Etienne Balibar

Marx'ın Felsefesi

ÇEVİREN ÖMER LAÇİNER

Birikim Yayınları

ETİENNE BALIBAR • **Marx'ın Felsefesi**

ETIENNE BALIBAR 1942'de Paris'te doğdu. Paris X Nanterre Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Yayımlanan kitapları şunlardır: *Lire le Capital* (L. Althusser, P. Macherey, J. Rancère, R. Establet'le birlikte), François Maspero, Paris, 1965 [*Kapital'i Okumak*, Belge Yay. 1996]; *Cinq Études du matérialisme historique*, F. Maspero, Paris, 1974, *Sur la dictature du prolétariat*, F. Maspero, Paris, 1976 [*Proletarya Diktatörlüğü Üstüne*, Pencere Yay. 1990]; *Marx et sa critique de la politique* (C. Luporini, A. Tosel'le birlikte), F. Maspero, Paris, 1979; *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985. *Race, Nation, Classe* (I. Wallerstein'la birlikte), La Découverte, Paris, 1988. [*Irk, Ulus, Sınıf*, çev. Nazlı Öktem, Metis Yay. 1992]; *Sterke Posities in de Politieke Filosofie* (G. Lock et H. Van Gunsteren'le birlikte), Leiden/Antwerpen, 1989; *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991. [*Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan İletişim Yay., 1991]; *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992; *Masses, Classes, Ideas. Studies in Politics and Philosophy*, Routledge, New York, 1993.

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkıları ile basılmıştır.

La Philosophie de Marx
© 1993 Éditions La Découverte, Paris

Birikim Yayınları 13
ISBN 975-516-011-6
© Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 1996, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Maraton Dizgievi
UYGULAMA Suat Aysu
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

Birikim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

ETIENNE BALIBAR

Marx'ın Felsefesi

La Philosophie de Marx

ÇEVİREN *Ömer Laçiner*

Birikim Yayınları

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

Marksist Felsefe veya Marx'ın Felsefesi 7

Felsefe ve Felsefe Olmayan 10

Kopuş ve Kesintiler 13

Kronolojik Tablo 19

İKİNCİ BÖLÜM

Dünyayı Değiştirmek: Praksis'ten Üretime 23

Feuerbach Üzerine Tezler 23

Felsefeye Karşı Devrim 29

Praksis ve Sınıf Mücadelesi 31

İdealizmin İki Yüzü 35

Özne Pratiğin Ta Kendisidir 38

"İnsani Öz"ün Gerçekliği 41

Bir İlişki Varlıkbilimi 46

Stirner'in İtirazı 47

Alman İdeolojisi 50

Tarihin Dönüşümü 52

Eylemin Birliği 57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İdeoloji veya Fetişizm: İktidar ve Bağımlılık 59
Teori ve Pratik 60
Özerklik ve Bilincin Sınırlaması 64
Entellektüel Ayrım 68
İdeolojinin Tıkanması, Çözümsüzlüğü 74
"Metanın Fetişleştirilmesi" 77
Görünümün Gerekliliği 82
Marx ve İdealizm 88
"Şeyleşme" 92
Mübadele ve Zorunluluk: Marx'taki Simgesellik 95
"İnsan Hakları" Sorunu 97
İdolden Fetişe 101

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Zaman ve İlerleme: Yine Bir Tarih Felsefesi mi? 107
Olumsuzlamanın Olumsuzlaması 109
Marksist İlerleme İdeolojileri 113
Tarihin Bütünlüğü 118
Bir Nedensellik Şeması (Diyalektik I) 123
Sınıf Mücadelesi Kertesi 126
Tarihin "Kötü Yanı" 129
Gerçek Çelişki (Diyalektik II) 133
Ekonomizm Hakikati (Diyalektik III) 138

BEŞİNCİ BÖLÜM
Bilim ve Devrim 149
Üç Felsefi Güzergâh 151
İnşa Halinde Eser 154
Marx'tan Yana ve Marx'a Karşı Olmak 155

