communauté Philosophique*, Galilée, Paris, 2004, s. 109.

bir "disiplin" bağlamında çıktığını da görmezden gelemeyiz. Kimileri ikide bir felsefenin, ideolojilerin öldüğünü ilan etse bile, çağdaş "guru"ların bizlere seslenirken felsefenin çapraşık ve gizemli dilini tercih ettiklerini yadsıyabilir miyiz?

Klasik Hint kültüründe "bulutları aralayan", ruhani dünyada "ağır basan" bilgelere "guru" ismi verilir. Günümüzde ise, fikirleri anlaşılmasa bile manevi otoriteleri herkes tarafından kabul edilen büyük düşünürler böyle adlandırılıyorlar. Bu kitabımda çağdaş "guru"lardan en ünlü birkaçını tartışma konusu yaptım; felsefelerini, ana temaları itibariyle, kendi ortamları ve yaşantıları içinde değerlendirmeye çalıştım. Oysa, bunu yaparken asıl amacım "felsefi" bir kitap yazmak, sözünü ettiğim filozofların daha iyi tanınmalarına katkıda bulunmak değildi. Daha çok kişisel tecrübemi değerlendirmek, tarih ve toplum bilimleri çalışmalarımda felsefeyle nerede, nasıl ve hangi koşullarda karşılaştığımı anlatmak istiyordum. Bu yüzden bu kitabım, bir bakıma, şimdiye kadar yazmış olduklarım arasında en 'kişisel' olanı sayılabilir.

Eğer kişisel tecrübemin tamamen özgül olduğunu düşünseydim belki de bunları yazmayı yararlı bulmaz, bu konuda harcadığım enerjiyi tarih alanındaki çalışmalarıma aktarmayı yeğlerdim. Fakat ele aldığım filozoflar öğretilerinde tarihe karşı belli 'duruş'ları da savunuyorlar ve bu 'duruş'lar şimdiye kadar bilimsel olarak algılanmış tarih anlayışlarının eleştirisi ya da revizyonu anlamına geliyor. Biraz da bu yüzden, Fransız felsefesi, Türkiye'de felsefeyi meslek olarak seçmiş olanlar dışında geniş bir aydın kitlesini de yakından ilgilendiriyor. Hatta bizlere Atlantik ötesinden gelen düşünce akımları dahi çoğu kez Paris damgasını taşıyor. Oysa, bu durum şöyle bir sorunu da beraberinde getiriyor: Ünlü filozoflar kolayca "guru"laştırılıyor ve tezleri düşündürücü, telkin edici, fakat aynı zamanda

sorgulanması gereken öneriler olarak değil de adeta kutsal mesajlar gibi değerlendiriliyor.

Herkesi kapsamasa bile çok yaygın olduğu kuşkusuz görünen bu zihniyetten artık uzaklaşmamız gerekmiyor mu? Galiba gerçek düşünce özgürlüğü de burada başlıyor.

ꕥ

Felsefe insan ve toplumla ilgili disiplinler içinde en "evrensel" boyutlu düşünce tarzı olarak bilinir. Aslında bu, gerçekten de böyle midir?

Felsefenin evrenselci boyutunu elbette kimse yadsıyamaz; fakat bu disiplin de yer yer ulusal, hatta milliyetçi öğeler de taşımıyor mu? Derrida, Heidegger'le ilgili eserinde bu filozofu Nazilerle işbirliğine götüren ulusal öğelerin (Alman dili ve bilimi, Alman kan ve toprak ilişkileri vb.) felsefesini nasıl etkilediğini göstermemiş miydi? Gadamer, "Alman felsefe geleneği"nden hareket eden birisinin Fransız felsefesini anlamasının (veya bunun tersinin) güçlüklerini ifade etmemiş miydi? Fransız düşünürlerinin ABD'de *French Theory* etiketi altında yaptıkları etki, ne ölçüde Fransa'daki etkileriyle örtüşüyordu?[2] Aynı *French Theory* Türkiye'de nasıl anlaşılmış, ne gibi kültürel bir işlev yüklenmiştir?[3]

Bu ulusal algılanma farkları dışında, söz konusu düşünürlerin sınıfsal planda da farklı yankılar uyandırdıklarını görüyoruz. Örneğin Sartre ve Foucault birbirlerini burjuvazinin aleti olmakla suçlamadılar mı? Bu solcu düşünürlerin Fransız işçi sınıfı üzerindeki etkileri ne olmuş-

---

[2] Bu konuda François Cusset'nin Fransa'da da yankılar uyandırmış eseri için bkz. *French Theory*, La Découverte, Paris, 2003.

[3] Türk düşüncesi ve felsefesi ile ilgili bu sorun ilginç bir araştırma konusu olabilir. Benim çalışmam Fransa'da uzun yıllar yaşamış ve Fransız felsefesini içeriden anlamaya çalışmış bir Türk'ün tecrübesini temsil ediyor.

tur? Daha doğrusu olmuş mudur? Althusser'e gelince, o, zaten felsefeyi "teoride sınıf kavgası" olarak niteliyordu; fakat savunduğu "teorik anti-hümanizm", son tahlilde, acaba hangi sınıfların işine yaradı?

Kuşkusuz bu sınırlı çalışmada bu gibi sorulara yanıt arama gibi bir iddiam bulunmuyor; daha çok, kişisel olarak çok şey öğrendiğim ve yer yer etkilendiğim bu düşünürleri, soyut düşüncelerinin ötesinde, "insan koşulu" temelinde ve kültürel konumları bağlamında anlamaya çalıştım. Bunun sadece Türkiye'de oturup Fransız kültürünü çeşitli boyutlarıyla tanımadan, salt bu filozofların eserlerini okumakla yapılabilecek bir şey olduğunu sanmıyorum. Ele aldığım düşünürlerin (öncelikle kendi otobiyografik anlatılarına dayanarak) kişisel yaşantılarına, sosyal ve kültürel ortamlarına geniş yer vermem buradan kaynaklanıyor.

Fransız kültürüyle Fransa'yı henüz hiç görmeden, lise yıllarımda tanıştım. Kendi kendine Fransızca öğrenmiş ve bir süre Fransızca öğretmenliği yapmış bir babanın oğlu olarak Haydarpaşa Lisesi'nde Fransızca bilgim sınıf seviyesinden hayli ilerideydi. Ne var ki 1962'de ilk kez Fransa'ya gidene kadar tanıdığım Fransa, daha çok Tanzimat'tan beri Türk aydınları arasında çok yaygın bir imge olan bir "rüyalar Fransası" olmuştu.

1962 sonbaharında Paris'e ilk defa ayak bastığımda Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Anayasa asistanı idim. 27 Mayıs hareketi iki yıl önce 1924 Anayasası'nı ortadan kaldırmış, onun yerine uzun tartışmalardan sonra 1961 Anayasası'nı koymuştu. Türkiye'de hızla bazı tabular yıkılıyor, özgürlüklerin sınırları genişliyordu. Pek sözü edilmiyordu, ama, Türk düşünce hayatında da galiba ilk kez "yapısal" sorun-

lar, "hukuksal" sorunların önüne geçmeye başlamıştı. Türk aydınlarını giderek o zamana kadar görülmemiş boyutlarda etkisi altına alacak olan Marksist düşünceyle temas bu koşullarda başlamıştı.

O yıllarda iyi bir "anayasacı" olmak için özellikle Fransız anayasa ve kamu hukuku otoritelerini tanımak gerekiyordu. M. Duverger ve G. Vedel okumak ve daha sonra bunları da hazırlayan bazı büyük kamu hukukçularını (Duguit, Hauriou, Esmein vb) incelemek benim de çok zamanımı alan bir çalışma alanı oldu. Bunlardan, bazı temel ilkeler ve Duverger'nin parti sistemleriyle ilgili sosyolojik analizleri dışında, zihnimde fazla bir iz kaldığını söyleyemeyeceğim. Zaten bir süre sonra ilk kez yurtdışına çıkmanın, üstelik Paris gibi tarihi bir kültür merkezinde bulunmanın yarattığı "kültür şoku" içinde tüm değerlerimi sorgulamaya başlamıştım ve tecessüsüm başka alanlara kaydı. Sartre'lı yıllarda Paris'te felsefeden uzak durmak olanaksızdı. Bu şehirde sanat, edebiyat, siyaset... her şey felsefeyle yüklü idi.

O sırada Fransa'da felsefi tartışma üç "ekol" arasında cereyan ediyordu: Sartre'ın (ve *Les Temps Modernes* dergisi etrafında toplanan yazarların) Varoluşçu felsefesi; E. Mounier'nin kurduğu *Esprit* dergisi yazarlarının başını çektiği Katolik (Personalist) felsefe ve Fransız Komünist Partisi'nin yayınlarında (özellikle de *La Pensée* dergisinde) ifadesini bulan Marksizm. Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı yöntemi de giderek ağırlığını hissettirmeye başlamıştı; fakat o, bir felsefe olmaktan çok mevcut felsefeleri çürüten (örneğin Sartre'ın düşüncesi ile "vahşi düşünce" arasında paralellik kuran) pozitivist yapısıyla farklı nitelikteydi. Kişisel planda en ilginç tartışma ise Sartre ile Fransız Komünist Partisi'nin önde gelen filozofu Roger Garaudy arasında cereyan ediyordu.

Yetersiz bir felsefi kültür bagajıyla, fakat en üst düzeyde bir tartışmayı izleme azminin verdiği hazlar (ve de anlama güçlüklerinin yarattığı bunaltılar) içinde okumalarımı bu alana yönelttim. Bu bağlamda iki temel kitabı özellikle anmak isterim: Garaudy'nin *İnsanın Perspektifleri* ve Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* başlıklı eserleri.

Günümüz Marksistleri Garaudy'nin ismini ancak Althusser'le tartışmaları (ya da daha önce Sartre ile tartışmaları) vesilesiyle hatırlayabilirler. 1960'ların hiç değilse ilk yarısında büyük bir üne sahip olan Marksist düşünür, daha sonra temel siyasal tercihlerini tamamen yadsımadan dine yöneldi ve önce Hıristiyanlığa döndü, sonra da Müslüman oldu. Filistin davasındaki sert tutumu ile de kendi ülkesinde antisemitizmle suçlandı ve ismi tabu haline geldi.

Garaudy'nin 1963 yılında okuduğum eseri benim Marksist düşünceye yönelmemde en etkili eser oldu. Fransız filozof bu eserinde *varoluşçu, personalist* ve *Marksist* düşünceleri insanın üç perspektifi olarak görüyor ve bunlardan ilk ikisiyle diyaloğa ve tartışmaya giriyordu. Üstelik eser baskıya gönderilmeden komünist filozof eleştirilerini ilgili yazarlara göndermiş, onlardan gelen yanıtları da kitabına eklemişti. Örneğin Garaudy'nin *varoluşçu* felsefeyi eleştiren satırlarını okuduktan sonra Sartre'ın bunlara verdiği yanıtları da okuyordunuz. Eserin asıl yeni olan tarafı buydu ve *İnsanın Perspektifleri* bu niteliğiyle gerçekten çarpıcı bir kitaptı. Bir komünist filozofun, eserinde, 'özgürlük' ve 'hoşgörü' sözcüklerini ağzından düşürmeyen liberal düşünürlerden daha demokrat davranabilmiş olması geniş bir aydın kesimini büyülemekte gecikmedi ve eser kısa sürede birkaç baskı yaptı.[4]

---

[4] Garaudy, eserinin 1969 baskısına yapısalcı "perspektif"i de ekledi ve bu bağlamda Claude Lévi-Strauss, Foucault ve Althusser'in düşüncelerini eleştirdi. Bkz. *Perspectives de L'Homme*, PUF, Paris, 1969.

Garaudy daha sonraki nesillere Marx'ı yanlış bir şekilde, gençlik eserlerine dayanarak yorumlamış, "yabancılaşma", "hümanizm", "özne" gibi kavramları ön plana çıkarmış bir filozof olarak taşındı. Oysa durum biraz daha farklıydı. Komünist teorisyen herhalde büyük, yaratıcı bir espri değildi ve Marksizmi de epeyce dar bir alana hapsetmişti; fakat mesajı Soğuk Savaş yıllarının boğucu atmosferi içinde taze bir nefes, beklenmedik bir pırıltı işlevi görüyordu: Özellikle en masum sosyaldemokrat fikirlerin bile kuşkuyla sorgulandığı ve baskı altında tutulduğu bir ülkeden gelen benim gibiler için...

ꕥ

O tarihlerdeki Garaudy ve Sartre okumalarımın somut bilgilerimi büyük ölçüde zenginleştirdiğini söyleyemem. Fakat bunların üzerimde yarattığı psikolojik etkiyi bir an bile unutmadım. Sartre-Garaudy tartışmasını filozofların temel eserlerini okuyarak izlemeye çalışırken, kendimi çağdaş düşüncenin sınırlarını zorlayan bir diyaloğun içinde buluyor ve bunun yarattığı entelektüel hazları yaşıyordum. Kuşkusuz çağdaş düşünce bu tartışmadan ibaret değildi ve Sartre-Garaudy diyaloğuna indirgenemezdi. Oysa ben, kendimi evrensel planda yankılar uyandıran ve ilgiyle izlenen bir fikir alışverişinin içinde hissediyor ve çağdaş düşüncenin bazı "perspektif"leri üzerinde özgürce düşünebilmenin keyfini yaşıyordum. Bu duygu, o zamana kadar bilinçli ya da bilinçsiz olarak kimi entelektüel "otorite"lerin sultasında yaşamış birisi açısından yepyeni bir şeydi. Diyebilirim ki bu bir *gerçek fikir özgürlüğü* duygusuydu.

ꕥ

1964 güzünde Türkiye'ye döndüğümde böyle bir psikoloji içindeydim. O sırada Türkiye'de bir yandan Marksist düşünce gelişiyor, öte yandan da Kemalizme yeniden bir devrimci ruh kazandırma çabaları yoğunlaşıyordu. Bu ortamda, hem Fransa'daki kazanımlarımı değerlendirmeme hem de Türkiye'deki gelişmeleri daha iyi anlamama yardımcı olacak bir tez konusu bulmam gerekiyordu. Örneğin *Türk Devrimi*'ne farklı bir perspektiften eğilmek öğretici bir çalışma olabilirdi. *Türk Devrimi'nin Tarihi Anlamı ve Felsefi Temeli* başlıklı tezimi bu düşünce atmosferi içinde kaleme aldım. Kuşkusuz bilgi birikimim bu iddialı başlığa yanıt verecek düzeyde olmaktan uzaktı. Fakat kimse heyecanımı kırmadı ve benim için daha çok bir program niteliği taşıyan geniş bir konuya girmek fırsatını buldum. Felsefi okumalarımın ışığında irdelediğim *Türk Devrimi*'nin felsefi temeliyle ilgili olarak ileri sürdüğüm "pozitivizm" tezi, ilk kez benim tarafımdan ortaya atılmıyordu. Fakat yaklaşık kırk yıl sonra, bugün bu konuda ortak bir görüş varsa, bunda konuyu ilk kez sistemli bir biçimde ele alan kitabımın bir payı olduğunu söyleyebilirim.

Fransa'ya ikinci defa tam on yıl sonra, 1974 güzünde gittim ve bu kez de üç yıl kaldım. Aradan geçen yıllarda Paris'te tüm dünyayı sarsan Mayıs-68 fırtınası esmişti. Artık sahnede ne Garaudy ne de Sartre vardı; fakat gönüllerde taht kurmuş olan Marksist düşünce saltanatını devam ettiriyordu. Solyenitzin'in Gulag ifşaatı ve *"Yeni Filozoflar"*ın anti-Marksist kampanyası bu saltanatı biraz sarsmış, fakat ortadan kaldıramamıştı. Dönemin gözde düşünürleri ise Althusser, Foucault ve Lacan'dı. İlginçtir ki o sırada en önemli eserlerini vermiş olan Derrida'nın ismi, dar bir çevrenin dışında pek bilinmiyordu.

Paris'i ikinci ziyaretimde de çalışma konularım aynı ve yine iki yönlü oldu. Bu arada Fakülte'de Anayasa kürsüsünden ayrılıp Türk Siyasal Hayatı kürsüsüne geçmiş olduğum için tarih araştırmalarına daha rahatlıkla kendimi verebilirdim. Öyle de oldu. Tarih açısından bu kez daha gerilere uzanmış, "Osmanlı üretim biçimi"ni anlamaya çalışıyordum. Bu konu o sıralarda Türkiye'de "Feodalite-Asya Tipi Üretim Tarzı" tartışmaları çerçevesinde herkesin kavramaya çalıştığı bir konuydu. Ben de Fransa Ulusal Kitaplığı'nda, Türkiye'de kolay bulamayacağım bir kaynak zenginliği içinde aynı konuya eğilmenin mutluluğunu yaşıyordum.

İkinci ilgi alanım ise, tarihle yakından bağlantılı olarak Fransız felsefesindeki, özellikle Marksist düşüncedeki gelişmeleri izlemekti. Bu alandaki tartışmalar da Türkiye'de oldukça yakından izleniyordu ve Amerika'da doktora yapanların bile 'kampus'larından Althusserci kavramlarla donanmış olarak dönmeleri kimseye şaşırtıcı gelmiyordu. "Sorunsal", "anti-hümanizm" "teorik", "epistemolojik kesinti", "üst-belirleme" gibi kavramlar o günlerde bir çeşit sol entelektüel kimliğin şifreleriydi.

İkinci Paris seyahatim *Osmanlı Toplumsal Düzeni* başlıklı kitabımı yazmama olanak sağladı. Burada şunu söylemek istiyorum: Paris'te Osmanlı üretim biçimini incelerken en çok yararlandığım kaynaklar, sanılacağı gibi Althusserci kavramlar ya da Godelier'nin soyut ATÜT betimlemeleri değil, Marx ve Engels'in yüz yıl kadar önce yazmış oldukları eserler ve çağdaş tarihçilerin belli dönemleri kapsayan somut araştırmaları oldu. Bunu o sırada kitabımda da belirtmiştim.[5] Bununla elbette felsefe okumalarımın yararsız olduğunu söylemek istemiyorum. Bun-

[5] Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, SBF Yayınları, Ankara, 1979, s. 126-127 (İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000).

ların eleştirel düşünce ve özgürlük duygusu planlarında sağladığı kazançlara daha önce işaret ettim; aşağıda, bazı genel gözlemler bağlamında bu konuya tekrar döneceğim. Fakat kendi kendime sorduğum asıl soru şuydu: Çağdaş Marksist kuramcıların ortaya attığı tezler mi somut araştırmaları beslemiyordu? Yoksa ben mi bunları gerektiği gibi anlamakta güçlük çekiyordum? 12 Eylül 1980 darbesinden sonra bu kez çok daha uzun (on iki yıl) süren Paris yaşantımda, sürekli bir eleştiri ve özeleştiri psikolojisi içinde, bu soruya da yanıt aradım.

1980'ler de benim için bir yandan Osmanlı çalışmaları, öte yandan da Fransız felsefesi ve toplum bilimleri alanında olup bitenleri anlama çabalarıyla geçti. Asıl alanımı teşkil eden Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalarım konuya yakın ilgi duyanların bildikleri yayınlar haline geldi. Bu kitabımda ise sadece 80'lerdeki değil, daha önceki yıllara da uzanan felsefi okumalarımı eleştirel gözlerle toparlamaya çalışıyorum. Sartre, Althusser, Foucault, Derrida. Bu isimler savaş sonu Fransasında birkaç neslin zihnini şekillendiren, herkesin bildiği "guru"ların adlarıdır. Bunların düşüncelerini elbette ki kuşatıcı ve nüanslı bir biçimde sunduğumu söyleyemem. Asıl amacım da bu değildi. Eğer öyle olsaydı, Batı'da bu düşünürleri her yönüyle incelemiş bir sürü kitaptan beğendiğim birini çevirmekle yetinirdim. Makalelerim okuyucularımı bu düşünürleri daha rahat ve eleştirel bir biçimde okumaya davet psikolojisi içinde yazıldı.[6] Daha da ötesi, bu düşünürleri sosyalist bir Türk aydınının duyarlılıkları içinde anlatmaya; onları, fikirlerini tahrif

[6] Bu makaleler 2004-2005 yıllarında *Evrensel Kültür* dergisinde yayımlandı. Bunları kitap haline getirirken yeniden okudum ve gerekli gördüğüm düzeltme ve eklemeleri yaptım.

etmeden, "ulusal" ve "sınıfsal" boyutlarıyla sunmaya çalıştım. Biraz önce en soyut felsefelerin bile "ulusal" ve "sınıfsal" yönleri olduğunu söylememiş miydik?

İncelemelerim, işaret ettiğim amaçlar çerçevesinde kendilerini anlatıyor ve ayrı bir açıklama gerektirmiyor. Bununla beraber, bir "giriş"ten çok bir "sonsöz" niteliği taşıyan bu sunuşumu ele aldığım filozoflarda ortak olduğunu düşündüğüm bazı eğilimleri betimlemekle bitirmek istiyorum.

XX. Yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesi esas itibariyle hümanizm-antihümanizm ve epistemoloji temaları etrafında tartışıldı. Daha çok küçük burjuva entelektüellerini heyecanlandıran bu tartışmalar da geniş ölçüde Alman felsefesinin, Nietzsche, Husserl ve Heidegger'in etkileriyle şekillendiler.

Savaş sonunda Fransa'da egemen olan Sartre'ın *varoluşçu* felsefesi, düşünürün Heidegger'den çok etkilenmiş olmasına rağmen *hümanist* bir felsefe olarak sunulmuştu. Oysa Heidegger daha 1946'da, kendisini daha iyi anlamış bir Fransız felsefecisine (Jean Beauffret'ye) yolladığı mektupta mesafesini almış ve Sartre'ın egzistansiyalist felsefesinin kendi yazdıklarıyla bir ilgisi olmadığını açıklamıştı.

1962-64 arası Paris'te geçirdiğim iki yıl içinde bol bol Sartre okumuştum, fakat Sartre-Heidegger tartışmasından haberim yoktu. Zaten Alman filozofun sözünü ettiğim mektubu da Fransa'da ilk kez 1964'te yayımlanmıştı.[7] Ancak yine de Sartre'ın hümanizminde rahatsız edici bir taraf hisse-

[7] Martin Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1989 (ilk baskı 1964).

diyordum. Bu rahatsızlık benim "hümanizm" kavramının teorik statüsündeki tereddütlerimden kaynaklanmıyordu. Çok daha genel ve banal planda, Fransız kültürü, değerleri ve özellikle de Fransız "bireyciliği" konusundaki gözlemlerimin sonucuydu. Sartre'a, bir kahramanına "cehennem ötekilerdir!" dedirten; en yakınlarına (bu arada Simon de Beauvoir'a) "siz" diye hitap ettiren burjuva bireyciliğini hümanizmle pek bağdaştıramıyordum. Hümanizmin en belirgin göstergelerinden biri insan ilişkilerindeki sevecenlik ve sıcaklık değil miydi? İlginçtir ki Mayıs-68 devrimcilerinin en çok hücum ettiği ve kısa sürede yıktığı davranış biçimlerinden biri de "sizli-bizli" konuşmalar oldu ve bunun yerini "senli-benli" konuşmalar aldı.

1960'ların ortalarında Althusser, "antihümanizm"i teorik giysilerle sunmuş ve Marksizmin aslında "teorik antihümanizm" olduğunu ileri sürmüştü. O da Heidegger'den, fakat Sartre'dan çok farklı bir şekilde etkilenmişti. Marksist filozof çok sonraları bunu itiraf da etmiştir. Üstelik bu konuda Heidegger'le aralarında başka bir paralellik daha vardı. İki filozof da hümanizmi metafizik bir düşünce olarak ilan etmekle beraber, "insan" konusunda "hümanist filozoflar"dan çok daha duyarlı olduklarını iddia ediyorlardı. Oysa, Heidegger gibi Nazi rejimiyle işbirliği yapmış ve savaş sonuna kadar Nasyonal Sosyalist Parti'ye aidatını ödemiş birinin "insan" duyarlılığını bir yana bırakırsak, Althusser'in "antihümanizm"i bir siyaset sloganına çevirmesini yadırgamamak zor görünüyordu. Nitekim kendisi de, ilgili yazılarda gösterdiğim gibi, tez savunmasında bunun "provokatif" bir davranış olduğunu söylemiştir.

Althusser'in "teorik antihümanizm"i, Foucault'da "insanın ölümü" formülüyle karşımıza çıkmıştı. Filozofun bir söyleşisinde söylediğine göre, "hümanizm", "son yirmi yılın bütün siyasetinin, bütün ahlakının, bütün kültürünün,

bütün düşüncesinin küçük fahişesi"[8] olmaktan öte bir şey değildi. Hükümlülerin, ruh hastalarının, eşcinsellerin, kısaca tüm "marjinal"lerin yılmaz savunucusu olan Foucault'yu bu derece sert formüller kullanmaya yönelten acaba neydi? Foucault'nun hayranlık duyduğu Nietzsche'ye göre "gerçeğe ve bilimsel yöntemin kesinliğine bağlılık", aslında "âlimlerin ihtirası ve karşılıklı kinleri"nden başka bir şey değildi. Yine Nietzsche, değerler, "insanın insana hâkimiyeti" ile değişir demişti.[9] Yoksa Foucault da, hümanizme bu şekilde saldırırken biraz da arka planda Sartre'ı mı hedef alıyordu? Yoksa "bilme alanının arkeoloğu", Marksist Althusser'le beraber, varoluşçu filozofun şahsında biraz da "baba"yı mı öldürüyorlardı?

Derrida da aynı kaynaklardan gelen etkilerle "hümanizm"i reddediyordu. Özne, benlik, birey gibi kavramlar yapısökümcü filozofa yabancıydı. Fakat Derrida, özellikle hayatının son aşamasında hukuk dışı (karşılık beklemeyen, hiçbir hesaba dayanmayan) bir "adalet" anlayışını yapısöküm operasyonuyla özdeşleştirerek ve "öteki"ye karşı misafirperverliği, cömertliği, armağanı ön plana çıkararak, ideolojik planda da olsa, "hümanizm"le aynı paralele girmişti.

Savaş sonu Fransız felsefesine egemen olan ikinci tema da "epistemoloji" idi. Burada da en etkili isim E. Husserl idi. Felsefe, Husserl'in iddiasına uygun bir şekilde bilimsel kriterler çerçevesinde yapılmalı, daha doğrusu "kesin bir bilim" statüsüne getirilmeliydi. Alman filozofu savaş sonu

[8] Roger-Pol Droit, Foucault'nun 1967'de İtalya'da yaptığı bir söyleşiden naklediyor; *Michel Foucault, Entretiens;* Odile Jacob, Paris, 2004, s. 39.

[9] M. Foucault, *Nietzsche, la Généalogie, L'Histoire (Hommage à Jean Hyppolite),* Paris, 1969, s. 148.

Fransasmda bütün ünlü düşünürlerin yetiştiği okul olan *Ecole Normale Supérieure*'de özel bir ilgi ve tutku konusuydu.

Althusser "kesin bilim"i, tarihi materyalizm ile diyalektik materyalizmi *Teori* başlığı altında birleştirdiğini düşündüğü bir Marksizm anlayışında bulmuştu. Foucault ise ilk teorik çalışmalarına Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi* başlıklı eserinin manevi otoritesi altında başlamıştı. Heidegger gözlükleriyle Nietzsche'ye yönelip düşünce tarihinin "arkeolojisi"ne giriştiği zamanlarda bile epistemolojik titizliği elden bırakmadı. Nihayet, Derrida da felsefi yaşamına Husserl okumalarıyla başladı ve ilk eseri de Alman filozofun *Geometrinin Kökeni* başlıklı eserinin çevirisi ve yorumu oldu. Yapısökümcü filozof, ömrünün sonuna kadar felsefi okumalarındaki disiplini Husserl'e borçlu olduğunu söylemiştir.

Ne var ki Fransız felsefesinde Husserl'in "bilimsel titizlik" yönündeki etkileri Heidegger'in felsefesindeki irrasyonalist öğelerle garip bir karışım içindeydi ve bir yandan epistemolojik kaygılar ağır basarken öte yandan da, açıkça ifade edilmese bile, "asli (authentique) olmayan bilimler", "ontik bilimler" ismi altında tüm çağdaş bilimler küçümseniyordu.

Bilindiği gibi Heidegger kendisine yöneltilen "irrasyonalizm" iddialarını hiçbir zaman kabul etmemiştir. Fakat filozofun bir "aydınlanma" (Lichtung) olarak yaklaştığı; şiirle, bilim ve teknik öncesi "düşünce"yle, hatta "kutsallık"la özdeşleştirdiği "Olmak" arayışı, aslında bildiğimiz bilim anlayışına tamamen tersti ve zaten Heidegger, Eflatun ve Aristo'dan çağdaş bilime kadar tüm gelişmeyi "düşüncenin yıkımı" olarak niteliyordu.[10]

---

[10] Heidegger'in Sartre felsefesine karşı kaleme aldığı *Lettre sur L'Humanisme* başlıklı eseri savaş sonu Fransasında en etkili eserlerden biri olmuştur. Yukarıdaki noktalar için bkz. *age*, s. 89, 105, 135, 143.

Hitler'le işbirliği yapmış, sonra da hiçbir zaman samimi bir özeleştiriye yanaşmamış bir filozofun felsefesinin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra özgürlük sarhoşluğu içindeki Fransa'da tamamen "nötr" sayılarak, demokratik sosyalizme ve Marksizme açık bir "özgürlük" felsefesi olarak sunulması herhalde felsefe tarihinin en garip gelişmelerinden biridir. Aslında savaş sonunda tüm itibarını kaybeden ve üniversiteden de kovulan Heidegger bu sayede yeniden ön plana çıkmış, dünya çapında bir şöhrete kavuşmuştur.

Bu durum daha 1950'lerde ağır eleştirilerin de konusu olmuştu. Örneğin G. Lukacs, 1954'te yayımlanan ve anlamlı bir biçimde *Aklın Yıkılması* başlığını taşıyan bir eserde Nietzsche'den Scheler ve Heidegger'e kadar "irrasyonalist" felsefeyi ağır bir biçimde eleştiriyordu.[11] Aradan geçen zaman içinde bu konuda zengin bir yazın oluşmuştur. Derrida'nın da bir söyleşisinde ifade ettiği gibi, bu felsefenin nasıl oluştuğu daha uzun yıllar tartışılacaktır.

Bu kitabımda, sözünü ettiğim "yazın"ı da elimden geldiği ölçüde izlemeye çalışmış biri olarak, Fransız felsefesiyle hangi koşullarda, hangi arayışlar içinde karşılaştığımı anlatmaya çalıştım. İzleyen yazılarda ele aldığım filozofları nasıl kavrayıp değerlendirdiğimi ifadeye çalışıyorum.

Bu felsefenin başlangıç noktasında Jean-Paul Sartre vardı. Bu yüzden "izlenimlerim"e de Sartre ile başlıyorum.

[11] G. Lukacs, *La Destruction de la Raison*, Paris, 1958 (ilk baskı 1954).

Bir Zamanlar... Sartre



Yakınlarda, haftalık bir Fransız dergisi, yaşayan Fransız filozofları arasında bir anket yapmış ve onlara genç yaşlarda hangi etkiler altında felsefeye yöneldiklerini sormuştu. Söz konusu düşünürlerin çoğu düşünce hayatına 50'li ya da 60'lı yıllarda, Sartre'ın çok gözde olduğu bir dönemde başlamışlardı. Okuduğum yanıtlar benim için şaşırtıcı oldu. Bir ikisi dışında, ünlü filozofların hiçbirisi Sartre'ın ismini anmıyor, varoluşçu felsefenin kurucusuna -ima yoluyla dahi- gönderme yapmıyordu.

Fransız varoluşçuluğunun manevi babasının ölümünden yirmi üç yıl sonra karanlıklara gömülmesinin nedenleri neler olabilirdi?

1960'ların başlarında Paris'te geçirdiğim iki yıl esnasında açıkça gördüğüm ve hissettiğim gibi, 1950'ler ve 60'ların başları Fransız kültürü açısından tam anlamıyla

"Sartre yılları" olmuştu. Sartre ve dostu Simon de Beauvoir Fransız fikir ve sanat hayatının hemen her alanında etkin idiler. Tüm hareketleri özel bir dikkat konusu oluyor; yer yer ağır eleştirilere uğrasalar bile, tüm çıkışları basında yerini buluyordu. Ortada çığ gibi büyüyen bir eser vardı: Roman ve tiyatro eserleri, yazın eleştirileri, siyasal yorum ve tavır alışlar ve, tabii felsefi eserler; soyut, anlaşılması güç, hacimli ve ürkütücü kitaplar!... Bütün bunlar 1963 ve 64 yıllarında Simon de Beauvoir'ın ortak yaşantılarını anlatan anılarıyla; Sartre'ın da beş-on yaşları arasındaki yıllarını, annesinin "Pulu" ("Poulou") diye çağırdığı küçük Jean-Paul'ü çözümleyen *Sözcükleri* ile noktalandı. Geriye, Sartre için, kuşkusuz sadece *Nobel* kalıyordu ki, o da 1964'te *Sözcükler* vesilesiyle geldi.

Geldi ve... reddedildi.

Nobel'i kabul etmek, kendine özgü Marksist bir teoriyle tüm ezilenlerden yana tavır almış, tüm kurumsal değerlerle savaş halinde bir "angaje aydın"ın "ihanet"inden başka ne anlama gelebilirdi?... Evet, o zaman çoğu kimse böyle düşünüyordu. Aslında çok da yanılmıyorlardı. Ne var ki yıllarca sonra yazılanlar, Sartre'ı efsaneleştiren bu "ret olayı"nın biraz daha karmaşık olduğunu ortaya koydular.

O tarihte Nobel ödülü konusunda Sartre klanı ikiye bölünmüştü. Gençler, özellikle Simon de Beauvoir'ın öğrencileri ödüle şiddetle karşı çıkarken, 40'lı yaşlardaki *Les Temps Modernes* (Sartre'ın kurduğu dergi) yazarları "Neden olmasın?" demişlerdi. Sonunda, bilindiği gibi, 1958'de Nobel'in "gerici" yazar Boris Pasternak'a verilmiş olmasını da manevi silahları arasına katan devrimci gençler ağır bastılar.[1] Belli ki Sartre'ın sempatisi de onlardan yanaydı.

---

[1] *Le Monde*, 24 Ekim 1994.

Mayıs-68'in Sartre'ı zirvesinde yakaladığı söylenemez. Yine de savunduğu "angaje aydın" ilkesi, Marksizme yeni bir yorum getirme çabası ve mutlak özgürlük tutkusu onu genç devrimcilerin temel referanslarından biri haline getirmişti. Üstelik 1960'ların ikinci yarısında Fransa'da egemen olan "yapısalcı" düşünce, tarihi diyalektiği dışlayan tavrı yüzünden ağır bir darbe yemiş, sahnenin arka planına itilmişti. Fakat varoluşçu filozofun "Marksizm"i de genç devrimcilere tam anlamıyla güven sağlamıyordu. Mayıs-68'in coşkulu ortamında, davet edildiği bir panelde, koltuğunun bir köşesine *"Sartre! Lafı fazla uzatma!"* şeklindeki ikaz notu, herhalde biraz da bu yüzden iliştirilmişti. Sartre lafı yine de uzattı mı bilmiyorum; ama o yıllarda devrimci gençlerle dostluk ilişkilerini sürdürdü; onların, içeriğine katılmasa dahi, yasaklanan dergilerini sattı; De Gaulle'ün karizmatik iktidarına meydan okudu.

70'li yıllar aynı zamanda ünlü düşünürün sönüş yılları oldu. "Devrim" hayali yavaş yavaş ufuklardan uzaklaşırken, galiba yaşlı filozof da kemerlerini sıkmış, koltuğunu doğrultmuş ve bulutların arasından ağır ağır inişe geçmişti. Üstelik son yıllarında gözleri de hiç görmüyordu ve fikir hayatıyla ilişkilerini ancak sekreteri Benny Lévy'nin yardımıyla sağlayabiliyordu. Yine de boş durmuyor, Lévy ile daha çok Musevi teolojisi bağlamında iktidar sorununu tartışıyor, yeni bir iktidar kuramı geliştirme iddialarından söz ediyordu. Kendisine "ihanet" eden ilk sekreterlerinden Jean Cau'dan beri bilinir ki filozofun sekreterleriyle olan ilişkileri yaşamını süsleyen anekdotlarla doludur. O sıralarda Pierre Victor takma ismini taşıyan Lévy ile yakınlığı da küçük bir skandalla bitti.

Olayın aslı şuydu: 2003 yılında İsrail'de katı bir ilahiyat profesörü olarak ölen eski Maocu Benny Lévy ile ya-

kınlığı ve bir dergide yayımlanan söyleşisi dostlarını, özellikle Simon de Beauvoir'ı çileden çıkarmıştı. Lévy'nin Sartre'la konuşmasında kullandığı küstahça üslup ve filozofun, hani neredeyse toplumsal açıdan ontolojik bir değer atfettiği Yahudiliği seçecekmiş gibi bir duruş sergilemiş olması Sartre klanını son derece üzmüştü. Derhal harekete geçtiler ve söyleşinin yayımlanmaması için baskılar yapılar. Hatta Sartre'ı daha da küçültücü bir biçimde, akli melekelerinin zaafının istismar edildiği bile öne sürüldü. Büyük Şef bu kez tamamen yalnız kalmıştı. Fakat Sartre, Sartre'dı; adeta kendiyle ve tüm yakınlarıyla alay eder tarzda bu baskılara boyun eğmedi. Uzun söyleşi haftalık bir derginin üç sayısında yayımlandı; asî filozofun ölümünden on, on beş gün önce.[2]

Sartre 1980 Nisan ayında, arkasında çok zengin ve hacimli bir eser bırakarak öldü. Fakat bu arada, hakkında yazılanlar kendi yazdıklarından çok daha fazla olmuştu. Bu yayınlar en itibarlı yayınevleri tarafından bibliyografik eserlerde toplandı.[3] Ne var ki Sartre, başkalarının dediklerine fazla itibar eden bir filozof değildi. Hele söz konusu kendisi olunca elbette ki yine bildiğini okuyacak, "en doğru bellediklerini" yazacaktı: Hiçbir ödün vermeden; acımasızca! Öznelliği ve özgürlüğü felsefesine temel ilke yapmış bir filozof için bundan doğal ne olabilirdi?

---

2 *Le Nouvel Observateur*, Mart 1980.

3 Michel Contat, Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, 1970. Robert Wilcocks, *Jean Paul Sartre: A Bibliography of International Criticism*, Universita of Alberta Pres, 1975. *Sartre: Bibliographie 1980-1992*. Ed. CNRS, Paris, 1993. Ayrıca Sartre'ın doğumunun yüzüncü yıldönümü için Fransa Ulusal Kitaplığı'nda açılan serginin kataloguna (Ed. Mauricette Berne, 2005) ve aynı vesileyle yayımlanan *L'Histoire* dergisinin özel sayısına (*Sartre: Sans Tabou*, Şubat 2005, no: 295) bakılabilir.

Herkesin kendisiyle ilgili en doğru şeyleri söyleyeceği hakkında elbette bir kural yoktur; üstelik insanların kendileri hakkında yanılmaları da çok sık rastlanılan bir durumdur. Fakat hayatı boyunca "Ego"sunun derinliklerinden gelen seslere kulak vermiş, hep kendini dinlemiş ve kendine göre bir psikanaliz icat etmiş bir yazarın söylediklerine bizim de kulak vermemiz gerekmez mi? O halde önce Sartre'ın kendi çizdiği Sartre tablosundan başlamalıyız. Zaten Sartre'ın felsefesi başka bir yönüyle de bunu gerektiriyor.

Sartre, Freudcu psikanalize ve "bilinçaltı"na hiç inanmamıştı. "Bilinçaltı" kavramı Husserl'den aldığı ve felsefesine temel yaptığı *niyetsellik*-(*intentionalité*) kavramına ters düşüyordu. Bu yüzden ilk büyük felsefi eserinde (*L'Etre et le Néant*'da) kendine özgü *varoluşçu* bir psikanaliz geliştirdi. Buna göre hayatımızın tüm eylemleri bilinçli bir şekilde ifa ediliyordu. Varlığımızın "mutlak" bir niteliği yoktu ve yarı gizli ya da açık "niyet"lerimizin her an önümüze koyduğu "seçim"lere göre hayatımızı kurmalıydık. Bunlara aldırış etmemek, *özgür* ve *sorumlu* bir seçimden kaçmak ancak "kötü niyetli" "rezil"lerin ("salaud"ların) işi olabilirdi.[4] Bu bağlamda Sartre, kendisinin psikanalizini yapan, komplekslerini çözümleyen yazarlardan hiç memnun değildi. Altmış yaşına ayak basarken oturdu, kendi analizini kendisi yaptı.

---

[4] Bu görüşlerin yalın bir anlatımı için bkz. Michel Contat, *Sartre: La Psychanalyse Existentielle* (*Magazine Littéraire*, Hors Série: 1, *Freud et ses Héritiers;* 2000). Contat'nın belirttiği gibi, "varoluşçu psikanalizin programı bir insanın tüm davranışlarına bir anlam veren bir 'ilk seçim'i ortaya çıkarmak" idi. Daha sonra Sartre bu terimi terk ettiyse de "bilinçaltı" kavramını da hiçbir zaman kabul etmedi. Sartre'ın bu konudaki düşünceleri "Anti-psikiyatri" akımının oluşmasında önemli bir rol oynadı.

Sartre *Sözcükler*'de, şaşırtıcı bir ayrıntı tutkusuyla, sadece çocukluğunu anlatmıyordu; hayatının büyük bir kısmını nasıl kişisel "nevroz"unun fantazmlar dünyası içinde geçirdiğini, "yaklaşık son on yıldan beri nasıl uyanmakta ve nasıl uzun, tatlı-sert deliliğinden kurtulmakta olduğunu" da sergiliyordu.[5] Uzun yıllar kutsallaştırdığı değerlerin aslında bir "nevroz", dahası bir "delilik" olduğunu söylüyordu.

Alsaslı bir anneden ve henüz tanıma fırsatı bulamadan kaybettiği taşralı bir babadan dünyaya gelen Sartre'ın bir çeşit "üst-benlik"i, dedesi Charles Schweitzer'in (Karl) ve annesi Anne-Marie'nin (Mami) koruyucu ve şefkatli otoritesi altında örülmüştü. Schweitzer'ler iddialı bir aileydi ve aralarından her nesilde bir rahip çıkması da adeta kural olmuştu. Oysa bu işe kendi neslinde en uygun görünen Charles "pastör" olmamış, fakat Almanca öğretmeni ve yazar olarak yarattığı düş kırıklığını kısmen de olsa gidermişti. Üstelik öğretmenliği bir misyoner tutkusuyla benimsemiş, mesleğine ruhban aşkıyla sarılmıştı.

Sartre da dedesi Charles gibi yazar ve öğretmen olacak, ruhları şekillendirecekti. Üstelik bu konuda şaşırtıcı işaretler veriyor, tek başına söktüğü alfabeyle devamlı okuyor, "roman"lar yazıyordu. Lüksemburg bahçesinde, beraber oynamak için yaşıtlarından yüz bulamayan ve annesinin eteklerine sarılan küçük Pulu, yalnızlık içinde "çirkinliğini" keşfederken, kendisine özgü bir dünya yaratmasını da bilmişti. Bu dünya bir kahramanlar dünyasıydı ve kendisi de, çeşitli kahramanlar arasında, kimi zaman Pardaillan, kimi zaman da Michel Strogoff oluyordu.

[5] Sartre, *Les Mots*, Gallimard, 1964, s. 212.

Zaman geçti, kahramanlar değişti; fakat değişmeyen bir şey vardı. Sartre sıradışı bir yetenek, bir deha sahibiydi. Yazacak, "başyapıt"lar üretecek, ölümsüz olacaktı. *Henri IV* lisesinde, sonra da *Ecole Normale*'de öğrenci iken okumaları da değişmişti. Artık listesini daha çok klasikler, romantikler ve "başyapıtlar" oluşturuyordu: Corneille, Goethe, Schiller, Byron, Hugo vb. Tabii bir de filozof modelleri vardı. Sonunda, en zirvede, Shakespeare ve Hegel üzerinde karar kıldı. Edebiyatın yeni Shakespeare'i, felsefenin de Hegel'i olacaktı. Büyük bir düş kırıklığı içinde ne Shakespeare ne de Hegel olabileceğini anlayana kadar...

Sartre'ın "deliliği" buradaydı. Dedesi ve annesinin *(Karl-ve-Mami*'nin) etkisiyle genç yaşta *'dinsel kutsallık*'tan uzaklaşmış, onun yerine *'yazınsal kutsallık*'ı koymuştu. Aile çevresinde Katolik inanç daha çok bir gelenek olarak yaşanıyordu. Herkes Hıristiyanlığı "ılımlı" bir şekilde benimsemişti ve "iman, tatlı Fransız özgürlüğünün şatafatlı ismi" olmaktan öte bir anlam taşımıyordu. Sadece "Allahsız" olmak yasaktı. Allah'a inanmayanlar "acayip, kudurgan kişiler olarak görülüyorlar; beklenmedik bir çıkış yapar korkusuyla hiçbir eve davet edilmiyorlardı" (s.85). Pulu da vaftiz edilerek "normal" ve "özgür" bir hayata başlamıştı. Zaten Allah'a ihtiyacı da vardı.



İnsan ne için yazar? Küçük Sartre, "ya Allah ya da komşuları için yazar!" diye düşünüyordu. Oysa, hayatı "okumak" ve "yazmak"tan ibaret olan küçük deha, "komşularını kurtarmak üzere, Allah için yazma" yolunu tutmuştu (s. 153). Ne var ki giderek ılımlı Hıristiyanlıktan da uzaklaştı. Çünkü ona "Kutsal Tarih'i, İncil'i ve Kateşizmi öğretmişler, fakat bunlara inanması için gerekli araçları ver-

memişlerdi". Henüz on iki yaşındayken, La Rochelle şehrinde bir arkadaşını beklerken, göğe bakarak Allah'ı düşünmüş, birdenbire gök kubbenin bomboş olduğuna karar vermişti. Ve "ateizm denilen zalim ve uzun soluklu girişim" (s. 212) kendisi için böyle başlamıştı. Fakat boşlukta da kalamazdı; kendisine yeni bir "iman" lazımdı. Böylece bir "mutlak"ın yerini ağır ağır başka bir "mutlak" alacaktı. Bu da ancak dil ve edebiyat olabilirdi. "Dünyayı dil aracılığıyla keşfettiği için, uzun süre dili de dünya olarak kabul etmişti" (s. 154). Yazıyordu, yazacaktı: "Düşünce akışının çoğu kez bileğine ağrılar verdiği bir hızla!" Yeni imanı, yeni "Kutsal"ı edebiyattı!

Oysa Sartre şimdi de (altmış yaşında) bu "*nevroz*"dan, bu "delilik"ten kurtuluyordu. Ne var ki insan "bir nevrozdan kurtulur; ama kendisinden kurtulamaz!" (s.213) Demek ki yine de yazacaktı. Abartmadan, "mutlak" saplantısına kapılmadan! Hayatının sonlarına doğru da Gustave Flaubert'i, yani eserine başlık yaptığı "Ailenin Budalası"nı, aynı yöntemle, iç içe daireler bağlamında analiz edecekti: Bir dönem, bir sosyal sınıf, bir aile ve bir nevroz.

Sartre Nobel'e layık görüldüğü 1964 yılında bunları düşünüyor; bunları söylüyordu. Hüzünlü otoportresi böylesine gri fırça darbelerinden oluşmuştu. 18 Nisan 1964 tarihinde *Le Monde* gazetesine verdiği ve büyük yankılar uyandıran beyanatında, "acından ölen çocuklar karşısında *Bunaltı* bir şey ifade etmiyor" diye yakındı. Gerçekten de Sartre *Olmak ve Hiçlik* başlıklı eserinden beri çok değişmişti. Bu arada işçi sınıfını keşfetmiş, Komünist Partisi'yle diyaloğa girmiş, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* başlıklı hayatının eserini yazmıştı.

Sartre'ın Marksizmle uçarı bir aşkı vardır; tıpkı kadınlarla olduğu gibi. Kendisi de bunun farkındaydı ve sonunda üstünlüğünü kabul ettiği bu kapsamlı teoriyle neden çok geç temasa geçtiğini kendisi açıklamıştı: Sınıf ve eğitim meselesi.