BİRİNCİ BÖLÜM

Marksist Felsefe veya Marx'ın Felsefesi

Bu küçük kitabın genel amacı, felsefeye sorduğu sorular ve önerdiği kavramlarla Marx'ı niçin yalnızca geçmişin bir anıtı olarak değil, güncel bir yazar olarak okuyacağımızı görmek ve göstermektir. Kendimi bana göre en gerekli görünenlerle sınırlayarak, okura, Marx'ın yazılarında yönünü bulacağı, yol açtığı tartışmalara nüfuz etmesini sağlayacak bir araç vermek istiyorum. Ayrıca bir ölçüde paradoksal olsa da savunmak istediğim bir tez var: Ne düşünülmüş olursa olsun, *bir Marksist felsefe yoktur ve asla olmayacaktır*; buna karşılık *Marx'ın felsefe için önemi*, asla olmadığı kadar büyüktür.

Öncelikle "Marksist felsefe"nin ne anlama geldiği üzerinde uyuşmak gerekir. Bu ifade birbirinden oldukça farklı iki şeyi hedefler. Bunlardan biri işçi sınıfının tarihsel rolü üzerine kurulu sosyalist hareketin "dünya kavrayışı", ikincisi ise bu kavrayışın Marx'a atfedilen sistemi. Ancak, 19. yüzyılın sonunda Ortodoks Marksizm tarafından geliştirilen ve 1931 ve 1945'ten sonraki komünist parti-devletlerce ku-

Diyalektik maddecilik

Bu deyim, komünist partilerin resmî doktrininin felsefesini tanımladığı gibi bazı eleştiricilerininkini de (Bkz. Henri Lefebvre: *Diyalektik Maddecilik,* 1940) tanımlar. Deyim ne Marx (ki o kendi "diyalektik metod"undan söz eder) tarafından, ne de Engels (ki o "maddeci diyalektik" ifadesini kullanır) tarafından kullanılmış, ama öyle görünüyor ki, 1887'de Marx'ın yazıştığı sosyalist işçi Joseph Dietzgen tarafından icat edilmiştir. Bununla birlikte, Engels'in üç yönlendirici tema çevresinde yaptığı özümlenir hale getirici çalışmadan Lenin (*Materyalizm ve Amprio-Kritisizm...*) aracılığıyla doğmuştur. Söz konusu üç tema şunlardır: Hegelci diyalektiğin maddeci "tersine çevrilmesi", sınıf mücadelesini yöneten ahlaki ilkelerin tarihe uygunluğu ve fizikteki (Helmholtz), biyolojideki (Darwin) ve ekonomi politikteki (Marx) "evrim yasaları"nın birliği. Lenin, böylelikle, *tarihsici* Marksizm ile "sosyal Darwinizm"e (Kautsky) yakın *determinist* Marksizm arasında konumlanır. Rus Devriminden sonra Sovyet felsefesi "diyalektikçiler" (Déborine) ve "mekanistler" (Buharin) diye ikiye bölünür. Tartışma, 1931'de yayımlattığı tamim ile diyalektik materyalizmin Marksizm-Leninizm'le özdeş olduğunu belirten genel sekreter Stalin tarafından otoriter bir tarzda sonuca bağlanır. (Réne Zapata, *1922-1931 Döneminde SSCB'de Felsefi Mücadeleler,* Paris 1983) Yedi yıl sonra, Stalin *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* (1938) adlı kitapçığında, hem özel bilim dallarının ve bilhassa tarih biliminin *temelini* hem de böylelikle onların "proletaryanın dünya görüşü"ne uygunluğunu *a priori* güvence altına alan *diyalektiğin yasalarını* sıralayarak, söz konusu felsefenin içeriğini kodlar. Kısaltılmış olarak *diamat* diye adlandırılan bu sistem, sosyalist ülkelerin tüm entellektüel hayatına ve az çok zorlanarak da olsa Batı'nın komünist partilerine empoze edildi. Diamat, Parti-devletin ideolojisini pekiştirmek ve bilginlerin faaliyetlerini denetim altına almak için kullanılacaktır. (Bkz. *Lysenko, Bir Proleter Biliminin Gerçek Hikâyesi,* Paris 1976 adlı kitapta Dominique Lecourt'un incelediği Lysenko olayı) Bununla birlikte söz konusu tek biçimli imaja iki düzeltici çalışmayı da dahil etmek gerekir. Birincisi, 1937'de, Mao Zé Dong *Çelişki Üzerine (Dört Felsefi Deneme İçinde)* adlı denemesi ile "diyalektiğin yasaları" fikrini dıştalayan ve çelişkinin karmaşıklığını vurgulayan alternatif bir kavrayış tarzı önermişti. (Althusser, daha sonra bundan esinlenecektir. *Marx İçin,* 1965, içindeki "Çelişki ve üst belirlenme" bölümü.) İkincisi hiç de önemsiz sayılamayacak olan bir tarihi epistemolojinin en azından kalkış noktası olarak diyalektik materyalizmi alan İtalya'daki Geymonat'nın ekolüdür. (Bkz. André Tosel, "Ludovico Geymonat ya da yeni bir diyalektik materyalizm için mücadele", *Praksis İçinde, Marksist Felsefenin Yeniden İnşasına Doğru,* Paris 1984)