Karl-ve-Mami'nin "ılımlı Katolik", küçük burjuva dünyası işçi sınıfından da Marksizmden de uzaktı. Pulu, entelektüel hayata ilk adımlarını bu tutucu dünyada attı. Eğitime gelince, üniversitede aldığı eğitimi de, Sartre, sonraları şöyle anlatmıştı: "1925'te ben yirmi yaşında iken üniversitede Marksizm kürsüsü yoktu ve komünist öğrenciler ödevlerinde Marksizme başvurmuyorlar, hatta Marx'ın ismini bile ağızlarına alamıyorlardı. Diyalektik korkusu o kadar büyüktü ki Hegel de bize yabancıydı. Elbette Marx'ı okumamıza izin veriyorlardı, hatta tavsiye ediyorlardı: onu çürütmeleri için bilmemiz lazımdı. Fakat Hegelci gelenek, Marksist hocalar, düşünce araçları ve program yokluğunda bizim nesil, daha önceki ve daha sonraki nesiller gibi, tarihi materyalizm konusunda hiçbir şey bilmiyordu. Buna karşılık bize inceden inceye Aristo mantığı öğretiliyordu."[6] Bu yüzden o da çağdaş Alman felsefesine eğilmiş, önce Husserl'den, sonra da Heidegger'den ilham almıştı. Marksist düşüncenin etki alanına düşmeden önce aslında Marksizme kapalı bir "*aşkın (transcendental) ego*" teorisi geliştirmişti. Yine de imkânsızı denedi; geliştirmiş olduğu eklektik varoluşçu felsefeyle Marksizmden bir sentez çıkarmaya çalıştı.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinde Marksizmi "çağımızın, ifadesi olduğu tarihi dönem aşılmadıkça,

[6] Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1994, s. 28.

kendisi de aşılamayacak felsefesi" olarak ilan ediyordu.[7] Marx'ın toplumsal analizini benimseyen, fakat onda bir insan kuramının olmadığını düşünen filozof kendi varoluşçu felsefesini Marksizme antropolojik temel yapmak istiyordu. Marksizm insanı ve bireysel özgürlüğü "ihmal etmişti"; Sovyet tecrübesi de bunu iyice ortaya koymuştu.

Sartre'ın yer yer sürükleyici fenomenolojik yorumlarla dolu bu hacimli eseri beklediği ilgiyi görmedi. Yeni kavramlar önermesi ya da eski kavramlara yeni anlamlar yüklemesi kimi hayranlarını büyüledi; fakat eseri Marksist yazında bir referans kitabı haline gelmedi. Marx'ın kapitalizmi çözümleyen görüşlerine katılıyordu; fakat çağdaş kapitalizmin ve onun sınıfsal yapısının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak hiçbir katkıda bulunmuyordu; zaten amacı da bu değildi. Sosyal gruplaşmayla ilgili zarif analizleri adeta sınıfsal antagonizmaları gizliyor; sanki onların yerini alıyordu. O kadar ki Sartre'ın analiz çerçevesinde, o sıralarda R. Garaudy'nin işaret ettiği gibi, bir toplumsal sınıf ile herhangi başka ve küçük bir toplumsal grup, örneğin bir futbol takımı arasında bir fark kalmıyordu. Sartre hayatının yarısını okumakla geçirmişti; ama edebiyat okumalarından (ve yazmalarından) galiba toplumsal tarih araştırmalarına fazla vakit kalmamıştı. Ayrıca Sartre (örneğin bir Michel Foucault gibi) bir kütüphane kurdu da değildi ve eserlerini kimi zaman kahvelerde kaleme aldığı için üniversite çevrelerinde *"kahve filozofu"* olarak damgalanmıştı.

Sartre'ın "felsefi Marksizm"ine en büyük darbe başka bir "felsefi Marksizm"den, 1960'ların ikinci yarısında Fransız

[7] Aynı eser, s. 21.

felsefesine egemen olan ve Sartre'ın temel eserlerini "felsefi romanlar" olarak niteleyen L. Althusser'den geldi. Aslında Althusser de felsefi düzeyde kalmış ve çağdaş kapitalizmin somut bir analizini denememişti. Fakat Althusser ve çevresi Marksizme, onun esprisine aykırı bir katkıda bulunmaya kalkmamışlar; salt epistemolojik düzeyde kalarak *Kapital*'in bilimselliğini ve bu bilimselliği ifade eden temel kavramları ortaya koymaya çalışmışlardı.

Sartre ve Althusser, bir kez, ikisinin de eski okulu, ayrıca Althusser'in hocalık yaptığı *Ecole Normale Supérieure*'de (ENS'te) karşı karşıya geldiler. Fransa'nın en büyük beyinlerini yetiştiren bu yüksek okulda Sartre'ın verdiği bir konferans vesilesiyle gerçekleşen bu buluşma, kuşkusuz, önemli tarihi bir randevuydu. Nedense basına yansımadı. Orada hazır bulunan Régis Debray'in sonraları anlattığına göre, toplantıda söz alan Althusser, "en diyalektik duruşa sahip olan" ve "çatışmadan galip çıkan" taraf olmuştu. Ve inandırıcı bir şekilde "Sartre'ın *cogito*'sunun Marksist tarih problematiği içinde yer almasının zorluğu"nu ortaya koymuştu.[8]

Gerçekten de soyut ve aşkın bir "ego"dan hareketle toplumsal tarihe ulaşmak zordu. Marx, daha *1844 Elyazmaları*'nda kitabının "psikolojiye kapalı" olduğunu söylerken bu çıkmazı görmüştü. Günümüzde de zaten bu alanda dikkatler daha çok nöro-biyolojinin ve *cognitif* ilimlerin hızla biriken bulgularına çevrilmiş bulunuyor. J-P. Changeux, A. R. Damasio gibi ünlü nöro-bilimcilerin, çağdaş felsefe ve diyalektisyenlerle diyalog ve tartışma halinde ürettikleri eserler bu konularda yepyeni ufuklar açıyor. Fakat, burada son olarak şunu da kaydetmeliyim ki Sartre da, sonunda, kendi felsefi antropolojisiyle, insanı *"toplumsal ilişkilerinin bütünü"* olarak tanımlayan Marx'ın

[8] Nakleden Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, 1985, s. 576.

tarih sosyolojisinin bağdaşamayacağını anlamıştı. 1975 Mayıs ayında kendisiyle yapılan bir söyleşide şunları söylemişti: "O sıralarda Marksist sözcüğünü biraz hafif bir şekilde kullanıyordum... *Diyalektik Aklın Eleştirisi* başlıklı kitabımı Marksist bir kitap sanıyordum; buna inanmıştım. Bugün onun bazı konularda Marksizme yaklaştığı, fakat Marksist bir kitap olmadığı kanısındayım"[9].

Yaşlı filozofun bireyci felsefesine ve "gençlik anarşizmi"ne dönüş yolları açılmıştı. Gitgide daha az ilgi odağı olarak...

Sartre'ın edebiyatı felsefe, felsefesi de edebiyat yüklüydü. Bu yüzden edebiyatta da, felsefede de -Shakespeare ya da Hegel olmak şöyle dursun- belki de çağının en güçlü kalemleri arasına bile giremedi. Savaş sonunda Almanya ile birlikte Alman felsefesi de tüm itibarını kaybetmiş, Nazizmle işbirliği yapan Heidegger üniversiteden kovulmuştu. Bu ortamda Sartre'ın mutlak bir özgürlük felsefesi olarak sunduğu "Egzistansiyalizm"i özgün bir felsefe olarak karşılandı. Sonraları Habermas bile, Heidegger'i o yıllarda Sartre'dan öğrendiğini yazdı.[10] Zaman geçti, Fransız varoluşçuluğunun da yardımıyla Alman felsefesi iadeyi itibar etti; aysbergin altından Heidegger'in çehresi sıyrıldı.

Sartre, ilginçtir ki Heidegger'in felsefesini "akademik" olmamakla, "vahşi" olmakla suçlamıştı. Oysa tam tersine, Heidegger, zamanla Alman okulunun kılı kırk yaran üniversite geleneğinin temsilcisi olarak kendisini kabul ettirmiş, bir doktorası bile olmayan Sartre'a küçümseyerek bakmıştı. Gadamer'in yazdığına göre Alman ontoloji sihir-

[9] *Magazine Littéraire*, Şubat 2000 (Sartre özel sayısı).
[10] J. Habermas, *Rencontre de Sartre; Les Temps Modernes*, Haziran 1991.

bazı kendisine sunulan Sartre'ın *Olmak ve Hiçlik* isimli eserinin ilk kırk sayfasını okuduktan sonra keserek dosyalamış, kitabın geri kalan kısmını da bir kenara atmıştı.[11] Galiba ilk kırk sayfa kendisine yetmişti. Aslında "akademik" olmayan, P. Bourdieu'nün yıllar boyu çözümlediği kültür ve prestij *"rant"*larından fazla yararlanamayan bizzat Sartre'ın kendisiydi. Fakat Sartre ve yakınları bunu bilerek, isteyerek yapmışlardı. Bu da onlar için onur verici bir şeydi. Bunu en güzel şekilde Roland Barthes ifade etti: "Sartre, Simon de Beauvoir ve kendilerine yakın diğer filozoflarla birlikte, felsefeyi bir çeşit üniversite gettosundan çıkarmak için güçlü bir şekilde katkıda bulundu. Düşünce ve tefekkürü dünyevileştirmekte tereddüt etmediler ve felsefi üsluplarını günümüzün siyasal kavgalarında eğittiler."[12] Sartre ve çevresinin bu alandaki katkıları herhalde tartışma götürür; fakat tartışılamayacak bir nokta var ki o da Sartre'ın 1950'lerde ve 60'ların ilk yarısında bir efsane oluşudur.

Sartre'ı efsane yapan unsurlar nelerdi?

Sartre'ı efsaneleştiren unsur, eserlerinin dışında, belki onlardan da fazla, yıllarca Nazi işgali altında boğulmuş bir ülkede bir "*mutlak özgürlük*" simgesi olmak ve Simon de Beauvoir'la birlikte buna uygun bir *"efsanevi çift"* yaratmaktı. Bayrak yaptığı soyut küçük burjuva özgürlüğü sadece psikolojik teselli ve gösteri planında kaldı; pratikte bir şeyi değiştirmedi. S. de Beauvoir'la birlikteliğine gelince, galiba bu efsaneyi de isteyerek ve bilerek kendisi yıktı.

---

[11] H-G. Gadamer, *L'Etre et le Néant; Les Temps Modernes*, Şubat 1992.

[12] *Le Magazine Littéraire*, Ekim 1993.

Sartre anarşizminin en büyük tutkularından biri de efsaneler yaratmak, sonra da alay ederek onları yıkmaktı. "Manevi evladı" Olivier Todd'un, kendisinin ölümünden sonra yayımlanan bir eserinde açıkladığına göre, Sartre son yıllarında onunla yaptığı bir konuşmasında, kendisine, kadınlarla ilişkilerinde onlara hep yalan söylediğini ifade etmişti. Todd'un "S. de Beauvoir'a da mı yalan söylüyordunuz?" diye sorması üzerine de "özellikle ona!" diye yamt vermişti.[13] "Efsane Çift" tam isabet almıştı; Klan yeniden ayaklandı; fakat ne yazık ki Castor'un (Sartre, S. de Beauvoir'a bu ismi vermişti) bu "açıklama"yı artık "yanlışlatına" şansı yoktu.

Yoksa Sartre "manevî evlat"ına da mı yalan söylemişti?

Sartre 1980'de öldü; Castor kabuğuna çekildi; fırtınalı bir eserin ve hayatın renkleri yavaş yavaş solmaya başladı. Ertesi yıl ABD'de de Reagan iktidara gelmiş, ünlü "Business School"ların kürsülerinde "küreselleşme" türküleri söylenmeye başlamıştı. Böyle bir ortamda, hayatı boyunca çok fikir değiştirse bile, düzenle ve haksızlıkla savaşında daima tutarlı olmuş bir "angaje aydm"ın unutulması doğaldı. Fakat kimileri bu fikirde değildiler ve ölümünün yirminci yıldönümünde bir çıkış yaptılar. İlginç de bir 'kuramsal' dayanaktan hareket ediyorlardı: Büyük düşünürler öldükten sonra yirmi yıl *'a'râf*'ta kalıyorlardı; şimdi bu süre tamamlanmış, Sartre'ı a'râftan çıkarmanın zamanı gelmişti. Kampanyaya Bernard-Henri Lévy'nin *Sartre Yüzyılı* başlığını taşıyan hacimli eseri damgasını vurmuştu. Fakat tüm medya seferber oldu; dergiler Sartre hakkında özel sayılar çıkardılar ya da dosyalar hazırladılar.

[13] Olivier Todd, *Un Fils Rebelle*, Grasset, 1981.

Beş yıl sonra diyebiliriz ki kampanya başarılı olmadı ve Sartre yeniden a'râf'a döndü. Belki de böylesi daha iyi oldu. Çünkü Bernard-Henri Lévy'nin kitabında[14] olduğu gibi, ön plana çıkarılmak istenen Sartre, tamamen öznelci (subjectivist) boyutuna indirgenmiş, devrimci düşünceleri törpülenmiş, *"cehennem başkalarıdır!"* diyen bir Sartre'dı. Cennet'e de inanmadığına göre, Sartre'ı a'râftan çıkarmanın galiba bir anlamı yoktu.[15]

Son nesiller Sartre'ı bazı edebi eserleri dışında pek okumadılar. Fakat uzaktan uzağa onun efsanevi kişiliğine de duyarsız kalmadılar. "Sartre yılları"ndan sonra dünyaya gelmiş genç bir Fransız felsefecisi onu tanımlamak için G. Deleuze'ün şu sözlerine sığınmıştı: "Sartre hiçbir zaman bir model, bir metot ya da bir örnek olmadı; fakat Flore kahvesinden de gelse, bir parça temiz hava, bir hava cereyanı olmaktan da geri kalmadı."[16]

Tarihin çalkantılı bir döneminde, fırtınalı bir sahilde, sel gitmiş; kum kalmıştı.

---

[14] B-H. Lévy, *Le Siècle de Sartre*, Grasset, 1999.

[15] Bununla beraber 2005'te, yani Sartre'ın ölümünün 25'inci yıl dönümü vesilesiyle, 2000 yılında başarılı olmayan Sartre kampanyası yeniden başlanıldı. Her dergi bir Sartre dosyası sunuyor ve Ulusal Kitaplık'ta da bir Sartre sergisi açılıyordu. Bu ikinci kampanyanın sonuçlarını ileride göreceğiz.

[16] *Magazine Littéraire*, Şubat 2000.

Michel Foucault: Söylem, İktidar ve Gerçek

29 Haziran 1984 sabahı, Paris'te ender olarak bir arada görünen bir sürü ünlü düşünür ve sanat adamı Pitié-Salpêtrière Hastanesi'nin avlusunda bir araya gelmişlerdi. Herkes hüzünlüydü ve filozof Gilles Deleuze elindeki kâğıttan, kırık bir sesle topluluğa şu satırları okuyordu: "Beni dürten neden aslında çok basit. Ümit ediyorum ki bazıları için sadece onu söylemem yetecek. Bu, tecessüstür; her halde biraz inatla sarf edilmeye değecek olan tek tecessüs şekli: Öğrenilmesi uygun görülen şeyleri özümlemek için değil, *kendinden kopmak* için sarf edilen tecessüs. Bilme hırsı, şu ya da bu şekilde ve mümkün olduğu kadar, bilen insanın *yoldan çıkmasını* değil de sadece bazı bilgilerin edinilmesini sağlasaydı neye yarardı?"[1]

[1] M. Foucault, *Histoire de la Sexualité, L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. s. 14 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003).

Sözler Michel Foucault'ya aitti ve ünlü filozofun tabutu biraz sonra son sığınağına nakledilmek üzere kalabalığın birkaç metre ötesinde duruyordu. Foucault son kitabında, giderayak, hayatının ilkesini "kendinden kopma" ve "yoldan çıkma" gibi terimlerle özetlemişti. İlginçtir ki *Zevklerin Kullanımı* başlığını taşıyan bu kitabı da kendisi bakımından yeni bir "kendinden kopma" ve yeni bir "yoldan çıkma" olarak değerlendirilecekti.

G. Deleuze, hüzünlü veda merasiminde yakın dostunun hayatını en iyi özetleyen sözleri bulmuştu.[2]

Roman kahramanları ile romancılar arasında biyografik bağlantılar kurmak sık rastlanan bir alışkanlıktır. Çoğu kez de anlamlı sonuçlar verir. Fakat aynı yöntem filozoflar için de geçerli olabilir mi? Foucault örneğine bakılırsa felsefe tarihinde de bu konuda telkin edici nitelikte birçok isim bulmak mümkün görünüyor.

Foucault'nun yukarıda naklettiğimiz sözleri hayatını biraz incelemiş olanlar için şaşırtıcı olmamalıdır.[3] Filozofumuz daha önce, en iddialı eserlerinden birinde de bu

---

[2] M. Foucault 1984'te "Sida" (AIDS) hastalığından, bu hastalık henüz onur kırıcı bir hastalık sayılırken öldü ve ölüm nedeni de açıklanmadı. Tüm marjinallerin (bu arada eşcinsellerin) savunucusu olan filozof, hastalığını açıklamamış olmaktan dolayı ayrıca eleştirilmiştir. Sevgilisi Daniel Defert uzun bir sessizlikten sonra, 1996 yılında, bir söyleşisinde Foucault'nun son günlerini, ölüm koşullarını ve bu konuda hastane sorumlularıyla yaşadıkları "yanlış anlamaları, yalanları ve riyakârlıkları" açıkladı. Defert, sevgilisinin yasını "AIDS" ile mücadele derneğine dönüştürdü. Söz konusu söyleşi ilk kez 2004 yılında yayımlandı. Bkz. *Libération*, 19 Haziran 2004.

[3] Ölümünden iki yıl önce, 1982 Ekiminde, Amerika'da yaptığı bir söyleşide, Foucault, "kitaplarımdan her biri kişisel tarihimin bir parçasıdır" diyordu, "şu veya bu nedenle bunları tekrar duymak ve yaşamak fırsatını buldum". Yazar sonra da daha somut olarak *Deliliğin Tarihi*'ni hangi koşullarda kaleme aldığını anlatıyordu. Didier Eribon aktarıyor, *Michel Foucault et ses Contemporains*; Fayard, Paris, 1994, s. 60.

konuda gayet açık olmuş, ünlü "arkeolojik" yöntemini anlatırken yazar oluşunun nedenini şöyle ifade etmişti: "Benim gibi pek çok kişi artık belli bir çehreye sahip olmamak için yazıyorlar. Bana *kim olduğumu* sormayın ve benden *aynı kalmamı* beklemeyin! Bunlar bir yurttaşlık ahlakıdır; sadece kimlik kâğıdımız için geçerlidir. Yazmak söz konusu olunca bizi rahat bıraksınlar!"[4]

Evet, Foucault devamlı kaçıyordu. Kendinden, öznellikten, yerleşmiş kalıplardan, "doxa"lardan... Ve bu kaçışın elbette özel yaşamından kaynaklanan nedenleri de vardı.

Foucault şöhrete 1966'da yayımlanan *Sözcükler ve Şeyler*[*] başlıklı eseriyle ulaştı. O sıralarda bu kitabın Paris kültür çevrelerinde bomba gibi patlaması çeşitli nedenlerden kaynaklanıyordu. Kuşkusuz yazarın 1961'de yayımlanan (ve 1964'teki kısaltılmış baskısı kitlelere ulaşan[5]) *Deliliğin Tarihi* başlıklı doktora tezi büyük ilgi görmüş ve bu konuda zemini hazırlamıştı. Fakat asıl neden bu değildi. Asıl neden değişik çağlar ve farklı disiplinler arasında rahatlıkla gezinen bir alimin engin ufukları ve büyüleyici üslubu idi. Fransız entelektüel geleneğinin en canlı ilgi alanlarını oluşturan felsefe, bilim ve tarih *Sözcükler ve Şeyler*'de birbiriyle kucaklaşıyor, adeta sentetik bir bütünlüğe varıyordu. Fakat eserin daha da çarpıcı bir yönü vardı: Eser Fransız dilinin bütün incelikleri kullanılarak, üstün bir edebi üslupla kaleme alınmıştı. Edebiyatın kutsal sayıldığı bir kültür gele-

---

[4] Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris, 1969, s. 28.

[*] Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2001.

[5] Foucault bu kısaltmada "orijinal baskının tarihi ve sosyolojik kısımlarını" olduğu gibi koruduğuna dikkati çekmiştir. Bkz. M. Foucault, *L'Histoire de la Folie*, Paris, 10-18; 1964, s. 6, (Avertissement).

neğinde, *Sözcükler ve Şeyler* bu yönüyle de uzun süre dikkatleri topladı ve bu düzeydeki eserler için beklenmedik bir durum yarattı: *Best-seller* oldu!

Yıllar sonra kendisine nasıl sadece önemli bir düşünür değil, aynı zamanda güçlü bir yazar olduğu sorulduğunda Foucault ilginç bir yanıt vermiştir. Filozofumuz yazma zevkinin kendisine hayli geç, "otuz yaşına doğru" geldiğini; okulda devamlı "okunmaz" kompozisyonlarıyla sorun yarattığını; ancak Uppsala'da İsveç dilini bilmeyen, İngilizceyi de iyi konuşamayan bir okutman iken anadiliyle özel bir ilişki içine girdiğini anlatmıştır. Ona göre dilin bir "yapısı" vardı; bu yapı bazı "kanunlara tabi" idi ve dilin yapısının mümkün olan her türlü "söylem"in yapısı ile aynı olduğunu ileri süren dilciler tamamen haklıydılar. Kısaca dil insanın "tek gerçek vatanı, üzerinde yürüyebileceği tek zemin, durup sığınabileceği tek evdi".[6]

Ne var ki Foucault'nun üslubu bir başka yönüyle, kendisini tanıyanlar arasında, karakterinin aynası olarak da değerlendiriliyordu. Buffon "üslup, aynıyla insandır!" dememiş miydi?

Yakın dostları dışında Foucault'yu tanıyanlar onu sık sık mesafeli, alaycı ve biraz da mütecaviz bir karakter olarak betimlemişlerdir. Düşünürümüz yazılarında kimseye doğrudan saldırmadığım söylemekle beraber üslubunun yer yer mütecaviz bir tonda olabileceğini de yadsımıyor ve bu konuda bir çocukluk imgesine, cerrah babasının neşterine gönderme yapıyordu. Foucault, aynı konuşmada söylediğine göre, "(cerrah babasının) neşterini kalem haline dönüştürmüştü".

---

[6] Foucault'nun 1966 yılında Claude Bonnefoy ile yaptığı söyleşide yer alan, filozofun yazarlıkla ilgili görüşleri ilk kez *Le Monde* gazetesinde yayımlandı. Bkz. *Le Monde*, 12-13 Eylül 2004. Foucault'nun dille ilgili sözlerinde, çok etkilendiğini söylediği Heidegger'in (özellikle, filozofun Fransa'da ilk kez 1953'te yayımlanan *Hümanizm Hakkında Mektup*'taki fikirlerinin) etkisi açık görünüyor.

Foucault, çocukluğunu Poitiersli bir doktorun ve otoriter bir annenin oğlu olarak geçirmişti. Paris'in en prestijli yüksek okullarından birine okumaya geldiği zaman on dokuz yaşındaydı. Fakat öyle görünüyor ki genç Foucault Paris'te de hiç mutlu olamadı. Kuşkusuz özel hayatındaki eşcinsel tercihini o dönemin tutucu ortamında rahatlıkla yaşayamamasının da bunda rolü vardı. *Ecole Normale*'de yakını olduğu Althusser'in etkisiyle Marksist olması ve Komünist Parti'ye kaydını yaptırması da durumu değiştirmemişti. Galiba bu konuda Komünist Parti ailesinde de beklediği sıcaklığı ve hoşgörüyü bulamadı.[7] Parti organlarında o zamanların en katı teorisyeni Jean Kanapa'nın imzasıyla yayımlanan bazı yazılar yazdı; fakat hiçbir zaman ateşli bir militan olmadı. Bu yıllarda, mutlu olmak şöyle dursun, Foucault'nun derin ruh sarsıntıları içinde olduğu anlaşılıyor. Hatta biyografı Didier Eribon'un yazdığına göre psikiyatri kliniğinde tedavi görme isteğine de, bunun ne demek olduğunu çok iyi bilen Althusser karşı çıkmıştı.[8] Aynı yazara göre, yirmi iki yaşında bir de intihar girişimi oldu.

Foucault üniversiteyi bitirdikten sonra üç yıl ünlü Yüksek Öğretmen Okulu'nda (Ecole Normale Supérieure) ve Lille Üniversite'sinde ders vermiş, daha sonra da İsveç'e gitmişti. İsveç'teki düşünce etkinliği daha çok doktora tezini teşkil edecek olan *Deliliğin Tarihi* konusunda araştırmalarla geçti. O sırada Fransa fikir hayatında Marksizm ve Sartre'ın varoluşçu felsefesi egemendi. Claude Lévy-Strauss da 1958'de *Yapısal Antropoloji* başlıklı eserini yayımlamış ve izleyen yıllarda ön plana çıkacak "yapısalcılık" akımı

---

7 1975 Haziranında yaptığı bir söyleşide, Foucault, "1960'ta bir komünist, bir eşcinselin hasta bir insan olmadığım söyleyemezdi" diyordu. Bkz. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, Entretiens*, s. 98.

8 Didier Eribon, *Michel Foucault*, Champs Flammarion, Paris, 1991, s. 50.

kendinden söz ettirmeye başlamıştı. Foucault'nun Uppsala yılları, Marksist-Leninist ortodoksiden uzaklaştığı, yapısalcılığa yakınlaştığı yıllar oldu. Fakat bir söyleşisinde söylediğine göre, komünizmden asıl kopuşu, İsveç'ten sonra gittiği Polonya'da, Komünist Partisi'nin toplum hayatındaki otoriter ve yasakçı ağırlığını gördükten sonra oldu.[9]

Düşünce hayatının başından itibaren, Sartre, Foucault'nun bir çeşit günah keçisi olmuştu. Varoluşçu filozofun "öznellik"e, "ego'nun aşkınlığı"na ve "evrensel gerçekler" arayışına dayanan felsefesi devamlı kendisinden kaçan genç düşünürün beklentilerine hiç de uygun değildi. Yapısalcılık bu bakımdan arayışlarına daha temelli bir biçimde yanıt veriyordu. *Deliliğin Tarihi*'ni* de bu espri içinde kaleme aldı. Bu perspektifte, Sorbon'a özgü kurallar içinde tezine ek olarak yazdığı küçük tezde Sartre'ı ve ona da temel teşkil eden Husserl'i sert bir biçimde eleştiren düşünceler yer almıştı. Bunlardan Sartre'la ilgili olanlar bazı tavsiyeler sonucu metinden çıkarıldı. Fakat genç filozof daha ilk eserinden itibaren rengini belli etmişti: Öznellik (subjectivité) "iktidar" mekanizmalarının ürettiği yapay bir olguydu ve (örneğin "delilik" gibi) genel doğrular yoktu. Buna karşılık toplulukların bir çeşit kolektif bilinçaltını, "tarihi a priori"lerini oluşturan "yapı"lar vardı.

Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nin yayımlanması dolayısıyla yaptığı bir söyleşide, "yapı" *(structure)* kavramını G. Dumézil'den aldığını söylemiştir.[10] Daha sonraları, her-

---

[9] Foucault, Polonya'da tanık olduğu durum için, "bunlar artık üniversite içindeki oyunlar, genç bir öğrencinin imgeleri değildi; bir partinin köleleştirdiği bir ülkenin durumundaki ciddiyetti" diyor. Bkz. R-P. Droit, *age*, s. 118.

* Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2000.

[10] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994. c. I, s. 168 (22 Temmuz 1961 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayımlanan söyleşi).

halde yapısalcılığa sol cepheden gelen hücumların da etkisiyle, kendisinin yapısalcı olmadığını; "yapısalcılık" kavramının bir şey ifade etmediğini; Lévy-Strauss, Lacan, Dumézil gibi düşünceleri birbirinden tamamen farklı düşünürlerin aynı etiket altında toplanamayacaklarını ileri sürdü.[11] Ne var ki yapısalcılığı daha genel bir planda ve bunların da ortak noktasını oluşturacak biçimde, öznelliğin ve bilinç felsefesinin reddi şeklinde anlayanlara bir yanıt verme gereğini de duymadı.

Foucault akademik çalışmalarını düşünce tarihi üzerinde yürütüyordu. Fakat evrensel gerçekleri, "doxa"ları arama şeklinde somutlaşan geleneksel düşünce tarihi yazınını "doxologie" ismi altında küçümsüyor, yeni yollar arıyordu. Öğrencilik yıllarında etkilendiği Aydınlanma tarihçisi Ernst Cassirer'i de sonradan "doxologie" kategorisine koymuş ve bir kenara atmıştı. Aslına bakılırsa Foucault bu alanda çok iddialıydı ve metodoloji kitabında belirttiğine göre yeni bir "söylem kurucusu" olmak istiyordu. Fakat bunu hayli ihtiyatlı terimlerle ifade etti. "Sonunda galiba bir düşünceler tarihçisinden başka bir şey değilim, diyordu Foucault; fakat utangaç ya da eğer isterseniz iddialı bir tarihçi. Disiplinini baştan sona yenilemek isteyen bir düşünce tarihçisi!"[12] Gerçekten de Foucault, daha ilk eserinde, doktora tezi olan *Deliliğin Tarihi*'nde, utangaç bir şekilde de olsa bütün iddiasını ortaya koymuştu.

---

[11] Aynı eser, c. I, s. 663 (1-15 Mart tarihli *La Quinzaine Littéraire* dergisinde yayımlanan söyleşi).

[12] M. Foucault, *L'Archéologie...*, s. 178.

Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde ortaçağdan klasik çağa, oradan da modernizme giden tarihi akış içinde, tıp tarihçilerinin anlattığı "delilik söylemi"ni değil, çeşitli "delilik söylemleri"ni ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü gerçekte "bilimsel" bir "delilik söylemi" değil, farklı tecrübelere ve yapılara dayanan "delilik söylemleri" vardı ve bunlar da zamana, ülkelere, dönemlere göre değişiyordu. "İnsan, diyordu Foucault, sadece bir dönem ve bir ülke çerçevesinde bile delilik hakkında ifade edilen söylemlerin hepsini ortaya çıkarmayı başaramaz."[13]

Acaba kendisi, 1961'de savunduğu teziyle, 1975'te ifade ettiği bu gözleme ne derece uygun bir eser ortaya koymuştu?

Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde o zamana kadar büyük ilgi görmemiş bir konuyu son derece zengin kaynaklarla ele alıyor ve kimi edebiyatçıları kıskandıracak bir üslupla işliyordu. Fakat bugün esere, yazarın yukarıdaki gözlemi çerçevesinde bakarsak, galiba önce şu soruyu sormamız gerekiyor: Asıl inceleme dönemi "Klasik Çağ", yani Rönesans'ın sonu ile Fransız Devrimi arasındaki zaman dilimi olduğu halde, ortaçağdan günümüze kadar tüm Avrupa'daki gelişmeleri ele alan ve her dönemle ilgili, genel ve çoğu kez çekincesiz teşhisler ileri süren bir eser bugün ne anlam ifade etmektedir?

Aslında bu soruyu iki planda yanıtlamamız gerekiyor. Birincisi, Foucault'nun doktora çalışmasının filozofun temel tezlerinin oluşmasında nasıl bir yer işgal ettiğidir. İkinci soru ise, eserin yayımlanmasından sonra geçen za-

[13] Foucault, *Dits et Ecrits*, c. II, s. 741 (Haziran 1975'te *Magazine Littéraire*'de yayımlanan söyleşiden).

man içinde, Avrupa'da "delilik tarihi" ile ilgili çalışmaların eserdeki bilgileri ve tezleri doğrulamak ya da çürütmek açısından ne ifade ettiği şeklinde ortaya çıkıyor. Bu ikinci soru kuşkusuz özel bir araştırma gerektiriyor ve bu soruyu yanıtlamak yazımızın amacının da dışındadır. Bununla beraber Foucault'nun çalışmalarını ve psikiyatri tarihini yakından izleyen bir Fransız tarihçisinin bu konudaki gözlemlerini aktarmanın düşündürücü olacağı kanısındayım.

Genç yaşta sona eren hayatını Foucault'nun tezlerini irdelemekle geçirmiş Gladys Swain'in makalelerini yayımlayan Fransız tarihçi Marcel Gauchet, psikiyatri tarihinde Foucault'nun eserini izleyen otuz yıl içindeki gelişmeleri özetleyen yazısında *Deliliğin Tarihi*'nden çok zıt duygular içinde söz etmiştir. Gerçekten de Gauchet'ye göre, "eser, nasıl ilk okumada bilgilerin yeniliği, perspektiflerin genişliği, üslubun parlaklığı ile nefesi kesiyor ve inandırıcı oluyorsa; dikkatli, irdeleyici ve uygulamadaki düş kırıklıklarından haberdar bir ikinci okumada eserdeki kanıtlama yetersizlikleri aşikâr bir şekilde göze çarpıyordu."[14] Ve, bu haliyle, diyordu Fransız tarihçi, "1961'de eserin yayımlanmasından sonra geçen otuz yılı aşkın süre içinde biriken muazzam malzemeye bakılırsa, *Deliliğin Tarihi*'nden fiili olarak hemen hemen hiçbir şey kalmayacağını düşünme eğilimindeyim."[15]

---

[14] Glady Swain, *Dialogues avec L'Insensé;* Marcel Gauchet; *A la Recherche d'une autre Histoire de la Folie*, Gallimard, 1994. Gauchet, bu konuda örnek olarak stratejik bir "maddi hata"ya da işaret ediyor. Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde çok önemli analizlerin konusu olan Pinel'in eserinin (*Traité Médico-philosophique*) ilk baskısını kaynak olarak göstermesine rağmen, yazarın incelemesi, onun on yıl kadar sonra yayımlanan ve "çok farklı" olan ikinci baskısının kullanıldığını ortaya koymuştu. *Age*, s. XXVIII.

[15] *Age*, s. XXVI.

Görüldüğü gibi M. Gauchet'nin hükümleri ağırdı; fakat ne var ki bu, madalyonun sadece bir tarafıydı ve madalyonun bir de öbür tarafı bulunuyordu. Bu tarafta ise Fransız tarihçi şunları itiraftan kendisini alamamıştı: "Bu 'usta-eser'in (maître-livre) dürtüsü olmadan hiçbir şey mümkün olmayacaktı. Glady Swain'in düşüncesi ve birlikte yürüttüğümüz çalışmaların Foucault'ya karşı ve onun tezine aykırı bir şekilde geliştiğini söylersek bunu vurgulamanın ne kadar gerekli olduğu anlaşılır. Eleştirilerin canlılığı, itirazların köktenliği bize bir an bile ona borcumuzu unutturmadı. Eğer Foucault'ya karşı düşünüyorsak, biliyorduk ki onun sayesinde düşünüyorduk. Bir Foucault öncesi vardı, bir de Foucault sonrası!"[16]

Swain ve Gauchet'nin Foucault'ya itirazlarına Osmanlılarda "delilik" anlayışıyla ilgili bir çalışmada tekrar döneceğimi umuyorum. Foucault'nun yöntemini ve kavramsal çerçevesini irdelemek istediğim bu satırlarda şimdi *Deliliğin Tarihi*'ne bu açılardan eğilebiliriz. Ancak bundan da önce, okuyucularıma eserle ilgili pratik bir güçlükten söz etmek istiyorum.

Foucault, çeşitli "delilik tecrübeleri"ni ve bunların dayanağı olan "temel yapıları" anlatırken çok zengin ve farklı statüde kaynaklar kullanmıştır. Ne var ki bu kaynaklar eserde ayrı (felsefi, tıbbi, siyasi, edebi vb) söylemleri ortaya koymak üzere sınıflandırılmış bir biçimde sunulmuyorlar. Örneğin *Deliliğin Tarihi*'nde filozofların düşünceleri, hekimlerin kuramları, edebi eserlerdeki delilik betimlemeleri, ressamların deli tablolarıyla ilgili yorumlar ya da döneme ait idari kararlar karma bir şekilde, yan yana veriliyorlar. Kuşkusuz geleneksel düşünce tarihini küçümseyen ve yeni bir "okuma" yöntemi deneyen düşünür böyle bir redaksiyonda kendi açısından haklı olabilir. Fakat henüz otur-

[16] *Age*, s. XXVI-XXVI.

mamış kavramlarla yapılan ve "felsefesi" de açıkça ifade edilmeyen bir yazı biçiminin ortaya çıkaracağı okuma güçlükleri aşikârdır. Ayrıca yazar belli bir dönemi çözümlerken sık sık birkaç yüzyıl öncesine (veya sonrasına) ait uzun parantezler açmakta ve her defasında özgünlük izlenimi veren açıklamalarda bulunmaktadır. Bunun da okumayı güçleştiren ek bir unsur olduğunu herhalde yadsıyamayız. Umuyorum ki aşağıdaki şematik açıklamalarım okunurken bu güçlükler dikkate alınacaktır.

Foucault, *Deliliğin Tarihi*'ndeki analizlerini kendisine göre "bilimsel" bir "delilik" anlayışına dayandırmamıştır. Aksine, düşünürün felsefesi ve sonraki çalışmaları böyle bilimsel (rasyonalist) bir delilik tanımının yapılamayacağı varsayımına dayanıyor. Foucault, bu eserinde, sonraları yerleşmiş terminolojiyle, "zamana ve ülkelere göre değişen delilik söylemlerini" saptamaya çalışıyor. Fakat o sırada "söylem" kavramı da düşünürümüzde henüz stratejik bir kavram haline gelmediği için, eserde bu konuda benimsenen (ve yazara "yapısalcı" damgasının vurulmasına yol açan) kavram "delilik tecrübelerinin temel yapıları" şeklinde ifade ediliyor.[17]

Foucault, ortaçağdan modern çağlara kadar ne gibi "delilik tecrübeleri" ve bunların dayanağı olan "yapılar"la karşılaşıyor?

Foucault'ya göre ortaçağda deliler, "Allah'ın gazabı"nın işareti olan cüzamlılar gibi toplumdan dışlanmıyorlardı. İnsanlar delilere korku, acıma, gülme gibi karışık duygularla yaklaşıyor ve onlarda yer yer "ilahi" sesler duyuyordu. Fa-

[17] Michel Foucault, *Histoire de la Folie à L'Age Classique*, Gallimard, Paris, 976, s. 653. Bu esere yapılan göndermeler bundan sonra metin içinde veriliyor.

kat deliler bu dönemde insanlarla iç içe yaşıyorlardı. Delilerle ilgili kolektif imgeler Rönesans'ın sonlarından itibaren değişmeye, deliliğin aşağılanması bu sıralarda genel bir eleştiri biçimi halini almaya başladı. Gerçekten de XV. yüzyılın sonlarından itibaren deliliğin çehresi *Batılı insan*ın imge dünyasını taciz etmeye başlamıştı. Belediyeler, yine bu sıralarda şehre veya ülkeye yabancı delileri, Jérome Bosch'un tablosunda görüldüğü gibi, gemilere ya da sallara *(Stultifera navis)* koyarak bölgelerinden uzaklaştırmaya başladılar.

Klasik Çağ, delilikle ilgili olarak başlangıç ve bitiş noktaları kabul edebileceğimiz iki önemli tarihle ve bunların ifade ettiği "yapısal" dönüşümle simgelendi.

1657'den itibaren Paris'te deliler, "adalet ve emniyet kaygılarıyla, kanunların (ve kanunsuzluğun) sınırında" kurulan ve ismi *Genel Hastane* olmakla beraber, daha çok "hapishane" özellikleri taşıyan bir kuruma yerleştirilmeye başlanmışlardı. 1794 ise, (1784'te ilk aşamada sefihler, inançsızlar, müflisler, yani deliler gibi "topluma zararlı olmayan" mahpusların bırakılmalarından sonra) *İnsan Hakları Beyannamesi* ve *Kurucu Meclis* kararları ışığında delilerin *"zincirlerinin çözüldüğü"* ve artık onların kapatılmayarak, akıl hastanelerinde tedaviye gönderildikleri yıl oldu (s. 526). Fransa'da Philippe Pinel, İngiltere'de de D. H. Tuke'un öncülüğünde modern "psikiyatri bilimi"nin kuruluşu da bu yıllara rastlıyordu. Kısaca, ana hatlarıyla Klasik Çağ, delilerin *"kapatılmaları"*, dahası tehlikeli yaratıklar olarak *zincirlere vurulmalarıyla* başladı ve Fransız İhtilalinin terör dönemi biterken delilerin *zincirlerinin çözülmesiyle* sona erdi.

XVII. Yüzyılın ortalarında deliler neden kapatılmaya başlandılar? Ve neden dönemin iktidarları, bir çeşit hapishane

niteliği taşıyan hastanelere o sıralarda ortadan kalkmış olan cüzamlıların yerine delileri koyma gereğini hissettiler?

Foucault bu sorulara çok farklı düzeylerde ve çeşitli olgular bağlamında yanıt aramıştır. Düşünür felsefi planda şunu saptıyordu: Delilik, XVII. yüzyıl rasyonalizminin, öncelikle de Kartezyen felsefenin giderek egemen olması sonucu dışlanmaya başlamıştı. Mademki "Akıl" ("Raison") artık temel "norm koyucu" haline gelmişti, o halde "Akıldışılık" ("Déraison") durumu olan deliliğin de bertaraf edilmesi gerekmekteydi.[18] İnsanı insan yapan ayraç akıl olduğuna göre, bu yetenekten yoksun olanlar da artık "insanlık dışı yaratık", yani "hayvan" ya da "canavar" olarak algılanıyorlar ve her türlü muameleye layık görülüyorlardı. Foucault eserinde bu dönemde delilere reva görülen türlü barbarca davranışları betimler; en iyi hallerde de onların nasıl insanlara parayla gösterilen eğlence malzemesi haline geldiklerini anlatır. Tarihte "ilerleme" fikriyle alay eden düşünürümüz, galiba, modernizmin "ilerlemeci" tarih anlayışının pek görmek istemediği vahşi yüzünü göstermek istemiştir.

XVII. Yüzyılın ortalarında kurulan *Genel Hastane*'lere kapatılanlar sadece ortaçağ ve Rönesans'ın az çok kutsal saydığı deliler değildi. "Akıl"ın "düzen, fizik baskı ve ahlak" bileşimi bir ilkeyi çağrıştırdığı Klasik Çağ'da kapatılanlar,

[18] Foucault'nun, deliliği, felsefi söylem planında Descartes'in yorumundan hareketle, *Raison-Déraison* ikilemi içinde açıklaması Derrida'nın eleştirilerine hedef olmuştur. Düşünceyi öznel unsurların dışında yapıların (*söylemsel formasyon, épistémé* vb.) belirlediği kanısında olan Foucault'yla, düşünce kendi öznel karşıtını da içinde taşır görüşünü savunan Derrida tartışması için bkz. J. Derrida, *Cogito et Histoire de la Folie (L'Ecriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967). Foucault'nun yanıtı için bkz. *L'Histoire de la Folie*, Gallimard, 1972 baskısına ek.

aslında "yoksullar" gibi genel bir kategori altında toplanıyorlardı. Dilenciler, cinsel hastalıklara tutulanlar, büyücüler, dinsizler, sefihler, kâhinler, ilmi simyacılar, eşcinseller, mirasyediler, intihara teşebbüs edenler vb. XVII. yüzyılın ikinci yarısında, birdenbire kendilerini Akıl-Akıldışı ayrımının olumsuz tarafında, yani *Genel Hastane*'de bulmuşlardı (s. 139-141). Kısaca Klasik Çağ sadece "deli"leri değil, kurulmakta olan "akılcı" düzenin dışında kalan herkesi kapatmıştı. Böylece Klasik Çağ "delilik" sorununu kendine göre çözmüş, deliliği ortadan kaldırmıştı. Rasyonalizm deliliği salt akılla ilişkisi açısından değerlendirmiş ve hiçleştirmişti. Bu haliyle delilik bu dönemde bir hastalık olarak da görülmüyordu. Kapatılma bir hekim kararına değil, bir adli karara, genellikle de "deli"nin yakınlarının veya çevrenin şikâyeti üzerine çıkarılan Kral'ın emrine (*"Lettre de Cachet"*ye) dayanıyordu.

Klasik Çağ'ın insanları ikiye ayıran "büyük kapatma"sı, aslında hekimleri uygulamadan kopardığı gibi, teorik tıbbı da değişik ve ilkel "tedavi" yöntemlerinden ayırmıştı. "Akıldışı" olarak kapatılanlar hekimlerin yanı sıra din adamlarının, ot uzmanlarının, kâhinlerin, şarlatanların vb. bakımına bırakılıyorlar ve "tedavi"de de hemen her şey, özellikle de "doğal" nesneler (hava, su, elektrik, eter, çeşitli otlar, saç, sidik, yılan vb.) kullanılıyordu (s. 379-382). Deli, hekimin "teşhis" ettiği bir hasta değil, herkesin anında algıladığı ("Bu adam deli!" dediği) birisi statüsüne konulunca, bunlarla ilgili ve Aydınlanma çağının pozitivist "sınıflama" tutkusu içinde çeşitli ve hâlâ eski efsanelerle karışık "delilik figürleri" de yaratıldı. Herkesin "deli" dediği ve kamu ajanlarının kapattığı insanlar bunaklık, manyaklık, melankoli, histeri ve hipokondri gibi "figürler" ışığında anlaşılıyorlardı.

Deliler nasıl XVII. yüzyılın ortalarında kartezyen rasyonalizm içinde eridiler ve ortadan kayboldularsa, yüz yıl

kadar sonra da başka bir filozofun, Diderot'nun felsefesinde tekrar ortaya çıktılar. Gerçekten de Aydınlanma düşünürünün *Rameau'nun Yeğeni* (1762) başlıklı eserinde, uzun bir sessizlikten sonra, ilk kez bir "deli" konuşuyor; "deli" olduğunu söylüyor ve "deliliği" ile alay ediyordu (s. 431-438). "Biliyorsunuz ki, diyordu, ben bir cahilim, bir deliyim, bir densizim, bir tembelim" (s. 431). Diderot'nun bir yanıyla ortaçağ soytarılarını andıran "delisi" öbür yüzüyle de Pascal'dan Nietzsche'ye, oradan da Artaud'ya uzanan ve bu kez "akıl"ı sorgulayan, "akıldışı"nı aklın ayrılmaz parçası kabul eden eleştirilerini sesletdiriyordu. Aynı yönde, yüz yıl sonra da Dostoyevski "insan komşusunu kapatmakla kendi aklından emin hale gelemez" dememiş miydi? Tıpkı yüz yıl önce, "insanlar o kadar zorunlu bir şekilde delidirler ki, deli olmamak da deli olmanın başka bir türlüsüdür" diyen Pascal gibi![19]

Foucault, Diderot'nun delisi için, "delilik ile akıldışını şahsında birleştiren son kişi olan *Rameau'nun Yeğeni*, aynı zamanda bir kopma anını da haber veriyor" diyor (s. 432). Böylece delilik, belli belirsiz bir şekilde, 'akıldışı'ndan ayrılıyor; bireysel giysiler içinde özerklik kazanıyor ve hekimlerin kuramsal irdelemelerine konu oluyordu. Filozofumuz, gerek modern psikiyatrinin ilk örneklerini (Pinel, Tuke), gerekse günümüz psikiyatri ve psikanaliz kuramlarını bu göreselci felsefeyle eleştirmiştir. Foucault'ya göre, XIX. yüzyıl bir yandan deliliği "doğa olayı" sayarak horlayan pozitivizmi yaratırken, öte yandan da şiirde, "Nerval'den Artaud'ya kadar rastlanan ve delilik tecrübesine 'kapatma'nın yok ettiği bir derinlik kazandıran ilahi ilham arayışındaki büyük lirik protestoya yol açmıştı". Aynı bağlamda, Foucault, "delilik ancak bir toplumda

[19] Foucault, eserinin 1964 (kısaltılmış) baskısının önsözüne Pascal ve Dostoevski'nin bu sözlerini aktararak başlamıştır (*Age*, s. 7).

mevcuttur" diyor ve "sonunda her kültür layık olduğu deliliğe sahiptir"[20] diye ekliyordu.

ꕥ

Foucault'nun fikirlerinin bu kısmıyla ilgili şematik açıklamam, umarım ki filozofumuzun genel yaklaşımı hakkında bir fikir vermiştir. Şimdi Foucault'nun Klasik Çağ'ın "büyük kapatması"nın ikinci rasyoneli (iktisadi rasyonel) hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz. "Delilik tecrübelerini" yorumlarken Nietzsche'den ilham alan Foucault, iktisadi planda, açıkça olmasa bile (hatta birazdan göstereceğim gibi sistemli bir şekilde Marx'a ve Marksizme uzak durmaya çalışsa bile), yine de tarihi materyalizm kıtasında geziniyor.

ꕥ

Foucault'nun eserinde yoksulların, dilencilerin ve delilerin kapatılmaları konusundaki ikinci saptama iktisadi gelişimle ilgilidir. Bu dönemde üretim güçleri ve kapitalizm güçlenmeye, yeni iş sahaları yaratmaya ve siyasal kadroları zorlamaya başlamıştı. Deliliği kutsallaştıran duyarlılık Klasik çağda yerini sosyal duyarlılığa bırakmış, tüm işsiz güçsüz takımına ve delilere emek ihtiyacı ve "toplumsal düzen" açısından bakılmaya başlanmıştı.[21] *Otuz Sene Savaşı*'nın (1618-1648) bitişi de Fransa'da iktisadi canlanmaya ve devletçiliğe (Kolbertizme) yol açmış ve ucuz emek ihti-

---

[20] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, I, s. 169 (*Le Monde*, 22 Temmuz 1961). Foucault, aynı söyleşide, tezini jüri önünde savunurken bu görüşleri itibariyle çağdaş bir "*Deliliğe Övgü*" yazmakla eleştirildiğini söylemiştir.

[21] Foucault 1559'da yayımlanan bir eserde Paris nüfusun yüz binin altında olduğunu, buna karşılık şehirde otuz binden fazla dilenci bulunduğunu kaydediyor. Bu konular için bkz. *age*, s. 81-98.

yacım artırmıştı. Kral-burjuvazi işbirliği bağlamında imalat sanayi üzerindeki kontrol, vergilerin artması ve ayaklanmalar (Paris, 1621; Rouen, 1639; Lyon, 1652) bu koşullarda gerçekleşti. İngiltere'de de ilk kapatma mekânları (*Workhause*'lar) Worcester, Norwich, Bristol gibi sanayinin en gelişmiş olduğu yerlerde açıldı. Almanya'da ise daha 1622'de, Hambourg'da kurulan *Zuchthaus*, tüzüğüne tüm kapatılanların çalışma mecburiyetini koymuştu. Amaç fiyatları düşürmek, emek pazarını ve üretim maliyetlerini kontrol altında tutmaktı. Bu yönde bazen özel şirketler bile Genel Hastane'lerle anlaşıyorlar ve onlara işlenmek üzere hammaddeler temin ediyorlardı. Elde edilen kâr da aralarında paylaşılıyordu (s. 97).

Üretim yapısı ve toplumsal duyarlılıklar XVIII. yüzyılda hızla değişme eğilimine girdi. Bu yüzyılda Aydınlanma esprisinin yarattığı siyasal bilinçlenme Genel Hastane'lerde de şikâyetlere, protestolara ve çeşitli direnişlere yol açmaya başlamıştı. İlginçtir ki şikâyetler yok sayılan delilerden gelmiyordu; tam tersine onların dışındaki tüm "kapatılmış"lar birleşmişler ve bu pis, ahmak ve tehlikeli insanlarla bir arada yaşamaktan duydukları ıstırabı dile getiriyorlardı.

Öte yandan üretim yapısı da evrim halindeydi. Merkantilist telakkiler yerlerini üretimi yücelten fizyokrat görüşlere bırakıyor ve ülke nüfusu bir zenginlik olarak görülmeye başlanıyordu. Tarımda aynı dürtülerle komün arazileri yağmalanıyor ("çitleniyor") ve bir tarım proletaryasının ilk görüntüleri ortaya çıkıyordu. Bu bağlamda yoksulluk da farklı bir değer haline geliyor ve ortaçağdan beri vakıflarla yürütülmeye çalışılan yoksullara yardım ve sosyal hizmet mekanizmaları önemini ve işlevini kaybediyordu. Turgot işte bu koşullarda emekçinin ücretinin "onun ancak asgari ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde"

olması gerektiğini önermişti (s. 512). Foucault'nun ifadesiyle, Fransa'da Turgot, İngiltere'de de yoksulların çalıştırılması konusundaki *Gilbert's Act* (1782) ile kuşkusuz "henüz kapatılmanın sonuna gelmemiştik; fakat onun tüm temel güçlerinden soyutlandığı bir an başlamıştı." (s. 508).

Bunlar yüzyılın sonlarında Genel Hastane'lerin boşalmasına yol açan iç nedenlerdi. Aynı yönde etki yapan dış dürtüler de vardı. Bu dürtüler Amerika'nın kolonizasyonu ve bunun yarattığı emek gücüne ihtiyaçtan doğuyordu.

Amerika'nın sömürüsü olgusu Fransız ekonomisiyle ilk kez 1717'de "Batı Kumpanyası"nın kurulması ile bütünleşmişti. Bu durumda ihtiyaç duyulan emek gücü için ilk akla gelenler de Genel Hastane sakinleri olmuştu. Rouen'ın ve la Rochelle'in mahpusları, erkekler zincirlere bağlı bir şekilde, kadınlar da yük arabalarında ünlü Amerika yolculuklarına bu tarihlerde başladılar. Bu koşullarda "kapatma" bir süre de kolonizasyon aracı şekline büründü. Artık 'Genel Hastane'ler Fransa'nın yiyecek ihtiyacına, Amerika'daki plantasyonların durumuna, Fransız-İngiliz rekabet koşullarına göre değişen emek ihtiyacı için bir antrepo işlevi görür hale gelmişlerdi (s. 502-503). Bu durum 1770'te Fransız Devrimi'ne kadar sürecek olan iktisadi krizin başlamasına kadar devam etti. Bu tarihten sonra ekonominin işgücü ihtiyacı azalıyor; sonunda Paris halkını ayaklanmaya sevk edecek koşullar belirginleşiyordu. 1794 liberasyonu ise, 1789'da Devrim gerçekleştikten hemen sonra ilan edilen *İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi*'nin doğrudan; XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya atılan reform tasarılarının da dolaylı sonucundan başka bir şey değildi.

Deliliğin Tarihi konusundaki açıklamalarımız gösteriyor ki Foucault, yorumlarında temel felsefesini Nietzsche'ye dayandırmış, ilhamını Alman filozofun rasyonalizmin köklü bir eleştirisine dayanan düşüncelerinden almıştır. Bir söyleşisinde "Nietzsche'nin izinde gerçeğin savaş terimleri bağlamında anlaşılacağına inanıyorum", demişti Foucault; "gerçeğin gerçeği, savaştır!"[22] Gerçekten de Foucault, "delilik" anlayışını, sadece Klasik Çağ'la sınırlı olarak değil, tüm zamanları kapsayacak şekilde (ve "anti-psikiyatri" akımıyla paralellik içinde) "savaş" fikrine dayandırmıştır. Ne var ki her türlü savaşın yer aldığı "delilik" yorumlarında filozofumuzun belli bir savaşın, "sınıf savaşı"nın ismini anmaktan dikkatle kaçındığını da görmezden gelemeyiz. Bu husus bizi *Deliliğin Tarihi*'ni başka bir açıdan, tarihi maddecilik açısından sorgulamaya götürüyor.

Foucault'nun Marksizm ile ilişkilerini ilerleyen sayfalarda ayrıca ele alacağım. Fakat düşünürün delilikle ilgili yorumlarını irdelediğimiz bu kısmı bitirirken bu konudaki paradoksal tutumuna değinmeden geçemeyiz. Gerçekten de Foucault bu çalışmasında bir yandan kendisini tarihi maddeci problematik içine yerleştiren analizler yaparken öte yandan da Marx'a ve Marksist terminolojiye en küçük bir gönderme yapmaktan titizlikle kaçınmıştır. Bu durumu nasıl açıklayabiliriz ve Foucault'nun bu tutumu eserini ne şekilde etkilemiştir?

Foucault, bir konuşmasında, eserine Marksistlerin pek ilgi göstermediklerine işaret ederek "*Deliliğin Tarihi*,

[22] Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, Entretiens*, s. 135. (Haziran 1975'te yapılan bir söyleşi).

en azından Marksistler tarafından yazılmış bilim tarihleri kadar Marksisttir" diyordu.[23] Gerçekten de, yukarıda da gösterdiğimiz gibi, düşünür bu eserindeki analizlerinde gerek delilerin kapatılmaları, gerekse 1794'te liberasyonları konusunda tamamen tarihi maddeci problematik içinde ve kapitalist üretimde "ilkel birikim" süreciyle paralellik halinde yorumlar yapmıştır. Fakat Foucault bu yorumlarında Marx'a hiçbir gönderme yapmadığı gibi, hiçbir Marksist kavram da kullanmamıştır. Eserde üretim biçimi, üretim güçleri, ilkel birikim, toplumsal sınıflar vb. gibi terimlerin dikkatle dışlandıkları görülüyor. O kadar ki Foucault, çalışmasında "kapitalizm" sözcüğünü bile kullanmamaya özen gösteriyor. Komünist Partisi'nden kopma yıllarının yarattığını düşünebileceğimiz bu alerjik tutum, yazarın daha sonraki açıklamaları da gösteriyor ki somut ve titiz bir tarih araştırıcısı olan Foucault'yu tarihi maddecilikten koparamamıştır. Ne var ki Foucault'nun *Delilik Tarihi*'ni tamamen "sosyal sınıf" olgusu dışında değerlendirmesi, eserinde edebi akıcılığın gizleyemediği büyük bir fikir bulanıklığına yol açıyor. Gerçekten de Foucault deliliği tüm eser boyunca "ortaçağ ve Rönesans'ta delilik" "Klasik Çağ insanı", "klasizm", "XIX. yüzyılda delilik" vb. gibi terimlerle sunuyor. Aristokrasinin çözüldüğü, modern sınıfların doğduğu bir süreç içinde "delilik tecrübeleri"nin yapısal dayanaklarını ararken, sınıfsal dayanakları netleştirmeden bu genel ve soyut kavramlarla nereye kadar gidilebilirdi? Örneğin deliliği yaratan temel yapı olan Genel Hastane'lere (veya İngiltere "Workhouse" larına; Alman "Zuchthause"larına) kapatılanlar arasında ne kadar aristokrat ya da burjuva vardı sorusu herhangi bir anlam taşımıyor muydu? Foucault eğer bizlere yine de "ilkel birikim" kavrayışımızı zenginleştiren bilgiler ve analizler

[23] *Age*, s. 99.

sunduysa, bunu, görmezden gelemeyeceğimiz "alerjik" tutumuna rağmen yapmıştır.

Bu konuya tekrar döneceğiz. Şimdi filozofumuzun fikir yolculuğunun daha sonraki menzillerine eğilelim.

Foucault'nun incelediği dönem içinde "delilik" kurumsal planda genel kabul gören bir "bilimsel söylem" statüsünde değildi. Daha sonra ele aldığı *"tıbbi kliniğin doğuşu"* sorunu da buna benzer bir ortamı sergiliyordu. Philippe Pinel'in modern psikiyatriyi doğuran çalışmaları henüz üniversite dünyasının onayladığı bir statüye kavuşmamıştı. Fakat Batı üniversitelerinde "insan bilimleri"nin doğuşuna yol açan evrim de devam ediyordu. Foucault kendisini asıl şöhrete kavuşturan eserinde, *Sözcükler ve Şeyler*'de bu süreci, başka bir deyişle "insan bilimleri"nin doğuşuyla beraber *"insanın ölümünü"* inceledi.

Sözcükler ve Şeyler'i yazarken varmak istediği hedefi, Foucault, 1970'te *Collège de France*'a adaylığını sunan belgede anlatmıştır. Filozofumuz bu kitabında daha önceki çalışmalarına ters yönde bir girişimde bulunarak, "bilme (savoir) alanları"nın kurumsal ve pratik yönlerini terk ediyor ve bir dönemde aynı anda mevcut birkaç "bilme alanı"nı bir arada ele alıyordu. Bugünkü adlarıyla *biyoloji, dilbilimi* ve *iktisat* disiplinlerini sorgulayan düşünüre göre, bu "bilme alanları" teker teker incelenerek bunların "içsel arkeoloji"leri saptanabileceği gibi, bu disiplinlerin "aralarındaki aynılıkları, benzerlikleri ve bütünsel ayrılıkları betimlemek" de mümkün ve gerekliydi.[24] Filozofumuzun optiğinde "insan bilimleri" etiketi altında ortaya çıkan disiplinler, aslında öznelliğin dayanağı olan, fakat onun

[24] D. Eribon, *age*, s. 362. Foucault'nun adaylık sunuşunu içeren 3 numaralı ek.

kendisiyle bilinçli buluşmasına geçit vermeyen tayin edici "yapı"ları (biyolojide "canlı"yı; dilbiliminde "dil"i; ekonomide "üretim alanı"nı) betimliyor ve gerçekte insanın "doğumu"nun bir hata eseri olduğunu ifade ediyordu. Bu yüzden insanın yakında ölmesi de kaçınılmazdı. Kant'ın "saf aklın kategorileri"ne dayandırdığı insan (fenomen) dünyası, "olmak" (numen) dünyasını unuttuğu ya da dışladığı için yapay bir "insan" ve "hümanizm" kavramı yaratmıştı. Şimdi Foucault, aslında kolektif bir bilinçaltı gibi çalışan ('canlı', 'dil', 'üretim alanı') "yapı"ları konu edinen "insan bilimleri"ne dayanarak, Allah'tan sonra insanın da ölümünü ilan ediyordu.

Foucault "olmak"ın sadece belli bölgelerini inceleyen "bilimsel söylem"lerin arkeolojisi ile yetinmedi; onların da doğmalarına *a priori* zemin hazırlayan ve ortak noktalarından oluşan ve bir bakıma devirlere damgasını vuran daha genel yapıları da ("épistémé"leri) açıkladı. Bir çeşit "kolektif zihniyet yapıları" izlenimi veren bu genel "söylem"lerin nasıl ortaya çıktığı ve ne gibi koşullar içinde değiştiği çok net değildi. Foucault, Auguste Comte'un "üç hal kanunu"nu anımsatan "épistémé"leri yüzünden, Sartre klanı tarafından tarihi inkâr eden "umutsuz bir pozitivist" olmakla suçlanmıştı.[25] Düşünürümüz başkalarının da Kant'ın önerdiği aklın "kategorileri"ne benzettikleri "épistémé" fikrini daha sonraları terk etti; fakat "söylem" araştırmalarındaki "pozitivist" yaklaşımı yadsımadı. Bu konuda, söylemsel formasyonu oluşturan ifadeleri (énon-

[25] Sylvie le Bon, *Un Positiviste Desespéré; Les Temps Modernes*, Ocak, 1967, No: 248. Foucault, *Archéologie*'sinde "*episteme*"yi şöyle açıklıyordu: "*Episteme* çeşitli ilimler arasında dolaştıktan sonra bir özne, bir espri ya da bir devrin egemen tekliğini ortaya koyan bir rasyonalite tipi ya da bilgi şekli değildir; *episteme*, söylemsel düzenlilik seviyesinde çözümlendikleri zaman, belli bir devir için bilimler arasında keşfedilebilecek ilişkilerin bütünüdür" (s. 250). Foucault'nun *episteme* kavramının net olmadığı yolundaki eleştiriler bağlamında yaptığı bu "açıklama" da çok net görünmüyor.

cé'leri) inceleyerek söylem tiplerini *pozitif olgular* olarak ele aldığını söyledikten sonra şunu ilan ediyordu: "Eğer pozitivizm buysa, evet, ben mutlu bir pozitivistim!"[26]

Aslında, akla "sistem kurucu" düşünürleri getiren dar anlamıyla Foucault bir filozof değildi. Kendisi de bu sıfatı benimsemiyordu. Fakat Foucault'nun eserleri, özellikle de *Sözcükler ve Şeyler* yoğun bir şekilde felsefi ön-kabullerle doluydu. Düşünürümüz sık sık ifade ettiği gibi, ortodoks Marksizmden uzaklaştıktan sonra Heidegger, özellikle de Nietzsche'nin felsefesinde dayanaklar aramıştı. "Özne"yi reddediyor, "söylem" biçiminde ortaya çıkan farklı şekiller ve farklı statülerdeki "yapı"ları ortaya çıkarmaya çalışıyordu.

Foucault eserinde Heidegger'in ana tezlerine katılıyor, Alman filozofun "Dasein" analizindeki bireysel bilinç ile varlık, "olan ile (*Seiende*), olmak (*Sein*)" arasındaki kopuklukları sergiliyordu. Heidegger bu konuda Kant'la hesaplaşmış ve "aşkın ego"nun çıkmazlarını bu tartışma içinde betimlemişti. Foucault da Alman filozofun argümanlarına sadık kaldı. Hatta muhafazakâr filozof Luc Ferry'nin işaret ettiği gibi, Heidegger'in fikirlerini olduğu gibi aktarırken kaynak dahi göstermeye gerek duymadı.[27] Ne var ki Foucault'nun özgüllük arayışı bu planda değildi;

---

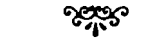
[26] M. Foucault, *Archéologie...*, s. 164. Tarihçi dostu Paul Veyne, bir adım daha atarak, Foucault'yu "tam anlamıyla pozitivist olan ilk tarihçi" olarak ilan etmişti. Bkz. P. Veyne, *Foucault Révolutionne L'Histoire*, Paris, Seuil, 1978. s. 204.

[27] Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68*, Gallimard, Paris, 1988, s. 172. Buna karşılık H. Dreyfus ve P. Rabinow'un Foucault'ya büyük bir sempatiyle ele aldıkları eserlerinde, Foucault'nun bu ihmali, kendisinin "okuyucularının Heidegger'in *Olmak ve Zaman*'daki pozisyonunu iyi bildiklerini farz etmesi" ile açıklanıyor. Bkz. *Michel Foucault, Un Parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, s. 63, 4 no'lu dipnotu.

o, araştırma konusu olmamış yeni bir alan olarak "söylem"leri, söylemlerin formasyon süreçlerini ve "iktidar" ve "arzu" olgularıyla ilişkilerini ortaya koymaya çalışıyordu. Böylece Foucault incelemelerinde asıl altı çizilmesi gereken noktaya, "söylem" sorununa gelmiş oluyoruz.

Gerçekten Foucault, bugün akademik dünyada dillerden düşmeyen "söylem" kavramıyla ne anlatmak istiyordu?

Michel Foucault: Disiplin Toplumu, Marksizm ve Aydın



Foucault, düşüncesinin en çok kabul gören kavramı olan "söylem"i ve onun temelini oluşturan "ifade"leri (*énoncé*'leri) açıklamak ve "arkeolojik" yöntemini betimlemek için ayrı bir kitap yazmıştı. Foucalt'nun eserleri içinde herhalde en az ilgi uyandıran ve ona en yakın düşünürler arasında bile pek benimsenemeyen eseri bu oldu. Hatta birlikte çalıştığı bir arkadaşının ifadesine göre kendisi de, *post partum*, bu kitabından "istihfafla" (küçümseyerek) söz etmeye başlamıştı.[1] Filozofun *Bilmenin Arkeolojisi*

[1] Foucault ile birlikte çalışan Blandine Kriegel, filozofun ölümünün yirminci yıldönümünde yayımlanan kitabında, *Bilmenin Arkeolojisi*ndeki analizlerden daha sonra Foucault'nun vazgeçtiğini ve eserden "istihfafla" söz ettiğini yazar. Bkz. *Michel Foucault, Aujourd'hui*, Plon, Paris, 2004, s. 19, 40. Foucault'nun en ayrıntılı hayat öyküsünü yazan David Macey de, düşünürün bu eserini kitapları içinde "en az çekici" olanı diye niteledikten sonra bir İngiliz dergisinde yapılan eleştirinin genel kanıyı yansıttığını ekliyordu.

ismini verdiği bu çalışmasını burada özetlemeye çalışmayacağım.[2] Bu, uzun, yorucu ve sonunda da (bence) yararsız bir çaba gerektirir. Sadece şunu söylemekle yetinmek istiyorum: Foucault, yöntemle ilgili eserinde ne "söylem" kavramına ne de bunun temeli olarak gördüğü "ifade-*énoncé*" kavramına büyük bir açıklık getirebilmişti. Eserinde uzun uzun *"énoncé"*nin ne olmadığını anlatıyor, fakat ne olduğu konusunda sarih olamıyordu. O kadar ki kendisini *Collège de France*'a aday olarak sunan meslektaşı, raporunu hazırlarken Foucault'dan bu terimi netleştirmesini istemiş ve bu yüzden aralarında gergin anlar yaşanmıştı.[3] Ayrıca, Foucault, tüm şöhretini sağlayan *Sözcükler ve Şeyler* isimli eserini de sonraları "marjinal" bir eseri olarak görmeye başlamış, hatta bir ara yeniden basılmasını önlemeyi bile düşünmüştü.[4] Buna karşılık filozofumuz, bazı söyleşilerinde bu konularda daha açık olmuş ve temel kavramlarını daha kolayca anlaşılır bir biçimde sunmuştur.

Eleştiride Foucault'nun eseri, "anlamsız sözcük uydurmaları ve boş sözdizimi icatlarıyla yüklü" olarak nitelenmişti. Bkz. David Macey, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994, s. 217.

2 Bu konuda en açık ve olumlu yorum, görebildiğim kadarıyla, Gilles Deleuze tarafından yapılmıştır. Deleuze, Foucault'nun "arkeolojisinde yöntem hakkında bir söylem getirmekten çok daha önceki eserinin (*Sözcükler ve Şeyler*'in) şiirini yazdığını ve felsefenin zorunlu olarak şiir olduğu bir noktaya ulaştığını" söylüyor. *Le Monde* yorumcusu Roger-Pol Droit, Deleuze'ün eserini "Foucault'yu bütün tutarlılığı içinde kavramamızı sağlayacak bir metin" olarak sunmuştu. Fakat burada yineleyelim ki Foucault, daha önce Deleuze'ün de söylediği gibi, devamlılıkların ve tutarlılıkların değil, kopuşların filozofuydu. Deleuze'ün sunduğu estetik tabloda -bu tablo ne kadar öğretici ve düşündürücü olursa olsun- Foucault'nun realitesini bulacağımız kuşkuludur. Bkz. G. Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris, 2004, s. 27. Eser yayımlandığı zaman tarihi maddeci açıdan yapılan bir eleştiri için bkz. Dominique Lecourt, *Sur L'Archéologie et le Savoir. A Propos de Michel Foucault; La Pensée*, 1970, no: 152.

D. Eribon, *Michel Foucault*, s. 230.

Aynı eser, s. 197. Bu soğumada kuşkusuz düşünürün çok genel bir alanı kapsayan analizlerinin, dar alanlarda uzman tarihçilerin eleştirileri karşısında yıpranması da rol oynamışı.

Foucault 1966'daki bir söyleşisinde "söylem"i şöyle betimlemişti: "Söylemler, sayelerinde ve aralarından her şeyi gördüğümüz bir çeşit saydam filimler değildir. Onların kendi tutarlılığı, derinliği, yoğunluğu ve işlerliği vardır. Söylem kanunları iktisadi kanunlar gibi mevcutturlar. Bir söylem bir anıt gibi, bir teknik gibi, bir sosyal ilişki gibi vb. var olur."[5]

On yıl kadar sonra, 1975'te, yani en sevdiği eseri olan *Gözetme ve Cezalandırma*'nın* yayımlandığı sırada yaptığı bir söyleşide ise, filozofumuz "söylem" hakkında şu tanımı vermiştir: "Söylem, söylenen her türlü şey içinde belli bir sistemlilik içine girebilen ve kendileriyle birlikte düzenli bir iktidar etkisi meydana getirebilen 'ifade'lerin ('énoncé'lerin) bütünüdür."[6] Burada daha önceki tanıma ek olarak, yazarın düşüncesinde önemli bir yer işgal eden "iktidar etkisi" ("effet de pouvoir") tespitiyle karşılaşıyoruz. Foucault'nun "aydın" anlayışını açıklamaya çalışırken bu tanıma tekrar döneceğiz. Fakat düşünürümüzün temel ve özgün kavramlarıyla ilgili yukarıdaki açıklamalarına bakarak, bunların Althusser'in epistemolojik planda sık sık vurguladığı "kesinlik"e ("rigueur"e) sahip olmadığını şimdiden söyleyemez miyiz?

Foucault *Sözcükler ve Şeyler*'in yayımlanması ile dünya çapında bir üne kavuşmuştu; fakat bu durum özel hayatında huzur ve istikrar getirmedi. Eserinin yarattığı hay-

---

[5] Foucault'nun 1966'da *Sözcükler ve Şeyler*'in yayımlanması dolayısıyla Claude Bonnefoy ile yaptığı bu önemli söyleşi ilk kez ölümünün yirminci yılında *Le Monde* gazetesinde (12-13 Eylül 2004) yayımlandı. Görüldüğü gibi, burada Foucault "ifade-énoncé"leri de tanımlıyor.

* Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2000.

[6] *Le Monde*, Foucault dosyası, 19-20 Eylül 2004. (Roger Pol Droit ile gerçekleştirilen bu söyleşi de ilk kez yayımlandı.)

ranlığa rağmen Paris'te aradığı profesörlük kadrosunu bulamamış olması, galiba bu evrensel kültür başkentindeki akademik ormanın yazılı olmayan kanunlarıyla ilgiliydi. Bu şekilde iki yıl da Tunus'ta ders verdi ve ancak (içeriden yaşayamadığına hep esef ettiği) Mayıs-68'ten sonra Paris'e döndü; iki yıl da yeni kurulan (ve diplomasız girilen) Vincennes Üniversitesi'nde öğretime devam etti.[7] Her eğilimdeki devrimci öğrencilerin sadece profesörlerine karşı ittifak halinde bulundukları bu "anarşi" ortamı kuşkusuz Foucault'nun beklentilerine uygun değildi. Her öğretim üyesinin, öğrenciler tarafından, "hangi perspektiften konuşuyorsun?", "Marksist misin, değil misin?" diye sorgulandığı Vincennes Üniversitesi'nin, Foucault'nun 'perspektif'inde kopmuş olduğu Komünist Partisi'nden farkı yoktu. Fakat sabretti ve 1970'te Fransa'nın en itibarlı öğretim kurumu olan *Collège de France*'a tayin edilene kadar derslerine devam etti. Yeni öğretim yuvasıyla beraber Paris'e istikrarlı bir şekilde yerleşmiş, "iki valiz arasında" geçen göçebe hayattan kurtulmuştu.[8]

Foucault Paris'e yerleştikten sonra hapishanelerin, daha doğrusu *Gözetme ve Cezalandırma*'nın ve cinselliğin tarihini yazmışur. Kuşkusuz bunlar da geleneksel tarih anlayışından çok farklı bir şekilde, "söylem arayışı" ve "söylem analizi" şeklinde yapılmış araştırmalardı. Hedef yine

---

[7] Foucault Mayıs-68 düşüncesine bir ölçüde katkıda bulunduğu gibi sonraki eserlerine vasat hazırlayan özgür iklimi de Mayıs-68 sayesinde bulmuştu. Düşünür bir konuşmasında "Mayıs-68 olmasaydı kuşkusuz hapishane, suçluluk ve cinsellik üzerindeki eserlerimi yazamazdım. 68 öncesi iklimde bu özgürlük yoktu" demiştir. *Dits et Ecrits*, c. IV, s. 81.

[8] Foucault, 1984'te ölene kadar *Collège de France*'daki derslerine devam etti. Bu derslerin konuları ve özetleri için bkz. *Résumé des Cours, 1870-1982*, Paris, Julliard, 1989.

modernizm ve modernizmin egemen kıldığı rasyonalizmin kısıtlayıcı ve baskıcı etkileriydi.

ꕥ

Gözetme ve Cezalandırma, genel kanıya göre Foucault'nun başyapıtı idi. Kendisi de bir vesileyle en sevdiği kitabının bu olduğunu söylemiştir. "*Postmodern*" tartışmalarda en büyük ilham kaynaklarından biri olan bu kitap, özellikle arşivci bir tarihçinin mikro-iktidar analizleriyle günümüzde de büyüleyici bir etki yapmaya devam ediyor. Ayrıntıların zengin bir arşiv malzemesine dayanılarak virtüoz ustalığıyla çözümlendiği bu eserin içeriğine girmeden önce bir de şunu söylemek isterim. Bu eser başka bir açıdan da Doğulu despotizmi sakız haline getirmiş Batılı tarihçilerin kendi tarihlerine bakarken çoğu kez ne kadar tek yönlü ve ön fikirli olduklarını ortaya koyuyor. Gerçekten de Foucault'nun aktardığı tarihi vesikalarda sergilenen korkunç ve sistematik işkenceler Batı resmi tarihinin çoğu kez bilinçaltına attığı ya da ihtimamla gizlediği olgular arasında değil midir? Fakat bu, Foucault'nun projesiyle ilgisi olmayan ayrı bir sorundur ve burada sadece temel analizini yansıtan bazı açıklamalarla yetineceğim.

ꕥ

Foucault Klasik Çağ'da da varlığını sürdüren ortaçağ zindanlarından modern hapishanelere geçiş süreci konusunda ilginç bir dönemleme yapmıştır. Önce esere makro planda egemen olan bu noktayı aydınlatmamız gerekiyor.

Filozofumuza göre Batı Avrupa'da, Klasik Çağ'dan modernizme geçerken "suçlu"lara karşı yeni bir tavır doğmuştu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ve XIX. yüzyıl başında "iktidar kullanımında gözetmenin cezalandırmaya

göre daha verimli ve daha etkili olduğunun anlaşıldığı anda", toplumda "cezalandırma politikası"nda önemli bir değişiklik meydana geldi. O andan itibaren, hükümdarın kutsallığıyla simgeleşmiş toplum düzenine saldırı olarak kabul edilen her suç korkunç işkencelerin konusu olmaktan çıkıyordu. Artık "vücudu cezalandırmak" değil, "ruhu ıslah etmek" daha yararlı bir hale gelmişti. Burada da söz konusu dönüşüm, deliliğe karşı tutumda olduğu gibi, kapitalizmin gelişmesi ve burjuva toplumunun kuruluşu dönemiyle örtüşüyordu. Mahkûmlar çalışarak ve üreterek hem cezalarını çekecekler hem de "itaatkâr ve yararlı" insanlar haline geleceklerdi.

Foucault modernizmin doğuşu ile hapishanelerin doğuşu arasında sembolizmi aşan bir benzerlik görüyordu. Aslında modernizm tüm toplumu bir "disiplin toplumu" haline getiren bir süreçti. Bu süreçte cezalar hafifliyor, genelleşiyor ve burjuva rasyonalizminin yarattığı normlar toplumun her alanını kontrol altına alıyordu. Foucault bu yaygın "gözetme ve cezalandırma" sürecini Bentham'ın *"panopticon"* mimarisiyle sembolleştirmiştir.

Bu kavramla filozofumuz neyi ifade etmek istemiştir?

Panopticon, etrafı daire halinde bir binayla çevrilmiş bir kuleyi temsil ediyordu ve binanın kuleyi çevreleyen yüzü hücrelerden oluşuyordu. Bina esas itibariyle bir hapishaneydi; fakat modern toplumlarda kulenin devamlı "gözetimi" altında bulunan hücreleri işgal edenler *bir suçlu, bir deli, bir işçi, bir asker ya da bir öğrenci* olabilirdi.[9] Kısaca burjuvazinin sınıf adaletinin egemen olduğu bir toplumsal aşamada hapishanelere egemen olan ilke *kışlaya, hastaneye, okula ve fabrikaya* da egemen olan ilkeydi. Uzun ve zarif betimlemelerden sonra, Foucault, "eğer hapishane fabrikalara, okullara, kışlalara, hastanelere ve on-

[9] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, s. 200-201.

lar da hapishanelere benziyorlarsa bunda şaşılacak ne var?"[10] diye soruyordu. Ve "panoptizm"in egemen olduğu modern Batı toplumlarını da, simgesini 1840'ta açılan Mettray Hapishanesi'nde bulan "cezaevi sistemi" ("carcéral" sistem) olarak adlandırıyordu.

Hapishane sisteminde insanlar, suçlu oldukları hallerde bile "itaatkâr ve yararlı" varlıklar konumuna sokulmak istendikleri için özel bir dikkatin, anket ve incelemelerin konusu oluyorlardı. Bu ise bir yandan "insan bilimleri"ni yaratan mekanizmalardan biri haline geliyor, öte yandan da tutuklulara *farklılaştırılmış* bir muamele skalasının ortaya çıkmasına yol açıyordu. Hapishane sistemi "söylemlerle mimarileri; baskıcı tüzüklerle bilimsel önerileri; gerçek toplumsal etkilerle karşı konulmaz ütopyaları; suçluları ıslah edici programlarla suçluluğu pekiştirici mekanizmaları bir arada tutan" bir sistemdi (s. 270).

Özellikle bu son nokta çok önemliydi. Modern hapishaneler kurulduktan hemen sonra bu kuruluşların yeni bir suçlular zümresi yarattığı ortaya çıkmış ve bunları da sisteme yararlı kılacak mekanizmalar bulunmuştu. Sınıf adaleti sadece burjuvazinin çıkarlarına doğrudan hizmet anlamına gelmiyordu; aynı zamanda suçlular farklılaştırılarak kimileri affediliyor, suçlu kategorisinden çıkarılıyor; kimilerine hafif cezalar uygulanıyor; kalanlar arasında da hiyerarşik bir düzen kurularak kontrol ve hâkimiyet ilişkileri pekiştiriliyordu. Foucault bu gözlemden hareketle modern toplumlarda mafyanın, yeraltı dünyasının ve onların emrindeki paryaların oluşumu hakkında nüfuz edici analizler yapmıştır. Polis romanlarının doğuşu, "mükemmel cinayet" işleyenlerin kahramanlaştırılışı, Fransa'da Vidocq gibi ünlü bir kriminelin sonunda emniyet müdürü oluşu vb. bu anlatım içinde yerini alıyorlar.

[10] *Age*, s. 229.

Kısaca modern toplum bir "hapishane düzeni" biçiminde kurulmuştu ve pek de özenilecek bir tarafı yoktu. Foucault'nun kendisi postmodernizm kavramını kullanmadı; fakat görüldüğü gibi, "postmodernizm"in öncüleri filozofumuzu da fikir babaları arasında saymakla galiba hata etmiyorlardı.

Foucault son eserlerini yine özel hayatını yakından ilgilendiren hassas bir konuya, cinsellik tarihine hasretti. Burada da (başlıklarını dahi vererek) altı cilt halinde ilan ettiği programına sadık kalmadı ve bunlardan sadece birincisini yazdı. "İkinci ciltleri yazmaktan nefret ediyorum"[11] diyen yazar için belki de bunda şaşılacak bir şey yoktu. Yedi yıllık bir suskunluktan sonra, ölümünden hemen önce yayımlanan ikinci ve üçüncü ciltlerde ise "cinselliğin öznelleşmesi"ni ele alıyor ve bakışlarını Greko-Romen bilgelere çeviriyordu.

Temel eserlerini modernizmin doğuşuna ve eleştirisine ayırmış bir düşünürün öznelliğe ve ahlak sorunsalına dönüşü hayli ironik yorumların ve eleştirilerin konusu oldu. Foucault'nun eserlerini yayımlayan ünlü yayınevi Gallimard'ın danışmanı Pierre Nora'nın, Foucault öldükten sonra bir televizyon programında onun son eserlerini "eşcinselliği savunma" olarak sunması da herhalde eski bir hesaplaşmanın pek de şık olmayan bir devamıydı. Belki başka bir vesileyle Foucault'da cinsellik sorununu ve bu konudaki eserlerini tartışma fırsatını bulabiliriz. Fakat düşünürümüzü, fikir hayatını asıl niteleyen modernizm sorunsalı içinde ele aldığım bu yazıyı yine bu konuda genel

[11] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, c. IV, s. 777. (1982'de Vermont Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmadan.)

bir değerlendirme yaparak ve özel olarak da Marksizmle ilişkilerini sorgulayarak bitirmek istiyorum.

Foucault "bilimsel söylem"lerin zorlayıcı ve dışlayıcı seremonilerini ve kurumsal dayanaklarını kıyasıya eleştirmiştir. Bu bağlamda, "mandarin"liğe yol açan "uzmanlık" da düşünürümüzün eleştiri oklarından kurtulamamıştı. Hatta Foucault üniversiteleri de kışla ve hapishane gibi "panoptik" bütünsellik içinde yorumlamıştır.[12] Fakat teslim etmemiz gerekiyor ki kendisi de iki bilgi dalında yetkin uzman nitelikleri taşıyordu. Bunlar tarih ve felsefe alanlarıydı. Bu yüzden (profesyonel) tarihçiler çoğu kez onu filozof, filozoflar da tarihçi saymışlardır.

Foucault, tarih alanında *Annales Okulu* yazarlarını takdirle izlemişti. Onların tarih disiplinine "*asil olmayan*", "pleb" konuları kabul ettirdiklerini övgüyle ifade etmiştir. Kendisi de delilik, hapishane, cinsellik gibi konularda yaptığı araştırmalarla "pleb" konuların repertuarını genişletmiştir. Bu bakımdan eserleri formel olarak felsefe kitaplarından çok, zengin ve büyüleyici tarih araştırmaları izlenimi vermektedir. Bunların Nietzsche ve Heidegger'den esinlenen tezlerinin yarattığı "postmodern" gerginliğe daha önce işaret etmiştim. Tarihi analizleri ise gençlik yıllarının Marksizminin -bir türlü etkisinden kurtulamadığı- dayanılmaz ağırlığı ile yüklüdür. Ayrıca yaşadığı ortamda

[12] Foucault'nun bir söyleşisinde yaptığı analize göre Amerikan kampusları örneğinde öğrenciler tecrit edilerek özel bir alanda toplanıyorlar ve kendilerine "geleneksel, demode, günün ihtiyaçlarıyla ilgisi olmayan bilgiler" veriliyor, "toplumun değerleri" aşılanıyordu. Foucault XIX. ve XX. yüzyılda dışlama yöntemlerinin farklılığı, öğrenci tabanının kitleselleşmesi ve proleterleşmesi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan patlayıcı durumlar üzerinde gözlemler yapmıştır. *Dits et Ecrits*, c. II, s. 182-185. (1971 yılında yapılmış bir söyleşiden.)

Marksist düşüncenin gücü ve yaygınlığı filozofumuzu sık sık bu konuda tavır almaya sevk ediyordu.

Foucault'ya dünya çapında ün kazandıran eseri olan *Sözcükler ve Şeyler*, yayımlandığı zaman Sartre'ın ağır bir eleştirisi ile karşılaşmıştı. Sartre'a göre bu eserde Marksizm hedef alınmıştı ve "söz konusu olan, yeni bir ideoloji yaratmak ve Marksizme bir baraj oluşturmak"tı.[13] Aslında Sartre bu görüşünde yalnız değildi. Daha sonraları Foucault'nun yakınları arasına giren bazı ünlü enlelektüeller de eseri "sağ" bir düşüncenin ürünü olarak sunmuşlardı. Ne var ki Foucault bu fikirde değildi ve ithamı çok haksız ve kırıcı bulmuştu. Filozofumuz Sartre'ın ağır "suçlama"sına iki sene kadar süren bir sessizlikten sonra yanıt verdi.

Foucault, Sartre'a yanıtında ilginç (ve hiç de haksız olmayan) bir benzetme yapıyor ve şunu hatırlatıyordu: Kendisi genç bir asistan olarak Komünist Partisi'nde üye iken Sartre'a da aynı argümanlarla eleştiriler yöneltmişlerdi. Onun varoluşçu felsefesini de "burjuva emperyalizminin son kalesi" olarak ilan etmişlerdi.[14] Fakat Foucault, daha da önemli bir planda felsefe ve tarih ilişkileri konu-

[13] Didier Eribon naklediyor; *Michel Foucault*, s. 192. Sartre'ın söyleşisi *L'Arc* dergisinde (1966, Sayı 30) çıkmıştı.

[14] Bu söyleşiden otuz yıl kadar sonra, Foucault'nun *Collège de France*'daki ders notlarının (*Gouvernabilité et Gouvernance*) yayımlanması dolayısıyla *Le Monde* gazetesinde çıkan bir yazıda, Anglo-Sakson dunyasının ünlu ve avant-garde dergilerinde, özellikle de "Management" (işletme) okullarında ismine en çok gönderme yapılan yazarın "büyük farkla" Foucault olduğu belirtiliyordu. Aynı şey Fransa için de geçerliydi. Yazar J-G Padiolo, yazısında ünlü işletme okulu ESSEC'te okutulan bir ders kitabını örnek veriyor. Bkz. *Le Monde*, 11 Mart 1997. Buradan, böyle bir ilgiye layık görülmeyen Sartre'ın daha haklı çıktığını çıkarmak herhalde doğru olmayacaktır. Günümüzde Sartre da, Foucault da "sol yelpaze" içinde yer alıyorlar.

sunda ilginç bir saptamada bulunuyor ve kendisini "tarihi inkâr etmekle" suçlayan Sartre'a, "filozoflar genellikle kendi konuları dışındaki disiplinler hakkında çok cahil oluyorlar" diye yanıt veriyordu. Tarihi materyalist kurama antropolojik (varoluşçu) bir temel getirme iddiasında olan Sartre için, bu, gerçekten ağır bir suçlamaydı. Foucault bu konuşmasında ismini anmadan Althusser'e gönderme yapıyor ve onun siyasetle teoriyi birleştirme ve bu bağlamda Marx'ın kavramlarını yeniden değerlendirme çabalarını övüyordu.[15] Bu, dolaylı olarak belli bir Marksizm'e hâlâ yakın durduğunun da ifadesi sayılabilirdi.

Foucault Komünist Parti'den ayrıldıktan sonra Marksizm ile daima ihtilaflı ilişkiler içinde olmuştur. Düşünürümüz komünist partileri çerçevesinde kalıplaşmış, bir çeşit "resmi" statü kazanmış Marksizm-Leninizme giderek artan bir husumet duyuyordu. Hatta bir ara bu husumeti Marx için "Bu Mösyö'nün ismini bir daha duymak istemiyorum!" diyebileceği boyutlara varmıştır. 1970'lerde Solyenitzin'in eserlerini okuduktan sonra Marksizme savaş açan "*Yeni Filozoflar*"ın en anti-Marksisti sayılabilecek A. Glucksmann'ın bir eseri için övücü bir yazı yazması da tüm düşünce etkinlikleri içinde ciddi bir düşünüre yakışmayan bir çelişki oluşturmuştu.[16]

---

[15] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, I, s. 662-668. *La Quinzaine Littéraire* dergisinde (1-15 Mart 1968) yayımlanan söyleşi. İlginçtir ki aynı derginin bir sonraki sayısına gönderdiği bir mektupta yazar, bu söyleşinin yayımlanmasına izin vermediğini ve yazılanlarda "kendisini bulmadığını" söyleyerek bütün söylediklerini geri aldı. Mektuba Sartre'ın "dev eserini" yücelten ve kendi eserini de "küçük bir tarihi ve metodolojik tarama" olarak sunan cümleler eklemeyi de ihmal etmedi. Mikro-iktidarlar analizcisi özel hayatında iktidarlar hiyerarşisine uymada çoğu kez konformist davranmıştır. Bu, tüm kurumlara savaş açmış olan Sartre ile Foucault arasında önemli bir fark idi.

[16] Gluksmann bu eserinde (*Les Maitres Penseurs*, Paris, 1977) Marksizmi çağdaş totalitarizmi yaratan bir düşünce olarak sunuyor, faşizm ile komünizmi totalitarizmin iki versiyonu olarak değerlendiriyordu. (Foucault'nun yazısı: *Dits et Ecrits*, III, s. 277-281; *Le Nouvel Observateur*, 9-15 Mayıs 1977.)

Bu tutum Foucault'nun Marksizmle ilgili son sözleri miydi? Foucault'nun Althusser'i de öfkelendiren makale ve söyleşileri yılların ürünü olan eserlerini ne ölçüde sadıkane bir biçimde yansıtıyordu?

Aslında Foucault'nun en yoğun tarih çalışmaları olan eserlerde Marksizmle sıkı bir diyalog ve işbirliğinin olduğu yadsınamaz sanıyorum. Bu yazımda da gösterdiğim gibi, *Deliliğin Tarihi* ve *Gözetme ve Cezalandırma* başlıklı eserlerinde Foucault, kapitalizmin gelişmesi ve burjuvazinin beklentileri ile delileri ve suçluları "itaatkâr ve yararlı" kılacak reformlar arasındaki yakın ilişkiyi net bir şekilde ortaya koymuştur. Hatta bize kalırsa, bu eserlerin en dikkate değer ve öğretici tarafları da bu analizlerdir. Bu yönüyle Foucault, Marksizmden hiçbir zaman tamamen kopmadığı gibi, öfkeli olmadığı anlarda bu konuda çok olumlu beyanlarda da bulunmuştur. Filozofumuza göre Marx'ın bazı düşünceleri o kadar genel kabul görmüşlerdi ki bunlara gönderme yapmak artık fizikte Newton ya da Einstein'a gönderme yapmak gibi anlamsız hale gelmişti. "Günümüzde Marx'ın düşüncesine doğrudan veya dolaylı olarak bağlı bir dizi kavramı kullanmadan tarih yapmak olanaksızdır", diyordu Foucault, "sonunda tarihçi olmakla Marksist olmak arasında ne fark olduğu sorulabilir"[17]. Bununla beraber Marx'ı Nietzsche'yle buluşturmaya çalışan, hatta Nietsche'ye ağırlık veren düşünürün Marksizm anlayışının da tıpkı Marx'ı Husserl ile uzlaştırmaya çalışan Sartre'ın Marksizmi gibi kendine özgü bir Marksizm olduğu da açıktı.

---

[17] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, II, s. 753. (1975 Haziran ayında *Magazine Littéraire*'de yayımlanan söyleşiden.) Burada *Annales Okulu*'ndan Fernand Braudel'in şu gözlemini de anımsayabiliriz. Ünlü tarihçi bir söyleşisinde, "kendi eserlerinde Marx'ın işgal ettiği önemli yeri" belirttikten sonra şunları da eklemişti: "Bugün, kişisel pozisyonu ne olursa olsun hiçbir tarihçi Marx'a kayıtsız kalamaz." *Le Monde*, 16 Mart 1983.

Ölümünün yirminci yıldönümü vesilesiyle yazdığı yazıda bir Fransız felsefeci, Foucault'yu çok övmekle beraber, "sürüyle kavram yaratan, sonra onları hiç sıkılmadan terk eden ve derhal yenilerini yaratan" bir düşünür olarak sunuyordu.[18] Gerçekten de Foucault'da söylem, ifade, tarihi a-priori, arkeoloji, episteme, dizpozitif vb. kavramların haddi hesabı yoktu. Fakat bunların çoğu fazla bir ilgi uyandırmadı ve zaten Foucault tarafından da terk edildi. Foucault günümüzde daha çok (bol bol istimal ve suiistimal edilen) "söylem" kavramıyla yaşıyor.

Foucault'da söylem kavramı iktidar, arzu ve bilgiyle ilişkiler çerçevesinde anlam kazanan bir statü içindeydi. Düşünürümüz özellikle iktidar ve bilgi bağlantısı üzerinde durmuş; iktidarın bilgi, bilginin de iktidar yaratan özelliğini vurgulamıştır. Nietzsche kökenli bu yaklaşım Foucault'nun toplumda "aydınlar"ın işlevi hakkındaki tutumunu da belirliyordu.

Evrensel gerçekleri yadsıyan Foucault, "aydın" konusundaki fikrini de Sartre'ın "her şeye burnunu sokan" *evrensel aydın* fikrine karşı geliştirmişti. Ona göre aydın haddini bilmeli, her şeye burnunu sokmamalıydı. Ancak iyi bildiği konularda, "özgül aydın" olarak, toplumda ezilen ve dışlananların yardımcısı olarak bir işlev görebilirdi. Bu ise, kesinlikle onlara tercüman olmak, onlar hesabına konuşmak anlamına gelmiyordu. Sadece onların "söyledikler"i, fakat "söylem" haline getiremedikleri şeyleri dinlemek,

[18] Roger-Pol Droit, *L'Homme qui pensait toujours autrement*, *Le Monde*, 19-20 Eylül 2004.

dinletmek ve bunların bir "söylem" statüsüne, dolayısıyla da bir "iktidar etkisi" yapabilecek konuma gelmeleri için çalışmaktı. Kısaca, ancak egemen "söylem düzeni"ni sarsma kavgası veren biri "aydın" statüsü kazanabilirdi.[19] Çünkü "bir toplumda entelektüel, kesinlikle bir *söylem memuruydu*; söylem düzeninde olup bitenler mutlaka onu ilgilendiriyordu. Lehte ya da aleyhte tavır alabilirdi; fakat sonunda onun müdahalesi olmadan söylem düzeninde hiçbir şey yapılamazdı."[20]

Foucault mahkûmların, delilerin, eşcinsellerin yardımına böyle bir aydın anlayışıyla koştu. Şaha karşı ayaklanan kitleleri görmek ve İran'daki farklı "gerçekler rejimi"ni izlemek üzere de Humeyni'nin ülkesine gazeteci kimliğine bürünerek gitti. Evrensel gerçekleri reddeden filozofumuz, İran'da siyasetin Batı'da artık bulunmayan bir biçimde ruhaniyetle birleşmiş ve "kolektif ruh"a dönüşmüş halini görerek büyülendi; fakat sonunda ülkesine büyük düş kırıklıkları içinde döndü. Galiba kapitalist üretim biçiminin "küresel" yönünü pek hesaba katmamış; İran toplumundaki kin ve nefret birikimini bu bağlantılar içinde yeterince değerlendirmemişti.[21]

---

[19] Foucault, "söylem düzeni" ve bunun ortaya çıkardığı yasakları *Collège de France*'a seçildikten sonra, ilk dersinde anlattı. Yazarın en önemli eserleri arasında sayılan bu konferansın metni için bkz. *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971.