rumlaştırılan "Marksist felsefe" deyiminde bu ikisi birbirinden ayrılmaz addedilmiştir. Hemen işaret edelim ki; söz konusu iki fikrin hiçbiri ötekiyle *sıkı sıkıya* ilişkili değildir. Şüphesiz Marx'ın eserine ve onun hakkında fikir verecek toplumsal ve siyasal harekete eklenen bu felsefi bileşeni ifade etmek için değişik deyimler yaratılmıştır. Oldukça geç türetilmiş olmakla birlikte, bunların en ünlüsü, Engels'in Marx'ın değişik formüllerinden türetmiş olduğu kullanımdan esinlenmiş *diyalektik materyalizm*dir. Başka kişiler, Marx'ta açıkça söylemek gerekirse bir Marksist felsefenin olmadığını, ama Marx'm eserinin evrensel değeri, ilkeleri ve anlamı üzerinde daha soyut ve genel düşünüşün sonucu olarak *daha sonra* ortaya çıktığı görüşünü destekleyebilirler. Hatta onun hâlâ inşa edilmekte, sistematik tarzda formüle edilmekte olduğu bile ileri sürülebilir. Buna karşılık, Marx'ın metinlerinin içeriği ile onun Marksist takipçileri arasındaki mesafenin altını çizen veya bir Marx felsefesinin varlığının daha sonraki Marksist felsefenin varlığını hiçbir biçimde kapsamadığını gösteren eleştirmen ve filologlar da yok değildir.[1]

Bu tartışma radikal olduğu kadar basit bir tarzda kesilip atılmış olabilir. Marksizmin bir örgütlenme doktrini gibi iş gördüğü büyük tarihsel dönemin (1890-1990) sonunu işaretleyen olaylar, tartışma dosyasına hiçbir malzeme eklememiş olmakla birlikte, çatışan anlayışların önemini ortadan kaldırdı. Gerçekte, ne bir toplumsal hareketin dünya kavrayışı olarak ne de Marx isimli bir eser sahibinin sistemi veya doktrini olarak bir Marksist felsefe vardır. Ancak, paradoksal olarak bu olumsuz sonuç, Marx'ın felsefe için önemini

1 Bkz. Georges Labica, "*Encylopaedia Universalis*, Supplément II, 1980 içindeki "Marxisme" ve yine *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris 1985'teki G. Labica'nın "Marxisme", D. Macherey'in "Matérialisme dialectique, G. Bensussan'ın "Crises du marxisme" adlı makaleleri.

ortadan kaldırmak veya azaltmak şöyle dursun, ona çok daha büyük bir boyut verir. Yanılgı ve düzmecelikten kurtulmuş olarak bir teorik dünya kazanırız.

Felsefe ve felsefe olmayan

Burada yeni bir güçlük bizi bekliyor. Değişik vesilelerle de ifade edildiği üzre, Marx'ın teorik düşüncesi, kendini bir felsefe olarak değil, felsefeye bir alternatif, bir *felsefe-olmayan,* hatta bir *anti-felsefe* olarak sunar. Belki de o modern çağın anti-felsefelerinin en büyüğüdür. Gerçekten de Marx'ın gözünde, Epikür ve Feuerbach gibi şu veya bu derecede muhalif materyalistler de dahil, Platon'dan Hegel'e kadar varan bütün bir geleneğin okulunda öğretildiği haliyle felsefe, açıkça dünyayı kişisel yorumlama girişiminden başka bir şey değildir. Bu ise, en iyi halinde dünyayı olduğu gibi bırakmaya, daha kötüsü onu güzel göstermeye yöneltmiştir.