[20] Foucault'nun G. Deleuze ile yaptığı ve 4 Mart 1972 tarihli *L'Arc* dergisinde yayımlanan söyleşisinden.

[21] Althusser Okulundan Dominique Lecourt, 1999'da yayımlanan bir eserinde Foucault'yu hayranlıkla anlatan sayfalardan sonra filozofun İran Devrimi konusunda, "özgül aydın" anlayışına ters düşen tavrını üzüntüyle hatırlatıyordu. Lecourt'a göre, daha da kötüsü, Foucault "Paris'teki sığınmacı kutsal insan" (Ayetullah Humeyni) lehine aldığı tavırla yazarın "değersiz filozoflar" ismini verdiği "yeni filozoflar"a (A. Glucksman, B-H. Lévy, J. Baudrillard vb.) yol göstermişti. Bkz. *Les Pitres Penseurs*, Paris, Flammarion, 1999, s. 68.

Foucault Batı'da egemen tarih-yazıcılığının gizlediği yönleri ve Batı modernleşmesinin şimdiye kadar pek el atılmamış taraflarını büyük bir ustalıkla gözler önüne serdi. Marx'ın incelediği "kapitalizmin kanlı kanunları"nın egemen olduğu ilkel birikim aşamasına denk düşen iktidar ilişkilerini mikro düzeyde daha iyi anlamamıza yardımcı oldu. Tarihçilere yüksekten bakan; onları kendi soyut düşüncelerinin hammaddesini hazırlayan emekçiler olarak gören filozoflara güzel bir ders verdi. Tarih ile felsefe arasında önerdiği "yeni tip ilişki"de filozoflar "artık tarih *hakkında* değil, tarih *içinde* düşünecekler ve düşünceyi tarih çalışmasının sorgulamasına sunacaklardı."[22] Bu şekilde yaptığı analizler ve betimlediği zulüm ve işkence mekanizmaları, Batı'da özeleştiriyi kısıtlayan, Doğu'nun daima despotik ve keyfi yönetimlerini ön plana çıkaran sömürgeci ve emperyalist söylemiyle adeta alay eder gibi duruyor. Bu bakımdan Foucault'ya çok şey borçluyuz.

Yine de!

Yine de buradan hareketle, sömürge ve yarısömürge konumundaki ülkeleri bir tarafa bırakarak, modernizmin kendi içinde bir "genel hapishane" olduğunu, her kültürün kendine özgü "gerçekler rejimi" içine sıkışıp kaldığını ve aydınların da sadece iyi bildikleri konularda kendi ül-

---

[22] M. Foucault, *Dits et Ecrits*, c. IV, s. 412-415 (21 Ocak 1983 tarihli *Liberation* gazetesinde çıkan söyleşiden). Burada Foucault'nun şu konuşmasını da kaydetmeliyiz:
"Soru: Size tarihçi denmesini arzu eder misiniz?
– Tarihçilerin yaptıkları beni ilgilendiriyor; fakat ben başka bir şey yapmak istiyorum.
– Peki, size filozof mu demeliyiz?
– O da değil! Yaptığım hiçbir şekilde felsefe değil; bilim de değil, çünkü ondan da bir bilimden istenebilecek meşruluklar ve kanıtlamalar istenebilir.
– O zaman sizi nasıl tanımlayalım?
– Ben bir fişekçiyim. Sonunda bir kuşatmada, bir savaşta, bir yıkımda kullanılabilecek bir şeyler üretiyorum. Kendim yıkımdan yana değilim; fakat duvarların yıkılmasını, geçitler açılmasını, ilerlenmesini istiyorum." Roger-Pol Droit, *Michel Foucault*, s. 91-92.

kelerinin mikro-iktidar mihrakları bağlamında savaşan "özgül aydınlar" olduğunu kabule yanaşmak zor görünüyor.

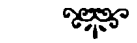
Foucault İran'dan ülkesine bu ülkenin "özgül gerçeklerini" anlayamadan ve düş kırıklıkları içinde dönerken acaba bu yönde bir iç muhasebesi yaptı mı? Acaba ölümünden iki yıl önce Kant'ın "Aydınlanma" analizinde keşfettiği antropolojik nitelikli *evrensellik* ilkesine (Habermas'ı da şaşırtan bir şekilde) sarılması, bu konuda yeni bir "kendinden kopma"nın mı ifadesiydi?[23]

Foucault, yaşamı boyunca sonu gelmeyen "üretici" çelişkileri içinde, belki de kendisiyle tamamen tutarlıydı.

---

[23] Kant'ın "Aydınlanma nedir?" başlıklı makalesini yorumlayan ve onu aynı yazarın *Fakültelerin İhtilafı* başlıklı eseriyle birlikte değerlendiren Foucault, Alman filozofun Fransız Devrimi'nin insanlarda uyandırdığı arzu ve "heyecan"dan ve buna dayanan "biz duygusu"ndan hareketle modernizmin "ilerleme" fikrini içeren "antropolojik" açılımını da benimsemişti. Bkz. *Le Magazine Littéraire*, Mayıs, 1984. Foucault'nun bu konudaki makalesini biraz da tebessümle yorumlayan Habermas, bu değişimi, o ana kadar modernizmi iktidar açısından acımasızca eleştiren Fransız düşünürün "üretici bir çelişkisi" olarak sunuyor ve Foucault'nun beklenmedik bir şekilde "Aydınlanma" kervanına katılmasını çok olumlu karşılıyor. Bkz. Jürgen Habermas, *Une Flèche dans le Coeur du Temps Présent; Critique*, Ağustos-Eylül, 1986.

"Gelecek Uzun Sürer"
Althusser'in Çilesi ve Felsefesi



1960'ların ikinci yarısında başlayan ve 16 Kasım 1980'e kadar süren dönemde Fransa'da Marksizm tartışmaları büyük ölçüde Althusser tartışmaları haline gelmişti. Bu dönemin bitiş noktası için kesin bir tarih vermemin bir nedeni var: 16 Kasım 1980'de ünlü Fransız filozofu karısını öldürmüş ve düşünce tarihinde benzeri pek bulunmayan bir dramın kahramanı haline gelmişti. Ve o zamana kadar entelektüel çevrelerde dillerden düşmeyen bir isim birdenbire "tabu" olmuş, adeta belleklerden silinmişti.

Althusser'in ruhsal sorunları olduğu yakın çevresi dışında da bilinmeyen bir şey değildi. Ünlü düşünürün zaman zaman psikiyatri kliniklerini ziyaret ettiği yaygın bir söylenti konusuydu. İşlediği cinayet de bir cinnet anının eseri olmuş ve filozof hapishaneye değil, akıl hastanesine sevk edilmişti. Onu sevenler üzüldüler; çılgın jesti anla-

maya çalıştılar ve Foucault'nun Klasik Çağ delileri için kullandığı bir deyimle "kaybolmuş" filozofun sessizce yasını tuttular. Merhametin ölenden çok öldüren üzerinde toplanmasından rahatsız olanlar ise hüzünle Althusser'in karısını, Helen'i andılar. Ve bir süre sonra, görünüşe göre, olanlar unutuldu; her şey yeniden düzene girdi. Zaten 1980'lerde başlayan "küreselleşme" dalgası ve Sovyet sisteminin çökmesi de Marksizm tartışmalarını ikinci plana atacaktı.

Althusser bir "akıl hastası" olarak işlediği cinayet dolayısıyla hukuki sorumluluğa sahip değildi. Bu yüzden de mahkemeye çıkarak savunmasını yapamadı; karısını neden ve hangi koşullar içinde öldürdüğünü anlatamadı. Oysa filozofun "akıl hastalığı", Foucault'nun modernizmin doğuşuna temel yaptığı "akıl-akıldışı" (raison-déraison) ikilemine hiç de uymuyordu. Althusser'in "manik-depressif psikoz"u, kendisini zaman zaman depresyona sürüklüyor, fakat bunun dışında düşünce hayatını olağanüstü bir yoğunlukta yaşamasına engel teşkil etmiyordu. Dramdan beş yıl sonra ve çarpıcı bir zihin berraklığı içinde kaleme aldığı eseri de bunun son bir örneğiydi.

Althusser 1990 yılında yalnızlık ve biraz da terk edilmişlik duygusu içinde öldü. Böylece, manen on yıl önce ölmüş sayılan birinin cismani yaşamı da son buluyor ve düşünürün hayatındaki en çileli parantez kapanıyordu. Fransız düşünce hayatında ve Marksizm tarihinde Althusser sayfası çevrilmişti.

Gerçekten de çevrilmiş miydi?

1992'de Althusser imzasını taşıyan bir eser *Gelecek Uzun Sürer* gibi anlamlı bir başlıkla yayımlanınca,[1] bu say-

[1] Louis Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock/Imec, 1992. Türkçesi: *Gelecek Uzun Sürer*, Çev. İsmet Birkan, Can Yayınları, 1998. Fransızca esere yaptığım göndermeleri, izleyen sayfalarda metin içinde belirteceğim.

fanın henüz kapanmadığı ve kolaylıkla da kapanmayacağı anlaşıldı. Althusser bu eserinde sadece cinayetini değil tüm hayatını, hem de olabilecek en büyük açıklık ve içtenlikle anlatıyordu. Üstelik bununla da kalmıyor, teorik çalışmalarına tamamlayıcı nitelikte açıklamalar getiriyor, Fransız Komünist Partisi'ndeki çelişkili etkinliklerini anlatıyor ve pek çoğu Fransız düşünce hayatının tanınmış isimleri olan tanıdıkları ve dostları hakkında değerlendirmeler yapıyordu. Kısaca *Gelecek Uzun Sürer* başlıklı eser Althusser ve çevresi tarafından ileri sürülen tezler üzerinde kafa yormuş herkesin mutlaka okuması gereken bir eserdi.

ꕥ

Althusser'in düşüncesi etrafındaki tartışmaları yıllarca izlemiş biri olarak son kitabını da çıkar çıkmaz almış, fakat -çok da net bir biçimde açıklayamadığım duygularla- şimdiye kadar okumamıştım. Nihayet geçen ay bir solukta okuduğum kitap, abartmadan diyebilirim ki hayatımda okuduğum en sarsıcı eserlerden biri oldu.[2] Ve düşündüm: On iki yıldır kitaplığımda duran, sık sık da gözüme ilişen bu esere şimdiye kadar el sürmemiş olmam yoksa bu "rahatsız edici" etkiyle ilgili bazı önsezgilerimin sonucu muydu?

Aslında Althusser'in kitabı düşünce tarihinde pek de benzeri bulunmayan garip bir nesneydi. Bir cilt içinde hem birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan hem de çok yakından ilgili üç ayrı kitap bir araya getirilmişti. Yazar ilk

[2] Althusser'in kitabı yayımladığı zaman haftalık *Le Nouvel Observateur* dergisinde (23-29 Nisan 1992) bir tanıtma yazısı yazan Didier Eribon, hayretini "bu kitapta yazılan her şey inanılmaz!" diye ifade ediyordu. Eribon'un Foucault, Lévi-Strauss, Bourdieu gibi önemli düşünlerin biyografı olduğunu burada hatırlatalım.

bölümde bütün çıplaklığı içinde kendi yaşantısını anlatıyor; bazen rahatsız edici, bazen duygulandırıcı, bazen de öfkelendirici açıklamalarla bizleri hayatının en mahrem taraflarına ortak ediyordu. Althusser anılarına "Heyhat, ben bir Rousseau değilim!" diye başlamıştı; fakat anlattıkları Cenevreli Filozofun *İtiraflar*'ından hiç de daha az ayrıntılı, daha az çarpıcı değildi.[3] Kitabın ikinci ve üçüncü bölümleri ise yazarın teorik düşüncelerinin nasıl oluştuğunu ve bunlar için verdiği siyasal kavgaları anlatıyordu. Bu bölümler bir "akıl hastası"nın değil, duygusal ve entelektüel geçmişiyle hesaplaşan son derece berrak bir kafanın kılı kırk yaran ürünleriydi ve bu niteliğiyle (E. Balibar'ın *"hayali bir mahkeme önünde itiraf-savunma-iddianame"* olarak adlandırdığı) *Gelecek Uzun Sürer* düşünürün en önemli eserleri arasında yer almayı hak ediyordu.

Althusser'in kendisiyle ilgili olarak çizdiği tabloyu aşağıda kısaca yansıtmaya çalışacağım. Fakat daha önce eserin bu kısmına egemen olan ruh hali üzerinde bir düşüncemi ifade etmek istiyorum. Fransız filozof hayatını anlatırken yakınlarının kendi hakkında yaptıkları gözlemlere de sık sık yer vermişti. Bunlar arasında kendisini en çok etkilemiş olanlardan -ve bu yüzden de birkaç kere tekrarladığı- bir gözlem şuydu: "Sende sevmediğim taraf", demişti bir kadın dostu Althusser'e, "kendi kendini mahvetme isteğin!"[4]

Aslında, anlaşıldığına göre, bu tespit filozofu yakından tanıyanlar arasında yaygın bir düşünceydi. Hatta eski öğrencisi ve fikir arkadaşı E. Balibar, bunu engellemek

---

[3] Althusser, *age*, s. 25. Yazar anılarının ilerleyen sayfalarında Rousseau'nun *İtiraflar*'ından övgü ile söz ederken bu eseri "hiç de hoşa gitmeye çalışmadan yazılmış" ve edebiyat tarihinde "seksten söz edilen bir çeşit oto-analizin ilk örneği" olarak sunuyor (s. 212).

[4] *Age*, s. 270.

için bir de makale yazmıştı. Balibar'a göre, karısı Helen'i öldürdükten sonra Althusser kendisine "intihar etmeyeceğim; daha da kötüsünü yapacağım", demişti; "yaptıklarımı ve başkalarının gözünde ve kendi nazarımda ne isem, onu yok edeceğim!"[5] Gerçekten de o sıralarda kaleme aldığı anılarda, bu eğilim açıkça ortaya çıkıyor. Ancak iç hesaplaşmasında Althusser, Balibar'a söylediğini tam olarak gerçekleştirmemişti. Tüm oklarını psişik varlığına çeviriyor ve kendisinin acımasız bir tablosunu çiziyor; fakat yazdıklarına da sahip çıkıyordu Zaten "iç motivasyonları ne olursa olsun", "yazılı felsefe"sinin bunlardan bağımsız "nesnel bir gerçeği" vardı" ve bunun dünyadaki etkileri de "nesnel etkiler"di (s. 167). Ne var ki bizzat kendi anlattıkları böyle mutlak bir ayrımdan söz edilemeyeceğini yeterince ortaya koyuyordu.

Ölümünden sonra Althusser'in ismi ve eserleri yeniden Marksist tartışmalarda görünmeye başladı. Fakat filozofun kişisel varlığı ve yaşamı hakkında yazdıkları, teorik düşüncelerinden özenle tecrit ediliyor ve yok sayılıyordu. Bunun nedenlerini anlamanın zor olmadığını sanıyorum. Çoğu eski öğrencisi, dostu ve yakını olan yazarların bir zamanların efsane ismi Althusser'in "sevimsiz yüzü"nü görmek ve analize katmak istememeleri anlaşılır bir şeydi. Fakat bu tutum, filozofun bir "ders" özellikleri de taşıyan eserine sadık bir tutum sayılabilir mi? Althusser, kişiliğinin en özel yönlerini anlatırken, düşüncesiyle yaşantısı arasındaki bağları (ve çelişkileri) ortaya koymak istememiş miydi? Komünist filozof belki de hayatını bizlere bütün çıplaklığı içinde anlatırken, aslında, komünist idealin bireysel yaşantı planında ne kadar zor (belki de imkânsız) bir sistem olduğunu göstermek istemişti? Belki de Althus-

[5] Etienne Balibar, *Tais -Toi Encore Althusser!*, *Les Temps Modernes*, Aralık 1988.

ser'in kişisel egoizm dürtüleri olarak sunduğu sahneler, hepimizin pek de itirafa yanaşamadığımız ortak ve gizli taraflarımızdı?

Yoksa komünizm savaşı işyerlerinden, siyaset meydanlarından, seçim sandıklarından önce insanların iç dünyasında mı verilmeliydi?

Althusser 1918 Ekiminde Cezayir'de, başkente çok yakın "Boulogne Ormanı" isimli bir köyde doğdu. Bir bakıma doğumundan önce cereyan etmiş ve bu doğumu da koşullandırmış bazı olgular küçük Althusser'in yaşamını adeta bir "kader" gibi damgalamıştı.

Althusser anne tarafından dağ köylüsü yoksul bir aileden (Berger'ler), baba tarafından da 1870 yenilgisinden sonra Fransa'yı seçerek Cezayir'e yerleşmiş Alsaslı bir küçük memur ailesinden (Althusser'ler) geliyordu. Koyu Katolik inançlara sahip, fakat edebiyata da düşkün müstakbel annesi Lucienne ile Althusser'lerin edebiyat tutkunu küçük oğlu Louis bu koşullarda tanışmışlar ve aralarındaki arkadaşlık da çok geçmeden duygusal yakınlığa dönüşmüştü. Ne var ki herkesin artık nişanlı gözüyle baktığı Lucienne ile Louis evlenemediler. Louis, kardeşi Charles ile 1914'te askere çağrılmış ve bir yıl sonra da havacı olarak katıldığı savaşta "Verdun semalarında" kaybolmuştu.

Charles, kardeşi Louis'ye çok bağlıydı ve anlaşılan Lucienne'e de, daha önce belki kendine bile ifade edemediği duygular besliyordu. Ve Lucienne, Louis yerine kardeşi Charles ile evlendi; doğan çocuğa da Louis ismini verdiler.

Charles ile Lucienne garip bir çift oluşturdular. Çalıştığı bankadaki işinden başka hiçbir şey düşünmeyen, birkaç iş arkadaşı dışında çevresi olmayan ve Louis'in eğitimi

de dahil tüm ev idaresini karısına bırakan Charles başka bir dünyanın adamıydı. Karısıyla konuşmuyordu bile. Zaten konuşsa da söyledikleri anlaşılmıyor, adeta mırıldanıyordu. Althusser babasının aslında üstün yetenekli, kültürlü ve geniş ufuklu biri olduğunu çok sonraları anlayacaktı.

Charles'ın karısıyla olmadığı gibi oğluyla da hiçbir yakınlığı olmamıştı ve küçük Louis babasız bir çocuk gibi büyüdü. Annesi onun her şeyi olmuştu. Tıpkı Lucienne gibi koyu Katolik inançlar içinde, Arap ve Berberî dünyası ile hem iç içe hem de onlardan tamamen uzak, yalnız başına, arkadaşsız büyüdü. Beraber olmak, oynamak istediği sınıf arkadaşları, otoriter annesinin aday ve ailesi konusunda uzun incelemeleri sonucu bir türlü onay alamıyorlardı.

Annesine olan "aşk"ı, ya da karşılıklı "aşk"ları Althusser'in bu yalnızlığını giderecek, kendisine sıcak ve güvenli bir ortam hazırlayacak koşulları sağladı mı? Daha doğrusu annesiyle aralarında gerçek bir "aşk" var mıydı? İşte küçük Louis'nin asıl "dramı" burada düğümleniyordu: Louis Althusser çocukluğunu annesi tarafından da yeterince sevilmeme duygusu içinde, bir sevgi yoksulu olarak geçirdi. Lucienne'in gerçek sevgisi "Verdun semalarında" kaybolmuştu. Gerçek Louis ölmüş, genç kadına sahtesi kalmıştı veya en azından Louis ömrü boyunca bu duyguyu taşıdı. Althusser, çocukluk yıllarında gerçek sevgi ve güven ortamını sadece dedesi Pierre Berger'in evinde buluyordu. Bir ölçüde gerçek babası Pierre Berger oldu. Fakat Cezayir'de orman bekçiliği yapan ve bütün gününü ormanlara musallat olan keçileri kovalamakla geçiren sevecen dedeyle de bir arada yaşamıyordu.

Anılarında anlattığına göre Althusser, annesiyle ilişkilerinde, hayatında en çok travma yaratan olayı on üç yaşındayken yaşamıştı. Kendisini ölene kadar taciz ettiği anlaşılan bu olay buluğa ermesiyle ilgiliydi. Bir gün yatağında bir takım lekeler gören annesi, Louis'yi kolundan tutarak bu lekeleri göstermiş ve ona iftiharla "oğlum, şimdi sen bir erkek oldun!" demişti. Althusser'in bu sahneyi 67 yaşında adeta yeniden yaşar gibi anlatması, annesinin bu davranışını *"ırza geçme"* (viol) ya da "iğdiş etme" (castration) gibi terimlerle nitelemesi ve sanki annesi "seksini avuçlayarak havada sallamış" (s. 46) gibi duygular yaşadığını yazması uğradığı şokun büyüklüğünü gösteriyor. Sonuç şu oldu ki, Althusser tüm hayatını cinsel sorunlarla birlikte yaşadı ve psikanalize duyduğu büyük ilgi de teorik olmaktan önce yaşam sorunlarından kaynaklandı.

Althusser'in cinselliğe yaklaşımı, aslında "seksten tiksindiğini" söylediği annesinin yaklaşımına benziyordu. Bu tiksinti, anılarda çok net ifade edilmemiş olsa bile, herhalde Katolik bekâret ve temizlik (pureté) tutkusundan geliyordu. Bu yüzden annesinin yukarıda anlatılan beklenmedik jesti de kendisini hem çok şaşırtmış hem de derinden yaralamıştı.

Althusser, hayat öyküsünde, bir kadınla (daha sonra evlendiği Helen'le) ilk kez yirmi dokuz yaşında cinsel ilişkiye girdiğini ve hemen sonra da hayatının ilk ve uzun süreli bir depresyonunu yaşadığını yazar. Eğer Helen'in cesur ve becerikli girişimleri olmasaydı, Althusser, "erken bunama" teşhisiyle kapatıldığı akıl hastanesinden asla çıkamayacak ve daha otuz yaşında "kaybolmuş" biri olarak, Foucault'nun didik didik ettiği arşiv belgeleri arasında yerini alacaktı. Helen, bu hapishaneden beter hastanede umulmadık bir pencere bularak onunla temas kurmuş ve hayata, sağlığa ve özgürlüğe dönmesinde başrolü oynamıştı.

Helen dedik?

Helen, genç filozofun otuz yaşından sonra her şeyi olmuştu: Karısı, dostu, annesi, sevgilisi ve biraz da... düşmanı! Althusser'in hayatına şanssız bir şekilde giren ve annesi Lucienne'in yerini alan bu kadının, filozofun aynasında nasıl göründüğüne birazdan değineceğim. Önce, tabloyu tamamlamak üzere, Althusser'in eğitim hayatına, yine kendi gözlükleriyle bir göz atalım.

Althusser'in okul hayatı, 1930'da babası Marsilya'da bir bankaya tayin edilene kadar Cezayir'de geçti ve Louis, ortaokula başladığı yıl dışında, daima çok başarılı bir öğrenci oldu. Ne var ki Louis'nin okuldaki başarıları, *kişisel arzusunun* kamçıladığı başarılar olmaktan çok annesiyle özdeşleşmiş, *onun arzularını* gerçekleştiren ve bu yolla da onu kontrol etmek isteyen bir çocuğun başarılarıydı. Annesi edebiyat seviyordu; Louis de en iyi notları edebiyatta alıyordu. "Babanın babası olmak" ya da (Althusser'in durumuna daha uygun bir formülle) "annenin babası olmak" hayatının temel kanunuydu. Güvensizlik duygusu içinde ve sevgi yoksulu olarak yetişen Louis, kendisine ilgiyi ve sevgiyi böyle yaratıyor; güven duygusuna böyle kavuşuyordu. Daha sonra bazı öğretmenleriyle de yinelenen bu defans mekanizması Althusser'i ruhsal sıkıntılardan ve dramatik çözümlerden kurtardı.

Komünist filozof, hayatını nasıl psişik bir *zıtlaşma* (ambivalence) içinde yaşadığını uzun analiz yıllarından sonra anlamıştır. Gerçekten de "tamamen iktidarsız olma *korkusuyla* tam iktidar sahibi olma *arzusu*" (s. 134) arasındaki zıtlaşma Althusser'in bütün hayatı boyunca yenemediği ve kendisini sık sık depresyona sürükleyen bir iki-

lem olmuştu. Althusser, gençlik yıllarında önce annesiyle, sonra da öğretmenleriyle özdeşleşerek, onları her hususta taklit ederek ve *onların arzularını gerçekleştirerek* iktidara kavuşuyor, "babanın babası" oluyordu. Fransa'nın en ünlü okullarından biri olan Yüksek Öğretmen Okulu'nun (ENS) son derece çetin giriş sınavlarını da "özdeşleştiği" öğretmeni M. Richard'ın arzusunu kendi arzusu yaparak kazanmıştı. Althusser 1939'da kabul edildiği ENS'e ancak 1945'te katılabildi. Araya savaş girmiş; askere alınmış; çok geçmeden de Almanlara esir düşerek bir esir kampına sürülmüştü. İnanılmaz gibi görünüyor; fakat anılarında yazdığına göre, komünist filozof o yaşlarda en öğretici, en mutlu yıllarını Nazi kampında; Schleswig'te, Stalag XA'da geçirdi.

Neydi Stalag XA'nın hikmeti?

Almanlar, 1929 Cenevre Konvansiyonu'na uyarak Fransız esirlerin kendilerini yönetecek ve Nazi yönetimiyle teması sağlayacak bir başkan ("güven adamı") seçmelerine izin vermişlerdi. Bu mekanizma ile kamp mensupları göresel bir özerklik sağlıyor ve zorunlu çalışma (kömür vagonlarını boşaltma) dışında Yahudi kamplarıyla hiçbir benzerliği olmayan başka bir dünya kuruyorlardı. Althusser bu dünyada ilk kez yaşıtı insanlar arasında yaşadı; dostluklar kurdu; Almanca öğrendi ve hayatında ilk defa da bir komünistle karşılaştı. Kendisinin de sonradan komünist olmasını sağlayacak kadar etkili olan Pierre Courrège, "basit, sıcak, doğal, dobra", kısaca "kimseye benzemeyen, apayrı" bir insandı (s. 102). Fakat yine de Stalag XA'da Althusser'in hayranlığı ve "aşk"ı başka bir tutukluya, Robert Daël'e gitmişti.

Otoriter ve koruyucu annelerin erkek çocuklarında eşcinsel eğilimler yaratması olağan bir olgudur. Madam Lucienne'in Louis'si bu kurala istisna teşkil etti mi?

Althusser eşcinsel olmadı; fakat hayatında iki kez eş cinse karşı güçlü bir arzu duydu. Birincisi lise yıllarındaydı; bir sınıf arkadaşına sarılırken hissettiği şehvet duygusu -bunu ömrü boyunca unutmasa da- ciddi bir bağlılığa yol açmadı. Buna karşılık Nazi kampında Robert Daël'e olan sevgi ve hayranlığı, yine fiili bir ilişkiye yol açmasa da, kıskançlık krizleri yaratacak derecede bir "aşk"a dönüştü. Althusser, Daël'e olan "kendi tarzında" aşkını, anılarında oto-analizinin bir parçası olarak sunuyor. Bu konuda şu satırları okuyoruz: "İki metre boyundaki bu adam, bana karşı bir kadın kadar şefkatli (sahip olmadığım gerçek anne); tehlikelere ve Almanlara karşı da en ufak bunaltı duymadan karşı koyan 'gerçek bir erkek' (sahip olmadığım gerçek bir baba) olup, benim için eşsiz bir koruma idi." (s. 100).

Daël kampta herkesin sevdiği bir insandı. Kolaylıkla Almanlarla irtibatı sağlayacak kamp yöneticisi seçildi ve ilk işi de kendisine Nazilerin tam güvenine sahip (!) Pétainci bir yardımcı bulmak oldu. Başlangıçta herkesi düş kırıklığına uğratan bu seçim kısa zamanda anlamlı bir taktik olarak meyvelerini vermeye başlamıştı. Daël, aracı bir elemanla Almanların güvenini sağlamış ve kampa nispeten rahat bir hava gelmişti. Bu ortamda Daël, yarım yamalak bir Almancayla ve insanlarla kurduğu tatlı-sert ilişkilerle Almanlara hâkim oluyor; Fransa'dan gönderilen yiyecek, giyecek ve ayakkabıların dağıtımını kontrol altına alıyor ve kamp otoritelerin neredeyse her şeyi iç eden soygununa son veriyordu. Althusser bu durum karşısında ilk kez "eylem" ve "ilke"ler bağlamında, "eylem"in ne olduğu hakkında düşündüğünü yazıyor: "O zaman eylemin ilkelere yakın, fakat onların olduğu gibi uygulanmasından çok

farklı bir şey olduğunu anladım; çünkü, konjonktürün, insanların ve tutkularının, düşmanların bilinmezlerini üstlenmek ve bu amaçla da ilkelerin açıklığı ve kesinliği dışında, bambaşka beşeri kaynakları harekete geçirmek gerekiyor." (s. 95). Althusser daha sonraları sık sık hayranlığını ifade ettiği ve siyaset teorisine temel yaptığı Machiavel'i teoriden önce pratikte keşfetmişti. "Bilinmezler"le de herhalde bilinçaltına ve psikanalize gönderme yapıyordu.

Althusser, Stalag XA'da altı yıl geçirdi. Orada da danışmanı olduğu Daël'le özdeşleşmiş; onun arzularını kendi arzusu haline getirmiş ve "babanın babası olma" tutkusunu Daël'le gerçekleştirmişti. Rahatı az çok yerindeydi; yine de incelikli kaçma planları yapmaktan geri durmadı. Ne var ki başarıya ulaşmaması için hiçbir neden olmayan bu planlarda önemli bir "formalite"yi unutuyor ve yakalanıyordu. Galiba Althusser kendisine "bir eldiven gibi uyduğunu" söylediği kamptan pek de uzaklaşmak istemiyordu. Kaçma planı yine de öğretici bir sonuç doğurdu ve bir ay hapse mahkûm olan Althusser, "sefalet içindeki Rusların çürüdüğü zindanları" (s. 101) görme fırsatını da buldu.

Althusser 1939'da girdiği kamptan 1945'te çıktığı zaman kendisini öğretimde çok geri kalmış, okul havasından çok uzaklaşmış biri olarak hissediyordu. Altı yıl önce sınavlarını kazandığı okula tamamen bir yabancı psikolojisi içinde girdi. Aslında hayatında yepyeni bir sayfa açılıyordu. Bu yeni hayatta Helen de vardı.



Althusser, Helen'i, ENS'e döndükten sonra, kendisi gibi Lyon'da okumuş bir arkadaşı aracılığı ile tanımıştı. Daha önce kendisine "olağanüstü zeki ve iyiliksever, fakat biraz deli!" olarak tanıtılan bu kara kuru kız, Althusser'i hiç de büyülememişti. Helen, "yüz metre öteden seçilen Yahudi

burnu ve kıvırcık saçları"yla (s. 122) Althusser'in düşlerindeki kadın profiline hiç uymuyordu.

Kendisinden dokuz yaş büyük olan Helen, Rusya-Polonya hududunda bir köyden göçen bir Yahudi ailesinin kızıydı. Onun çocukluğu da sevgisizlik içinde geçmiş; fakat yine de karşılıklı nefret duyguları içinde bulunduğu annesiyle özdeşleşmişti. Kendisini en büyük korkuya, hatta dehşete düşüren duygu annesinin gözünde olduğu gibi bir "cadaloz" olarak görülme duygusuydu. Oysa annesiyle özdeşleştiği ölçüde kendisi de bu duyguyu paylaşıyordu ve bu da bunalımsım ve sinir krizlerini artırıyordu. Fakat siyasi alanda üstün pratik zekâsı ve Althusser'e olan özverili tutkusu uzun bir evlilik hayatını -büyük krizler içinde de olsa- sürdürdü. Birbirlerine muhtaçtılar. Ayrıca Althusser ilk kez bir kadınla birlikte olma başarısını Helen'e borçluydu.

Althusser uzun analitik kürlerden sonra geçmişine bakarken güvensizlik ve sevgisizlik duygusunun kendisinde devamlı her şeyi kaybetme korkusu ve bu yüzden de her şeyden devamlı "yedekler" bulundurma saplantısı yarattığını kavramıştı. Helen'le evlilikleri Althusser'in kadın konusunda da devamlı "yedekler" aramasına ve bu yönde çaba sarf etmesine yol açmıştı. Karısı ona "ne yaparsan yap, fakat bana söyleme!" demesine rağmen, Althusser hâkim olamadığı ('compulsif') dürtülerle her şeyi Helen'in gözleri önünde ve çoğu kez onu aşağılayıcı bir şekilde yapmaya sürükleniyordu. Althusser 'dışardan yakıştırıldığı gibi klasik sado-mazoşist bir çift değildik' (s. 141) diyor; ama bu konularda anlattığı sahneler pek de bu iddiasını destekler nitelikte görünmüyor. Fakat bütün bunlar Althusser'in Helen'i bir çeşit aşkla sevmesine, onu kaybetme duygusuyla dehşete kapılmasına engel teşkil etmiyordu. Filozof, anılarında Helen'den aşkla ve özlemle bahseder. Ve tabi bir de ortak siyasal kavgaları vardı. He-

len'in siyasal yaşamlarındaki yerine daha sonra değineceğim.

Althusser'in felsefi kariyerine başlarken nasıl bir manevi miras ve ruhsal yapı içinde olduğunu, anılarının en özlü yanlarını naklederek anlatmaya çalıştım. Genç yetenek ENS'e yerleşip alıştıktan sonra onun için yeni bir hayat başlamıştı. Tüm dünya Marksistlerinin tanıdığı Althusser bu yıllarda doğdu. Yukarıda betimlenen ruhsal çalkantılardan dünya çapında etkili, üstelik komünist bir düşünce sisteminin nasıl çıktığı bir "mucize" gibi görünebilir. İzleyen yazımda, yine Althusser'in anlatıklarına dayanarak onun düşünce dünyasını anlatmaya çalışacağım.

Althusser ya da Nasıl Marksist Olunur?



Althusser, sınavını 1939'da kazandığı Yüksek Öğretmen Okulu'na (ENS), 1945'te, altı yıllık esaret hayatından sonra dönünce hayatında yepyeni bir sayfa açılmıştı. İlk yıllarda kendi döneminden, kendi yaşlarında hiçbir öğrencinin bulunmadığı bir sınıfta hayli yabancılık çekti. Yaşam öyküsünde, o günlerde kendisini "yaşlanmış, olayların gerisinde kalmış ve önceden öğrendiği her şeyi unutmuş" hisseden biri olarak anıyor. Paris'te benliğini saran ve "taşralı" kökeniyle de beslenen yabancılık duygusunun "ömrü boyunca peşini bırakmadığını" da anılarına eklemiştir (s. 104). Althusser, yine de Fransa'nın bu zengin kültür kurumuna kısa zamanda uyum sağlamayı başardı ve hayatı da 1980 dramına kadar ünlü okulun Ulm Sokağı'ndaki binasında geçti.

Otobiyografisinin gösterdiğine göre, düşüncede devrimci olan Althusser 'yerleşim' konusunda son derece tutucuydu ve bir yere yerleşip de orada bir çevre edindikten sonra içinden pek kımıldamak gelmiyordu. Daha önce esir kampı Stalag XA'dan kaçma fırsatlarını kullanmadığı gibi, Okul'a döndükten üç yıl sonra, 1948'de 'yerleştiği' Fransız Komünist Partisi'nden de tüm krizlere, Maocu tercihlerine ve en yakınlarının (bu arada karısının) tüm istek ve baskılarına rağmen ayrılmadı. Şimdi ise Fransa'nın en ünlü okullarından birine (ENS'e) yerleşmiş ve oraya alışmıştı; artık oradan da ayrılmayacaktı. O kadar ki yirmi dokuz yaşına kadar Katolik örgütlerde militanlık yapmış olan filozofumuz, Okul'daki "eski apartman dairesi"nde, kendi deyimiyle "manastıra kapanmış bir vahşi" şöhreti yapacaktı (s. 202).

ꕥ

Paris Yüksek Öğretmen Okulu (*Ecole Normale Supérieure-ENS*) Fransız Devrimi'nin ülkeye hediye ettiği (1795) ünlü yüksek okullardan biridir. Esas olarak lise öğretmeni yetiştiren bu okul son derece seçici bir sınavla burslu öğrenci alan bir devlet kurumudur. Felsefe ve edebiyat alanında son yüzyıl içinde ön plana çıkmış Fransız düşünürlerinin pek çoğu buradan mezun olduğu gibi, Okul, "J. Jaurès'den Léon Blum'a kadar" birçok ünlü devlet adamını da yetiştirmiştir.[1] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, Fransız düşüncesinin en parlak temsilcileri (Sartre, Lévi-Strauss, Merlau-Ponty, Foucault, Derrida, Bourdieu, Debray, Balibar, Bouveresse vb.) yine bu okuldan diploma almışlardır.

---

[1] Hubert Bourgin, *De Jaurès à Léon Blum. L'Ecole Normale et la Politique*, Paris, 1970 (ilk baskı 1938).

Althusser önce bir odasına, daha sonra da bir dairesine yerleştiği Okul'u sadece bir iş mekânı olarak değil, aynı zamanda bir yaşam mekânı olarak seçmişti ve burada giderek kendisine hayli etkin bir statü de sağladı. Filozofumuz, Okul'daki konumunu şöyle anlatıyor: "Kısa zamanda Okul'un sekreteri oldum ve yönetim kurullarına her konuda yardımcı olan; Okul müdürlerine bir sürü konuda akıl veren; onlara sık sık önemli kararlar 'aldıran'; özellikle de müdürlerin değişme anlarında önemli rol oynayan biri haline geldim." (s. 155). Evcimen filozof okulun doktoru, hastabakıcısı, tesisatçısı, marangozu ve elektrikçisi de emrine amade bir biçimde yerleştiği dairesinden mecburiyetler dışında çıkmadığını ve hatta -çevresinde şaşkınlık yaratacak şekilde- okul kitaplığına dahi "hemen hemen hiç gitmediğini" yazıyor (s. 156). Anlaşılan genç düşünür istediği kitapları ödünç alıyor, bunun dışında da kişisel kitaplığı kendisine yetiyordu.

ENS'in başlıca işlevi, öğrencileri Fransız yüksek öğretiminin en değerli yeterlik diplomasını *("agrégation")* sağlayan sınavına hazırlamaktı. Althusser Okul'a yerleştikten sonra, öğrencileri (kendisinin yazılıda birinci, sözlüde de ikinci olarak kazandığı) bu sınava hazırlayan dersler vermeye başlamıştı. Herhangi bir akademik sıfata sahip olmadan, Okul'un terminolojisiyle *"Kaiman"* olarak verdiği dersler bu seçkin ortamda, Althusser'in çoğu sonraları ünlü düşünürler arasına giren gençlerden oluşan çevreyi bulmasına, hatta biraz da yaratmasına olanak sağlamıştı. Kimler yoktu ki öğrencileri arasında? Balibar, Macherey, Rancière, Debray, Derrida, Lecourt, Bouveresse vb. Bunların dışında ve kendisine daha yakın yaşlarda olan Foucault da derinden etkilediği (ve etkilendiği) genç yetenekler arası girmişti. ENS başlı başına bir bilim tekkesiydi.[2]

---

[2] ENS'in Fransız kültür hayatındaki yeri ve işlevi, "paradigma" kavramı çerçevesinde "bilim grupları"nın oluşumunu sorgulayan Thomas S. Kuhn'un

O sıralarda Okul'da sol fikirler egemendi ve Komünist Partisi teorisyenleri ile Sartre ve yandaşları arasındaki tartışmalar kimseyi tatmin etmiyordu. Althusser, Okul'a girdiği zaman o çevrelerde "Sartre'ı küçümsemenin moda olduğunu" yazıyor (s. 303).

Althusser çok eser vermiş bir düşünür değildir; hatta biçimsel planda bir "üniversite kariyeri" yapmış olduğu dahi söylenemez. Efsanevi ününü 1960-1964 yılları arasında yazdığı ve 1965'te *Marx İçin* başlığı altında topladığı makaleleri ile, yine 1965'te öğrencileri ile birlikte kaleme aldığı *Kapital'i Okumak* başlıklı esere borçludur. Bunlara "*Lacan ve Freud*" ve *"Devletin İdeolojik Aygıtları"* gibi çok yankı uyandırmış makalelerini içeren *Duruşlarım* (1976) başlıklı eserini de eklersek Althusser'in düşünce ufuklarını belirlemiş oluruz. Fransız düşünürün aldığı tek akademik derece 1975'te, elli yedi yaşındayken Amiens Üniversitesi'nde daha önce yayımlanmış bazı incelemelerini sunarak elde ettiği "doktor"luk derecesiydi.

Aslında Althusser, 1949-50 akademik yılında üniversiteye *"Fransa'da XVIII. yüzyılda felsefe ve siyaset"* başlıklı bir tez projesi sunmuş, fakat bunu gerçekleştirememişti. Yirmi beş yıl sonra Amiens Üniversitesindeki tez savunmasında, Montesquieu konusundaki küçük kitabını hatırlatarak bu projeden hâlâ vazgeçmemiş olduğunu söylüyordu. Oysa tüm yaşamı boyunca üniversite çevresine, üniversite felsefesine ve hatta genel olarak (klasik) 'felse-

analizini anımsatıyor. Kuhn, "bilimsel devrimlerin yapısını" incelerken "paradigma"yı, "belli bir bilim grubunun paylaştığı değer, teknik ve inançlar bütünü" olarak tanımlamıştır. Kuhn'un bu düşünceleri Foucault'nun "söylemsel formasyon" ve Althusser'in "problematik" (sorunsal) kavramlarını çağrıştırıyor. Bkz. Thomas S. Kuhn, *La Structure des Révolutions Scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, s. 238, 240.

fe'ye karşı kuşku ve biraz da antipati duyan filozofumuz bir doktora tıtrine hiç de muhtaç değildi. Anılarında anlattığına göre, hukuken mümkün olan, fakat pratikte pek uygulanmayan bu özel doktora savunmasını, "Parisli, meşhur bir filozof"a doktora vererek kurumlarını "bir miktar çekici kılmak" isteyen Amiens Üniversitesi Devrimci Öğrenciler Birliği Başkanı'nın "ısrarlı isteği" üzerine kabul etmişti (s. 104).

Althusser'in düşünsel ve siyasal formasyonunu oluşturduğu ortam 1950'li yılların canlı ortamıydı. 1950'ler, özellikle ikinci yarısında siyasal açıdan çok hareketli geçmiş, önemli dönüşümlere tanık olmuştu. Stalag XA'da komünizmle tanışan ve 1948'de de Komünist Partisi'ne giren Althusser açısından, en düşündürücü değişim ise kuşkusuz 1956'da Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin XX. Kongresi'nde "Stalin Kültü"ne savaş açılmasıydı. Komünist dünyayı şaşırtan ve sarsan bu beklenmedik gelişmeyi, düşünürümüz olaydan on yıl sonra şöyle betimliyor: "Stalinci *'dogmatizm'*in eleştirisi komünist entelektüeller tarafından bir *'kurtuluş'* şeklinde yaşandı. Bu *'kurtuluş'*, *'liberal'-'moral'* eğilimde derin bir ideolojik reaksiyona yol açtı ve bu da kendiliğinden *'yabancılaşma'*, *'insan kişiliği'*, *'insan'*, *'özgürlük'* gibi eski felsefi temalarla buluştu."[3] (Vurgular Althusser'in). Kendi ifadesiyle, "önce komünist olan" filozofumuz, şimdi de Marksist olmaya çalışıyordu ve mevcut koşullarda temel sorusu şuydu: Nasıl Marksist olunur?

[3] Althusser'in 1967'de *Marx İçin* başlıklı eserinin yabancı çevirileri için kaleme aldığı genel sunuştan. Bkz. *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996, s. 260. Althusser'in asıl şöhretini yapan bu eser on beş baskı (toplam 45 000 tiraj) yapmıştır.

Yukarıdaki satırlar Althusser'in programını oluşturan zemini bize en özlü biçimde anlatıyor. Gerçekten de 1956'dan sonra Marksist tartışmalara giderek "yabancılaşma" ve "hümanizm" temaları egemen oluyor ve Fransız komünistlerin dikkatleri daha çok Marx'ın gençlik eserleri üzerinde toplanıyordu. Savaş sonunda büyük bir ilgi odağı haline gelmiş olan *Varoluşçu felsefe* de bu konuda farklı şeyler söylemiyordu. Sartre 1960'ta yayımlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinin girişinde Marksizmi "çağımızın aşılmaz ufku" ilan etmiş ve Varoluşçu felsefenin de ancak Marksizmdeki "insan" boşluğunu doldurabileceğini, Marksizme "antropolojik" temel olabileceğini ileri sürmüştü.

Althusser'in kısa sürede bir efsaneye dönüşen entelektüel macerası bu eğilimin ideolojik ve sağlıksız bir gelişme olduğunu hissetmesiyle başladı. Marx'ın gençlik yazıları ideolojiyle yüklüydü ve bunlarla *Kapital*'in yazarı "olgun Marx" arasında bir "epistemolojik kesinti" vardı. Althusser bunu sezmişti; fakat bu sezgiyi "teori"ye ya da "bilim"e nasıl entegre edecekti?

Hiçbir düşünce sistemi, ne kadar parlak bir beynin ürünü olursa olsun, kişisel araç ve icatlarla, *ex nihilo* yaratılamaz. Herkes kendi çağının ürünüdür ve çağını aşacak kavram ve kuramları bile ancak o çağın kazanımları içinde oluşturur ve geliştirir.

Althusser bu bakımdan nasıl bir entelektuel ortamda yaşıyordu? Şanslı sayılabilir miydi?

Kişisel geçmişi açısından hayli şanssız ve sorunlu bir yaşantının ürünü olan genç filozof, görünüşe göre entelektüel açıdan son derece şanslı bir ortama yerleşmiş ve kısa sürede de bu ortamda kendisine ayrıcalıklı bir yer

yapmıştı. Fakat bunlardan ikincisi (entelektüel varlığı), birincisine (kişisel sorunlarına) "çare" olabilir miydi? Başka bir deyişle, genç Louis'nin 'dünya çapında şöhret olma' azmi ve başarısı onun korkularını, saplantılarını ve bunalımlarını dindirebilir miydi? Fransa'da Althusser ismi etrafında bugün de devam eden tartışmalar ne olursa olsun, komünist filozofun otobiyografisinden anlaşılan şudur ki, Louis Althusser kişiliğindeki çelişkileri ('*ambivalence*'ı) ve bunların yarattığı depresif baskıları entelektüel dünyada dengelemek istiyor; güvensizlik duygularını, en üst düzeyde "babanın babası olma" tutkusuyla yenmeye çalışıyordu.

Bunu başarabildi mi?

Trajik sonuca bakılırsa bunu hiç de başaramadığını düşünebiliriz. Fakat 1945'te ENS'e giren genç yetenek, çok sonraları, yüksek öğreniminde "felsefe" dalını seçerken bile aklında bu sorunun olduğunu "itirafları" arasında kaydetti. Gerçekten de Althusser'in "bütün büyük filozoflar gibi" babası olmamıştı ve kendisine bir baba bulma aldatmacası içinde devamlı olarak da "babanın babası" rolünü oynamıştı. İşte felsefe burada imdadına yetişiyordu. Zaten Eflatun'dan Heidegger'e kadar tüm felsefe tarihi bu disiplinin "her şeyi bir nazarda kucaklama (Eflatun: *sunoptikos*) ve her şeyin olabilme veya olamama koşullarını düşünme (Kant)" alanı olduğunu göstermiyor muydu? (s. 163). Genç filozof, Marx'la ilgili ilk okumalarında da düşünürün "felsefe filozofun kendisiyle ilişkisidir" fikrini not etmişti. Evet felsefe tek başına, *kendiliğinden* bir önem taşımıyordu.

Althusser felsefeye psişik yapısıyla, "vücuduyla" girdi. Materyalizmle, dedesinin rehberliğinde dolaştığı ve çeşitli ağaçları, otları teker teker ellediği ve kokladığı Morvan ormanlarında temasa gelmiş; artık "gözüyle" değil, "vücuduyla" düşünmeye başlamıştı. Stalag XA'da, "esaretin fizik

çalışma koşulları içinde de aynı kişisel yücelme duygularını yaşadım", diyordu Althusser ve şunu ekliyordu: "Maksizmle karşılaştığım zaman ona vücudumla katıldım!" (s. 207).

Filozofun yaşam tecrübesi ile düşünce hayatı arasında nasıl sıkı bir bağın olduğunu göstermek için şu teşhisini de not etmeliyim: "Marksizm ve Marksist teoride aktif ve emekçi vücudun, pasif ve spekülatif bilinçten önce geldiğini hesaba katan bir düşünce bulmuştum ve bu ilişkiyi bizzat materyalizmin kendisi olarak düşündüm." Ve bu düşünceyle "büyülenen" Althusser, aslında annesinin arzularının ifadesi olan teorik ve spekülatif arzulardan kurtuluyor, kendi vücudunun gerçek arzularıyla buluşuyor ve kendisi oluyordu (s. 208). Böylece Marksist materyalizm, iç dünyasında bir "uzlaşma" sağlamıştı.

Materyalizm konusunda Althusser'in çok etkilendiği başka bir düşünür de Spinoza olmuştu. Gerçekten de bir *"vücut teorisi"* geliştiren Holandalı filozof, "birçok gücünün farkında olmadığımız" vücudumuzu bir "potentia" gibi düşünüyor ve onu hem bir atılım (*fortitudo*) hem de bir dünyaya açılış ve hediye (*generositas*) şeklinde algılıyordu. Marx'ın Hegel'den çok Spinoza'ya dayandığı, daha doğrusu Marx'ın Hegel'e "(Hegel'in) açıkça Spinoza'dan miras aldığı düşüncelerle" yakın olduğu[4] gibi şaşırtıcı bir tez ileri süren Althusser, Spinoza'nın aynı zamanda Freudcu *libido* ve *zıt değerlilik* (ambivalence) kavramlarının da öncüsü olduğu kanısındaydı.[5] Kısaca Althusser'in *madde* ve *materyalist felsefe* ile ilişkileri somut yaşantısı içinde

---

[4] L. Althusser, *Soutenance d'Amiens, Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976, s. 141.

[5] Althusser bu konularda Spinoza'nın eserlerine gönderme yapmadan açıklamalar yapmıştır (*Age*, s. 211-212). Aynı konuda daha çok bilgi için bkz. Pierre-François Moreau, *Althusser et Spinoza; Althusser Philosophe* başlıklı özel sayı içinde; *Actuel Marx*, Paris, PUF, 1997.

oluşmuştu. Sık sık kendisini *"teoricilik" ("théoricisme")* sapması ile eleştiren filozof, biyografisinde de bu tutkunun kendisini pratikten bir ölçüde uzaklaştırdığını ve "*yalnızlık, sorumluluk ve üstadlık*" gibi fantazmlara sürüklediğini yazmıştır[6] (s. 189).

ꕥ

Althusser felsefeye karşı duruşunu, önce *Kapital*'i özgün bir biçimde "okuyarak", sonra da Lenin'in bu konudaki tavrını (gerekli "düzeltme"lerle!) sergileyerek ortaya koymuştu.[7] Düşünürün felsefeyi bilim ve ideoloji ile ilişkileri bağlamında ele alan *Kapital'i Okumak* başlıklı temel çözümlemesini şimdilik bir tarafa bırakarak, felsefeyi (Lenin örneğinin ışığında) nasıl bir yere oturttuğunu görelim.

Althusser'e göre Lenin'in Mach ve yandaşlarının *'ampiriyokritisizm*'ine karşı eleştirisinde gösterdiği gibi felsefenin, bilimden farklı olarak, belli bir konusu ('nesne'si) yoktu. Bu yüzden felsefenin bir tarihi de yoktu. Felsefe tarihi denilen şey felsefede materyalizm-idealizm kavgasının ve bu konuda alınan tavırların kavgasıydı; kısaca felsefe, Kant'ın terimiyle, bir savaş alanı ("Kampfplatz") idi. Ve bu savaş da, Lenin'in uyguladığı gibi, son tahlilde sınıf kavgasının felsefi düzeydeki ifadesiydi ve siyasi nitelikteydi. Geleneksel anlamda hiç felsefi eser vermemiş bir siyaset kuramcısı olan Machiavel bu kavgada filozof; geleneksel siyaset kavramına uygun hiçbir yazı yazmamış bir filozof olan Descartes da bu kavgada siyaset kuramcısı sa-

---

[6] Althusser 1967'de *Pour Marx* için yazdığı bir önsözden son eserine kadar özeleştirisini yapmış, kendisini "teoricilik"le, teoriye pratik aleyhine aşırı bir önem atfetmekle ve Marksizmi teori-proleter hareket bütünlüğü içinde düşünememekle suçlamıştır. Bunların özeti için, Balibar'ın eserin 1996 baskısına yazdığı önsöze bakılabilir.

[7] L. Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Paris, Maspero, 1969.

yılabilirdi. Çünkü felsefeyi felsefe yapan siyasetti ve bu anlamda siyaset de onu geliştiren filozofun düşüncesinden bağımsız olarak *egemen sınıfın ideolojik hegemonyasını* yansıtıyordu.[8]

Althusser bu kanıya kolay ulaşmamıştı. Filozofumuz bu yöndeki düşünce yolculuğunu 1976'da şöyle özetledi: "Uzun süre bir Marksist felsefenin olduğunu, fakat Marx'ın bunu formüle etmek zamanını, daha sonra da araçlarını bulamadığını; yine uzun süre Lenin'in de *Materyalizm ve Ampriyokritisizm* isimli eserine rağmen bu felsefeyi ve bunu ifade edecek araçları bulamadığını düşündüm ve sonra bu konuda, zahmetli bir biçimde ikili bir düşünceye ulaştım. Birincisi, daha önce düşündüğümün ve söylediğimin aksine, Marx, sınıf kavgalarının kanunlarını bulma tarzında yeni bir felsefe keşfetmemişti; fakat felsefede, yani 'felsefe' denilen belli bir gerçeklikte kendisinden önce var olan ve kendisinden sonra da devam edecek olan yeni bir duruş almıştı. İkinci düşüncem de şuydu: Bu yeni duruş, son kertede, sınıfsal duruşun teorik ifadesiydi. Fakat bu son öneri doğruysa, bu da, bir bütün olarak alındığı takdirde felsefenin, son tahlilde, teoride sınıf kavgasından başka bir şey olmadığı anlamına geliyordu."[9]

Kısaca felsefe sanıldığı kadar karışık ve anlaşılmaz bir şey değildi. Gramsci'nin dediği gibi felsefe "profesyonel filozoflara özgü, onların mülkü" olamazdı; bir anlamda "insanın özü" demekti ve "herkes filozof"tu (s. 351). Gerisi boş sözler, metafizik gevezeliklerdi.

[8] L. Althusser, *Positions*, s. 129.

[9] Althusser bu satırları 1976'da kaleme aldığı, fakat 1985 tarihli otobiyografisinin (*L'Avenir...*) ilk versiyonunu teşkil eden "*Les Faits*" (Olgular) başlıklı yazıda ifade etmiştir (*Age*. s. 350-351).

Böyle bir felsefe kavramı ve materyalizm anlayışı pozitivist bir yaklaşım olarak eleştirilmiştir. Bunun dışında Althusser'in klasik felsefe karşısındaki tutumu, Derrida'nın Heidegger'den esinlenerek Batı metafiziğine karşı geliştirdiği "*yapısöküm*" yönteminin değişik bir versiyonu olarak da değerlendirilmiştir.[10] Lenin'in işçi lideri Dietzgen'e gönderme yaparak söylediği gibi, felsefeyi "hiçbir yere götürmeyen yolların yolu" *("der Holzweg der Holzwege")* olarak, üstelik Almanca sunmak, aslında gizlice Heidegger'e gönderme yapmak olmuyor muydu? Althusser kuşkusuz Lenin'le ilgili konferansında böyle bir iddiada bulunmamıştı. Fakat Althusser'in, yaşam öyküsünde, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tüm Fransız felsefesini aşağılarken Derrida'dan *"bir felsefe devi"* diye söz etmesi herhalde dikkatlerden kaçacak nitelikte değildi (s. 174). Bu konuya Derrida ile ilgili açıklamalarım çerçevesinde tekrar döneceğim.

ꕥ

Althusser'in bütün düşünce hayatı felsefe, ideoloji ve bilim kavramlarını açıklamaya ve bunlar arasındaki ilişkiyi kavramaya yönelik olmuştur. Başlangıçta *"diyalektik materyalizm"* (felsefe) ve *"tarihi materyalizm"* (bilim) ikilisini "Teori" başlığı altında toplayan düşünürümüz, bilimi de devamlı olarak ideolojilerden temizlemeye çalışmıştır. Ona göre Marksist (bilimsel) teoriye özellikle iki "ideoloji" bulaşmıştı ve bilimi bu ideolojik enfeksiyondan temizlemek gerekiyordu. Bunlar *hümanizm* ve *tarihselcilik* (historicism) ideolojileri idi. Özellikle mensubu olduğu Fransız Komünist Partisi, o sıralarda Parti'nin en önemli teorisyeni konumundaki Roger Garaudy'nin liderliğinde

[10] Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68*, s. 41.

genç Marx ve *"yabancılaşma"* temelli bir kampanya yürütüyordu. Althusser "teorik eylem" ismini verdiği fikir etkinliği alanında ilk kavgasını bu çizgiye karşı verdi: Marksizm *"teorik bir antihümanizm"*di.

Althusser'e göre ideoloji, "belli bir toplumda tarihi bir varlığı ve rolü olan, kendine özgü mantığa ve kesinliğe sahip bir tasavvurlar (imge, mit, fikir, kavram) sistemi" idi ve ideolojiyi bilimden ayıran şey de "kendisinde pratik-sosyal işlevin, teorik işleve (ya da bilme işlevine) galebe çalması"ydı.[11] Peki hümanizm neden bir ideolojiydi? Ve Marksizm hangi gerekçelerle "*teorik antihümanizm*" sayılmalıydı?

Hümanizm bir ideolojiydi; çünkü teorik bir açıklama temeli oluşturmayan soyut bir "insan" kavramından hareket ediyordu. Kant ve Fichte'den Husserl ve Sartre'a kadar tüm felsefeler özne (sujet), özgürlük, bilinç, yabancılaşma vb. gibi kavramları hümanist bir sistemin dayanağı yapmışlardı. Oysa Marx "analiz yöntemim insandan hareket etmiyor; belli bir dönemden hareket ediyor" diyordu ve teorisini "insan"dan değil, bir *toplumsal formasyonu oluşturan üretim ilişkilerinden* hareket ederek kurmuştu. Soyut insan ya da özne *(homo œconomicus, moralis, juridicus, politicus)* ideolojik bir tasavvurdu; gerçek insan ise *üretim ilişkilerinin dayanağı* olarak ortaya çıkıyordu.

Marx ve Engels, Hegel'in mistik zarflı felsefesinden kaçarlarken "insanın özü"nü felsefesinin temeli yapan Feuerbach'ın "materyalizm"ine sığınmışlar; fakat çok geçmeden eskiden Allah'a atfedilen tüm güçleri "insan cinsi"nde toplayan bu idealist antropolojiden de uzaklaşmış-

[11] L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, s. 238.

lardı. Marx'ın düşüncesinde, Althusser'in ününü sağlayan formülle, *"epistemolojik kesinti"* böyle başlamıştı: Hümanizm bilimsel gerçeği perdeleyen bir ideolojiydi ve "tarih bilimi"nden temizlenmeliydi.

Herkesin (ve bu arada Fransız Komünist Partisi'nin) özgürlük ve hümanizm şarkıları söylediği bir ortamda Althusser'in çıkışı kuşkusuz cüretkâr ve provokatif bir nitelik taşıyordu. Bir komünist kuramcı nasıl olur da "antihümanizm"i Marksizme teorik temel yapabilirdi? Filozofumuz Amiens, savunmasında, bu davranışı o günlerde bir tarafa fazla bükülmüş çubuğu, düzeltmek için bu kez öbür tarafa fazlaca bükme taktiği olarak açıklamıştır. Bunun dışında, yukarıda işaret ettiğim gibi, elbette teorik bir gerekçesi de vardı.

Althusser "hümanizm"i ideoloji olarak nitelemekle beraber, tüm ideolojilere karşı bir savaş yürütmüyordu ve "ideolojilerin sonu" olacağına da inanmıyordu. Hatta ona göre "tarihi materyalizm, komünist toplumun sanat, ahlak ve 'dünya görüşü' gibi biçimlerde ideolojilerden vazgeçebileceğini asla tasavvur edemezdi. İdeoloji, tarihi rastlantıyla ortaya çıkmış bir sapkınlık, anormal bir fazlalık değildi: Toplumların tarihi yaşamı için temel bir yapıydı."[12] Oysa ideolojileri 'ebed-müddet' ilan eden bu görüş, daha sonraki yıllarda en yakın fikir arkadaşlarının bile belirttikleri gibi, Marx'ın da, Engels'in de görüşlerine taban tabana zıttı. Hatta E. Balibar'ın deyimiyle, bu düşünce, sonuçları itibariyle Marksizmin "yapısökümüne" kadar götürülebilirdi.[13]

---

[12] *Age*, s. 239.

[13] E. Balibar'ın *Pour Marx*'ın 1996 tarihli baskısına yazdığı önsözden, s. XI. Balibar'ın burada dolaylı olarak Althusser-Derrida etkileşimine gönderme yaptığı düşünülebilir.

Althusser'in, 1963 konjonktürü içinde, bir yandan "teorik antihümanizm"i savunup öte yandan da "ideolojik hümanizm"i kurtarmaya çalışan ince analizleri üzerinde daha fazla durmayacağım. Zaten yazar, yedi yıl sonra kaleme aldığı (ve ileride değineceğimiz) *"Devletin İdeolojik Aygıtları"* başlıklı incelemesinde konuya daha nüanslı olarak eğilmiştir. Fakat Althusser'in asıl "teorik" kavgası belli bir "ideoloji"ye karşıydı ve dikkatleri de daha çok bu noktada topladı: Tarihî maddecilik her şeyi tarihe indirgeyen ve *özerk bir teori* gereğini reddeden bir "tarihselcilik" *(historicisme)* değildi. Marx, *tarihçiliği* teorik düzeyde *bilim* haline getirmiş; bir "tarih bilimi" kurmuştu.

"Kapital'i (Semptomal) Okumak" Althusser: Kapital, "Sorunsal" ve Tarih Bilimi



Althusser *Kapital*'de uzun uzun aradığı "Marx'ın felsefesi"nin varlığı konusundaki inancını sonradan terk etmiş ve teorik dünyasında felsefeyi çok daha mütevazı bir yere yerleştirmişti. Artık onun için felsefe, sınıf kavgasının teorideki ifadesinden başka bir şey değildi.[1] Filozof, 1985'te kaleme aldığı anılarda, "skandal yaratan bu formülün ar-

[1] L. Althusser başlangıçta Marksist felsefeyi "teorik pratiğin teorisi" olarak isimlendiriyordu. 1974 tarihinde yayımladığı "Özeleştiri"sinde bu tanımdan vazgeçiyor ve felsefeyi "teoride sınıf kavgası" olarak isimlendiriyordu. Bkz. *Eléments d'Autocritiques*, Paris, Hachette, 1974, s. 27. Aslında bu fikir tamamen özgün değildi. Lukacs, Althusser'den yirmi yıl önce Nietzsche'nin felsefesini eleştirirken şunları yazmıştı: "Her felsefe, içeriği ve yöntemi itibariyle, zamanının sınıf kavgaları tarafından belirlenir." Bkz. *La Destruction de la Raison*, c. I, s. 270. Althusser'in bu fikri Lukacs'dan aldığını söyleyemeyiz; fakat Fransız filozof sonunda, ismini anmadığı Lukacs'la aynı çizgiye gelmişti.

kasında hâlâ çelik gibi duruyorum!" demektedir.[2] Ne var ki Althusser'in düşünce hayatının en canlı sorgulamaları ve kendisine dünya çapında şöhret sağlayan arayışları da felsefe alanında cereyan etmişti. Daha açık bir ifadeyle, Althusser, 1960'ların hareketli ortamında *Kapital*'e yeni bir "*okuma*" öneren ve metafizik dogmaları yıkmaya çalışan bir filozof olarak yıldızlaştı. Bu yüzden, doğal olarak, *Kapital*'i *Okumak* başlıklı eserini tartışmadan Althusser'i anlamaya ve anlatmaya çalışmak, Fransız düşünürü tanımak açısından çok eksik bir girişim olacaktır.[3] Kaldı ki filozofumuz, hedeflediği sonuca ulaşamamış olsa bile, *Kapital*'i *Okumak*'ta Batı metafiziğini uzun uzun eleştiren ve tarihi materyalizmin bilimselliğini kanıtlamaya çalışan fikirlerini hiçbir zaman reddetmedi.

Şimdi, bu gerekçeyle Marx'ın *Kapital*'ini onunla birlikte, yeniden "okumaya" çalışalım.



Althusser'e göre *Kapital* yüzyıllık hayatı içinde daha çok iktisatçılar ve tarihçiler tarafından okunmuş ve filozoflar katında itibar görmemişti. Kuşkusuz bu ilgisizlik "masum" bir ilgisizlik değildi ve daha çok "üniversite felsefesi"nin lonca çıkarlarını yansıtan bir sansür söz konusuydu. Bir başka güçlük de şuradan doğuyordu: *Kapital* kolaylıkla belli bir kategoriye sokulacak bir eser değildi. Bu dev eserde doğrudan felsefe sayılabilecek açıklamalar çok az yer tutuyordu ve Marx'ın, *Kapital*'in önsözünde, Hegel'in felsefesini "ters çevirerek", mistik zarfın içinden diyalektik çekirdeği çıkarmış olduğunu ifade etmesi de gizemli bir formül olarak kalıyordu.

---

[2] L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1992, s. 161.

[3] L. Althusser, *Lire le Capital*, I, Paris, Maspero, 1968. İleriki sayfalarda bu esere yapacağım göndermeleri metnin içinde vereceğim.

Aslında Marx, çeşitli vesilelerle vaat ettiği Hegel'in diyalektiği konusundaki felsefi eserini yazamamıştı. Fakat Lenin'in ifade ettiği gibi, Marx'ın felsefesi zaten *Kapital*'de mevcut değil miydi? *Kapital*'i ve Marx'ın klasikleşmiş bazı "giriş"lerini (özellikle 1857'de kaleme aldığı "Giriş"i) dikkatli bir okuma, bizlere Marx'ın materyalist ve diyalektik felsefesini de vermeyecek miydi? Althusser bu kanıdaydı; fakat bütün mesele bu dikkatli okuma biçimini bulmaktan ibaretti. Fransız düşünürü yıllarını alan bu özgün okuma tarzına "semptomal okuma" ismini verdi.



Kapital o ana kadar "masum" bir biçimde okunmamıştı. Profesyonel felsefeciler *Kapital*'i hiç okumamışlar; komünist düşünürler ise onu II. Enternasyonal'in (III. Enternasyonal'in de miras aldığı) mekanist materyalizmi çerçevesinde değerlendirmişlerdi. Oysa, felsefeyi daha çok bir "epistemoloji" (bilimsellik kriterlerinin sorgulanması) olarak düşünen Althusser'e göre, *Kapital*'i doğru okumak için onu önce ait olduğu "sorunsal" ("problematik") içine yerleştirmek gerekiyordu.

Peki "sorunsal" neydi? Burada Althusser'in yorumunu anlamamızı sağlayacak başka anahtar bir kavramla, *"sorunsal"* kavramıyla karşılaşıyoruz.

Althusser'e göre "sorunsal" bir bilim dalının gelişmesinin belli bir aşamasında, "sorunları ancak onun alanı içinde ve onun ufukları çerçevesinde koyduğu belli bir teorik yapı" idi ve *"her sorunun konuş biçimlerini"* bu teorik yapı belirliyordu (s. 25). Bu haliyle "sorunsal", bilim için mutlak bir zorunluluktu ve her bilim ancak bir "sorunsal" içinde sorgulamalarını yapıyor, "objesine hangi tip soruları soracağının" bilincine varıyordu. Böylece bilim alanındaki köklü değişiklikler veya devrimci kesintiler de

"sorunsal" değişmeleriyle birlikte oluyordu; fakat yeni sorunsal açığa çıkarılmadığı sürece ifade belirsizlikleri, teorik ve kavramsal karışıklıklar yaşanıyordu. İşte "semptomal okuma" gereği de bu gibi durumlarda ortaya çıkıyordu. Bir "semptomal okuma" ile yeni sorunsalı ifade eden teorik yapı aydınlatılmadan; yani metinde açıkça sorulmamış sorulara verilen yanıtlar araştırılmadan; metinde görülmeyen sözcük ve kavramlar görülmeden; kısacası satırların arası okunmadan bu teorik belirsizlik de ortadan kaldırılamazdı.

Kapital bilimde devrim yapmış bir eser olmasına rağmen bu gibi belirsizlik ve yanlış anlamalardan tamamen kurtulmuş değildi. Başka bir deyişle, Marx bilimde gerçekleştirdiği köklü değişimi sağlayan "sorunsal"ı bizlere vermemişti. Hatta bazı ifadeleri, felsefe ve iktisat alanlarında kendisinin eski sorunsalların (Hegel felsefesi ve klasik iktisat sorunsalları) mirasçısı ve tamamlayıcısı olduğu yanılgısı içinde bulunduğu izlenimimi veriyordu. O halde *Kapital*'i de *semptomal* bir okuma ile doğru değerlendirmek; onu yeni "sorunsal"ıyla buluşturmak gerekiyordu. Althusser ve arkadaşları *Kapital*'i bu perspektifte okumuşlardı ve "semptomal okuma"yı "felsefi" bir okuma olarak görüyorlardı. Oysa çeşitli araz ve anormalliği ortaya çıkararak biraz da bir "bilinçaltı" okuması şeklinde beliren "semptomal okuma", Althusser onu böyle sunmasa bile, bir yönüyle de psikanalitik bir okuma sayılabilirdi.

Marx'ın *Kapital*'ini doğru okuyabilmek için onun daha önceki metafizik okunuş tarzlarını ortaya koymak gerekiyordu. Althusser bunların en yaygın örneği olan *ampirist okuma* tarzı üzerinde uzun uzun durmuştur.

Ampirist okuma, olgulara ve maddeye doğrudan, duyularımızla algıladığımız biçimde eğiliyor ve bu yolla edinilen bilgilerden başka bir gerçek, "aşkın" (transcendant) bir tōz tanımıyordu. Fakat bu tarz edinilen bilgi bizleri doğrudan bilime götürmüyordu; çünkü ham bilgiler karmaşık bir yapı içinde bulunuyordu. Bilime ulaşmak için bir soyutlama yapmak; ham bilgilerdeki lüzumsuz, tali unsurları temizlemek; bilimsel olan ile bilimsel olmayanı birbirinden ayırmak gerekiyordu. Althusser bu konuda altın cevherini doğada karışık halde bulunduğu toprak, kil ve kaya parçalarından temizleme operasyonunu örnek olarak vermiştir (s. 40). Kısaca bilim adamı da altın arayıcıları gibi devamlı olarak çekirdeği kabuktan (bilimi ham ve ideolojik bilgilerden) ayırma operasyonu içindeydi ve bilimsel kavramlar da bu "soyutlama" süreci içinde doğuyordu. Fakat ampiristlere göre, bilgi aslında tekti; sadece öz (bilim) ve tali (ham bilgi) olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu.

Ampirist felsefe, "Locke'dan Condillac'a kadar XVIII. yüzyıl felsefesinin *açıkça itiraf edilen* sorunsalı" olduğu gibi, bundan tamamen kopuş izlenimi veren Hegel'in diyalektik felsefesi de, türdeş yapısıyla, aslında aynı sorunsal içinde yer alıyordu (s. 43). Hegel'in kendisi de "reel nesne ile nesnenin bilgisini" tek ve aynı şey olarak kabul ediyordu ve ona göre bir çeşit "Tōz (Idée)" diyalektik gelişimler içinde devamlı somutlaşarak ve karmaşıklaşarak "mutlak bilgi"ye ve tarihin sonuna kadar gidiyordu. Hegel'in idealist, ampiristlerin ise (görünüşte) materyalist oluşu ikincil bir noktaydı. İşte Marx ile daha önceki felsefe arasındaki "epistemolojik kesinti" burada ortaya çıkıyordu.

Marx'ta *reel nesne* ile *bilgi nesnesi*, daha açık bir ifadeyle *reel dünya* ile *teorik dünya* birbirinden bağımsız iki ayrı dünya idiler. Bununla beraber bilgi ve teorik çalışma da maddi varlığı olmayan, sadece soyut bir bilinci ilgilendiren olgular değildi. Marx'ın Feuerbach'la ilgili birinci tezinde altını çizdiği gibi, bunlar da maddi dünyanın, yani "insanın hissedebileceği etkinliğin" ya da "praxis"in bir parçasıydı.[4] Althusser de "teorik pratik"ten söz ederken Marx'ın anladığı biçimde bir materyalizme katıldığı savındaydı.

Marx "teorik eylem"le ilgili daha ayrıntılı açıklamalarını nerede ve nasıl yapmıştır? Burada Fransız filozofun tezini kanıtlamak için Marx'a yaptığı göndermeyi birlikte okuyalım. Marx, tüm eserine giriş olarak kaleme aldığı, fakat istediği açıklığa kavuşturamadığı için yayımlamadığı *1857 Giriş*'inde *(Grundrisse)* şunu yazmıştı:

"Hegel gerçeği (das Reale) düşüncenin kendi kendini kucaklayan, kendi kendini derinleştiren ve kendi kendini harekete geçiren ürünü olarak kabul etme yanılgısına düştü; oysa, soyuttan somuta yükselmeyi sağlayan yöntem, düşüncenin somutu özümlediği ve onu manevi somut (geistig Konkretes) olarak ürettiği bir tarzdan başka bir şey değildir."[5] Hegel'in yanılgısı buydu ve bu yanılgıya karşı Marx *reel nesne*, yani *"kafamızın dışında, bilim üretiminden önce ve sonra bağımsız konumunu sürdüren"*[6] nesne (obje) ile *'bilgi nesnesi'*nin ayrılmasını savunuyordu (s. 46).

---

[4] Karl Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, yayına hazırlayan George Labica, Paris, PUF, 1987, s. 19.

[5] *Age*, s. 46. Marx için bkz. *Contribution á la Critique de L'Economie Politique*, Paris, Ed. Sociales, 1972, s. 165.

[6] Marx, *age*, s. 166.

Aslında, Althusser'e göre, *'reel nesne'* ile *'bilgi nesne'*sini ilk ayıran düşünür, "Descartes idealizminin gizli ve dogmatik ampirizmi"ne savaş açan Spinoza olmuştu (s. 46). Bu yüzden Marx'ın "gerçek fikir babası" da Hegel değil, Spinoza'ydı. "Çember fikri ile çemberin gerçeği bambaşka şeylerdir" diyordu Hollandalı filozof ve "ateist" olarak lanetlenerek sansür edilmesinin başlıca nedeni de bu olmuştu.

Althusser'in Marx'a atfettiği ve *reel dünya* ile *teorik dünyayı* birbirinden kesin çizgilerle ayıran tespitinin en önemli sonucu şuydu: "Bilgi nesnesi", yani bilim ve teori dünyası kendi geçerliğini ve doğruluğunu kabul ettirmek için reel dünyaya muhtaç değildi; yani bilimin kendi "doğru"larının "garanti"si bizzat kendi içindeydi. Nasıl matematiğin "doğru" sonuçlara ulaştığını anlamak için onun fizikteki (reel dünyadaki) uygulamalarına bakmak zorunda değilsek, diyalektik materyalizmin doğruluğunu anlamak için de tarihi materyalizm alanındaki uygulama başarılarını göz önünde bulundurmak zorunda değildik. Bilim kendi kendine yeterliydi. Althusser'e göre Marksizmi diğer bütün ampirist ve idealist felsefelerden ayıran özellik buydu.

Ampirist felsefe realite ile teoriyi bütünlük içinde görmüş; pragmatik felsefe de teorik doğruları ancak reel uygulamadaki "yararlı" sonuçlarına göre benimsemişti. Descartes'in "cogito"sundan hareket eden Husserl fenomenolojisi bile teori dünyası ile gerçek dünya arasında bir bağlantı kurmak üzere "hayatın düşünce öncesi (prereflexif) dünyası"na eğilmişti (s. 76). Sartre ise iki ayrı dünya arasında temas noktaları bulmak üzere çeşitli *'dolaylamalar'*a (médiations) başvurmuştu. Idealizmi aşma amacı

taşısalar bile, idealizm sınırları içinde kalan bütün bu çabalar sonuçsuz kalmıştı.

Marksist felsefeyi metafizik yaklaşımlardan ayırdıktan sonra, yanıtlanması gereken temel soru şuydu: Diyalektik materyalist sorunsal (Marksist felsefe), tarihi materyalizmi (bilimi) nasıl üretiyordu? Althusser bu konuda, *Kapital*'deki kavramlardan esinlenerek, hayli karikatüral görünen (ve sonradan terk ettiği) bir bilgi teorisi geliştirmiştir.[7]

Althusser'e göre, kapitalist üretim biçiminde üretim araçlarının mal üretmesi ile belli teorik yapıların bilgi üretmesi arasında bir paralellik vardı. Bu bağlamda Fransız filozof bilgilerimizi üç kategori veya kendi ifadesiyle üç *"Genellik" ("Généralité")* çerçevesinde düşünmüştür. *"Genellik I"*, ilk edindiğimiz ham ve ideolojik bilgileri; *"Genellik II"*, düşünce sürecinde üretim araçlarını, başka bir deyişle teoriyi; *"Genellik III"* de üretim araçlarının hammaddeyi işlemesiyle ortaya çıkan bilimsel bilgileri ifade ediyordu. Burada da Althusser, kendisine pozitivizm suçlamalarına yol açacak şekilde, tarihi materyalizmin doğuşunu doğa bilimlerinin doğuşuyla paralellik içinde vermiştir. "Galile ile fizik biliminin veya Marx ile tarihi maddeciliğin (toplumsal formasyonların evrimi bilimi) oluşması sırasında, diyordu Althusser, bilim hep mevcut kavramlar ve 'Vorstellung'lar (imgeler), yani daha önce ortaya çıkmış ideolojik nitelikteki *Genellik I* üzerinde çalışır."[8] Ve bilimsel bilgiler bu süreç içinde üretilir.

---

[7] L. Althusser, *Pour Marx*. "Sur la Dialectique Matérialiste" başlıklı makale; Maspero, 1968, s. 161-224.

[8] *Age*, s. 187.

Bu betimlemelerden sonra, sanıyorum ki burada kritik bir not eklememiz gerekiyor: Althusser'in teorik düzen ile reel dünya arasında varsaydığı *mutlak ayrılık*, aslında Marx ve Engels'in düşüncesine ne kadar uyuyordu?

Kuşkusuz Marx ve Engels'te de teori dünyası ile reel dünya özerk iki ayrı dünya oluşturuyorlardı; fakat aralarında, Althusser'in düşündüğü gibi, *mutlak* bir kopukluk var mıydı?

Marx teorik çalışmalarına A. Smith ya da Ricardo'yu okuyarak değil; toprak mülkiyetinin küçülmesi, orman hırsızlıklarının nedeni gibi reel hayat olguları üzerinde düşünerek başlamıştı. Özellikle Engels'in İngiliz işçi sınıfının maddi yaşam koşullarını inceleyen alan araştırması da tarihi materyalizmin doğuşunu hazırlayan temel çalışmalardan biri olmuştu. Oysa Althusser'in teoriyi reel dünyadan mutlak olarak ayıran yaklaşımı, sonradan özeleştirisinde söylediği gibi "teorisizm"e değil, "praxis"i dışlayan ve doğrudan doğruya idealizme götüren bir duruş gibi görünüyor. Nitekim Althusser'in bu analizine dayanak yaptığı G. Bachelard'ın tezleri de *"yeni epistemolojik idealizm"* olarak ağır eleştirilere uğramıştır.[9] Althusser, Marx ve Engels'te bu konuda bir boşluk gördüğüne ve o ana kadar yapılan "dolaylamalar"ı da küçümsediğine göre kendisi somut tarihe eğilip bu teorik boşluğu doldurmaya çalışması gerekmez miydi?

Teori ile ampirik dünyayı mutlak olarak ayıran Althusser, teorik hiyerarşiyi oluşturan kavramların da reel dünyada-

[9] Bu konuda bkz. Lucien Seve, *Penser avec Marx*, Paris, La Dispute, 2004, s. 132. Bachelard'ın eleştirisi için bkz. Michel Vadée, *Gaston Bachelard ou le Nouvel Epistémologie Idéaliste*, Paris, Editions Sociales, 1975.

kinden ayrı bir tarihleri olduğu kanısındaydı. Örneğin para, değişim, ürün, emek, değer gibi kavramlar Marksist ekonomi politikte, daha önceki "bilimsel" teorik yapılardaki (merkantilizm, fizyokratlar, klasik iktisat) yerlerinden farklı bir yer işgal ediyorlar ve farklı bir stratejik konumda bulunuyorlardı. Aslında yeni bir sorunsal getiren Marx bunun tam bilincine varamamış, kendisini klasik iktisadı hedefine ulaştıran biri ("bitirici"-"finisseur") olarak görmüştü. Marx'ın ölümünden sonra yayına hazırladığı *Kapital*'in ikinci cildine bir önsöz yazan Engels, bu konuda daha açık olmuştu. Engels'e göre nasıl oksijeni bulan Priestley ve Scheele bunun yeni bir kimya bilimi "sorunsal"ına dayandığının bilincine varamamışlar ve bu teorik sıçramayı daha sonra Lavoisier açıklığa kavuşturmuşsa, Marx'ın bulduğu 'değerin ikili yapısı' ve 'artıdeğer' kavramlarının da klasik iktisat sorunsalından farklı, yeni bir sorunsal getirdiği sonradan anlaşılacaktı.[10] Teorik iktisatta daha sonraki (ideolojik nitelikteki) gelişmeler de ekonomi politikteki epistemolojik kesintiyi klasik iktisatla Marksist iktisat arasında değil, klasik iktisat ile marjinalistler arasında görmüştü. Görülüyor ki *Kapital*'in yayımlanmasından yüz yıl sonra Althusser ve arkadaşları hâlâ bu alandaki önemli sorunsal dönüşümünü açığa çıkarmak için çaba sarf ediyorlardı.

Marx *1857 Giriş*'inde teorik yapıdaki bu sıralanmanın reel tarihtekinin tersi olduğu izlenimi veren ifadelerde bulunmuştur. Marx'ın bu konudaki yaklaşımını anlatan klasikleşmiş ifadesi aynen şöyledir:

[10] L. Althusser, *Lire le Capital*, II, s. 15-22. Örneklerini hep doğa bilimleriyle paralellik içinde veren Althusser, bilimlerde "sorunsal" değişimi için de genetikte kullanılan "*mutation*-dönüşme" kavramına gönderme yapıyor.

"Burjuva toplumu, şimdiye kadar en gelişmiş ve çeşitlenmiş üretimin tarih içindeki örgütlenme biçimidir. Bu toplumun yapılarının anlaşılmasını ve koşullarını ifade eden kategoriler, aynı zamanda unsurları ve harabeleri üzerine kurulduğu ve henüz aşılmamış birtakım kalıntılarını sinesinde barındırdığı... bazı kaybolmuş toplumların anlaşılmasını da sağlar. *İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır. Böylece burjuva ekonomisi, antik ekonomi vb.nin de anahtarını verir.*"[11]

Görüldüğü gibi bu ifadede, bilimsel bilgi için teoride karmaşıktan basite doğru ilerleyen, yani tarihi gelişmeye ters yönde gibi görünen bir sorgulama gereği ileri sürülüyordu. Bilimsel planda, maymundan hareket ederek insanı değil, insandan hareket ederek maymunu; feodalizmden hareket ederek kapitalizmi değil, kapitalizmden hareket ederek feodalizmi anlayabilirdik. Marksist tartışmalarda, Marx'ın bu teşhisinden hareketle, teoride kavramların tarihi ortaya çıkış sırasını (veya tersini) reddeden Althusser'den farklı olarak, teorik gelişimin reel gelişimin ters yönünde olduğunu ileri sürenler olmuştur. Örneğin İtalyan Marksistlerinden Della Volpe ve Pietranera böyle düşünüyorlardı (s. 145). Onlar Marx'ın "insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır" formülünü genelleştirmişler, ona mutlak bir anlam vermişlerdi. Fakat Althusser bu görüşü paylaşmıyordu. Ona göre bilimin gelişmesindeki kavramsal ve teorik akış ile reel tarihi akış birbirine ters de değildi. Sadece birbirinden bağımsızlardı.

Althusser'e göre, kapitalist toplum elbette ki tarihi bir evrimin ürünüydü. Fakat kapitalist formasyon hem bir *tarihi*

[11] K. Marx, *Oeuvres* (Ed. M. Rubel), Gallimard, c. I, Paris, 1968, s. 260.

oluşum hem de bir *sosyal* yapı idi. Onu anlamamızı sağlayacak teorik yapı da onun *tarihi* değil, *sosyal* niteliğiyle ilgiliydi. Marx "*Kapital*'de, tarihin ürünü olan bir olguyu *toplum olarak mevcut kılan mekanizmayı*", başka bir deyişle "toplum etkisi" yapan mekanizmayı incelemişti (s. 80). Bu sosyal yapıyı inceleyen teoride ("bilgi nesnesi"nde) belirleyici olan, kavramların önce ya da sonra ortaya çıkmış olmaları, yani tarihleri değil, özgül biçimdeki "kombinezon"ları (Gliederung) idi. Burjuva toplumu dediğimiz bütünlüğün anlaşılması için teorideki bu "sistematik, hiyerarşik ve kenetlenmiş bütünleşmenin" anlaşılması gerekiyordu (s. 78). Bu bütünlük bir vücut gibi çalışıyor ve "*toplum etkisi*" yapıyordu. Bu mekanizma, bireyler bilinçli olarak ya da fetişizme kadar giden ideolojik formlar içinde, toplumla somut ilişkilerini (fikirlerini, eylemlerini, tasarılarını, işlevlerini) *toplumsal olarak* yaşadıkları zaman yetkinliğe ulaşıyordu.

Her üretim biçimi kendine özgü ve "üst-belirleyici" tarzda bir "toplum etkisi" veya "yapı etkisi" yaratıyordu ve *Kapital*, kapitalist üretim biçiminin "toplum etkisi"ni konu edinmişti. "Reel nesne"nin "bilgi nesnesi" tarafından özümsenmesi (kavranması) ise çeşitli "pratik"lerle (teorik, etik, estetik, teknik, dini pratiklerle) gerçekleşiyordu.

Kapitalist üretim biçiminde "toplum etkisi"nin "bilgi etkisi" biçimini oluşturan pratik de, Marx'ın felsefesini oluşturan ve *Kapital*'de satırların arasında yazılı bulunan "teorik pratik" idi. Althusser bunu bulup ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Bilimsel söylem, toplumsal bütünün parçaları arasındaki etkileşim oyunu içinde ve ancak "kendi düzeninin her anında var olan her şeye sanki yokmuş gibi gönderme yapmak suretiyle" özgül bir biçimde tezahür ediyordu. Ve bilimsel söylemin özü "yazılı olmak"tı; bu da bizi "yazının şekli" sorusuyla karşı karşıya bırakıyordu (s. 85).

"Yapı etkisi", "bilgi etkisi", "sorunsal" dönüşümlerinde aynı anda "var ve yok" olmak, "bilim ve yazı": Mayıs 1968 devrimi patlarken Althusser'in "semptomal okuma"sının ürünü olan ve yer yer gizemli betimlemelerin sonucu bunlar olmuştu. Bu satırların arkasında Marx'ın ötesinde Spinoza'nın, yapısalcıların ve biraz da Heidegger ile Derrida'nın gölgesini görür gibi oluyoruz.

Yukarıdaki açıklamalarımda Althusser'in felsefi "okuma"sını aydınlatmaya çalışırken, düşünürün Marx'ın bilimsel bulgusuyla ilgili çözümlemelerine de yer yer değindim. Şimdi bu bahsi kaparken, Althusser'in, Marx'ın tarihçilik konusunda getirdiği "epistemolojik kesinti"yi nasıl okuduğunu daha sistemli bir şekilde kavramaya çalışalım. Peşinen belirtelim ki filozofumuza göre *Kapital,* felsefenin (teorik pratiğin) dışında, genel bir bilimi (tarih bilimi veya tarihi materyalizm) ve bir de bunun içinde bölgesel bir bilimi (ekonomi politiği) içeriyordu.

Althusser'e göre II. Enternasyonal'den kaynaklanan ve bazı konularda Rosa Luxembourg'dan Gramsci'ye kadar birçok büyük düşünürü de etkileyen mekanist materyalizm, ideolojik bir hümanizm anlayışı dışında, yine ideolojik ve mekanist bir "tarihselcilik" anlayışı içeriyordu. Marksist tarih anlayışı olarak sunulan bu anlayışın aslında Marx'la bir ilgisi yoktu. Bu görüşün dayandığı "zaman" kavramı, ampiristlerin ve Hegel'in "zaman" kavramından farklı değildi. Hatta ünlü *Annales* tarih okulunun Braudel, Febvre gibi itibarlı isimleri de bu yanılgıdan kurtulamamışlardı.

Althusser bu ideolojik "tarihi zaman" kavramının temel niteliklerini *türdeş* (homogène) ve *eşzamanlı* (contemporain) olmak şeklinde sıralamıştır.

Filozofumuza göre idealist felsefede *tek* bir "zaman" vardı ve bir toplumsal formasyonun her kesimi *türdeş* ve *eşzamanlı* olarak aynı "tarihi zaman"ı yaşıyordu. Bu türdeşlik ve eşzamanlılık ya bir toplumsal yapının belli bir andaki dikey "öz kesiti"nin[12] ("coupe d'essence") ortaya koyduğu *senkroni* şeklinde ya da aynı zaman akışı içinde ortaya çıkan (ve Lévi-Strauss antropolojisinin gerçek tarihin yapıcısı olarak gördüğü) *rastlantısal* (aléatoire) "olay"lardan ("événement"lardan) oluşan *diyakroni* şeklinde somutlaşıyordu. En sistematik ifadesini Hegel'de bulan bu anlayışa göre tarih kendi kendine, tek düze ve kaderci bir akış içindeydi ve bu yüzden Hegelci tarih anlayışından hareket ederek bir siyaset geliştirmek mümkün değildi. Oysa, (Althusser'in "okuduğu") Marx'a göre bir toplumsal yapının her kesimi veya "bölgesi" farklı ve kendine özgü bir "zaman" akışı içinde yaşıyordu ve toplumsal yapı "göresel olarak bağımsız" kesimlerden (iktisadi, siyasi, ideolojik vb.) oluşuyordu. Bu kesimler aralarında *"özgül belirleme biçimleri"* ile kenetleniyorlardı ve çeşitli kesimlerin göreli özerklikleri bağlamında çeşitli (diferansiyel) tarihlerden (siyasi tarih, iktisat tarihi, sanat tarihi, düşünce tarihi vb.) bahsedilebilirdi.

Hiyerarşik bir yapı içinde bütünleşmiş bu kesimlerin bir "merkez"i yoktu ve söz konusu hiyerarşi, bir "etki derecelemesi"nin işareti idi. Son kertede belirleyici olan kesim de iktisat kesimi idi (s. 120-121). Ve iktisadi kesimin "son tahlilde" belirleyiciliği de bu farklı kesimlerin karşılıklı etkileşim ve belirleyicilik süreci içinde bir *"yapı etki-*

[12] Althusser "öz kesintisi" ("coupe d'essence") dediği kavramı ideolojik tarihçiliğin temel bir yöntemi olarak sunuyor (*Age.* s. 116).

si ", daha özgül bir deyimle "üst-belirleme" (surdétemination) olarak ortaya çıkıyordu. Hegel'de olduğu gibi *genel ve türdeş* bir diyalektikten söz etmek anlamsızdı; tarihi süreç, Aydınlanma düşüncesinin rasyonalist ve ilerlemeci ilkesinin aksine, *"öznesiz ve ereksiz"* bir süreçti.

Tarihi materyalizm toplumsal formasyonların "eşit olmayan gelişmesi" ilkesine dayanıyordu ve bu da bizi "konjonktür" kavramına ya da Lenin'in ifadesiyle "somut durumların somut analizine" götürüyordu. İşte tarih bilimi böyle karmaşık yapıları çözümlüyor; çeşitli tarihi zamanları ("görünen zaman"ların arkasındaki "görünmeyen zaman"ları) okuyor ve belli bir toplumsal formasyonun "yapı etkisi"ni ortaya koymaya çalışıyordu. Burada tarihçilik açısından önemli olan bir nokta da farklı zaman kavramlarına dayanan farklı toplumsal kesimlerde "köklü değişikler"e yol açan "tarihi olaylar"ı saptamaktı. Örneğin felsefe tarihinde Locke'un ampirik felsefesi dogmatik felsefenin; diyalektik materyalizm de ampirizmin eleştirisini yaparken böyle köklü değişiklere ("mutation"lara) yol açmışlardı. Bunların dışında "bilinçaltının zamanı"nın biyografik zamandan farklı olduğunu ortaya koyan Freud da psikanaliz ismi altında yeni bir bilim kurmuştu (s. 128).

Althusser tarihi materyalizmi *'tarihselci'* ideolojiye, yani her şeyi tarihe indirgeyen ve özerk bir teori alanı tanımayan 'sorunsal'a şiddetle karşı çıkmıştır. Bu konuda en çok üzerinde durduğu Gramsci'nin, Labriola ve Croce'den esinlenerek formüle ettiği "mutlak tarihsellik" tezi idi. Bazı noktalarda Gramsci'den etkilenen ve onun "son derece nüanslı, dahiyane eseri"nden övgüyle söz eden Althusser, İtalyan düşünürün deyimiyle "Praksis Felsefesi"nin (yani Marksizmin) "mutlak tarihselcilik" olduğunu ileri süren

teziyle uyuşamazdı (s. 161). Gerçekten de Gramsci, Hegel'de "mutlak bilgi" ile son bulan tarih anlayışını eleştirmiş, Marx'ın tamamen başı ve sonu açık bir tarih felsefesi (bilimi) ortaya koyduğunu savunmuştu. İtalyan düşünüre göre her şey ve bu arada teori ve bilim de tarihseldi ve tarihi materyalizm ile diyalektik materyalizm "praksis felsefesi" ismi altında bir bütünlük oluşturuyordu. Oysa Althusser'e göre tarih, özerk bir teori alanı içinde bilim alanı haline gelmişti ve bundan vazgeçilemezdi.

Althusser'in "özerk teori" tutkusu, daha sonra özeleştiri yapsa ve kendisini "teorisizm" (teoricilik) yapmakla suçlasa da sonuna kadar devam etti.

Birey, Parti ve Siyaset
Louis Althusser'in "Görkemi ve Sefaleti!"



Althusser yirmi dokuz yaşına kadar Katolik örgütlerde militanlık yapmıştı. 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne böyle bir "siyasal" tecrübe ile üye oldu. Ne var ki o, bunda büyük bir çelişki görmüyordu. Tam tersine, "rahatlıkla söyleyebilirim ki, diyordu, *sınıf kavgası ve sonuç olarak da Marksizmle, büyük ölçüde, Aksiyon Katolik'in örgütlerinde temasa geldim.*"[1] (Vurgu L. A.)

O tarihlerde Fransız Katolik Kilisesi yükselen komünist harekete karşı mücadele için genç militanlarını halkın içine, halkla beraber çalışmaya gönderiyordu. Bunların halk çocuklarını ne ölçüde komünizmden kurtarıp Katolik inanca yeniden kazandırdıkları pek belli değildir. Fakat Katolik gençlerin birçoğunun işçi davasına sempati duyması, hatta

[1] L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, s. 197.

komünist olması bu yolla gerçekleşti. Althusser de bu gençlerden biriydi ve ona göre Kilise'nin bu "sosyal politikası" sayesinde "sayısız burjuva, küçük burjuva ve köylü çocukları" sosyalizmi benimsemişlerdi (s. 197).

Filozofumuz otuz yaşında Komünist Partisi'ne üye olduktan sonra, parti yaşantısı özel hayatının ayrılmaz bir parçası oldu. Fakat hemen her şeyi buhranlar, çelişkiler ve zıt duygular içinde yaşayan Althusser'in Komünist Partisi'nde de huzura kavuşması zordu. Ünlü filozof yine de, 1980'de karısı Helen'in ölümüne kadar Parti'nin kaderini paylaştı ve ancak trajik olaydan sonra Parti kartını yenilemeyerek, yaşamını, Lenin'in deyimiyle, *"partisiz bir komünist"* olarak tamamladı (s. 189).

ω

Althusser'in komünist militanlığı ikili bir kavga içinde geçmiştir: Dışarıda burjuvaziye ve her türlü burjuva ideolojisine karşı kavga; içeride ise Parti'nin Marksizm anlayışını zehirlediğine inandığı ideolojik sızmalara karşı kavga! Belki de Althusser, bilim ve felsefe alanında tutkulu bir şekilde "kesinlik" ararken, biraz da Katolisizm gibi saf ve arı bir Marksizm peşindeydi. Ya da dönemin bir başka ünlü Marksist filozofunun işaret ettiği gibi, bilgide göreselliği dışlayan bir "ya hep ya hiç!" tutkusu içinde bir çeşit "bilim fetişizmi"ne kapılmışsı.[2] Ve Althusser, böylece, çoğu kez uzlaşmaz formlar içinde ortaya çıkan ikili kavgasının gerginlikleri ve dramı içinde yaşadı. Eğer Komünist Partisi'nde geçirdiği otuz iki yıl içinde on beş kez depresyona girdi ve psikiyatri kliniklerine sürüklendiyse kuşkusuz bunda siyasal kavgalarının da önemli bir payı vardı.