Bununla birlikte, o geleneksel felsefi söylemin *kullanım* ve *biçimleri*ne bunca karşı çıktıysa da, bizzat kendisi felsefi önermeleri tarihî-sosyal analizleri ve politik eylem önerilerine dolamaktan başka o söylemi kuşkulu kılacak bir şey yapmaz. Genel olarak pozitivizm bundan dolayı onu hayli eleştirmiştir. Tüm sorun, bu felsefi önermelerin tutarlı bir birlik oluşturup oluşturmadığını bilmektir. Hipotezim bunun hiç olmadığı yolundadır. En azından eğer söz konusu olan, kendisine bir sistem fikri tarafından yerleştirilmiş olma anlamıyla başvurduğumuz tutarlılık fikri ise. Bir tür felsefe biçimiyle bağlarını koparmış olan Marx'ın teorik faaliyeti felsefeyi birleşik bir sisteme doğru değil, ama içinde okur ve takipçilerinin kendilerini rahatsız hissedecekleri doktrinlerin en azından potansiyel *çoğulluğ*una yöneltir. Aynı şekilde söz konusu faaliyet, felsefeyi tek biçimli bir söyleme doğru değil ama felsefenin berisi ve ötesi arasındaki

sürekli bir salınıma yöneltir. Buradaki felsefenin *berisinde* ifadesinden, Spinoza ve Althusser'in "öncülleri olmayan vargılar" diyeceği türden önermelerin ilan edilişini anlayacağız. Örneğin, başkalarının yanı sıra Sartre da *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'nin, şu ünlü formülünü tarihsel materyalizmin temel tezi addetmişti: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama keyfi olarak kendilerince seçilmiş koşullar içinde değil, doğrudan doğruya geçmişten devralınan, verili koşullar içinde yaparlar bunu."[2] Felsefenin *ötesinden* ise aksine, bunun özerk bir faaliyet olmadığını, toplumsal çatışmalar ve özellikle de sınıflar mücadelesi alanındaki konumla belirlenen bir faaliyet olduğunu gösteren bir söylemi anlayacağız.

Bununla birlikte, yeniden ifade edelim ki bu çelişkiler, bu gidip gelmeler kesinlikle Marx'ın bir zaafını oluşturmaz. Bunlar felsefi faaliyetin esasını da, yani içeriğini, tarzını veya yöntemini, entellektüel ve politik işlevlerini de yeniden tartışma konusu haline getirirler. Marx'ın zamanı için doğruydu bu ve muhtemelen bugün de doğrudur. Sonuç olarak, ileri sürebiliriz ki; *Marx'tan sonra felsefe artık eskisi gibi değildir.* Yeni bir felsefi bakış açısının ortaya çıkışıyla da mukayese edilmeyecek bir geriye döndürülemez olay meydana gelmiştir. Çünkü bu; sadece fikirlerin ya da yöntemin değişmesini zorunlu kılan bir olay değil, felsefi pratiğin kendisini dönüştüren bir olaydır. Şüphesiz Marx, tarihsel olarak bu türden etkiler yaratan tek kişi değildir. En azından, daha başka bir alanda ve daha farklı hedefleriyle Freud vardır. Ancak gerçekten de kıyaslanabilir örnekler son dere-

---

2 K. Marx *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 13. [*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Sol Yay. 1976] Jean Paul Sartre "Question de methode *Critique de la raison dialectique* [*Yöntem Araştırmaları "Diyalektik Aklın Eleştirisi"*, Yazko Yay. 1981] Cilt 1, *Theorie des ensembles pratiques* (Pratik birlikteliklerin teorisi) Gallimard, Paris, 1960.

ce azdır. Marx tarafından gerçekleştirilmiş durak, az veya çok açıkça tanınmış, şu veya bu ölçüde kabullenilmiş olmakla birlikte kızgın etkisizleştirme eğilimlerini ve şiddetli reddedişleri de kışkırtmıştır. Söz konusu durak, daha da kuşku götürmez biçimde çağdaş felsefi söylemin bütünlüğünü uğraştırmakta, onun yakasını bırakmamaktadır.