---

[2] Henri Lefebvre, *L'Idéologie Structuraliste*, Paris, Gallimard, 1971, s. 149-150.

Felsefeyi siyaset, siyaseti de felsefe kavgası olarak yaşayan düşünürümüz, parti yaşamında ve "teorik eylemi"nde ne ölçüde başarılı oldu?

Althusser'i Komünist Partisi'ne yaklaştıran en önemli unsurlardan biri, Parti'nin Nazi işgaline karşı direnişte oynadığı belirleyici rol olmuştu. İşgali pasif ve hayli bilinçsiz bir şekilde yaşayan genç Katolik ve kralcı militan, Fransa'nın yaşadığı zilleti ancak yakın tarihi Marksist yöntemle yeniden okuyarak ve çeşitli sosyal sınıfların bu zillete karşı tavırlarını değerlendirerek kendine göre çözümlemişti.

1930'larda Batı Avrupa burjuvazisi, yükselen Nazizme SSCB'ye olduğundan daha sıcak bakmış, Sovyetler'in ısrarlı ortak cephe çağrılarına kulak asmamıştı. İspanya'da ilk büyük işçi hareketi, Sovyetlerin büyük askeri yardımlarına rağmen Batı'nın duyarsızlığı yüzünden ezilmiş; Fransız burjuvazisinin sloganı da, 1930'larda, "Hitler, 'Halk Cephesi'nden iyidir!" olmuştu. Sonra da Fransa ve İngiltere, açık siyasal ve askeri angajmanlarını yerine getirmeye cesaret edemeyerek Çekoslovakya'yı Hitler'e teslim etmişlerdi. Yaklaşan savaşı zaten "emperyalistler arası bir savaş" olarak değerlendiren Sovyet yönetimi de, çaresiz bir biçimde, Hitler'le taktik bir anlaşma yapmakta sakınca görmemişti.

Fransa'da Nazi işgaline karşı gerçek savaşı, başta işçi sınıfı olmak üzere halk sınıfları yürütmüştü. Bu o kadar açıktı ki muhafazakâr romancı François Mauriac bile, savaş sonunda "kirlenen vatana, *sınıf olarak*, sadece işçi sınıfı sadık kaldı" demekten kendini alamamıştı (s. 187). Kurtuluştan sonra da General De Gaulle aynı duyguyla hükümete komünist bakanlar almıştı. Ne var ki bu durum uzun sürmemiş; 1948'de hükümet başkanı olan "sosyalist"

Ramadier, Amerika'nın baskısıyla komünist bakanları hükümetten uzaklaştırmıştı.

Fransız burjuvazisinin durumu buydu; fakat işçi sınıfının partisi de, Althusser'e göre, ideal olmaktan uzaktı. Parti Nazilere karşı direnişi, Lenin'in *"Ne Yapmalı?"* başlıklı eserinde önerdiği "gizlilik" esasına göre ve çok başarılı bir biçimde yürütmüştü. Fakat artık yeni durumda daha demokratik ve daha saydam bir yapılanmanın zamanı gelmişti. Oysa Parti, hiçbir şey değişmemiş gibi otoriter ve yarı gizli hayatını sürdürüyordu. Bu durum Stalin'in ölümüne ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin XX. Kongre'de *"Stalin kültü"*nü eleştirmesine kadar sürdü. Fakat çok geçmeden XX. Kongre'nin de fazla bir değişiklik getirmediği ortaya çıktı.

Parti son derece merkezi bir biçimde, demir elle yönetiliyor; "teori" ismine katı bir ideoloji Parti'de hüküm sürüyor ve doğa bilimlerini bile "burjuva bilimleri - proleterya bilimleri" olmak üzere ikiye ayıran zihniyet varlığını sürdürüyordu. XX. Kongre'nin getirdiği tek değişiklik, özellikle Roger Garaudy'nin başını çektiği bir akımla Parti doktrininde "özne", "yabancılaşma", "diyalog", "hümanizm" gibi kavramların ön plana çıkmış olması idi. Oysa bazı parti içi uygulama ve sorgulamalar, örneğin tanınmış biyolog Marcel Prenant'm (Althusser'in bizzat tanık olduğu) manevi infazı, sık sık sözü edilen "diyalog"un sınırlarını da gösteriyordu (s. 197). Althusser'e göre, bu durumda Parti'de bir şeyler yapabilmenin tek yolu "teorik müdahale"de bulunmaktı. Althusser 1963-1964 yıllarında büyük gürültüler koparan makalelerini bu duygular içinde kaleme aldı. Aynı yıllarda öğrencileri ile birlikte *Kapital*'i

okuyor ve yine onlarla birlikte 1965'te *Kapital'i Okumak* isimli eserini yayımlıyordu.

Althusser ve öğrencileri Marksizme getirdikleri yeni "okuma" sayesinde bütün dikkatleri üzerlerine çekince siyasal tavırları da Parti yönetimi tarafından dikkatle izlenmeye başlanmıştı. Entelektüel çevrelerde uyandırdıkları ve Fransa sınırlarını çok aşan ilgi Parti'nin hoşuna gidiyor, fakat Parti ortodoksisi ile ilgisi olmayan, hatta ona belirli noktalarda savaş ilan eden bazı kavramları ve referansları yönetim katında şaşkınlık ve rahatsızlık yaratıyordu. Zaten Althusser'in kitapları da, biri hariç, Parti yayınları arasında yer almadı. Devrimci gelenekle beraber (hiç de demokratik olmayan) bir merkeziyetçiliği temsil eden Parti'de böyle 'duruş'ların revizyonist, reformist, sol sapma vb. gibi etiketlerle damgalanması işten bile değildi. Bu durum Althusser ve arkadaşlarını çok dikkatli olmaya ve bir bakıma zincirin iki ucunu da ellerinde tutmaya zorluyordu.

Gerçekten de Althusser, bir yandan "teori"sini geleneksel Marksist referanslardan çok farklı kaynaklara, hatta Parti kuramcıları tarafından aforoz edilmiş psikanaliz gibi disiplinlere dayandırırken öte yandan da siyasal tartışmalarda (Marksist bilimin "kesinliği" bağlamında) en katı tavırları alıyordu. Althusser'in daha ilk makalelerinde Mao'ya olumlu göndermelerle başlayan Parti'ye ters duruşları, daha sonra Fransız Komünist Partisi Gençlik Örgütü'ndeki bölünmeler ve bir öğrencisinin yönettiği Maocu örgütü desteklemesiyle devam etti. Parti yönetimi programdan "proletarya diktatörlüğü" kavramını çıkarırken karşısında, yine, *"kavramlar köpek gibi terk edilmez"* diyen Althusser'i bulmuştu.

Teorik sorunların yanı sıra Althusser'in karısı Helen de Parti ile arasında devamlı bir gerginlik konusu oldu. Savaş içindeki tutumuyla kuşku yaratan; muhbir, hatta ajan olarak suçlanan Helen savaş bittikten sonra Parti'ye alınmamıştı. Althusser'in Helen'i yeniden Parti'ye kabul ettirmek için yürüttüğü kavga ve bu arada baş sorumlu olarak gördüğü Aragon'a saldırıları sonuç vermedi. Ve Helen Parti'ye bir daha kabul edilmedi. Herhalde bu olgu Althusser-Helen ilişkilerini daha da zehirleyen ek bir unsur olmuştu.

Althusser anılarında Helen'in "ajan"lığının aşağılık bir iftiraya dayandığını ve İsviçre'den Elsa için ısmarladığı çorapların isteğe uymamasına öfkelenen Aragon'un, aslında tam bir eylemci olan ve proletarya aşkı içinde yaşayan Helen'i harcadığını yazıyor. Şaka gibi görünüyor, ama ünlü filozofun anlattığına göre, Elsa'ya gönderilen ipek çorapların rengi tutmayınca gerçekten de dramatik sonuçlar ortaya çıkmıştı! (s. 191-193)

İpler Althusser'in 1978'de *"Komünist Partisi'nde devam edemeyecek şey!"* başlıklı broşürü yayımlamasıyla kopma noktasına geldi. Zaten iki yıl sonra da ünlü filozof depresyona giriyor ve akıl hastası, katil ve hukuki ehliyeti olmayan, "kaybolmuş" bir insan olarak siyaset sahnesinden uzaklaşıyordu.

Althusser ile Parti teorisyenleri arasında resmi planda ilk hesaplaşma 1966'da R. Garaudy'nin komünist filozofların katıldığı, fakat Althusser'in davet edilmediği bir toplantıda başlamıştı. Bu toplantıda Garaudy, Althusser'in "*teorik antihümanizm*"ini ağır bir biçimde eleştirmişti. Aynı yıl Aragon'un başkanlığında toplanan bir Merkez Komitesi

toplantısında ise ne Garaudy'nin ne de Althusser'in tezleri benimsendi. Argenteuil toplantısı olarak tarihe geçen bu toplantıda Althusser'in ilk öğrencilerinden Lucien Sève ön plana çıkmıştı. Althusser-Seve tartışmaları Althusser'in ölümüne kadar sürdü; hatta birazdan değineceğim gibi, L. Sève, Althusser'in ölümünden sonra da değerlendirmelerine devam etti.

Althusser'in teorik çalışmaları ilk darbeyi Mayıs-68'de yedi. İnsan faktörünün ön plana çıktığı, bireysel özgürlüklerin doyasıya yaşandığı bu hareketi Althusser ve arkadaşlarının yazılarında haber veren en ufak bir ipucu bile yoktu. Althusserci tezleri "yapısalcılık"la, "insan"ı inkâr etmekle suçlayanlar, "yapılar sokaklara döküldü!" diyerek alay ettiler. Zaten Mayıs-68 bir bayram havası içinde yaşanırken Althusser yeniden depresyona girmiş ve bir psikiyatri kliniğine sevk edilmişti. Ancak Haziran sonunda, fırtına dindikten, devrim ateşi söndükten sonra kendine geldi ve Okul'a döndü.

Althusser Mayıs-68'le ilgili ilk açıklamasında hareketi bir "sarsıntı" ("secousse") olarak nitelemişti.[3] Ona göre yaşananlar "kitle boyutlu ideolojik bir ayaklanma" ("révolte") idi.[4] Filozof daha sonra da devlet aygıtının ideolojik araçlarıyla ilgili çözümlemelerini derinleştireceğini söyledi. 1970'te Parti organında yayınlanan ünlü makalesi bu çalışmanın ürünüydü.[5] Ne var ki burada da Mayıs-68'le

---

3 Dominique Lecourt, *Les Pietres Penseurs*, Paris, Flammarion, 1999, s. 49

4 Etienne Balibar, *Pour Marx*'ın 1996 baskısına eklenen biyografik not, s. 270.

5 L. Althusser, *Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat*, *La Pensée*, Haziran, 1970, No: 151 (*Positions*, s. 67-125) Althusser bu özgün çalışmasında da Marksist klasikleri yenider. değerlendiriyor ve "devlet teorisi"ne katkıda bulunuyordu. Althusser'e göre klasik Marksist kuram devlet aygıtını "baskıcı" bir bütün olarak ele alıyordu. Oysa devlet aygıtı "baskıcı" ve "ideolojik"

ilgili derinlemesine bir analiz söz konusu değildi. Aslına bakılırsa Althusser ve arkadaşlarının "teorik eylemi" Mayıs-68'i büyük ölçüde teğet geçmişti.

Mayıs-68'i izleyen akademik yılda, "Maocu" eğilimler taşıyan Althusser'e en şiddetli hücumlar, en sert "revizyonizm" suçlamaları Maoculardan geldi. Devrimci hareketin dışında kalan Althusserciliğin büyüsü bozulmuş, filozofun kendisi de bir süre sessizliğe mahkûm edilmişti. Sessizlik 1972 sonlarında bozuldu. Bu tarihte Althusser, tekrar kalemi eline alıyor ve İngiliz Komünist Partisi üyesi John Lewis'in eleştirilerine yanıt veriyordu. Ne var ki yakınları da dahil, artık teoride birtakım değişiklikler gereğine inananlar "*John Lewis'e Yanıt*"ı[6] okuyunca büyük bir düş kırıklığına uğradılar. Althusser, Lewis'le polemiğinde, sanki hiçbir şey olmamış gibi, sadece daha popüler bir dil kullanarak eski tezlerini aynen tekrarlıyordu. Filozofumuz, John Lewis'e tarihin *"öznesi ve ereği olmayan bir süreç"* olduğu hakkındaki temel tezini yineliyor; Lewis'in kendisine dayanak yaptığı Sartre'ı sanki Marx ve Freud'dan önce yaşamış, romantik bir filozof olmakla suçluyordu. Aynı kitapçıkta parti çizgisini, hatta Lenin'den de örnekler vererek dogmatizmi övüyordu. Bolşevik lider, *"Ne Yapmalı?"*da parti ortodoksluğunu "en katı bir dogmatizmle" savunmamış mıydı?[7]

(okul, aile, dini ve kültürel kurumlar, sendikalar) olmak üzere iki branştan meydana geliyordu. Aile, sendika gibi kuruluşların kamusal değil özel kurum sayılmaları bir anlamı taşımıyordu. "Kamusal, özel ayrımı burjuva hukukunun bir ayrımıydı; önemli olan bu kurumların işleyiş biçimleriydi" ve özel kurumlar, parlamenter düzenin bir parçası olarak "mükemmel bir biçimde kamusal kurum gibi *işleyebilirlerdi*". *Positions*, s. 84.

6 L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

7 Aynı eser, s. 63.

Bu duruma yakınları bile isyan ettiler. *Kapital*'i birlikte okuduğu en gözde öğrencilerinden J. Rancière, Althusser'den kopuşunu ifade eden sert eleştirisini bu vesileyle kaleme aldı. Rancière'e göre, *"Althusser'in dersi"* Mayıs-68 barikatlarında ölmüş; fakat filozof bundan gerekli dersi çıkarmamıştı. "Althusser'in okulunda öğrendiğimiz Marksizm", diyordu Rancière, "bütün ilkeleri bizleri burjuva düzenini sarsan isyan hareketinden uzaklaştıran bir *düzen felsefesiydi.*"[8] Ve genç filozof veda mesajında, bizlere, kendi açısından *"Althusser sorunsalının yapısökümünü"*[9] sunuyordu.

Althusser'i terk eden sadece Rancière olmadı. En parlak öğrencileri, çoğu kez birlikte çalıştıkları mutlu yılları özlemle anarak ve Althusser'in ruh asaletini, manevi cömertliğini överek ondan birer birer ayrıldılar.[10] Burada onların entelektüel yolculuklarını anlatacak değilim. Fakat J. Rancière'in devrimci coşku içinde Althusser'e yönelttiği suçlamayı, filozofumuzun genel bir değerlendirilmesi için çıkış noktası yapabiliriz.

Althusser'in yaşantısı ve kariyeri, parlak bir beyinde ve kırılgan bir ruhta, olağanüstü kötü aile koşullarından doğan

---

[8] Jacques Ranciere, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, s. 9.

[9] Aynı eser, s. 15.

[10] Bunlardan Althusser'le yollarının 1975'te ayrıldığını söyleyen Pierre Macherey, 1999'da beraberlik yıllarını şöyle anıyordu: "Aradan geçen zamanın verdiği ölçülülük içinde tereddütsüz diyebilirim ki bu tecrübe, kendine özgü düzensizliği içinde, dramlar bir yana güçlükleri ve sapmalarıyla siyasi, entelektüel ve beşeri her hususta yüceltici bir tecrübe oldu. Althusser, belki de deliliği denilen şeyin öbür tarafını teşkil eden yönüyle istisnai derecede cömert bir insandı." *Histoires de Dinosaure; Faire de la Philosophie, 1965-1997*, Paris, PUF, 1999, s. 6. Althusser'in başka bir öğrencisi olan Régis Debray de 1998'de yayımlanan bir kitabında, yer yer ironi de katarak, o yıllarda okullarının (ENS'ın) atmosferini ve Althusser'i anlatmıştır. *Par Amour de L'Art, une Education Intellectuelle*, Paris, Gallimard, 1998.

manevi sarsıntıların, olağanüstü iyi koşullardaki bir Okul'un (ENS) entelektüel ortamıyla buluşmasından doğan fırtınaların tablosuydu. Althusser bu sarsıntıları devamlı korku ve güvensizlik duygusu içinde ve sık sık da depresyon içinde yaşadı. Düşünürün, özgeçmişini çözümlerken "aile"ye bir sayfa ayırmış olması ve onu *devletin ideolojik aygıtlarının* "en güçlüsü, en korkuncu ve en dehşet vericisi" olarak nitelemesi, kendi açısından boşuna değildi (s. 96). Oysa Althusser için güvensizlik ve iktidarsızlık duygusundan kurtulmanın tek yolu vardı; o da bilim ve felsefeye sarılmak, bunları bir iktidar aracı olarak kullanmaktı.

O tarihlerde Fransa'da ve ENS'te moda olan düşünce akımları Husserl ve Heidegger felsefesi; Lévi-Strauss yapısalcılığı; Lacan psikanalizi ve Bachelard, Cavaillès, Canguilhem gibi epistemelogların bilim kritiği idi. Althusser'in temel (ve zorunlu) okumalarını bunlar teşkil etti ve genç filozof esas olarak bu düşünürlerin kuram ve kavramlarıyla donanmış bir şekilde Marx'a eğildi. Örneğin, Althusser, temel kavramı olan "epistemolojik kesinti"yi G. Bachelard'a borçluydu. "Sorunsal"ı da genç yaşta, eser veremeden intihar eden dostu Jacques Martin'den aldığını söylüyordu. Fakat arka planda, biraz da Heidegger'in "problemstellung" kavramı ve belki de Foucault hissediliyordu.[11] "Semptomal" okuma ise psikanalizden kaynaklanıyordu. Ve nihayet ünlü "üst-belirleme" ("surdétermination") kavramı da sonradan Lacan'ın damadı olan başka bir öğrencisinin Lacan'dan aldığı "metonimik nesnellik" kavramından üretilmişti.[12] Ayrıca ekleyelim ki Althusser,

---

[11] Foucault *Deliliğin Tarihi*nde (ilk baskı 1961) "sorunsal" kavramını benzer bir anlamda kullanmıştı. Burada işaret edelim ki Althusser, *Kapital'i Okumak* isimli eserinde, büyük bir bonkörlükle, öğrencisi Foucault'yu da "usta-lar" arasında saymıştı. Bkz. *Histoire de la Folie*, 1976, s. 275; *Lire le Capital*, Maspero, 1968, s. 13.

[12] L. Althusser, *Lire le Capital*, II, s. 65. Althusser'in anlattığına göre, Régis Debray, Bolivya ormanlarındaki devrimci macerasından sonra Paris'e dön-

Marx'a tarihi "baba"lar arayıp bunları Machiavel ve Spinoza gibi düşünürlerde bulurken, çıkış noktası yine güncel Fransız düşüncesiydi.

Althusser'in hayatı boyunca en ısrarlı ve en tutarlı biçimde sarıldığı ilke onun materyalizmi olmuştu. Gençlik yıllarında Katolik spritüalizme nasıl sadık kaldıysa, olgunluk çağında da Althusser materyalizme inatla bağlandı. Bununla beraber düşüncesinin en çok eleştirilen tarafı da materyalizm anlayışı oldu.

Althusser, Engels'in ünlü formülündeki gibi, "hiçbir yabancı ilave" tanımayan bir materyalizmi savunuyordu. "Kendi kendine hikaye anlatmamak!": filozofumuzun materyalizm konusunda sık sık tekrarladığı formül buydu (s. 213). Nesnelere atfedilen her türlü "öz" (*Essence, Ousia, Wesen, Essentia*) onun için metafizik bir sızmaydı. İnsanın da, Feuerbach'ın sandığı gibi bir "öz"ü yoktu; sadece somut tekillikleri içinde insanlar vardı. Marx, Althusser'e göre, Feuerbach'a karşı altıncı tezinde "insanın özü, onun toplumsal ilişkilerinin toplamıdır" derken, aslında "insanın (bireyin) özü yoktur" demek istemişti.

Althusser bu düşüncesinde sonuna kadar ısrar etti. Marx'ta insan ve kişilik sorunu hakkında bir kitap yazan L. Seve'in kendisine altıncı tezin *"fiili gerçeğinde insanın özü"*nden söz ettiğini hatırlatması da fayda etmedi.[13]

---

düğü zaman Althusser grubunu "metonimik nesnellik" kavramının patent kavgaları içinde bulmuş ve hayretler içinde kalmıştı. *Age.* s. 201.

[13] Lucien Sève, Althusser'in nominalizmden hareket ederek ve Marx'a da çoğu kez bellekten ve eksik bir biçimde gönderme yaparak geliştirdiği materyalizmini tarihi gelişmesi içinde sergileyerek, inandırıcı bir biçimde eleştirmiştir. Bkz. *Penser avec Marx Aujourd'hui, I. Marx et Nous*, Paris, La Dispute, 2004, s. 111-136. Yazarın daha önceki eserlerinde de ifade ettiği görüşlerden haberdar olan Marksist teorisyen G. Labica da bu materyalizm tartışma-

Althusser'in materyalizmi her şeyi bir "isim"in tekilliği içinde gören "*nominalizm*"den hareket ediyor ve filozofumuz Marx'ın da nominalizmi materyalizmin "giriş odası", hatta materyalizme giden "kraliyet yolu" olarak gördüğünü ileri sürüyordu (s. 209).

Althusser'in insan, tarih, tarihin öznesi ve tarihi süreç kavramları da bu materyalizm anlayışından kaynaklanıyordu. Düşünürümüze göre toplumsal formasyonlar çeşitli katmanlardan (iktisat, siyaset, ideoloji, sanat vb.) oluşuyordu. Bunlardan insanı da belirleyen katman üretim ilişkileri olmakla beraber, bu belirleme hiçbir zaman doğrudan, dolaysız bir belirleme değildi; "son kertede" bir belirlemeydi. Oysa gerçekte, reel yaşamda karşılaştığımız belirleme çeşitli katmanların karşılıklı "etki birikimleri" içinde oluşan *yapısal* bir belirlemeydi. Belli "konjonktür"lerde çeşitli (iktisadi, siyasi, diplomatik, askeri, dini vb.) faktörlerin rol oynadığı bu belirleme, her zaman bir "üst-belirleme" şeklinde ortaya çıkıyordu. Lenin'in sık sık "konjonktür" kavramına gönderme yapması ve "somut durumların somut analizinden" söz etmesi boşuna değildi. Başka türlü, sosyalist devrimin nasıl olup da kapitalizmin en az gelişmiş olduğu bir ülkede (1917 Rusyasında) gerçekleştiğini anlamamıza olanak yoktu. Marx da *III. Napolyon'un 18 Brumaire*'ini çözümlerken, belli bir toplumsal formasyonda ve belli bir tarihi dönemde çeşitli çelişkilerin ve yapısal etkilerin nasıl oluştuğunun en mükemmel örneğini vermişti.

Tarihi süreç "öznesiz ve ereksiz" bir süreçti. Bu süreçte insanın belirleyici bir rolü yoktu. İnsanlar ancak "yapı-

sında Sève'in yanında yer alıyor. Bkz. L. Sève, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, s. 89.

sal etkiler"in dayanağı ve taşıyıcısı oldukları ölçüde "bireysel ajanlar" halinde tarihi süreçte aktif olabiliyorlardı; fakat felsefi anlamıyla "özgür" ve "kurucu" olarak tarih öznesi olamıyorlardı.[14] Tarihin öznesi değil, "motoru" vardı; o da sınıf kavgasıydı; fakat o da *dolaysız, saf ve tekil bir çelişkiye* (örneğin saf bir burjuvazi-proletarya çelişkisine) dayanmıyordu. Althusser'in Mao'ya ilgisi de ÇKP liderinin bir toplumsal formasyondaki çelişkilerin "çoğulcu" niteliğine dikkat çekmesi ve "baş çelişki" ile "ikincil çelişkiler"i ayıran teorik yaklaşımıydı.[15] Tarihi, ancak "devlet iktidarını elinde bulunduran egemen sınıflara karşı *istismar edilen* tüm sosyal sınıf, tabaka ve zümreyi birleştirmeye ve harekete geçirmeye *muktedir olan* sömürülen sınıfın etrafında toplanan sömürülen kitleler" yapıyordu[16] (vurgular L.A.). Fakat bu da konjonktürel bir olguydu ve heterojen "kitleler" de tarihin "öznesi" sayılamazlardı. Kısaca, tarihi süreç, "rastlantısal" ("aléatoire") olaylara göre şekillenen "yapısal etki"lerin "üst-belirlemesi" güdümünde ve hiçbir aşamasında bilinçli birey müdahalesi olmadan cereyan ediyordu. Komünist Partisi, "kolektif aydın" olarak bu süreçte, ancak Lenin'in *Ne Yapmalı?* isimli eserinde ifade ettiği gibi, *işçi sınıfına dışarıdan bilinç vererek*, dışarıdan "teori" taşıyarak müdahale edebilecekti. Ve, öyle anlaşılı-

---

[14] Althusser, Alman esir kampında iken okuduğu kitaplardan notlar alıyordu. Bu notlar arasında Napolyon'un şu cümlesine de rastlıyoruz: "İnsanlar rakamlara benzerler; değerlerini bulundukları yer belirler." Bu görüş, Althusser'in "öznesiz ve ereksiz" olarak sunduğu tarihi sürecin insanı dışlayışını ve "antihümanizm"ini garip bir biçimde yansıtıyor. Althusser, otuz yıl sonra, Plekhanov'un büyük adamların tarihteki rolünü yorumlayan kitabıyla alay ederken de aynı espri içindeydi! Bkz. *Journal de Captivité, 1940-1945*, Paris, Stock, 1992.

[15] Althusser *Pour Marx*'ta yer alan "Çelişki ve üst-belirleme" başlıklı yazısında Mao'nun 1937'de kaleme aldığı "*Çelişki Hakkında*" başlıklı makalesine gönderme yapar (*Age*. s. 93). Anılarında ise, Mao'nun kendisiyle bir "söyleşi"yi kabul ettiğini, fakat Parti disiplininden çekinerek gitmediğini ve bunun "hayatın en büyük budalalığı" olduğunu söyler (*L'Avenir...*, s. 227).

[16] L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, s. 25.

yor ki, 1960'larda Fransa ve giderek dünya koşullarında bu teori de Marx, Engels ve Lenin'i "semptomal okuyan" ve "düzelten" Althusser ve arkadaşlarının teorisi olacaktı.

Althusser, son derece zengin fantazm dünyasında, ilham perisi Machiavel'in *Prensi* gibiydi.[17] Teorisi dünya çapında şöhrete ulaştığı; fikirlerinin özeti olan bir propaganda broşürü Latin Amerika'da on milyon adet basıldığı bir sırada, Althusser de "megalomani"sinin zirvesine ulaşıyor ve 1967'de (anılarında dehşetle hatırladığı gibi) dünya çapında bir "hegemonya"dan söz ediyordu (s. 135).

Tüm ömrü boyunca kendi benliği ile hesaplaşan bir filozofta, herkesi rahatsız edici şekilde bu "insan"a karşı kayıtsızlık nereden geliyordu? Kuşkusuz böyle bir görüş ne Marx'ta ne de Engels'de mevcuttu. Üstelik de filozofumuzun da vurguladığı gibi, aydınlanmacı bir ilerleme fikrine de tamamen tersti.[18] Althusser "teorik antihümanizm"inde Heidegger'in Sartre'a yanıt olarak kaleme aldığı *Hümanizm Hakkında Mektup* başlıklı kitabının etkisi olduğunu zaten anılarında belirtmişti (s. 168).[19] Fakat kuşkusuz bu konuda daha da çok Lacan psikanalizinden etkilenmişti.

---

[17] Öğrencilerinden Dominique Lecourt, 1999'da yayımlanan ve daha önce gönderme yaptığımız kitabında o yılları anlatırken "Althusser, Komünist Partisi otoritelerine meydan okuyan, filozofların prensi, düşüncenin kahramanıydı" diyor (*Age*, s. 23).

[18] Althusser, Aydınlanma rasyonalizmini "eskatolojik (öbür dünyacı) bir ideoloji" olarak aşağılıyor ve Rousseaucu'yu sevmesinin nedenlerinden birini de bu konudaki tutumuyla açıklıyordu. *L'Avenir...*, s. 213.

[19] Heidegger felsefesinin "hümanizm"e tamamen yabancı olduğunu belirtmekle beraber, bunun "insani"ye ("humain"e) asla yabancı olmadığına da işaret ediyor ve bunun "humanitas"ı daha yüceltici olacağını söylüyordu. Burada da "hümanizm"i ideoloji olarak öven Althusser'in Heidegger'e paralel bir duruş içinde olduğunu görüyoruz. Bkz. *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1983, s. 35, 111.

Althusser'e göre Lacan, Freud'u çağdaş düşüncenin ışığında yeniden okuyarak onu enerjetist biyolojiye (Helmoltz, Maxwell) götüren ideolojik temellerden kurtarmış ve yeni bir "bilim" kurmuştu. Bu bilimin "nesne"si "bilinçaltı" idi; psikanaliz "bilinçaltı"nın bilimiydi. Freud XIX. yüzyıl sonlarında rüyaları yorumlayarak bunların kanunlarını bulmuştu; Lacan ise "bilinçaltının söyleminin bir dil şeklinde yapılandığını" ve dille aynı kanunlara tabi olduğunu saptamıştı.[20]

Psikanaliz, dilcilerin "gösteren"ler (signifiants) dedikleri "zincirin" ötesinde başka bir söyleme sahip değildi. İnsan biyolojik (hayvani) varlıktan beşeri varlığa da, aslında dilin formel yapısından başka bir şey olmayan *"Düzen Kanunu"* (veya *"Kültür Kanunu"*) ile geçiyordu. Böylece insan gelişiminin iki aşaması (çocuğun anne ile aynılaştığı *narsissik imgesel aşama* ile babanın da devreye girdiği *Oedipidus aşaması*) dilin (*Kültür Kanunu*'nun) belirlemesi ile gerçekleşiyor ve çocuk *Oedipus* aşamasında "ben, sen, o..." diyerek *Sembolik Düzen*'e giriyordu. Artık bu "sembolik" düzende varlığına biyolojik ihtiyaçtan farklı, temel bir kategori olan "arzu" hükmediyordu. Kısaca insan, Aydınlanma düşünürlerinin sandığı gibi rasyonel bir varlık değildi. Nasıl Kopernik'ten beri Dünya'nın evrenin merkezi olmadığını, Marx'tan beri de insanın tarihin merkezi olmadığını biliyorsak, Freud'dan da insanın "ego", "özne" ya da "bilinç" diyebileceğimiz bir merkezi olmadığını öğrenmiştik. Lacan da bizlere bilinçaltımızın aslında dil şeklinde yapılandığını, dilin kanunlarına uyduğunu göstermişti.

Lacan, Althusser'e göre, Freud'u doğru okuyarak psikanalizi antropolojik, varoluşçu, psikolojik, davranışçı,

[20] L. Althusser, *Freud et Lacan* (*Positions* içinde), s. 9-34.

Pavlovcu (vb.) ve hepsi de idealist-metafizik temelli yorumlardan kurtarmıştı. Ve Althusser Marx'ı nasıl "okuduysa", Lacan da Freud'u öyle "okumuş" ve psikanalizin bilimselliğini kanıtlamıştı. Lacan'dan çok Althusser'in Lacan yorumuyla ilgilendiğimiz bu açıklamalardan sonra sanıyorum ki şu sonuca varabiliriz: Althusser'in Marksizme ve "teorik antihümanizm"e temel yapmak istediği "insan" anlayışı Lacan'dan ve dolaylı olarak da Freud ve Heidegger'den kaynaklanıyordu.

Althusser anılarında felsefesini anlatırken, kendisini "bir elin üç parmağını geçmeyecek sayıdaki tezleri bıkıp usanmadan yineleyen" biri olarak niteler (s. 152). Bu sözler, tüm hayatı megalomani ile aşırı bir alçakgönüllülük arasında gidip gelmiş bir insanın ruh hali içinde değerlendirilmelidir. Kuşkusuz Althusser çok yazmadı; fakat yazdıklarının çok yoğun, düşündürücü ve büyük bir birikimin ürünü olduğu da açıktı. Başka türlü bu kadar geniş alanda bu kadar uzun süreli bir ilgi ve etki odağı olabilir miydi? Bununla beraber, yukarıdaki açıklamalarımla da göstermeye çalıştım ki Althusser'in Marksizmi tüm Marksoloji tarihi içinde son derece değişik ve paradoksal bir yer işgal ediyor. *Kapital*'in yazıldığı tarihten yüz yıl sonra ve zengin bir Marksist kültürün oluştuğu bir dönemde Marx'ın düşüncesini ona tamamen yabancı kaynaklara dayanarak güncelleştirmek ne ölçüde mümkün olabilirdi? Althusser'in Marksizmi, Raymond Aron'un ifade ettiği ve sonunda filozofun da "tamamen haksız sayılmaz" dediği gibi, 1960'larda Fransa'da üretilen "hayali Marksizmler"lerden biri değil miydi? (s. 139)

Kuşkusuz Althusser, Marksizmin bilimselliğini kanıtlamak için Marksizmle ilgisi olmayan birçok düşünürden

kavramlar aldı. Fakat o yıllarda Marksizm, özellikle Komünist Partisi ideologları tarafından daha çok Marx'ın "larelerin eleştirisine" bıraktığı gençlik eserlerine dayanılarak yapılıyordu. Althusser, Bachelard'dan, Canguilhem'den, Lacan'dan kavramlar aldıysa da sonunda tarih ve iktisat bilimlerinin kurucusu olarak Marx'ı yüceltiyordu. Yanıtları ne olursa olsun ve bugün onları paylaşmasak bile, sorduğu sorular bugün hâlâ her Marksistin düşünmesi ve yanıtlaması gereken sorular değiller mi? Sanıyorum ki burada sözü onunla kırk yıl boyunca tartışmış başka ünlü bir Marksiste, Lucien Sève'e bırakabiliriz.

Althusser'in "görkemi ve sefaleti"nden söz eden Sève, Parti arkadaşının ölümünden sonra onun görkemini şöyle anlatıyordu: "Bugün Althusser'in Marksizmi (ve/veya Marksizm dışı felsefesi) nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, onu yaşayanlar ve onun sayesinde değişenler için şu bir unutulamaz gerçektir ki ilk çalışmaları, özellikle *Marx İçin; Kapital'i Okumak; Lenin ve Felsefe* gibi eserleri, onun diliyle söyleyelim, tarihi materyalizmin düşünürünü (Marx'ı) incelemek için asli ve üretken bir *'kesinti'* oluşturdular."[21] Althusser'in sefaletine gelince, onu, maddi ve manevi yönleriyle filozofun bizzat kendisi yeterince, hatta fazlasıyla anlattı.

Althusser 1990'da mutsuz bir şekilde öldü; fakat hayata veda ederken galiba çok da umutsuz değildi: "Gelecek uzun sürer!" demiyor muydu?

[21] Lucien Sève, *Penser avec Marx Aujourd'hui*, 2004, s. 133.

Derrida'nın "Nostaljeri"si ve Fransızca Tutkusu
Batı Felsefesi, Metin ve Yapısöküm



Spekülatif düşüncenin zirvelerinde dolaşan felsefi metinleri anlamak ve anlatmak her zaman zordur. Fakat Derrida söz konusu olunca düşünürün yaşamından ve felsefi 'sorunsal'ından doğan bazı ek zorluklarla daha karşılaşıyoruz. Bunların neler olduğunu birazdan anlatmaya çalışacağım. Fakat hemen söyleyelim ki Derrida'nın kendisi hiç de bu fikirde değildi. Ünlü filozof hayatını ve düşüncelerini özetleyen uzun bir söyleşide eserlerinin zor anlaşılır (hermétique) olduğunu kabul etmiyor, kendisinden çok daha zor bir sürü filozof bulunduğunu ileri sürüyordu. "Açık olmak konunun kompleksliğine zarar vermediği ölçüde", diyordu Derrida, "kolayca anlaşılmak için elimden geleni yapıyorum ve neyin söz konusu olduğunu anlayan çok kimsenin bulunduğunu da düşünüyorum."[1]

---

[1] Jacques Derrida, *Sur Parole*, Paris, L'Aube, 1999, s. 33.

Derrida'yı okuyan herkes, onun bir fikri anlatmak için nasıl çırpındığını, Fransız dilinin bütün inceliklerini kullanarak nasıl paragraflar, sayfalar doldurduğunu bilir. Gerçekten de Derrida, özellikle temel düşüncesini geliştirdiği eserlerinde hiç de anlaşılmaz bir filozof sayılamaz. Ayrıca, yazar uzun söyleşilerle tezlerini daha da netleştirmeye çalışmıştır. Ne var ki ortada yine de Derrida'yı iyice anladığını iddia eden fazla kimse görünmüyor ve yazarın eserleri geniş kitlelere ulaşmıyor.[2] Son günlerine kadar yaptığı her söyleşide kendisinden, ısrarla, düşüncesinin temeli olan "yapısöküm"ü basit bir şekilde anlatması istenmiyor muydu? Ve filozofumuz, hemen her seferinde de az çok farklı bir "formül" ileri sürmüyor muydu?

Ölümünden iki ay önce yaptığı bir söyleşide, Derrida, hermetizm tartışmasını haklı kılan ve yukarıdaki açıklamasıyla da çelişkili görünen şeyler söylemişti. Düşüncesinin geleceği hakkında iki varsayım ileri süren Derrida, eserini çok iyi anlamış olanların pek az ("belki tüm dünyada onlarca") olduğunu ifade ediyor ve "aslında, henüz okunmaya başlanmadığını; daha sonraları anlaşılacağını" ekliyordu. Bu, Derrida'nın iyimser veya kendi deyimiyle "mütevazı olmayan" varsayımıydı; kötümser varsayımına göre ise, "ölümünden on beş gün ya da bir ay sonra kendisinden hiçbir şey kalmayacaktı."[3]

Aynı söyleşide "kendisiyle devamlı savaş halinde" olduğunu ve "herkesin fark ettiğinin ötesinde, kimsenin kestiremeyeceği kadar çelişkili şeyler söylediğini" ifade

---

[2] Fransız filozofu Michel Onfray, dünya çapında ünlü Derrida'nın eserlerinin Fransa gibi elli milyonluk bir okuyucu potansiyeli olan ülkede iki bin bile satamadığına işaret ettikten sonra, (Derrida'yı ima ederek) şunları yazıyor: "Bazıları sentaksı çiğneyerek, Fransızcayı hor kullanarak, tonla yeni sözcük üreterek, karanlık ifadeler seçerek, ağız kalabalığını yegleyerek vb. ayaklarına bir kurşun sıkıyor ve kendilerini sakatlıyorlar; fakat aynı zamanda çok okunmamaktan da yakınıyorlar." *Age*, s. 94.

[3] *Le Monde*, 19 Ağustos 2004.

eden filozofun bu geleceğe dönük hipotezlerini tartışacak değilim. Fakat "yapısökümcü" düşünürü okumayı zorlaştıran bazı özel nedenler var ki bunlar üzerinde birkaç şey söylemenin sırası geldi sanıyorum.

Derrida, çok etkilendiği Heidegger'in izinde Batı "Logos"una[4], yani en üst düzeyde rasyonalite biçiminde algılanan "Batı metafiziği"ne savaş açmıştı. Ona göre Batılı insan yanılgılar içinde yaşıyordu. Kökeni Eflatun ve Aristo'ya kadar giden bir "felsefe" "Batılı *Lojik* ve *Gramer* türleri ile erken tarihlerde dili kontrolü altına almış" ve tüm kavram ve sözcüklere metafizik bir "anlam" yüklemişti.[5] O kadar ki Aydınlanma çağından itibaren metafiziğe savaş açmış filozoflar dahi donmuş kavram ve "anlam"ların saptırıcı sultasından kurtulamamışlardı. İşte Derrida bu temel yanılgıyı gidermeye, farklı bir rasyonalizm anlayışı içinde düşünmeye çalışıyordu. Bunun yolu da "yapısöküm" idi.

---

[4] Heidegger, *Olmak ve Zaman* isimli eserinde, eski Yunan felsefesinde "Logos" kavramı üzerinde hermenötik bir çözümleme yapmıştır. Alman filozofa göre Eflatun ve Aristo'da Logos kavramı birçok anlama geliyordu ve Batı felsefe geleneği içinde bunlar, kavramın temel anlamı olan "söz"ü perdeleyici nitelikte "çeşitli ve keyfi" yorumlara uğradılar. Böylece "Logos", akıl, hüküm, temel, ratio, kavram, tarif gibi çeşitli terimlerle tercüme edildi. Bkz. *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, s. 58-61. Bu eserden yirmi yıl sonra kaleme aldığı *Hümanizm Hakkında Mektup*'ta ise, Heidegger, Eflatun ve Aristo'nun sadece "Olan"ın temsiline dayanan "Lojik" (Mantık) ilmini kurarak "Olmak"ın unutulmasına yol açtıklarını söylüyordu. Bu yüzden de kendisini irrasyonalizm ile suçlayanlara karşı "Lojik"e karşı düşünmek, "illojik"olmayı gerektirmez diyordu. Düşünüre göre "Bu şekilde anlaşılan felsefenin başlattığı süreç bilimin doğmasına yol açtı; bu da düşüncenin yıkımı oldu". Heidegger *Sein und Zeit*'dan yirmi yıl sonra da hâlâ "Olmak"ı düşünmenin "hazırlık" safhasında olduğumuzu söylüyordu. Bkz. *Lettre sur L'Humanisme*, s. 115, 127, 143. Heidegger bu "hazırlık" safhasını tamamlayamadan öldü ve bu arada Batı felsefesini ve bilimlerini devamlı olarak aşağıladı.

[5] Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme*, s. 29.

Derrida'nın bütün ömrü başka düşünürleri okumak ve felsefe tarihinin temel metinlerinin "yapısökümü"nü yapmakla geçti.

Derrida klasik Batı felsefesini yadsıyordu; ne var ki kendisi de Avrupalı bir filozof olarak, bir Avrupa dilinde ve mevcut kavramlar çerçevesinde düşünüyordu. Temel kuram ve kavramları eleştirirken zorunlu olarak aynı dil hazinesinin olanakları içinde hareket etmek, belli anlamlarla yüklü kavram ve sözcükleri kullanmak durumundaydı.[6] Biraz karikatürize ederek diyebiliriz ki bu haliyle düşünürümüz, bir bakıma kendi bindiği dalı kesmeye çalışan bir insana benziyordu. Derrida bu açmazdan sık sık yeni sözcükler yaratarak, etimolojik-semantik açıklamalar yaparak, bazı sözcükleri de tırnak içinde (bazen de üzerinde bir çarpı işareti ile) kullanarak kurtulmaya çalışmıştır. Elbette ki bütün bunlar düşünürümüzü okumayı kolaylaştıran şeyler değildi; fakat onun "gizem" tutkusundan değil, düşünsel macerasının niteliğinden kaynaklanıyordu.

Temel güçlük buydu; fakat Derrida'da, onun yer yer okunmasını daha da güçleştiren bir "gizem kültürü" de yok muydu? Düşünürümüz yaşam öyküsünü anlattığı çeşitli yazı ve konuşmalarında böyle bir kültürel geleneğin ürünü olduğunu da samimiyetle ifade etmiştir. Örneğin bir söyleşisinde "kendimi", diyordu Derrida, "bütün yazdıklarımda ortaya çıkan bir İspanyol Yahudisi figüründe görüldüğü gibi, aslında bağlı olduğum bir gizem kültürünün sınırları içine hapsetmek istemiyorum".[7] Hemen her

---

[6] Derrida bu durumun kaçınılmaz olduğunu anlatırken Heidegger'i de tanık göstermiş ve onun da "Bau metafizik dilinin yapısökümünü yaparken, aynı anda, ekonomik ve stratejik nedenlerle, o dilin sözlük ve sentaks kaynaklarından da yararlandığını" hatırlatmıştır. Bkz. *Positions*, Minuit, Paris, 1972, s. 19.

[7] Jacques Derrida, *Autrui est secret parce qu'il est autre; Le Monde de L'Education*, Eylül, 2000. Derrida, Jean Luc Nancy'nin gerçekleştirdiği dökümanterde de yaşamında "gizem kültürü"nün aldığı yerden söz etmişti.

vesileyle, gizemli bir üslupla çocukluğundan, okul hayatından, Cezayir'den ve annesinden söz eden Derrida acaba bu arzusuna tamamıyla ulaşabilmiş midir?

ꕥ

Yukarıda işaret ettiğim güçlükler Derrida okumalarını evrensel planda zorlaştıran bazı özellikleri de sergiliyor. Buna karşılık Fransız filozofuna Türkiye'den bakınca felsefe dilimizin fakirliğinden ve Batı felsefe geleneği ile organik (enteraktif) bağlara sahip olmamamızdan kaynaklanan ek güçlüklerle de karşılaşıyoruz. Ne var ki bütün bunlar Türkiye ve benzeri ülkelerde Derrida'ya ilgiyi (şimdilik?) azaltmadı. Ayrıca şu var: Derrida'ya göre her okuma zaten özgül bir okumadır ve bunun aksini düşünmek, "anlam"ları dondurmak, onlara aşkın ve mutlak bir statü vermek olur ki bu da Derrida'nın zaten ömrü boyunca 'yapısökümü'ne çalıştığı "metafizik" düşüncenin ta kendisidir.

Demek ki Derrida'yı biz de (mutlaka okumalıyız diyemesem bile) okuyabiliriz ve zaten bu ve bunu izleyen yazılarımda Derrida okumalarıma dayanarak onun "*yapısökümü*"nün ne olduğunu ve nasıl uygulandığını anlatmaya çalışacağım. Bir de şunu eklemek istiyorum: Derrida'yı anlamak için elbette onun gibi düşünmek, onunla bir ölçüde özdeşleşmek şarttır; fakat kendimizi sadece onun yöntemiyle sınırlamak zorunda da değiliz. Peşinen söyleyeyim: Ben "Derridacı" değilim. Bu bakımdan yazımda Derrida'ya ters düşen, onun küçümsediği yöntemlere de başvurursam, sanıyorum ki tüm ömrü okuduğu yazarların yapısökümü ile geçmiş bir düşünüre karşı herhalde haksız bir yaklaşım içinde olmayacağım.

ꕥ

Daha önce Foucault ve Althusser örneklerinde göstermeye çalıştığım gibi, büyük filozofların düşünce sistemleri biyografik öğelerinden hiç de bağımsız değildir. Fikir tarihinde iz bırakmış tüm düşünürlerin özel yaşamları, bu yüzden, çoğu kez düşünce sistemlerinden daha çok ilgi ve araştırma konusu olmamış mıdır? Ve bu yazarların çoğu da otobiyografik anlatılarla bu yazına bizzat katkıda bulunmamışlar mıdır?

Derrida da bu konuda istisna teşkil etmiyor.

Derrida kişisel yaşam ve felsefe ilişkilerine paradoksal bir biçimde eğilmiştir. Filozofumuz bir yandan biyografik öğeleri küçümserken öte yandan da, hemen her vesileyle hayat hikâyesinin önemli sayfalarını sergilemekten geri durmuyordu. İngiliz felsefeci Geofrey Benington ile birlikte yazdıkları bir kitap bu konudaki "felsefesini" çok iyi sergiliyor. Gerçekten de Benington bu kitapta Derrida'nın "sistemini" anlatırken, her sayfanın alt satırlarında da Derrida, gizemli bir ifadeyle ve sanki bu girişimin anlamsızlığını gösterir gibi yaşam öyküsünü yazıyor; dostunun kendisiyle ilgili her şeyi bilecek ve önceden söyleyecek bir şablonun gramerine ("teolojisyel"e, diyor Derrida) sahip olamayacağını gösteriyordu.[8] Ne var ki daha sonraki yıllarda filozofumuz hayatını derinden etkileyen ve şekillendiren olguları çok sade bir dille yine kendisi anlatmıştır. Israrla ve tekrar tekrar altı çizilen bu olguları, Derrida'yı tanıtmaya çalıştığımız bu satırlarda görmezlikten gelebilir miyiz? Özellikle filozofumuzun "her metin, belli bir şekilde otobiyografik bir metindir"[9] dediğini de anımsarsak...

---

[8] *J. Derrida par Geofrey Benington et Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, s. 28-32.

[9] Derrida, *Sur Parole*, s. 10. Aksi belirtilmedikçe sonraki alıntılar da bu kitaptan yapılmıştır.

Derrida Cezayirli bir Yahudi ailesinin çocuğuydu. Özgeçmişiyle ilgili tüm anlatılarında filozofumuz Yahudiliğinden de çok "Cezayirli"liğinin altını çizmiş; ömrünün sonuna kadar da kuvvetle hissettiği "nostalgérie"sinden söz etmiştir. Oysa 1962'ye kadar Fransa'nın bir eyaleti olan Cezayir çok farklı kültürlerin ve duyarlılıkların bir arada yaşandığı bir coğrafya idi. On dokuz yaşına kadar Cezayir'de kalan, Paris'e ilk kez on dokuz yaşında gelen Derrida, kişiliğini oluşturan yılları Cezayir tarihi ile birlikte anlatmıştır.

Derrida, Cezayir'in Fransa'ya ilhakından sonra oraya yerleşen bir tüccar ailesinin çocuğu olarak 1930'da, Alger şehrine yakın El Biar köyünde doğmuştu. Cezayir Yahudileri 1875'te *Crémieux Kararnamesi* ile Fransız vatandaşlığına kavuştuktan sonra ailesi de hızla burjuvalaşmış ve kimi yakınları tüm Kuzey Afrika'da "Marsilya sabunları"nın temsilciliğini alarak servet ve refaha kavuşmuştu. Eskiden "dil, örf ve adetler" açısından daha çok Araplara yakın olan ailesi de bu koşullarda Fransız kültürüne yaklaşıyor ve çocuklarını küçük Parisliler gibi yetiştirmeye başlıyordu. Ne var ki XIX. yüzyıl sonlarında kabaran ırkçı-milliyetçi dalga kısa zamanda Cezayir hayatını da zehirledi. 1890'lardaki Dreyfus olayları Cezayir'de daha da şiddetli bir biçimde yaşanır ve yer yer antisemit kırımlara yol açarken, Derrida'lar da dini merasimlerini gizlice yapmaya çalışıyor ve bu ortamda oluşan bir *gizlilik kültüründe* Yahudi terminolojisi bile Katolikleşiyordu. Derrida, Cezayir Yahudi cemaatinde sünnete "vaftiz"; "bar-mitzva"ya da "kudas ayini" (communion) dendiğini yazmıştır.[10] Ne var ki bu az çok Hıristiyanlaşmış cemaat asıl trajediyi 1940'larda, Derrida henüz bir ortaokul öğrencisi iken Pétain rejimi altında yaşadı.

[10] Derrida, Benington, *age*, s. 72, 266.

Petain Cezayir'i Nazi işgaline uğramamış, Cezayir'de "tek bir Alman askeri bile görülmemişti". Bununla beraber Hitler'in kanunları Cezayir'de "Fransa'da olduğundan da şiddetli" bir biçimde uygulandı. Hiçbir Almanın olmadığı okullarda her sabah Pétain'e bağlılık mektupları yazılıyor; "Mareşal, hazırız!" diye marşlar söyleniyordu. Bu uygulamayı, henüz on iki yaşındaki Derrida "Yahudi olduğu için" okuldan uzaklaştırılmak şeklinde yaşadı. Fransız filozofu, ne zaman yaşam öyküsünden söz etse, bir ortaokul öğrencisi iken yaşadığı bu dramı duygulanarak anmıştır. 1942 ders yılının ilk gününde okul müfettişi kendisini çağırmış ve ona "eve dön; annen, baban sana durumu anlatırlar!" demişti. Oysa küçük öğrenciye ailesi de hiçbir şey anlatmadı ve sınıf birincisi olduğu bir okuldan böylesine sessiz sedasız atılması Derrida'nın gönlünde sürekli kanayan bir yara oldu.

Cezayirlilik, Araplık, Fransızlık, Yahudilik, Hıristiyanlık... Derrida'nın kimliği bu çeşitli bağlantılar yumağında, garip çelişkiler içinde oluştu. Kendisi, yıllar sonra, bu kültürel "miras"ı "hem bir şans hem de bir sorun" olarak yaşadığını ifade etmiştir. Şans, böyle bu mirasın Derrida'ya geniş bir çerçevede düşünme olanağı sağlamasından doğuyordu. Sorun ise, filozofumuzun "kimlik sorunu" olarak ortaya çıkmıştı. Gerçekten de Derrida bu karmaşık yumağın bazı ipliklerine sarılmak, kimliğini bunlarla örmek zorundaydı. Rastlantıların da yardımıyla, bu bağlar arasından Fransız dilini seçti ve "anadili ve tek dili" olan Fransızcaya aşkla, tutkuyla sarıldı. "Dil kimseye ait değildir!" diyen Derrida, son söyleşilerinden birinde Fransızca aşkını şöyle anlatıyordu: "Fransız dili tarihinde izler bırakmak, işte benim istediğim bu! Fransa tutkusuyla değilse de, en azından

Fransız dilinin yüzyıllar boyunca cisimleştirdiği bazı şeylere karşı duyduğum tutkuyla yaşıyorum. Eğer Fransızcayı hayatımı sevdiğim gibi, hatta bazen şu ya da bu asli Fransızın sevdiğinden daha çok seviyorsam, bunu, (Fransız toplumuna) kabul edilmiş ve bu dili kendisi için mümkün olan tek dil olarak benimsemiş bir yabancının sevgisi şeklinde farz ediyordum."[11]

Ilginçtir ki Derrida, dünya çapında üne kavuştuktan sonra da yaptığı konuşmalarda kendisini tam bir Fransız gibi hissetmemiş; onlardan "asli Fransızlar" ('Français de souche') diye söz etmiştir. Ebedi yabancı Derrida hayatının son safhasında da, "yabancılık", "misafirlik" ve "misafirperverlik" açısından "dil"le ilişkilerine ve Cezayir tarihine tekrar eğilmiş ve yabancılara karşı hukuk çerçevesinde düzenlenmiş bir "misafirperverlik"ten çok, onun isminin ne olduğunu, nereden geldiğini ve kim olduğunu sorgulamayan mutlak ("imkânsız") bir misafirperverlikten söz etmiştir.[12]

Derrida'nın büyük aşkı olan Fransız dili, kendisi için hem bir düşünce aracı hem de vazgeçilmez bir düşünce malzemesi oldu. Dil felsefesinin ve yapısalcı dil çalışmalarının moda olduğu bir dönemde bu seçim, herhalde hesapta olmayan stratejik bir boyut da taşıyordu.

---

[11] *Le Monde*, 19 Agustos 2004'te yapılan söyleşiden. Ne var ki aynı tarihte yaptığı başka bir söyleşide Derrida bu konudaki düş kırıklığını da dile getiriyor ve adeta "tercüme edilemez, idiyomatik (hep 'deyim'ler kullanan)" bir Fransızca ile yazdığı halde yabancılar ("Mısırlılar, Kanadalılar, Türkler veya Ruslar, Çinliler, Japonlar, Sırplar, Hintliler") arasında Fransa'da olduğundan daha çok "açık fikirli ve cömert" okuyucusu olmasının paradoksuna işaret ediyordu. Evelyne Grossman ile söyleşi; *La Vérité Blessante, L'Europe*, (Derrida özel sayısı). Mayıs 2004, s. 9.

[12] *Anne Duformantelle invite Jacques Derrida à Répondre de L'Hospitalité*, Camlan-Lévy, Paris, 1997, s. 119, 125.

Filozofun öğrencilik yıllarında hayatına yön veren ikinci belirleyici seçim ve rastlantı ise, kuşkusuz, on dokuz yaşında Yüksek Öğretmen Okulu'nun (ENS'in) sınavlarını kazanarak Paris'e gelmesi ve bu büyük kültür merkezine yerleşmesiydi. Derrida gibi üstün bir yeteneğin ENS'e girmesinde kısmen de olsa "rastlantı"dan söz etmek garip görünebilir. Fakat sınavlardan nefret eden ve yüksek öğretiminde hiçbir önemli sınavı ilk girişinde kazanamayan Derrida, belki de başka bir okulda çok farklı bir düşünce yolculuğuna çıkabilirdi.

ꕥ

Derrida'nın ENS'te ilk tanıdığı ve yakınlık duyduğu hocası Louis Althusser olmuştu. 1952'de girdiği Okul'da, daha ilk gün, "*kaïman*" (öğrencileri felsefe yeterlik sınavına hazırlayan öğretim üyesi) sıfatıyla tanıştığı Althusser'le Cezayir doğumlu olmak gibi ortak bir özellikleri de vardı ve dostlukları 1990'da Althusser ölene kadar devam etti. Belirli hususlarda fikir birliği ile de beslenen bu dostluk, düşünürlerin temel tercihlerinin farklı yönlerde olması dolayısıyla pek gün ışığına çıkarılmamış bir noktadır. Fakat bu konuyu şimdilik daha sonraya bırakarak Derrida'nın ENS'teki temel arayışları ve formasyon yılları üzerinde duralım.

ꕥ

Derrida on dört-on beş yaşlarından itibaren yazar olmak, hayatını "edebiyat öğretmeni" olarak kazanmak istiyordu. Felsefe okumaları lise son sınıftayken başladı. "O zamanın Sartre gibi büyük modelleri hem felsefe hem de edebiyat yapan kimselerdi", diyor Derrida, "böylece yavaş yavaş, edebiyattan vazgeçmeden, meslek olarak felsefeyi seçme-

nin daha iyi bir hesap olacağını düşündüm." (s. 19). Filozofumuz ENS'te felsefeyi bu duygularla (ya da "hesap"larla) seçmişti.

O tarihlerde Sartre ve felsefesi, edebiyat ve siyasetle karışık bir halde Fransız kamuoyunda benzersiz bir itibara sahipti ve Sartre, Derrida'nın da ilk idolü olmuştu. Fakat üniversite çevrelerinde durum çok farklıydı. ENS'te ve fakültelerin felsefe kürsülerinde Sartre'ın varoluşçu felsefesi küçümseniyor, dikkatler onun düşüncesinin temelindeki Husserl ve Heidegger gibi filozoflara çevriliyordu. Genel kanıya göre, Sartre bunları derinlemesine incelemeden ya da daha sonraları Derrida'nın ifade ettiği gibi "yetersiz" bir şekilde okuyarak kocaman felsefe kitapları (Althusser'in "felsefi romanlar" dediği kitapları) yazmıştı (s. 82). ENS'te felsefe demek, daha çok Husserl demekti. Tran Duc Tao, Jean-Toussaint Desanti gibi Marksist filozoflar bile o sıralarda Husserl'i Marksizmle bağdaştırmaya çalışıyorlardı. Derrida, "o dönemde birçok kişiyle paylaştığım kaygı, bilimsellik ve epistemoloji alanında çok duyarlı olmayan Fransız usulü (Merleau-Ponty, Sartre) fenomenoloji yerine bilimlere dönük bir fenomenoloji koymaktı" diyor.[13] Michel Foucault'nun tavsiyesiyle okuduğu Tran Duc Tao'nun kitabı bu geçişi sağlamıştı. Gerçekten de Derrida'nın öğrencilik yıllarında ENS'te felsefe daha çok bilim ve epistemoloji olarak ele alınıyor, herhangi bir araştırma alanının seçiminde her şeyden önce "peki, ya bilim?" diye soruluyordu. "Okul'un havasının ve tarihin belirlediği böyle bir konjonktürde" Derrida da Husserl üzerinde çalışmaya başladı ve 1954'te "Husserl felsefesinde oluşum ('genèse') sorunu" başlığı altında ilk çalışmasını yaptı. Derrida kısa bir süre sonra da bir Harvard bursuyla gittiği

[13] J. Derrida, Heidegger'in etkileri konusunda söyleşi, bkz. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, c. I, 2001, s. 93-94.

Amerika'da Alman filozofun *Geometrinin Kökeni* isimli eserini çevirmiştir.

Derrida üzerinde en çok Heidegger felsefesi etkili olmuştur. Bununla beraber Fransız filozof, tüm hayatı boyunca Husserl'e olan borcunu da unutmadı. Husserl fenomenolojisinin yöntemini oluşturan "özle ilgili indirgemeler" ("réductions éidétiques") Derrida'ya, kendisinin sık sık ifade ettiği gibi, "onsuz bir şey yapamayacağı bir disiplin" kazandırmıştı. Bu "indirgeme"lerle Husserl "doğal nesne"den "düşünsel nesne"ye geçişin yollarını arıyor ve son tahlilde "ilkelerin ilkesi" dediği "bilgi için haklı olarak kaynak teşkil eden her ilksel anlam yükleyici sezgi"yi ifade ediyordu.[14] Oysa Derrida, "metafizik kapalılık"ın dışına çıkamadığı kanısında olduğu bu görüşü benimsemedi ve belli bir tarihten sonra isminin hep birlikte anıldığı "yapısöküm" düşüncesi, esas itibariyle Heidegger'den kaynaklandı.

Derrida'nın elbette Husserl ve Heidegger'in dışında daha birçok (ve ileriki sayfalarda değineceğim) düşünce kaynağı vardı; fakat filozofumuzun bütün okumaları ve düşünürün felsefe ve edebiyat tutkusunu bağdaştıran bilim nesnesi dil ve yazı idi. Derrida, tüm hayatı boyunca, ayrıcalıklı bir konumda görünse bile "Batı Logos'u"nun metafizikle yüklendiği yazı dilini "sökmek", yeni bir yazı dili "yapılandırmak" için çalışan bir misyoner olmuştur. Kısaca, yazı dili Derrida'nın başlıca düşünce aracı ve düşünce malzemesiydi.

[14] Daniel Giovannangeli, *La Fidélite á la Phénoménologie; Magazine Littéraire*, Nisan 2004. Husserl bu fikri Idées I, § 24'te ifade etmiştir.

Derrida'nın formasyon yıllarında "dil"e, genellikle *dil felsefesi* ve *dil bilimi* (özellikle F. de Saussure'ün yapısalcı semiyolojisi) açılarından olmak üzere iki biçimde yaklaşılıyordu. Derrida, temel metinlerinde, kendi düşüncesini her iki yaklaşımla da uzun uzun hesaplaşarak ve "Gramatoloji" ismi altında yeni bir "bilim" yaratmaya çalışarak geliştirmiştir. Bu sürecin temel dayanaklarını daha sonra ortaya koymaya çalışacağım. Fakat önce Fransız filozofun "yapısökümü"e temel teşkil eden düşüncesini, daha sonra geliştirmek üzere, en genel çizgileri içinde özetlemeye çalışalım.

Derrida'ya göre, Batı felsefesinin (ve yapısalcı semiyolojinin) kökeninde, bir bakıma "Allah"ın başka bir ismi sayılabilecek bir "ilk neden" varsayımı vardı ve "olmak" sorunu felsefenin temel sorununu teşkil ediyordu. Eski Yunan filozofu Parmenid'den (MÖ V. yüzyıl) sonra "olmak" sorunsalı üzerinde düşünmeyen veya Heidegger'in dediği gibi "olmak"ı unutan Batı felsefesi, zaman sorununu da dışlayan ya da "tek zamanlı", metafizik bir "olmak" (Sein, Être, To Be) ilkesine yapışıp kalmıştı. Bu ilkeye göre "olan" çerçevesinde düşünülen "olmak", hep şimdiki zaman kipi (présence) içinde algılanıyordu: Geçmiş (şimdiki) zaman; şimdiki (şimdiki) zaman ve gelecek (şimdiki) zaman dışında bir zaman anlayışı yoktu. Böyle bir mutlak "mevcut oluş" ("présence") ilkesi, kavram ve sözcüklerin "aşkın anlamı" ile sesli sözü ('fonem'i) birleştiren ve bu örtüşmeye ayrıcalık tanıyan bir ön-kabule, yani Derrida'nın "fonosantrizm" dediği anlayışa dayanıyordu. Bu şekilde Batı 'logosantrizm"i, aynı zamanda 'fonosantrizm" şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu fonosantrizmde her sözcüğün (veya her kavramın, her işaretin, her "gösteren"in) aşkın (transcendantal) bir anlamı vardı. İşte Hei-

degger ve Derrida'nın "metafizik" olarak niteledikleri husus buydu. Ancak Heidegger'in kendisi de "olmak sorunsalı" ("Seinsfrage") analizlerinde bu çıkmazdan kurtulamamış, metafizik bağları tamamıyla koparamamıştı. Derrida'nın (Heidegger etkilerini aşan) katkısı da burada ortaya çıkıyordu. Derrida "olmak" ile "anlam" arasındaki durgun ilişkiye hareketlilik getiriyor, metafiziği aşmanın gerçek yollarını burada görüyordu.

Derrida bu katkısını ancak Fransızca dili içinde anlaşılabilecek bir dil operasyonu ile ve yeni bir sözcük yaratarak gerçekleştirmiştir. Derrida'nın "yapısökümü"nün de temelini oluşturan bu katkısını, ancak yeni sözcüğün ne anlama geldiğini ve nasıl üretildiğini sorgulayarak anlayabiliriz. Bu yeni sözcük "différance"dır.

"Différence" sözcüğü Fransızca 'fark', 'başkalık" anlamına gelir ve "différer" fiilinden üretilmiştir. "Différer" fiili ise "farklı kılmak" ve "ertelemek" gibi iki değişik anlamda kullanılmaktadır. Oysa "différence" sözcüğü bunlardan sadece birini (farklı olmayı) ifade etmektedir. İşte Derrida bu sözcükte tek bir harf değiştirerek, sondaki "e" harfini "a" yaparak ve sözcüğü de hem "farklı kılma" hem de "erteleme" anlamına gelen "différance" şekline sokarak amacına ulaştığı kanısındadır. Böylece tek bir sözcükte tek bir harf değişimiyle tüm Batı metafiziğini tersyüz edecek bir "yapısöküm"ün yolları da açılmış oluyordu. Derrida bu konudaki ünlü makalesine "Size tek bir harften söz edeceğim!" diye başlamamış mıydı?

"Olmak" ve "anlam" (işaret, kavram) olgularını statik bir zeminde birleştiren anlayışa *hareket* getiren "différance" sözcüğü Derrida'nın düşüncesinde başka bir işlevle daha yüklüydü. Derrida'da "différance" sözcüğü içerdiği

"erteleme" fikriyle "tarihsel"liğe kapıyı aralıyor ve "söz"e karşı "yazı"nın ayrıcalıklı ve üstün konumunu da ortaya koyuyordu.

Fransız filozof istediği hareketi "différance" ile sağlarken bu yaklaşımı zenginleştiren iz (trace), yazı, tekst, kontekst, farmakon (vb.) gibi birçok sözcüğü de özel anlamlarda kavramsallaştırmıştır. Ona göre her şey başı ve sonu olmayan bu kavramsal zincirin içindeydi. Derrida "tekstin dışında hiçbir şey yoktur" derken bunu kastetmekte, 'tekst'i devamlı anlam değiştiren, kılıktan kılığa giren *hareketliliği* içinde ele almaktadır. Kuşkusuz başlangıçta "Allah"ın eliyle yazılmış bir "üst-yazı" (archi-écriture) tasavvur edebilirdik. Fakat bizlere bu "üst-yazı"nın ne kendisi, hatta ne de izleri kalmıştı. İşte "yapısöküm", metinleri, başı ve sonu olmayan bir hareketlilik ve değişim içinde, yazarından bağımsızlık kazanmış bir bağlamda okumak, anlamak ve yorumlamak demekti. Derrida'nın en özlü ifadesiyle yapısöküm, "Nedir?" (Qu'est-ce...) sorusunu sorgulamaktır. "Nedir" ne demektir? "Nedir?" sorusu metafiziğe götürür; çünkü bu soru "budur!" ya da "şudur!" gibi yanıtları dolaylayan mutlak ve durgun bir "Olmak"ı varsaymakta ve bunu betimlemeyi hedeflemektedir. Oysa "Nedir, ne demektir?" formülünde sorgulanan şey, "olmak" gibi mutlak bir biçimde sunulan şeyin arkasında ne bulunduğu; "olan"ların (sözcüklerin, kavramların, yapıların, kurumların) anlamlarının "différance"ı, yani *farklılaşmaları ve ertelenmeleri (tarihselleşmeleri)*dir.

En genel ifadesiyle, Derrida'nın "yapısöküm" anlayışı böyle oluşmuştu. İzleyen yazımda, burada şematik ve referanssız bir biçimde sunduğum düşünceleri biraz daha açmaya çalışacağım.

Derrida: Yazı Bilimi (Gramatoloji) ve "Yapısöküm"



J. Derrida, yaşı ilerledikçe hızlanan bir tempo içinde, çok sayıda (80 civarında) eser verdi. Fakat düşüncesinin temelini oluşturan ve "*yapısöküm*"ü ifade eden eserleri, esas itibariyle 1965 ile 1972 yılları arasında kaleme alınmış birkaç ana metinden ibarettir.[1] Gerçekten de filozof, 1972'de felsefi peyzajdaki "duruşlar"ını[2] netleştirdikten sonra, baş döndürücü bir dil virtüozluğu ve kavramsal üreticilik içinde, önemli gördüğü felsefi ve edebi metinlerin "yapısökümü"ne koyulmuştu.

Derrida sık sık hep aynı şeyleri tekrarlamakla eleştirilmiş; Cambridge Üniversitesi'nin kendisine verdiği onursal doktora vesilesiyle tanık olduğumuz gibi, bazen de kimi saygın çevrelerde itibar kırıcı tartışmalara konu olmuştur. Bilemeyiz, 1992'de cereyan eden olayda Derrida'yı

---

1 Bunları şöyle sıralayabiliriz: *De la Grammatologie*, Minuit, 1967; *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, 1967; *La Voix et la Phénomene*, PUF, 1967; *Marges de la Philosophie*, Minuit, 1972. Bu eserler bir kısmı daha önce dergilerde yayımlanmış makalelerden oluşmaktadır.

2 J. Derrida, *Positions*, Minuit, 1972.

"şarlatanlık"la suçlayan Cambridgeli profesörler Derrida'nın mı yoksa daha çok kendi kurumlarının mı saygınlığına zarar vermişlerdi? Fakat Fransız filozofun çok dar bir alanda spekülasyon yaptığı ve farklı konularda ve değişimler içinde de olsa hep aynı şeyleri tekrarladığı da bir gerçektir. Zaten Derrida da bunu yadsımıyor, "beni ilgilendiren şey, tekrarlarımdaki yer değiştirmelerimdir"[3] diyordu.

Derrida felsefeye ENS'e hazırlık okulunda Bergson ve Sartre okumaları ile başlamıştı. O sıralarda Heidegger felsefesinin temel kavramlarından *Dasein* ("*Da*"-orada-"*Sein*"-olmak) kavramı Fransızcaya H. Corbin tarafından "insan gerçeği" diye çevriliyor ve 'metafizik' bir hümanizm anlayışına temel teşkil ediyordu. Sartre da bu terminoloji içinde kalmış; ayrıca *"en-soi"* (nesne) ve *"pour-soi"* (özne) ikilemi ile Descartes'ın "madde ve ruh" düalizmini aşamayan bir sistem geliştirmişti. Varoluşçu filozofu eleştirirken, Derrida, Heidegger'e gönderme yaparak, "savaştan ve Sartre'ın *Olmak ve Hiçlik* isimli eserinin yayımlanmasından hemen sonra", diyordu, "Heidegger, *Hümanizm Hakkında Mektup*'unda, hâlâ bilmeyenlere ve temel eserinin (*Olmak ve Zaman*'ın) ilk paragraflarını dikkate almayanlara antropoloji ve hümanizmin kendi düşüncesinin oriamını ve sorunlarının ufkunu teşkil etmediğini hatırlatıyordu; hatta eserinde metafiziğin veya klasik ontolojinin 'sökümü' (Destruktion) hümanizme karşı yöneltilmişti."[4] Demek oluyor ki Sartre'ın yorumları ENS'te egemen olan

[3] J. Derrida, *Sur Parole*, Aube, 1999, s. 9.

[4] Derrida'nın Sartre felsefesine yönelttiği eleştiri için bkz. *Marges de la Philosophie*, Minuit, 1972. Filozofun 1968 Ekiminde New York'taki bir kolokyumda sunduğu "*Les Fins de L'Homme*" başlıklı tebliğ (s. 131-164).

felsefi titizliğe hiç de uygun olmamıştı. Derrida, Alman fenomenolojisinin çok daha dikkatli bir biçimde incelendiği bu Okul'da, önce felsefeyi bilimleştirmeye çalışan Husserl'in etkisi altında kaldı.

Öğrencilik yıllarında Derrida'nın bütün kaygısı "bilim, fenomenoloji ve yazı sorunlarının nasıl kenetlendiğini"[5] anlamak idi. Daha genel bir ifadeyle, "edebiyat üzerine yazma ile felsefi düşünme arasında bir uzlaşma" aradığı bu yıllarda dikkati daha çok Husserl'in "bilimsel objektiflik" konusundaki yazılarına yönelmişti. Aynı bağlamda Husserl'in "yazı" konusundaki düşünceleri de Derrida'mn sorguladığı hususlar arasındaydı. Oysa, Alman filozofun *"Geometrinin Kökeni"* isimli eseri tüm bu arayışlara toplu bir biçimde yanıt veriyordu. Derrida'nın Fransızcaya çevirdiği ve yorumladığı bu eserde, Husserl kısaca "Sadece, *yazı,* (matematikte) düşünsel nesnelerin (objets idéaux) bir şekilde tarihe girmelerini sağlayabilir: Düşünsel nesnelerin tarihsellikleri yazıdan kaynaklanıyor" diyordu (s. 21). Derrida tam da aradığını, yani "yazı"mn ayrıcalıklı statüsünü ifade eden bir dayanağı bulmuştu. Ne var ki Husserl'in bu gözlemi çok açık değildi ve geliştirilmeye muhtaçtı. Derrida bu koşullarda, "fenomenolojiyi ve fenomenolojik sezgiciliği sorgulamasını sağlayacak" (s. 21) yeni bir yazı anlayışı üzerinde çalışmaya başladı. "Edebi yazı"nın ne olduğunu bilimsel bir disiplin içinde düşünmek de başlıca kaygıları arasındaydı. Derrida'nın *"Gramatoloji"* ismi altında kurmaya çalıştığı "bilim"i anlatan kitabı bu çabaların eseridir.

---

[5] J. Derrida, *Sur Parole*, Aube, 1999, s. 21. Bu eserle ilgili bu notu izleyen alıntılar metnin içinde verilmiştir.

Derrida'nın bu "Gramatoloji bilimi"ni nasıl algıladığına daha sonra değineceğim. Burada önce bir Heidegger parantezi açmak istiyorum. Gerçekten de Heidegger filozofumuzun düşünce dünyasına bu noktada giriyor ve onun Husserl'de bulamadığı bazı arayışlarına yanıt veriyordu. Derrida daha sonra bütün kanonik düşünürleri Husserl'in düşünce disiplinine sadık kalarak, fakat Heidegger sorunsalı içinde, yani *ontik-ontolojik* farklılaşması bağlamında değerlendirme yoluna girmiştir.

ꕥ

Derrida ENS'te öğrencilik yıllarında Heidegger'in ismini sık sık duymuş, hatta ödevlerinde ona göndermeler de yapmışsa; fakat onu ciddi bir şekilde incelemeye 1959-60 ders yılında, Mans lisesinde felsefe öğretmeni iken koyuldu. Ertesi yıl Sorbon'da asistan olan Derrida, üniversitedeki derslerine Heidegger ile başladı ve bir dersini de "Heidegger ve tarih" konusuna ayırdı. Hatta tam bu sırada *"Heidegger'de Tarih Sorunu"* başlıklı bir de kitap yazmayı kabul etmiş ve anlaştığı yayınevi bunun ilanını bile vermişti. Bu kitap yazılmadığı için gerek Heidegger'de gerekse Derrida'da en tartışmalı temalardan biri olan 'tarih sorunsalı' az çok gizemli statüsünü hâlâ koruyor.

Aslında Heidegger felsefesi'nin özgüllüğü neredeydi? Ve Derrida hangi tezlerini Heidegger'e borçluydu? Burada, konunun gerektirdiği ölçüde, ünlü Alman filozofunun o günkü pozisyonu hakkında bazı temel noktaları hatırlamamız gerekiyor.

ꕥ

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Nazizm ile işbirliği dolayısıyla tüm itibarını kaybeden ve hatta bir süre üniversite-

den de uzaklaştırılan Heidegger'in, 1950'lerde Fransa'da en önemli felsefe akımlarını besleyen bir fikir ekseni haline gelmesi felsefe tarihinin en şaşırtıcı olgularından biridir. Daha sonraları birçok filozofun (Lukacs, Jankelevitch, Habermas, Bourdieu vb.) esefle kaydettikleri bu etkinin tezahür şekli ve gerçek anlamı neydi?

Heidegger Fribourg Üniversitesi'nde Husserl'in öğrencisi olmuş ve ondan çok etkilenmişti. 1927'de Husserl'e bir ithaf cümlesiyle yayımladığı ve kendisini bir anda ünlü filozoflar kulübüne yerleştiren *Olmak ve Zaman* (*Sein und Zeit*) başlıklı eseri de hem bu etkileri yansıtıyor hem de bu etkileri aşma iddiası taşıyordu. Heidegger bu eserinde Husserl'in dünyanın kurucusu statüsündeki "aşkın ego" (ego transcendental) fikrini, başka bir deyişle rasyonalist "bilinç felsefesi"ni reddediyor; metafizik bulduğu bu görüşe karşı "Olmak" (*Sein, Etre, To Be*) sorununa eğiliyordu. Ancak ona göre, "Olmak" sorunu karşımıza üzerinde doğrudan düşünebileceğimiz bir sorun olarak çıkmıyordu. Batı felsefesi Antik Yunan'dan beri onu gizlemiş, daha doğrusu unutmuştu. "Olmak" sorunu bize daima "olan"lar ("Seiende"ler) şeklinde görünüyordu ve bu nedenle de, Heidegger sayesinde "olmak"ı anlayabileceğimiz ayrıcalıklı bir "olan" (Seiende) arıyor ve buna da kendi yarattığı Dasein kavramıyla ulaşıyordu. Heidegger'in tüm felsefesi "olmak" ve "olan" kavramları ile bunların buluşmasını sağlayacak ayrıcalıklı bir statüde ve "zaman" (Zeit) içeriğinde düşünülen bir "orada-olmak" (Dasein) kavramına dayanır.

"Dasein" kavramı kuşkusuz "insan"la ilgiliydi; fakat onu "insan gerçeği" diye çevirmek yerinde görünmüyordu. Heidegger "insan", "ego", "özne", "aşkın bilinç" gibi kavramların Batı felsefesinde bir 'antropolojizm'i, yani her şeyi "insani köken"le açıklama tutkusunu dolayladığını düşünüyor ve bu yüzden de bu kavramları kullanmaktan özel-

likle kaçınıyordu. Yeni bir kavram yaratmasının nedeni de buydu.

Heidegger *Olmak ve Zaman* başlıklı temel eserinde Husserl fenomenolojisine özgül bir yorum (hermenötik) getirmiş ve Dasein'ı 'zaman' tecrübesi içinde değerlendirmişti. Ne var ki Dasein'ın "zaman"ı, tarihçilerin dayandığı "zaman" (*"olan"*ların, *"Seiende"*lerin zamanı; *"ontik"*, kronolojik, ölçülebilir, bayağı, "vülger" zaman) kavramından nitelik olarak farklı olup gerçek *ontolojik* zamanı temsil ediyordu. Bu perspektifte Alman filozofu geleneksel tarihyazıcılığına karşı da eleştirel ve küçümseyici bir biçimde yaklaşıyordu. Habermas'ın işaret ettiği gibi "Dasein'a değişmez bir koşul atfeden Heidegger, böylece kendisini birdenbire Dasein tarihselliğinden, reel tarihe (yani çağdaş tarihyazıcılığına, T.T.) ulaştıracak tüm araçlardan yoksun kılıyordu."[6] Heidegger'in *"metodolojik solipsizmi"*,[7] yani 'Dasein'a verdiği tekelci statü, ancak *"ile-olmak" (Mit-sein)* gibi türev bir kavramın izin verdiği ölçüde gerçek ta-

---

[6] Jürgen Habermas, *Martin Heidegger. L'Oeuvre et L'Engagement*, Cerf, 1988, s. 24. Heidegger'i yakından tanıyan ve ondan etkilenen düşünürlerden Kostas Axelos, filozofla görüşmelerinden edindiği izlenimi şöyle ifade etmiştir: "Küçük dünyamızda ya da ampirik dünyada olup bitenlere, uzaktan da olsa temas edince garip denebilecek bir kavrayışsızlık (Heidegger'in 'kavrayışsızlığı', T.T.) ortaya çıkıyordu." Daha sonra Axelos, "Heidegger'le aramızda bir kopukluk vardı; sözü biraz zorlarsam bir 'shizo' da diyebilirim! Bana başka bir planetteyim gibi geldi" diye devam ediyor. "*Dasein*" solipsizmi ve reel tarihin küçümsenmesi, galiba Heidegger'i başka bir planete götürmüştü. Bkz. D. Janicaud, *Heidegger en France*, c. II, Paris, Albin Michel, 2001, Axelos'un tanıklığı.

[7] Aynı eser, s. 24. Habermas'tan önce Lukacs da Heidegger'e aynı eleştiriyi yöneltmişti. Macar filozofa göre Heidegger'de "asli tarih" tamamen öznel (subjectif) bir olay, "doğum ile ölüm arasında" cereyan eden bir "yaşantı tecrübeleri dizisi" idi. Reel (sosyal, kamusal) tarih ise asli olmayan, vülger tarih sayılıyordu. Bkz. *La Destruction de la Raison*, s. 105.

rihi anlamaya yardımcı olabilirdi. Ne var ki Alman filozofu, kendi düşüncesinin oluşumunu hazırlayan toplumsal ve kültürel ortamı da anlamasını sağlayacak reel tarihyazıcılığına küçümseyici tutumunu ve tepeden bakışını hiçbir zaman terk etmemiştir.[8] Bu yüzden de Almanya düşünce hayatında Nazizme açılan kanalları ve kendisini üniversite rektörü olarak Nazizmle işbirliğine sürükleyen *tarihi koşulları* açıklamak, "sıradan insanlar"ın ("Man", "On", "One") macerasını yazan mütevazı (!) tarihçilere düşmüştür.[9]

Heidegger'in felsefesi savaş bittikten sonra, kendi ismi pek ön plana çıkmasa da *"varoluşçu felsefe"* etiketi altında Fransa'da olağanüstü bir popülarite kazanınca, Alman filozofu da ikinci hayatına başlamış ve yanlış anlaşıldığı inancı içinde Sartre'ın varoluşçu hümanizmini ödünsüz bir biçimde eleştirmişti. Gerçekten de Fransız hayranlarının isteği üzerine kaleme aldığı *Hümanizm Hakkında Mektup* başlıklı kitapçık bir "reddiye" niteliğindedir.[10]

Heidegger savaş sonrasında *"Dasein"* analizinden *"Sein"* sorununa dönüş yapan ve felsefe tarihçilerinin "yön değiştirme" *("Kehre")* olarak niteledikleri bir tutum be-

---

[8] G. Lukacs'a göre, ima yoluyla (fakat açıkça anlaşılır biçimde) Marksizmden söz ederken bile Marx'a hiçbir gönderme yapmayan Heidegger, insanı kamusal yaşam içinde ele alan bilimleri asli olmayan (inauthentique) bilimler olarak aşağılarken, aslında Marksizmle savaşıyordu. *Age*, s. 99.

[9] Bu konuda geniş bir literatür bulunuyor. Özellikle bkz. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins, the German Academic Community 1890-1933;* Cambridge, 1969. Jeffery Andrew Barash, *Temps de L'Etre, temps de l'Histoire: Heidegger et son Temps; Les Temps Modernes* Temmuz-Agustos 1992.

[10] Heidegger bu mektubunda Sartre egzistansiyalizminin kendi felsefesiyle (*Sein und Zeit*'daki düşüncelerle) "en ufak ilişkisi olmadığını" açıkça belirtmişti. Bkz. *Lettre sur L'Humanisme*, s. 71-73.

nimsemişti. İşte Derrida'yı Heidegger'e yönelten temel nokta da burada ortaya çıkıyordu.

Heidegger'in *Hümanizm Hakkında Mektup* başlıklı küçük kitabı Alman filozofla Derrida arasındaki asıl buluşmayı sağlayan metin olarak kabul edilebilir. Şöyle ki Husserl, geliştirdiği bilinç felsefesinde, söz ve *Ratio* arasındaki bütünleşmeyi fizik sese, daha doğrusu "aşkın bir şese veya nefese" indirgemiş ve bunu da "yaşantının ilkel, sessiz ve ifade-öncesi (pré-expressive) bir diliminde"[11] bulmuştu. Bu haliyle de sözle anlamı hep mevcut bir birliktelik (présence) içinde düşünen Batı metafiziğinin sınırlarını aşamamıştı. Derrida işte bu noktada Husserl'le hesaplaştıktan sonra Heidegger'e geçiyordu. Şöyle ki Heidegger, *Hümanizm Hakkında Mektup*'unda "dil, hem "Olmak"ın ("*Sein*"ın) evi, hem de insanın özünün barınağıdır" diyordu. Alman filozofa göre "dil, 'Olmak'ın ışımasında (Lichtung) yüceliyor" ve "bizi sürekli yönetmesine rağmen, ancak o zaman gizemli bir şekilde *oluyordu* ('*olmak*' statüsüne geliyordu)".[12]

Heidegger dil konusunda ayrıntılı analizler yapmamıştır. Oysa Derrida burada devreye girerek, Habermas'ın işaret ettiği gibi, "Heidegger'in *Olmak ve Zaman*'ını atlayarak", "yapısalcılıkla yüklü bir şekilde, Husserl'in ilk bilinç felsefesinden, Heideggerin son dil felsefesine giden düz yolu"[13] benimsiyordu.

---

[11] J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, s. 15. Derrida'nın Husserl'le son eserlerine kadar süren hesaplaşmasının özlü bir anlatımı için bkz. Daniel Giovannangeli, *Fidélité á la Phénoménologie; (Magazine Littéraire*, Derrida Dosyası). Nisan 2004, Sayı 430.

[12] Heidegger, *L'Etre sur L'Humanisme*, Paris, Aubier, 1963, s. 163, 165.

[13] J. Habermas, *Le Discours Philosophiques de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1988, s. 197.

Derrida, Heidegger'in temel kitabını aslında tamamen atlamamıştır. Fransız filozofun *Olmak ve Zaman*'la hesaplaşmasını 1968'de kaleme aldığı bir makalesinde okuyoruz. *Olmak ve Zaman*'ın son sayfalarında yer alan, uzun ve "gelişmelere gebe" bir dipnotunun yorumu olan bu makalede Derrida, esas itibariyle, Batı felsefesine egemen olan ve onu metafiziğe dönüştüren "zaman" kavramının analizini yapmıştır. Fransız filozofa göre "Parmenid'den Husserl'e kadar Batı felsefesinde mevcut (vülger) zaman kavramının ayrıcalıklı statüsü tartışma konusu olmamış, olamamıştı ve bunun dışında da hiçbir düşünce üretilmemişti."[14]

Derrida, Heidegger'in pozisyonunu tartışmadan önce Batı felsefesine (metafiziğe) egemen bayağı (vülger) zaman anlayışını en iyi ifade etmiş olan iki filozofun, Aristo ve Hegel'in pozisyonlarını inceden inceye eleştirmiştir. Özellikle vülger zaman kavramının temel niteliği olan türdeşlik (eşzamanlılık) üzerinde duran filozofumuz Hegel diyalektiğinin de bunu aşamadığı kanısındaydı. Hegel diyalektiği şimdiki zamanı zıtlar ve aşarken (Aufhebung) onu aynı zamanda muhafaza ediyor; başka bir deyişle, bir 'şimdiki zaman' yerine başka bir 'şimdiki zaman' koyuyordu. Zaten Hegel'in asıl amacı da "sık sık söylediği gibi, Platon ve Kant'ta mevcut olan, fakat gizli kalmış diyalektiği kendi gerçeğine iade etmekti."[15] Oysa asıl sorgulanması gereken mevcut an (présence) ile "olmak" arasındaki ilişkilerdi. Bütün Batı metafiziği zaman kavramını "olan"lar ("Seiende"ler) çerçevesinde düşünmüş ve bu kısır döngüyü aşamamıştı. Aristo'nun dediği gibi, "zaman *olan* değildir şeklinde düşünülebilir" denildiği hallerde bile gerisi gelmemiş, bu saptamanın sonuçları yok sayılmışu. İşte

[14] Derrida, *Ousia et Grammé* (*Marges de la Philosophie* içinde), s. 36.
[15] *Age*, s. 42.

Heidegger'in ontik-ontolojik farkına dayanan düşüncesi bu noktada radikal bir sorgulama başlatıyordu. "Heidegger'in eseri, 'olmak' sorununu zamanın aşkın ufku içinde yinelemek suretiyle, metafiziğin, zamanı, zaten zamanla ilişkisi içinde gizlice tayin edilmiş bir 'olan'a göre düşünebileceğini sanarak içine düştüğü yanılgıyı (sorunu yok sayışı) açığa çıkardı." (s. 53). Artık Heidegger'de söz konusu olan, zamanın *'olan'* ile değil, *'olanın olmağı' ("L'être de l'étant")* ile bağlantısı idi.

Heidegger bu çıkmazdan kurtulmuş, Batı metafiziğinin kısır döngüsünü yenmeyi başarabilmiş miydi? Derrida Alman ustaya bütün borcuna ve saygısına rağmen bundan hiç de emin değildi. Aksine, Heidegger'in "*sökün*"ünden (Destruktion), Derrida'nın "*yapısökümü*"ne (Déconstruction) giden zahmetli yol da burada başlıyordu.

Heidegger *"olan-olmak"* (ontik-ontolojik) ayrımıyla Derrida'ya yepyeni ufuklar açmıştı; fakat bir noktadan sonra filozofumuzun onunla da yolları ayrılıyordu. Derrida'nın Heidegger'e temel itirazı şu cümlelerde yatmaktadır: "(Heidegger'in '*Olmak ve Zaman*'daki tecrübesi), klasik ontolojideki düzeni olağanüstü bir şekilde bozmasına rağmen, yine de metafiziğin grameri ve sözlüğü içinde kalıyordu. Ve ontolojinin sökümüne yarayan tüm kavramsal zıtlıklar bir temel eksen etrafında düzenleniyordu: Bu eksen, asli olan ile asli olmayanı ve son tahlilde, ilksel (originaire) zamansallık ile düşük (déchue) zamansallığı ayıran bir eksendi." Oysa, etik kaygılar dışında yürütülme iddiasındaki bir çözümlemede, "asli" olan ve "asli" olmayan ayrımı bile metafizik sınırları aşamayan ayrım değil miydi? Heidegger, temel eserini "bu ilksel zamansallığın 'olmak'ın ufkunu teşkil edip etmediğini ve 'olmak'ın an-

lamına götürüp götürmediğini" sorgulayarak bitirmişti (s. 73).

Derrida da Heidegger'in bu sorgulaması çerçevesinde düşünüyordu ve felsefesine temel yaptığı "différance" kavramını da bu perspektifte yaratmıştı. Derrida, Heidegger'in çıkış yolları aradığı "metafizik kapalılık"tan (*'clôture'*den) çıkmak için (yer yer Fransızcanın da zorlandığı analizlerden sonra) şunları söylemektedir: "Belki de *olmak* ile *olan* arasındaki (Greklerin unuttuğu) farktan daha da az düşünülmüş bir fark daha olacaktı; kuşkusuz dilimizde bunu artık bu şekilde (yani 'fark' olarak, T.T.) adlandıramayız; 'olmak' ve 'olan'ın ötesinde, bu fark hep (kendini) farklılaştırarak (kendini) "iz"leştirecekti ve bu *différance* (farklılaşma-farklılaştırma ve erteleme, T.T.), eğer burada başlangıç ve sondan bahsetmek mümkün ise, ilk ve son iz olacaktı" (s. 78). Burada Derrida, bu ilksel *"différance"ı* Batı Logos'unun en iyi ifadesi olan Aristo metafiziğinden kurtaran "mevcut olanı (présence) veya olmayanı (absence) olmayan, tarihsiz, nedensiz, ereksiz, 'arşi'siz; her diyalektiği, ontolojiyi, teolojiyi ve teleolojiyi (erekselliği) mutlak bir biçimde sarsan yeni bir yazı" olanağını tasavvur ediyordu. Bu yazı "iz"lerin birbirini sildiği ve silinen (üstü çizilen) "iz"lerin de göründüğü bir yazı olacaktı. Başka bir deyişle bu yazı zengin, doğurgan ve kendisinin dışında hiçbir şey olmayan bir "metin(ler)" ('tekst'ler) olacaktı.

Derrida dünya çapındaki şöhretini felsefeye (ilk kez 1965'te kullandığı) "yapısöküm" terimini sokmakla yapmış ve daha sonraları kendisi de bu etiketi benimsemiştir. Oysa Fransız filozofun asıl amacı "gramatoloji" ismi altında yeni bir bilim kurmaktı ve ilk önemli eserine de bu ismi vermiştir.

Derrida'ya göre Batı felsefesi metafizik çıkmazından "yazı bilimi" anlamını taşıyan "gramatoloji" sayesinde kurtulacaktı.[16] ENS'te bilim tutkusunun hüküm sürdüğü; Althusser'in Marx'a, Lacan'ın Freud'a "bilimsel kesinlik" getirmeye çalıştığı ve Foucault'nun düşünce tarihinin "arkeolojisi"ni yaptığı bir ortamda Derrida da "yazı"yı bilimsel nesne olarak seçmişti. Burada söz konusu olan yazı, resim-yazı (pictogramme) ya da düşüncel-yazı (idéogramme) şeklindeki sesten bağımsız yazılar değil, Batı'nın sese dayanan, alfabetik, fonetik yazısıydı.

Derrida'nın kurmak istediği bilim, Batılı "insan bilimleri" yanında yer alacak yeni ve bölgesel bir bilim değildi. Batılı bilim kavramı ya da bilimin bilimselliği, felsefi (metafizik) bir kavram olmuş ve 'mantık' sınırları içinde belirlenmişti. Filozofumuz "gramatoloji"yi, dilbilimi ile tartışarak ve F. de Saussure'ün analizlerini hem Husserl'e karşı kullanarak hem de bunların metafizikten (*présence*'a, *mevcut-oluş*'a dayanan vülger zaman anlayışından) kopamamış statüsünü ortaya koyarak kurmaya çalışmıştır.

Gramatolojiyi açık bir biçimde tanımlamak güçlüğü şuradan doğuyor: Derrida Batı felsefesinin yapısökümünü yaparken doğal olarak "felsefe" ve "bilim" kavramları da klasik anlamlarını kaybediyor. Nitekim filozofumuz, zaman zaman kendisinin "filozof" olmadığını; temel "yöntem"i gibi görünen "yapısöküm"ün de ne bir felsefe ne de bir yöntem sayılabileceğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde Derrida, eserinde "bilim" (hatta 'pozitif bilim') olarak sundu-

[16] Derrida *"Gramatoloji"* konusunda Littré sözlüğünden aldığı şu tanımı vermiştir: "Gramatoloji: harflerin, alfabenin, hecelemenin, okumanın ve yazının incelenmesidir"; *De la Grammatologie*, s. 13.

ğu 'gramatoloji'nin bilimsel statüsünü, aynı eserde ve başka çalışmalarında sorgulamıştır. Örneğin Julia Kristeva ile yaptığı söyleşide, Derrida şunları söylüyor: "Gramatoloji'nin bir 'bilim' olup olmadığı hususunda basit bir yanıt bulunmuyor. Tek kelimeyle diyeceğim ki gramatoloji bilimi *kaydediyor* ve *onun sınırlarını çiziyor;* Gramatoloji bizzat kendi yazısında bilimin normlarını özgür ve kesin bir şekilde uygulamalıdır; bir kez daha klasik bilimselliğin alanını kuşatan sınırı hem *işaretliyor* hem de *gevşetiyor*."[17] (Vurgular Derrida'nın). Aslında burada, sanılabileceği gibi, klasik anlamda bir çelişki söz konusu değildir; çünkü Derrida'nın tüm düşüncesi "metafizik" ve "durgun" doğruların olmadığı, ancak "doğruluk değerleri"nin yazılabileceği ve bunun da devamlı (ve Hegel'inkinden farklı) zıtlamalar ("négation"lar) içinde yapılabileceği temeline dayanıyor.

Gerçekten Derrida 'doğru'dan ('vérité'den) ne anlıyordu?

Metafizik öğelerden temizlenmiş Nietzsche ve Heidegger okumalarından kaynaklanan "doğru" anlayışı yüzünden Derrida sık sık "nihilist ve şüpheci" bir felsefe ortaya koymakla suçlanmıştır. Oysa kendisi, "düşmanları"na atfettiği bu suçlamaları kesin bir dille reddediyor ve şunu söylüyordu: "Bana bir şey 'doğru' göründüğü zaman (fakat şimdi bu sözcüğe burada açıklayamayacağım bambaşka bir anlam veriyorum) hiçbir işkence beni onu söylemekten alıkoyamaz. Bu, ne bir cesaret ne de bir meydan okuma; bu, dayanılmaz bir dürtü!"[18]

---

[17] Derrida, *Positions*, s. 49.

[18] Derrida, *Du Mot à la Vie: Un Dialogue avec Hélene Cixous; Magazine Littéraire*, Nisan 2004.

Derrida, son konuşmalarında, başka vesilelerle de 'doğru'dan ne anladığını açıklamaya çalışmış, "bütün çalışmalarını besleyen bir doğruyu söyleme dürtüsü"nden söz etmiş; fakat "bir sürü yanlış anlamaya yol açacak nitelikteki 'dürtü' sözcüğünü kullanmaya cesaret edemediğini" de sözlerine eklemiştir.[19] Heidegger'de "örtünün kalkması", "açığa çıkma" şeklinde düşünülen "doğruluk" kavramından "yorulduğunu" söyleyen Derrida, daha da açık bir şekilde, kendi 'doğru' anlayışını şöyle ifade etmiştir: "Gerçeğe benzeyen ve benim için husule gelen bir tecrübenin, tercüme edilemez, belki de nakledilemez bir tecrübenin içinde ortaya çıkan bir şeye bağlıyım."[20] Filozofumuz bu "gerçeğe benzeyen şeyi", "aydınlanma", "açıklanma-vahiy" (révélation) gibi sözcüklerin de karşılamadığını ifade ederek, geleneksel 'doğru' kavramının dışında, kendisini ilgilendiren 'doğru'nun devamlı değişen, "devrimci", "poetik" ve "nakledilemez" bir "doğru" olduğunu söylüyor. Bütün bu sözlerle Derrida'nın sık sık bağlı olduğunu söylediği "Aydınlanma" geleneğini bağdaştırmamız mümkün görünüyor mu?

Derrida'nın kişisel "doğru"larının ne olduğunu filozofun siyasal duruşunu ve aydın anlayışını incelerken kavramaya çalışacağız. Bu sorun önce bizi düşünürün gramatolojisi ile zaman kavramı, yapısökümü ve tarih bilimi arasındaki ilişkileri irdelemeye yöneltiyor.



Derrida'nın "yazının ilmi" olarak tasavvur ettiği gramatoloji, aslında klasik ilim anlayışının "yapısökümü"ne götürecek niteliktedir. Düşünür bu konuda şu saptamaları

[19] Evelyne Grossman ile söyleşi, *La Vérité Blessante; L'Europe*, Mayıs 2004.
[20] *Age*. s. 19.

yapmıştır: Yazı bilimi fikri (yani henüz ismi konmamış gramatoloji) "yazı"nın tarihinin belli bir aşamasında ve sözle yazı arasında belli bir ilişki bağlamında doğdu. Ve bu bilim belli bir süre "her çeşit yazının telosu (ereği) olarak kabul edilen fonetik yazının kavramına ve macerasına bağlı kaldı".[21] Daha dar bir alanda, "yazının genel bilimi" fikri XVIII. yüzyılda ve "canlı söz" ile yazı ilişkisi bağlamında; yazının, bilimin bir aracı ve belki de nesnesi değil, (Husserl'in *Geometri'nin Doğuşu* isimli kitabında hatırlattığı gibi) bilimsel nesnellik ya da "episteme" koşulu olduğunun anlaşıldığı bir sistemde ortaya çıktı. Tarihsellik de yazının varlığına bağlıydı. "Yazı, tarih ilminin nesnesi haline gelmeden, tarihi alanın (tarihi oluşumun) açılımını sağladı."[22]

Derrida, *Gramatoloji* isimli eserinde, özellikle Saussure'ün ve Rousseau'nun semiyolojik analizleri üzerinde uzun uzun durarak dilbilimin felsefi ve pozitivist temellerini eleştirmiştir. Bu analizleri burada özetlemeye çalışmayacağım; fakat Derrida'nın Gramatoloji konusunda yazdıkları, bizi düşünürün temel "kavramı" olan ve "yapısöküm"ü de açıklayan "différance" "kavramı"na götürüyor ki, şimdi o konudaki ünlü makalesine geçebiliriz. Fransızcada da mevcut olmayan ve Derrida tarafından icat edilen bu sözcüğü olduğu gibi vermemi herhalde okurlarım hoş göreceklerdir.

ꕥ

Différance sözcüğünü "kavram" olarak nitelerken kavram sözcüğünü tırnak içine almam elbetteki sebepsiz değildir. Gerçekten de "différance" sözcüğü Derrida'nın düşüncesi-

[21] Derrida, *De la Grammatologie*, s. 42.
[22] Aynı eser, s. 43.

nin bütün güçlüklerini içeren stratejik bir terimdir. Bu sözcüğün "différer" fiilinden nasıl üretildiğini daha önceki yazımda anlatmıştım. Fakat asıl önemlisi sözcüğe yüklenen işlevin ağırlığıdır.

Derrida'da "différance" sözcüğü düşünürün Heidegger'e borçlu olduğu Olan-Olmak ya da Ontik-Ontolojik farkını statik, dolayısıyla metafizik statüden kurtarıp ona bir hareket (tarihsellik) verme çabasından doğmuştur.[23] Heidegger "dil"e "olmak'ın evi" olarak gönderme yapmış ise de bu konuyu ayrıntılı olarak çözümlememişti. Derrida ise Saussure'ün semiyolojisini ve Husserl'in fenomenolojisini eleştirerek bu "kavram"ı geliştirmişti. Filozofumuz kendisini bu yönde etkileyen filozoflar arasında Heidegger'in dışında Nietzsche ve Levinas'ı da saymıştır. Ayrıca Freud da bir yönüyle Derrida'nın temel referansları arasındadır.

Derrida'nın Heidegger'e kadar uzanan Batı felsefesine (Metafiziğe) temel itirazı şudur: Bu felsefe, doğrudan ya da dolaylı yollarla, daima "olmak", "aşkın bilinç", "anlam", "kavram" vb. gibi adlar altında bir ilk nedene ya da ismi konmayan bir "Allah"a dayanmıştır. Oysa böyle bir ilk neden yoktur; buna karşılık, başı ve sonu olmayan ve *olmak* ile *olan* arasındaki bağlantıyı sağlayan devamlı bir *hareket* vardır. Bu hareket bizleri sübjektif zamanın her şeyi mevcut veya hazır oluş (présence) bağlamında kavrayan eşzamanlılık ilkesinden kurtaran bir (zaman ve yer olarak) farklılaştırma veya "farklılar üretme" sürecidir. Bu süreç aynı zamanda, *zamanın alanlaşması* ve *alanın da zamanlaşmasıdır*. *Différer* (farklı kılmak, ertelemek) fiilinden üretilen "Différance" sözcüğünün "ance" eki de bu hareketi ifade etmektedir (s. 9). Ve bu devamlı hareket dolayısıyla *"Différance nedir?"* sorusu da "olmak"ın dur-

[23] Derrida, *Marges, La Différance* başlıklı makale, s. 10. Bu makaleye bunu izleyen göndermeler metnin içinde belirtilmiştir.

gunluğunu dolayladığı için yanlış sorulmuş bir sorudur. Oysa, asıl olan, "her dil veya kodun ve genel olarak her türlü referans sisteminin farklar dokusu şeklinde *tarihi olarak* oluştuğu" bir harekettir (s. 12). Ve bu hareket "metafizik kapalılık"tan çıkış yolunu devamlı olarak "iz"ler (*Trace, Spur*) bırakma, izlerin izleri değiştirmesi, silmesi ve yeniden "iz"lemesi süreci ile bulur.

Sözü böylece "yazı"ya ve "metin"e ("tekst"e) getirmiş bulunuyoruz. Söz konusu hareket yazının ve metnin hareketidir ve "metnin dışında hiçbir şey yoktur." Metin de mutlak bir şey değildir; bir bireysel özneden (yazardan, yapımcıdan) bağımsız olarak diğer metinler tarafından devamlı "iz"lenen; devamlı dağılıp parçalanan; tohumlanıp anlam değiştiren, kısaca yapılıp-sökülen bir süreçtir. Görüldüğü gibi, "différance" sözcüğüyle filozofumuz amacına ulaşmış; *olmak-olan* bağlantısına hareket getirmiş ve kendisine hem felsefede hem de edebiyatta kanonik metinlerin "yapısökümü"nü sağlayacak bir anahtar edinmiştir.

İzleyen sayfalarda Derrida'nın siyasal duruşunu, Marksizm yorumunu ve "aydın" anlayışını açıklamaya çalışacağım.

Derrida:
Yapısöküm, Marksizm ve Siyaset



Derrida'nın felsefesi genellikle siyaset dışı, "nötr" bir düşünce olarak nitelenmiştir. Gerçekten de Fransız filozof tüm yaşamı boyunca ne bir siyasal partiye üye oldu ne de herhangi bir siyasal akımın sözcüleri arasında yer aldı. Bu durum, Marksizmin en canlı tartışmalarının yapıldığı bir okulda okuyan; öğrencilik yıllarından itibaren Althusser'in yakın dostluğunu kazanan; yine onun isteğiyle Sorbon'daki asistanlığı bırakıp eski okuluna dönen ve en önemli eserlerini de *Mayıs-68* ortamında veren bir düşünür için hayli şaşırtıcı sayılabilir. Bu nedenle zaman zaman kendisi de siyasal duruşuyla ilgili açıklamalar yapma ihtiyacını hissetmiştir. Bu açıklamaları daha çok Derrida'nın "yapısöküm"cü okumalarının Marksizmle ilişkilerini aydınlatma çabaları olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca düşünürün 1993'te yayımlanan *Marx'ın Hayaletleri* başlıklı eseri de son on yıl içinde Marksizm konusunda beklenmedik tartışmalara yol açmış bulunuyor.

Derrida 1999'da yayımlanan uzun bir söyleşisinde siyasetle ilişkisini şöyle açıklıyordu: "Entelektüel olalım ya da olmayalım, bir siyasal tavır benimseyince hiçbir zaman yaptığımızla tatmin olmayız; yapılacak daima ve daha çok şeyler vardır. Acele yanıt bekleyen siyasal sorunlara metinler yazarak yanıt vermek hiçbir şekilde, asla yeterli değildir. Bununla beraber her siyasal eylem de metin ve söylemlerle yapılır. Elbette sokaklara çıkmak da gereklidir; çok yetersiz ölçüde bunu benim de yaptığım anlar oldu; böyle bir eylem vücut, ses, eller ve ayaklar kullanılarak yapılır; fakat düzenli bir söylem, yani metin olmadan siyaset yapmanın mümkün olamayacağını göstermek kolaydır."[1]

Derrida siyaset konusundaki bazı açıklamalarında da "yapısöküm" okumalarının Marksizmle ilişkisi üzerinde durmuş ve uzun yıllar Marksizm lehinde bir tavır almamış olsa bile, ağzından Marksizm aleyhinde tek bir sözcüğün çıkmadığını da ısrarla vurgulamıştır. Ölümünden birkaç ay önce, Derrida, Fransız Komünist Partisi'nin gazetesinde yayımlanan bir söyleşisinde şunları söylüyordu: "Eğer, sol kanatta yer aldığımın bilinmesine rağmen, uzun süre yazdığım metinler siyasal olarak nötr kabul edildiyse bunun nedeni şudur: Siyaset konusunda her zaman dikkatli olmakla beraber egemen siyasal kodlar içinde kendimi bulamıyordum; ne düşüneceğimi bilemiyordum. Bu durum, uzun süre, o kanatta olup bitenlere dikkatli olmama rağmen, Marx'ın lehinde ya da aleyhinde bir şey söylememiş olmamı açıklar. Bununla beraber, başlamış olduğum yapısöküm çalışmasını hesaba katacak bir siyasal dili mümkün kılmaya çalışıyordum. Yapısöküm çalışmamı yenilenmiş bir siyaset kavramına bağlayabilmeyi bekliyordum. Bu, bana ancak sözde komünist rejimler çöktüğü ve

[1] J. Derrida, *Sur Parole*, Editions de L'Aube, s. 41.

her yerde Marx'ın ölümünün ilan edildiği zaman mümkün göründü. Bunun çok haksız ve siyasal olarak da zararlı ve tehlikeli bir şey olduğunu düşündüm. *Marx'ın Hayaletleri* karmaşık, katmanlı ve isteyerek çelişkili; sadece Marx hakkında değil, kendi tarzında Marx lehinde bir kitaptır."[2]

Derrida'nın Marx hakkındaki kitabı üzerinde daha sonraki sayfalarda duracağım. Fakat önce düşünürün gerek Marksizm gerekse siyasetle ilişkisi açısından hayli aydınlatıcı olan bir dostluğu, Althusser'le yakınlığı üzerinde birkaç şey söylemek yararlı olabilir.

Derrida, Althusser'le dostluğunun hayatında işgal ettiği yer hakkında sık sık konuşmuştur. Onun ölümü vesilesiyle kaleme aldığı bir yazıdan, ölümünden çok kısa bir süre önce de ona Prag'tan telefon ettiğini ve Althusser'in kendisine randevu verirken "eğer beni hâlâ canlı bulursan görüşürüz; acele et..." dediğini öğreniyoruz.[3] Kırk yıl süren "hem çok yakın hem de gizemli", "çoğu kez sevecen, hatta şefkatli; fakat bazen de (Althusser tarafından) saldırgan olabilen"[4] bu dostluk Derrida için siyasal bir bağlılık anlamı da taşıyordu. Burada anımsayalım ki Althusser'in öldüğü yıl aynı zamanda Sovyet rejiminin de çöktüğü yıldı. Bu yüzden Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'ni bir "yas" psikolojisi içinde yazmıştı. Kuşkusuz yapısökümcü filozof Sovyet sisteminin çöküşüne üzülmüyor; onun yasını tutmuyordu. Fakat "bir idealin çürümesi" olarak gördüğü Sovyet komünizmini, asla, "çürümenin bir ideal olması" dediği Nazi totalitarizmi ile

---

[2] *L'Humanité*, 28 Ocak 2004. Derrida ile söyleşi.

[3] J. Derrida, *Chaque Fois Unique, La Fin du Monde*, Galilée, 2003, s. 145.

[4] Derrida-Roudisenco, *De Quoi Demain... Dialogues*, Champs Flammarion, 2001, s. 131.

de aynı kefeye koymuyordu.[5] Ayrıca Marksizmle, ihtilaflı da olsa, özel bir ilişkisi vardı.

Althusser ENS'teki ayrıcalıklı konumuyla, kendisi gibi Cezayir kökenli ve Paris'e bir türlü ısınamayan Derrida'yı keşfeden ve koruyan bir "ağabey" olmuştu. Marksist filozof anılarında "O sırada önerim üzerine ENS'e tayin edilen Derrida Fransa'da, üniversitede yalnızdı ve hor görülüyordu" diyor.[6] Öyle anlaşılıyor ki Derrida'nın Althusser'e sadakati biraz da böyle duygusal bağlar üzerine oturmuştu. Bu uzun dostluğun Derrida'nın (ve de Althusser'in) düşüncesindeki izleri henüz ayrıntılı bir biçimde çözümlenmemiştir. Derrida son söyleşilerinden birinde "*Marx'ın Hayaletleri*'ni Althusser'le ilişkilerimin tüm tarihini; yani sadece Althusser'e değil, bir devrin Althusserci bir anında ENS'te öğrettiklerimizi; onun etrafında, onunla birlikte yaptığımız her şeyi; her zaman katılmasam bile karşı da olmadığım *Kapital'i Okumak*, *Marx İçin* gibi eserleri yer üstüne, gün ışığına çıkarmadan açıklayamam" diyordu.[7] Kısaca Derrida'nın Marx hakkındaki eserinde Althusser ve çevresinin izleri tayin edici bir rol oynamıştı.

Sözü böylece *Marx'ın Hayaletleri*'ne getirmiş oluyoruz.[8]

ꕥ

Marx'ın Hayaletleri, Derrida'nın 1993 yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde yapılan bir kolokyumda sunduğu iki tebliğin genişletilmiş şeklidir. Yazar, eserinde, "eğer uzun te-

---

5 Aynı eser, s. 284. Psikanalist E. Roudisenco, Derrida'nın kitabı için (yazarın itirazıyla karşılaşmadan) "*Marx'ın Hayaletleri*'nin derin bir şekilde psikanalitik bir eser olduğuna kuvvetle inanıyorum" demiştir.

6 L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, s. 174.

7 *L'Humanité*, 28 Ocak 2004.

8 J. Derrida, *Les Spectres de Marx*, Galilé, 1993. Bu esere daha sonraki göndermeler metnin içinde verilecektir.

reddûtlerden sonra ve konuya hâkimiyetimdeki aşikâr kısıtlılığa rağmen kolokyuma katılmayı kabul ettiysem, bu, felsefi-bilimsel bir söylem getirmekten çok bir sorumluluktan kaçmamak içindir" diyor (s. 90). Böylesine ölçülü bir dille sunulan iki konferansın birkaç ay sonra 280 sayfalık bir kitaba dönüşmesini, herhalde filozofumuzun "felsefi düşünmek, edebi yazmak" tutkusunun başarılı bir ürünü olarak sayabiliriz. Burada, aklımıza, *Marx'ın Hayaletleri* hakkında yazılanlar arasında, eseri aynı zamanda "parlak bir sanat eseri" olarak da selamlayan filozoflar geliyor.[9]

Aslında *Marx'ın Hayaletleri* esas itibariyle "hukuk" dışı bir "adalet" anlayışı üzerine yazılmış, etik boyutlu bir kitaptır; fakat "bir kurallar, ahlaki normlar sistemi" anlamında bir etik anlayışının da dışında bulunuyor. Derrida bu eserinde Marx'a "felsefi" ve özgül bir okuma getiriyor; daha doğrusu Marx'ın yapısökümünü yapıyor.

Kuşkusuz Derrida'nın "okuma"sı, Althusserci bir deyişle, "masum" bir okuma değildir. Derrida, Marx'ı esas olarak Husserl, Heidegger, Freud ve Levinas okumalarıyla geliştirdiği yapısökûm esprisi içinde, son derece selektif bir şekilde okuyor ve yorumluyor. İlke olarak da Marx'ın anlatmak istediği şeyleri anlamaya ve anlatmaya çalışmaktan ziyade, kendi anlatmak istediği şeyin Marx'ta öncülleri olup olmadığını sorguluyor. Ve bu öncülleri Marksizmde bulmasa bile, yapısökûm anlayışı ile Marx'ın belli bir "espri"si arasında büyük bir yakınlık görüyor. "Böyle bir yapısökûm hiçbir zaman ne Marksist ne de anti-Marksist oldu"; diyor Derrida; "fakat Marksizmin ruhlarından birine sadık kaldı, çünkü ne kadar tekrarlasak azdır- Marksizmin birden fazla ruhu var." (s. 127)

---

[9] Pierre Macherey, *Histoire de Dinosaure* (*Marx Dématerialisé ou L'Esprit de Derrida* başlıklı makale), PUF, 1999, s. 251.

İsminden de anlaşılacağı gibi, Derrida'nın eserine "hayalet"ler ve "ruh"lar egemen; yani ona göre, hayaletlerin dans ettiği bir dünyada, hayaletlerle kucak kucağa yaşıyoruz. Etrafımız saplantı yaratırcasına peşimizi bırakmayan; görünen ve kaybolan; bizi adeta taciz eden hayaletlerle dolu![10] Her şeyin bir "aslı", daha doğrusu "ruh"u ("esprı"si), bir de hayaleti, hatta hayaletleri var; fakat neyin "ruh", neyin "hayalet" olduğunu pek de kestiremiyoruz.

Derrida'nın düşüncesini izleyenler, yazarın Marx hakkındaki eserini okuduktan sonra biraz da şaşkınlıkla kendi kendilerine "bu kadar hayalet nereden çıktı?" diye sorabilirler. Filozof, haklı olarak "hayaletsellik" ("spectralité") fikrinin eserinde başlangıçtan itibaren mevcut olduğunu söylüyor. Şimdi bu nokta üzerinde bir miktar duralım.

Daha önce Derrida'nın formasyonunu Marksist sorunsalların egemen olduğu, Althusser çevresi ile dostça bağlar kurduğu bir ortamda yaptığını belirtmiştim. Bu sorunsalların biri de materyalizm-idealizm tartışmasını ve Komünist partilerinin dogmalaştırdığı bir diyalektik materyalizm ("Diamat") anlayışını aşma kaygısından kaynaklanıyordu. 1950'lerde Sartre-Garaudy, 1960'larda Althusser-Garaudy ve 1970'lerde de Althusser-Sève tartışmalarının temel başlıklarından biri buydu. Oysa, klasik felsefenin "idealizm" ve "materyalizm" kavramlarını metafizik bulan ve kullanmayan Derrida da aslında aynı sorunsal bağlamında düşünmüş ve "différance" (farklılaştırma-erteleme) kavramıyla bu ikilemi aşmaya çalışmıştı. Yapısökümün "yöntemi"nin temelini teşkil eden "différance" kavramı, nesnel

[10] Derrida burada "hanter" fiilini kullanıyor. Dilimizde tek bir sözcükle ifade edemediğimiz bu fiil bir yeri sık sık, saplantılı bir biçimde ziyaret etmek anlamına geliyor. Derrida bu sözcük temelinde bir de *"Hantologie"* kavramı geliştiriyor. *Marx'ın Hayaletleri*, bir *"Hantologie"* disiplini çerçevesinde kaleme alınmıştır.

ile düşünsel arasında harekete ve yaşantının ("présence"ın) dışında bir zamana (Hamlet'in dediği gibi "out of joint" bir "zaman"a) dayanan bir yaklaşım getiriyordu.[11] Yapısökûm her şeyi (her fikri, her kurumu, her yapıyı, hatta bir ülkeyi[12]) "başkalaşan" ("hayaletleşen") ve "metin"lerle (yazı ile, her türlü "iz" ile) değişen ve ertelenen (kalıcı olan, tarihselleşen) bir süreç içinde ele alan yaklaşım idi. İşte *Marx'ın Hayaletleri*'nde "başkalıklar", karşımıza "hayaletler" şeklinde ortaya çıkıyor.

Derrida'da "ölüm" hem var hem yok bir olgudur ve yaşamın devamını ("survie"yi) "hayalet"ler sağlarlar. Ne var ki küresel "dünya düzensizliği" (Derrida) içinde egemen olan neoliberal söylem, bir yandan "Marx'ın ölümü"nü ilan etmiş, fakat öte yandan da -bu ölüme kendisi de inanmadığı için- Marx'ın taciz edici hayaletlerini kovma çabasına girişmiştir: Tıpkı 1848'de Marx'ın *Manifesto*'nun girişinde sözünü ettiği *"komünizm hayaleti"*'ni kovmaya çalışan burjuva ideolojisi gibi! (s. 69). Bunun dışında, Marksizmi saygın bir "felsefe" olarak akademik programlar içinde nötralize etme çabası da neoliberal söylemin başka bir yönünü oluşturmuştur. Oysa Marx'ın "hayaletleri" içinde bir de "ruh"u ("espri"si) vardır ki işte Derrida'nın eserinde bulup ön plana çıkarmak istediği de bu "ruh"tur.

---

[11] Derrida'nın Marx'ı yorumladığı metinde en çok gönderme yaptığı eserlerden biri de Shakespeare'in *Hamlet*'idir. Düşünür daha sonra bunu açıklarken "Hamlet'te zaman ve hayalete ilgili parçayı öne çıkardım: The time is out of joint" diyor. Derrida-Roudisenco, *age*, s. 133.

[12] Derrida, 11 Eylül'den sonra ABD'nin Irak'ın işgaline giden sürecini bu ülkenin "yapısökümü" olarak değerlendirmiştir. Bazı Sovyet filozoflarının kendisine "Perestroyka'nın en iyi tercümesinin yapısökûm olduğunu" söylediklerini de onaylayarak aktarıyor. Bkz. *Spectres de Marx*, s. 146.

Gerçekten Derrida ruh-hayalet ayrımını neye göre yapmaktadır? Eserin belki de en önemli (ve gizemli) tezini teşkil eden bu sorunu kavrayabilmek için, sanıyorum ki Derrida'nın daha önce kaleme aldığı bir eserle ilgili küçük bir parantez açmamız gerekiyor.

Derrida "ruh" sorununa daha önce de Heidegger'in Nazizmle ilişkilerinin felsefi temelini irdeleyen bir eserinde değinmişti. 1987 yılında, Victor Farias'ın, Heidegger'in Nazi rejimiyle işbirliğini ayrıntılı bir biçimde ve yeni bilgilerle ortaya koyan eserinin Fransızcaya çevrildiği ve büyük yankılar uyandırdığı bir sırada, Derrida da Alman filozofun felsefesiyle Alman dili ve milliyetçiliği arasındaki bağlantıyı gün ışığına çıkarıyordu.[13] Eserin ana tezini Heidegger'in Nazi döneminde, temel eserlerinde kullanmak istemediği ya da tırnak içinde kullandığı "ruh" (Geist, Esprit) sözcüğüne, üniversite rektörü olunca Nazi ideolojisi ile uyum halinde, "olumlu" bir anlam vermesi teşkil ediyordu.

Heidegger, temel düşüncesini Descartes'ın *Cogito*'sundan Husserl'in fenomenolojisine kadar uzanan öznelci (subjectiviste) felsefenin eleştirisi üzerine oturtmuştu. *Olmak ve Zaman* yazarı "özne, ruh, bilinç, espri, kişilik" gibi kavramlardan hoşlanmıyordu; çünkü bunlar insanla varlığın ("olmak"ın) ilişkisini açıklamak yerine, dogmatik bir biçimde bir "töz" (substance) ortaya koyuyordu (s. 35). Ne var ki Heidegger 1933'te üniversiteye rektor olması vesilesiyle yaptığı konuşmayla başlayan dönemde, felsefesine ters bir biçimde, "ruh" sözcüğünü tırnak içine al-

[13] J. Derrida, *De L'Esprit. Heidegger et la Question*, Galilée, 1987. Derrida eserini sunarken "birkaç yıldır, bir seminer çerçevesinde, felsefi millilik ve milliyetçilik üzerinde çalıştığım" söylüyor (s. 22).

madan ve olumlu biçimde kullanmaya başlamıştı. Artık ona göre bu "ruh", ilim aşkı, toprak ve kan ilişkileriyle kenetlenmiş bir biçimde Alman ruhuydu ve Alman üniversitesi de bu temelde yeniden yapılanacaktı. Böylece Heidegger'in felsefesi bir "tırnak" oyunu sayesinde Nazizmle uyum haline gelmişti! Oysa Nazizmin yenilgisinden sonra Heidegger yeniden ağız değiştirdi ve eskiden olduğu gibi, "ruh" sözcüğünü kullanmamaya ya da Hölderlin ve Trakl gibi şairlerin sözleriyle "ruh"un "ateş, alev, tutuşma, küresel çatışma" olduğunu söylemeye başladı. Talihsiz Nazi oyunu bitmiş, perde kapanmıştı.

Derrida'nın Heidegger'in "ruh" anlayışı ile ilgili ince analizlerini bir yana bırakarak Marksizmle ilişkisine dönersek, 1993'te yayımlanan kitabında bu kez kendisinin bir "ruh" arayışı peşinde olduğunu, Marksizmin "ruh"unu aradığını ve bu "ruh"u da yapısökümle örtüşen (ve bu yüzden de yapısökümü mümkün olmayan) bir "adalet" anlayışında bulduğunu görüyoruz. Bu tarihten sonra Derrida'nın söylemine egemen terimler de adalet, dostluk, misafirperverlik, cömertlik ve armağan gibi sözcükler olacaktır.

Bütün bu terimlerin temelinde "différance" düşüncesinden kaynaklanan "farklılık-başkalık" ve "öteki" düşüncesi yatıyor. Derrida'ya göre adalet, Heidegger'in düşündüğü gibi bir uyum ve armoni ("Dike") içinde değil, ancak "başkalık", "yabancı", "öteki" söz konusu olduğu zaman gündeme gelir ve gerçekleşme şansına sahiptir. Kendisi de devamlı "öteki" statüsü içinde yaşamış bir filozofun bu düşüncesi, belki de ileride onun "hayaletleri" arasında da "ruh" olarak kabul edilecek temel ilke sayılacaktır.

Derrida, Marksizmin "ruh"unu ararken onun "yapısökümü"ne girişmiş ve Marx'ın çeşitli "hayaletleri" arasında

"adalet" ilkesine en yakın olanı bulmaya çalışmıştır. Bu bağlamda düşünürümüz, önce M. Blanchot'nun Marx'ın öğretisinde saptadığı şu üç "sözü" "çekincesiz paylaştığını" söylüyor (s. 39).

Blanchot'nun düşüncesine göre, Marx, üç farklı düzeyde, birbirinden ayrı, fakat zorunlu ve "karşıt olmaktan çok, yan yana" üç şey söylemişti.[14] Bunlardan birincisi felsefi planda idi ve şöyle ifade edilmişti: Marx yabancılaşma, ihtiyaç, maddi-pratik süreç olarak tarih gibi konularda belli yanıtlar vermiş, fakat bu yanıtların hangi sorulara verildiğini belirsiz bırakmıştı. Marx'ın (dünkü ve bugünkü) okuyucuları da böyle bir boşlukta yer alması gereken şeyi farklı biçimlerde ifade ederek Marx'ın sözlerini hümanizm, anti-hümanizm, ateizm, tarihselcilik (historicisme), hatta nihilizm olarak yorumlamışlardı. Burada Althusser'in "sorunsal"la ilgili açıklamalarının izlerini görür gibi oluyoruz.

Blanchot'ya göre Marx'ın ikinci "sözü" siyasal idi ve "çağrı" niteliği taşıyordu. Bu, bir (düzenle) kopuş, şiddet, hatta "sürekli devrimi davet eden devrimci şiddet" çağrısı idi (s. 63). Burada, Mayıs-68'e çok mesafeli kalmış Derrida'nın, "sürekli devrim" anlayışı içinde Mayıs-68'e gönderme yapan dostu Blanchot'nun devrim coşkusunu (yirmi beş yıl sonra) paylaştığını görüyoruz: Devrimcilik Marksizmin "ruhu"nun bir parçasıdır; Marksizm nötr bir akademik söylem olamaz!

Nihayet Blanchot'nun optiğinde Marx'ın üçüncü "sözü" de bilimsel planda idi ve Marx'ın *Kapital*'de bilim anlayışını altüst eden yeni bir anlayış getirdiğini söylüyordu. *Kapital*, devrimin zorunlu olduğunu nesnel, bilimsel bir biçimde kanıtladığı için yıkıcı (subversif) bir eser değildi;

[14] M. Blanchot bu düşüncesini *L'Amitié* (Gallimard, 1971) başlıklı eserinde (*Les Trois Paroles de Marx* başlıklı yazı) geliştirmiştir.

Marx, "çok açık ifade etmeden", bizzat bilim fikrini sarsan bir teorik düşünce tarzı getirmişti. Bilim, Marx'ın eserinde pratikte devamlı değişen, kendi kendini yenileyen bir etkinliğe dönüşüyordu.

Metinlerin okunmasında her türlü bütünlük, bütünleşme ve sisteme karşı olan ve gerçeğin dağınık (disséminé), devamlı değişen statüsüne inanan Derrida dostu Blanchot'nun Marx'ı kategorilere ayıran sözlerinde aslında kendi düşüncesini bulmuştu. Her düşünürün olduğu gibi Marx'ın yazdıkları da heterojen nitelikteydi ve Althusser çevresinin "Teori" başlığı altında Marx ve Engels'in öğretisini "sistemleştirme" çabaları da boş bir çaba olmuştu (s. 63). Derrida, filozof olarak daha çok Marx'ın benimsediği (ya da Marx'a atfedilen) ontolojinin sorgulamasını yapıyordu. Bu yüzden filozofumuz kendi yapısökümüne paralel olarak Marx'ta da sadece "hayaletler"e yer veren metinleri *(Alman İdeolojisi; Manifesto; 18 Brumaire* ve *Kapital*'in "mal fetişizmi"ni anlatan bölümü) sorgulamıştır.

Aslında, Derrida'nın söylediği ölçüde olmasa bile, Marx da hayaletlerle boğuşan ve devamlı onları kovmaya çalışan bir filozoftu. Fakat onun için "hayaletler"in ontolojik statüsü nesnel değildi; maddi varlıkları yoktu. Marx'ın materyalizmi buna olanak vermiyordu.[15] Oysa, Marx'ın belli bir hayaletine dayanılarak geliştirilen mater-

---

[15] *Marx'ın Hayaletleri*'nin yayımlanmasından çok kısa bir süre önce Althusser'in yakınlarından E. Balibar'ın *Marx'ın Felsefesi* (*La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993) başlıklı eseri yayınlanmıştı. Derrida bu eser hakkındaki bir dipnotunda, "bir son dakika tartışması" yapmayacağını, fakat bu tartışmaya başlangıç oluşturacak bir şey söyleyeceğini ifade ediyor. Derrida'ya göre Balibar, eserinde "Marx'ın bir felsefesi yoktur" (s. 4) demekle beraber, "Marx'ın felsefelerini" aramaktan da geri durmamıştır (s. 7). Oysa Derrida'nın kendisi bu felsefe ya da ontolojiyi "Balibar'ın çözümlediği ifadelerden başka bir alanda veya düzeyde" aramaktadır (s. 116-117). Aslında ayrılık, Balibar'a göre Marx'ın ideoloji eleştirisi bağlamında ele aldığı "hayaletleri" somut varlığı olmayan (idéel) unsurlar olarak görmesi ve bu sıfatla kovmaya çalışmasından doğuyordu.

yalist ontoloji sonradan pratikte Marksizmin siyasal ve bilimsel alandaki düşüncelerini de biçimlendirmişti. Böylece "günümüzde, dünyada Marx'ın düşüncesi, eseri ve Marksizm konusunda egemen ya da egemen olmak üzere" bir söylem oluşmuştu (s. 90).

Derrida bu "egemen söylem"i "kültürün birbirinden ayrılmaz en az üç alanı" ismini verdiği siyasal, medyatik ve akademik boyutları içinde sunuyor. Düşünürümüz, "egemen soylem"in "karmaşık, ayrımsal, çatışmalı, üstten belirlenmiş" tüm devlet aygıtları tarafından taşındığını söylüyor ve bu bağlamda Freud'un "yas çalışması"nda galebe çalan bir an olarak gördüğü "manyakça yinelenen, ritüelleşen büyücü türkülerine" gönderme yapıyor: "Marx öldü; komünizm öldü; tamamen öldüler; umutlarıyla, söylemleriyle, kuramlarıyla ve pratikleriyle öldüler; yaşasın kapitalizm, yaşasın piyasa!" (s. 90-93). İşte Marksizm hakkında "egemen söylem" böyle doğdu ve Marx'ın yeni hayaleti neoliberal söylemde belli bir "itibar"a böyle kavuştu: Artık herhangi bir felsefe gibi ders programlarında hak ettiği yeri almalı, akademik platformlarda tartışılmalı ve kontrol edilmeliydi. Ne olur ne olmaz, ölen Marksistlerin yerini "kripto-Marksistler, sözde-Marksistler, para-Marksistler" alabilirler; devrim tehlikesi yeniden gündeme gelebilirdi!

Derrida işte tam burada müdahale ediyor ve "hayır!" diyor; hayır, Marx ölmedi; ruhunu kaybetti; "egemen söylem"in sunduğu Marksizm kimi şemalara indirgenmiş, ruhsuz bir Marksizm; Marx'a ruhunu yeniden kazandırmalıyız! Ve bu "ruh" devrimci bir ruhtur! Eğer devrim çağrısı yoksa Marksizm de yok demektir!

Derrida'nın devrimci çığlığına (bu çığlık çok gecikerek de gelmiş olsa) sempati duymamanın zor olduğunu düşünü-

yorum. Fakat filozofumuzun Marx'ta gördüğü ya da görmek istediği "ruh" nedir? İşte Derrida'nın "Marksist" söyleminin gerçek niteliği (ruhu?) burada ortaya çıkıyor.

Derrida'ya göre Marksizmin "ruh"unu metafizik bir materyalizm şeklinde bir ontoloji değil, yapısöküm dışı bir "adalet fikri", "özgürleştirici bir vaat" (promesse émancipatoire) ya da, Derrida'nın en sevdiği formülle, "Mesih'siz bir Mesihçilik (Mesiyanizm)" oluşturmaktadır: Yapısal, din dışı, hatta 'Mesiyanizm'siz bir "*mesiyanik*".[16] Marx'ın hâlâ ilham alabileceğimiz "ruh"u, *Aydınlanma*'nın mirasçısı, özeleştiriye de açık, radikal bir eleştiri ruhu. Bu "ruh"u Marx'ı sistemleştiren, metafizik ve ontolojik bir doktrin haline getiren diğer "ruh"larından, daha doğrusu "hayalet"lerinden ayırmalıyız (s. 145).

İlginçtir ki Derrida, bu ruhu, Marksizmi "emek, üretim biçimi, sosyal sınıf ve sonuç olarak da gerçek ya da tasarımsal tüm aygıtlarının (Enternasyonal'ler, parti, devlet vb.) bütün temel kavramlarına" hapseden tüm "ruhlar"dan ayırarak arıyor. Daha somut planda iki düşünce akımına karşı çıkıyor: 1) Marksizmi, özellikle "en modern ve en titiz" yorumları olarak nitelediği Althusser Okulu gibi, her türlü "ereksellik" ve "mesiyanik eskatoloji"den ayırmak isteyen görüş. Derrida, burada, kendisinin de Althusser gibi "ereksellik" dışladığını, fakat "mesiyanik eskatoloji"yi savunduğunu söylüyor; 2) Kendi kurtuluşçu eskatolojilerini Marksizme onto-teolojik bir içerik (Diamat) atfederek belirleyen anti-Marksistler (s. 147).

Bu yapısökümcü temizlikten sonra Marx'tan geriye ne kalıyor diye düşünebiliriz? Galiba geriye sadece soyut bir devrim çağrısı yapan, radikal kritik ve mesiyanik bir kurtuluş ruhu kalıyor! Başka bir deyişle, Derrida'nın bizlere

[16] Derrida "izm"le biten tüm sözcükleri metafizik kabul ettiği için aslında yeğlediği sözcük "mesiyanik"dir (Aynı eser, 102).

sunduğu Marksizm, Terry Eagleton'un ifadesiyle, Anglikan liberalizminin, Hıristiyanlığın ruhundan Allah'ın varlığını, İsa'nın Allah oluşunu ve buna benzer metafizik öğeleri ayıklamasına benziyor.[17]

Gerçekten de Derrida'ya yöneltilen eleştiriler arasında en sık tekrarlananı da (T. Eagleton, T. Lewis, A. Ahmad, F. Jameson) filozofumuzun Marksizmin "ruh"unu "sosyal sınıf" ve "sınıf kavgası" dışında araması olmuştu. Derrida'nın Marx hakkındaki 280 sayfalık kitabında bir kez bile "istismar" sözcüğünün geçmemesi anlamlı değil midir?

Derrida bu eleştirileri şiddetle reddetmiştir. Yapısökümcü filozof toplumsal sınıfları kesinlikle yadsımadığını, sadece Marksist söylemdeki "sınıf" ve "sınıf kavgası" ilke ve kavramını yaşadığımız dönemde tanımanın zorluğuna (*"problématique"* oluşuna) işaret ettiğini ileri sürmüştür. Ayrıca bizlere yeni sınıfsal verileri *"modernite"*nin teknik-bilimsel-kapitalist yapısı içinde sergileyen, inandırıcı Marksist çalışmalara rastlamadığını da söylüyor.[18] Ona göre Marksizm, günümüzde "zorunlu, fakat yapısal olarak yetersiz" kalıyor ve bu zorunluluk da onun "yeni koşullara ve farklı bir 'ideolojik' anlayışına uyumlu kılınmasını; tekno-ekonomik nedenselliklerin, dini hayaletlerin yeni eklemlenme biçimlerinin ve hukukun sosyo-ekonomik güçlere bağımlığının analizini" gerekli kılıyor (s. 101). Kısaca, Derrida, Marksizm konusunda Althusser gibi, fakat ondan çok farklı bir şekilde, bir ideoloji ve üstyapı çözümlemesi öneriyor. Ve bu analizine uygun, sınıfsal bağlantılar dışında, bir soyut *"Yeni Enternasyonal"* ve yeni "aydın" tipi öneriyor. Ne var ki Althusser komünist partisi üyesiy-

---

[17] Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* isimli kitabı hakkında bir kolokyum düzenlenmiş ve sunulan bildiriler *"Ghostly Demarcations"* (Verso, 1999) başlığıyla yayımlanmıştı. Derrida'nın eleştirilere yanıtları ise, bildiri özetleri ile birlikte *Marx & Sons* (PUF-Galilée, 2002) yayımlandı. İzleyen göndermeler bu esere yapılacaktır.

[18] Aynı eser, s. 53.

di ve Marksizmin "ruhu"nun sınıf kavgası olduğunu düşünüyordu; Lenin'e gönderme yaparak ileri sürdüğü "konjonktür" fikri ile de "somut durumların somut analizi"ni davet ediyordu. Oysa Derrida'nın "yapısökûm"ü, düşünceyi, tam tersine, reel tarihten ve kendi ifadesiyle "Marksist geleneğin kompleks, evrimsel ve heterojen söylemi" (s. 140) dediği somut araştırmalardan uzaklaştırıp adeta hayaletler dünyasına hapsediyor.[19] Derrida'ya göre "üretim biçimi"nin bile hem bir gerçeği hem de bir hayaleti var. Bize sunduğu "Marksizmin ruhu", Marx'ın yaptığı gibi hayaletleri (ideolojiyi) kovmaya çalışmıyor; sadece onlar arasında seçimi, "ruh" ile "hayalet" arasında ayrım yapmayı, "mesiyanik" olanı benimsemeyi öneriyor. Derrida'nın düşüncesinde bu din dışı mistisizm, soyut ve karma bir "enternasyonal" (örneğin altermondiyalist cephe) ve (yapısökümcü) bir aydın öncülüğünde "dostluğu" ve "adalet"i gerçekleştirme potansiyeli taşıyor.

Derrida, kendisi pek kabul etmek istemese de, şöhretini Amerikan üniversitelerinde ve bu fakültelerin de edebiyat bölümlerinde yaptı.[20] Siyasal etkisi de akademik dünyanın, kampus ajitasyonunun ve küçük burjuva devrimcili-

[19] İlginçtir ki seksen kadar eser vermiş olan Derrida'nın hiçbir kitabında herhangi bir somut tarihi çözümleme olmadığı gibi bu gibi çalışmalara gönderme de yoktur. Derrida çağdaş dünyanın analizinde, "Yeni Dünya Düzeni'nin on yarası"nı (işsizlik, rekabet savaşı, artan borçlar, etnik kavgalar vb.) anlatan satırları tamamen tarihi maddeci espri dışında, idealist ve son derece şematik bir biçimde kaleme alınmıştır. Marksizmin kimsenin "malı" olmadığını söylerken Derrida tamamen haklı olsa bile, önermiş olduğu "Marksizmin ruhu", "ontik tarih"in birimi olan Marksist yazını adeta yok saymıştır (s. 136-139).

[20] F. Cusset, Derrida'nın Amerika'daki ününün, *Grammatologie* başlıklı eserinin Iowa Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Gayatri Chakravorty Spivak tarafından 1973 yılında İngilizceye tercüme edilmesiyle başladığını belirtiyor. Cusset'ye göre, Spivak sunuş yazısında, eserde anahtar kavram olmadığı halde "yapısökûm" kavramını öne çıkarmışı. Bkz. *French Theory*, s. 121.

ğinin sınırlarını aşamadı.[21] Hayatının son döneminde savunduğu "Marksizmin ruhu" ise, çok daha önce yapılmış ontolojik bir analiz bağlamında, sosyal sınıf olgusunu ve giderek "somut durumların somut analizini" küçümseyen bir "ruh" idi.[22] Aynı dönemde, bir çeşit felsefe militanlığı yaparak üniversite programlarında felsefe eğitimini artırmaya çalışması ve bu yönde akademik kurultay ("Etats-Généraux") örgütlemesi de asıl kavgasının başka bir yönüydü.[23] Bütün bu nedenlerle bundan sonraki etkilerinin de üniversite çevrelerini aşmayacağını söylemek bizce gerçekçiliğe pek ters düşmeyecektir. Yine de felsefi okumalarındaki kılı kırk yaran titizliği kuşkusuz tüm okumalarımızda örnek olacak niteliktedir.

Derrida'mn ölümünden sonra, bir İngiliz gazetesi, filozofun yaşamı sırasındaki durumun aksine ölümünün Fransa'da, Amerika'da olduğundan çok daha fazla yankı uyandırdığına işaret ediyordu.[24] Belki de "her ölüm kişisel bir kıyamettir" şeklinde düşünen filozof Fransa ve Fransızcayla ilgili özlemine kişisel "kıyamet"inden sonra kavuşmuştu? Bu gözlem bizi, Derrida'mn Heidegger vesilesiyle irdelediği felsefe ile ulusallık ilişkileri konusunda dü-

---

[21] Bu etkinlikler Derrida'ya büyük bir şöhret sağladı ise de ağır eleştirilere uğramaktan, anarşizm ve nihilizm ile suçlanmaktan da kurtulamadı. Örnek olarak bkz. Allan Bloom, *The Closing of American Mind*, Simon and Shuster, New York, 1987. Roger Kimball, *Tenured Radicals*, Harper and Row, New York, 1990, s. 166-167.

[22] Derrida *Marks'ın Hayaletleri* isimli eserini yayımlamadan iki yıl önce de Avrupa'nın "ruh"unu arayan bir kitap yazmıştı. Oluşmakta olan Avrupa'nın yapısökümünü yapan bu denemede, "kültürel hegemonya" ve "başkent" analizleri bağlamında medyaların olağanüstü gücü, üniversiteler, teknobilimsel iktidarlar vb. ileri sürülürken tek bir kez bile sosyal sınıfların ismi geçmemektedir. Derrida'nın, Avrupa'nın geleceğini konuşan eserinde "sınıf" kavramının tamamen dışlanmış olması bu kavrama alerji duyan kuramcıları anımsatıyor. Bkz. *L'Autre Cap*, Editions de Minuits, 1991, s. 39.

[23] Derrida'nın üniversite ve felsefe konusundaki düşünce ve etkinliklerini üniversitelerle ilgili çalışmamda tartışmıştım. Bkz. *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

[24] *The Christian Science Monitor*, 13 Ekim 2004.

şünmeye sevk edebilir. Yoksa, Derrida, kendi ülkesinde eserleriyle yapamadığı bir etkiyi, Amerika'daki (Fransız kültürel ulusalcılığını okşayan) şöhreti sayesinde mi yapmaya başlamıştı? Ne var ki Derrida'nın, eserinin gelecekteki etkileriyle ilgili kişisel tahmininde böyle bir seçenek yoktu.

Tarihin çalkantılı bir döneminde, fırtınalı bir sahilde, sel gitmiş; kum kalmıştı.



"... İnsan ve toplumla ilgili disiplinler içinde, felsefe, en evrensel boyutlu düşünce tarzı olarak bilinir. Aslında bu, gerçekten de böyle midir? Bu disiplin yer yer ulusal, hatta milliyetçi öğeler de taşımıyor mu? Derrida, Heidegger'le ilgili eserinde bu filozofu Nazilerle işbirliğine götüren ulusal öğelerin (Alman dili ve bilimi, 'Alman ruhu'nda kan ve toprak ilişkileri vb.) felsefesini nasıl etkilediğini göstermemiş miydi?"

"... Nietzsche, 'değerler, insanın insana hâkimiyeti ile değişir' demişti. Yoksa Foucault da hümanizme bu şekilde saldırırken, biraz da arka planda hümanist Sartre'ı mı hedef alıyordu? Yoksa 'bilme alanının arkeoloğu', Marksist Althusser'le beraber, varoluşçu filozofun şahsında biraz da 'baba'yı mı öldürüyorlardı?"

"... Altlıusser'e göre tarihi süreç 'öznesiz ve ereksiz' bir süreçti. Bu süreçte insanın belirleyici bir rolü yoktu. İnsanlar ancak 'yapısal etkiler'in dayanağı ve taşıyıcısı oldukları ölçüde bireysel ajanlar halinde tarihi süreçte aktif olabiliyorlardı; fakat felsefi anlamıyla özgür ve kurucu olarak tarih öznesi olamıyorlardı. Tarihin öznesi değil, 'motoru' vardı; o da sınıf kavgasıydı."

Yapısöküm nedir, biliyor musunuz? Teorik antihümanizm sizce ne anlama geliyor? 'Söylem formasyonu' kavramı merakınızı tahrik ediyor mu? Bu ve bunun gibi çağımızın en ilginç tartışma konularıyla tanışmak ve bu konularda Türkçe düşünmek istiyor musunuz?

Hiç kuşkunuz olmasın, **'French Theory'**nin en çapraşık sorunsallarını hikâye üslubuyla anlatan bu kitap sizler için kaçırılmaz bir fırsat olacaktır...

ISBN 975-533-454-8
9789755334547
imge.com.tr