Dolayısıyla Marx'ın düşüncesinin verili bir dönemde olmak istediği bu anti-felsefilik, var olan pratiğin nazarında kesinlikle olduğu bu felsefi olmayışlık, hedeflediğinde (yani felsefede) *zıt* bir etki meydana getirdi. Sadece felsefeye bir son vermekle kalmayıp, dahası, onun bağrında onu yaşatabilecek ve yenilenmesine katkı yapacak sürekli açık bir soruya neden oldu. Gerçekte, "ebedi felsefe" gibi, daima kendi kendisiyle özdeş bir şey hiç var olmamıştır: felsefede dönemeçler, geri döndürülmez eşikler vardır. Marx'la birlikte felsefede vuku bulan şey, tamıtamına felsefenin alanının, amaç ve sorularının yer değiştirmesidir. Bu yer değişimini kabul ya da reddedebiliriz ama o derece zorlayıcı bir etkiye sahiptir ki, onu yok saymamız imkânsızdır. Bu durumda artık Marx'a yeniden dönebilir ve onu ne küçülterek, ne de ona ihanet ederek *filozof olarak* okuyabiliriz.

Bu koşullarda Marx'ın *felsefelerini* nerede aramak gerekir? Öne sürdüğüm görüşlerin ışığında hiçbir şüpheye yer bırakmayan cevap şudur: yazdıklarının açık bütünlüğünden başka hiçbir yerde. Bunun nedeni yalnızca Marx'ın *"felsefi"* ve *"tarihi"* ya da *"ekonomik" eserleri* arasında hiçbir ayrımın olmaması değildir; ayrıca söz konusu bölünme, Marx'ın bütün bir felsefi gelenek ile kurduğu eleştirel ilişkiden ve o gelenek üzerinde yarattığı devrimci etkiden hiçbir şey anlamamanın en emin aracıdır. *Kapital*'in en teknik açıklamaları, aynı zamanda, geleneksel tanımlarından kurtarılmış ve tarihsel analizin ihtiyaçlarının işleyişi içinde yeniden düşünülmüş toplumsal ilişki ve birey tariflerinin,

mantık ve varlıkbilim (ontoloji) kategorilerinin açıklamalarıdır. 1848 ya da 1871 devrimci deneyleri veya Uluslararası İşçiler Derneği içindeki tartışmalar vesilesiyle yazılmış en dönemine özgü makaleler dahi, Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin kenarına yazmış olduğu eleştirel notlarda bizzat ana çizgileriyle tarif etmiş olduğu bir radikal demokrasi fikrini geliştirmek ve toplumla devlet arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirmek için araçtır. Proudhon'a Bakunin'e veya Lassalle'a karşı yazdığı en polemiksel yazılar dahi, Marx'ı Hegelci tinin gelişimi fikrinin basit bir tersine çevrilmesinden uzak özgün bir diyalektiği ana hatlarıyla çizmek zorunda bırakan ve içinde kapitalist ekonominin evriminin teorik şeması ile burjuva toplumunun gerçek tarihi arasındaki ayrımın göründüğü yazılardır...

Temelde, Marx'ın tüm eseri, hem felsefi uğraşla derinden etkilenmiştir, hem de felsefeyi *tecrit eden*, sınırlayan (ki bu onun idealizminin kaynaklarından biridir) geleneğin tarzıyla çatışma halindedir. Ancak bu onu, bir bakıma bizzat kendi üzerinde yaptığı deneyin uç noktada kural dışı oluşuna sürükler.

Kopuş ve kesintiler

Marx, başkalarından daha fazla, *topludurum (konjonktür) içinde yazdı*. Böylesi bir tarafgirlik ne Hegel'in "kavramın sabrı" dediği şeyi ne de sonuçlarının kesinliğini dışlar. Ancak bu tutum hiç şüphesiz vargıların değişmezliği ile uyarlı değildi: Marx gerisinde *birçok* şantiye bırakan ebedi yeniden başlamanın filozofudur... Fikriyatının muhtevası onun yer değiştirmelerinden ayrı mütalaa edilemez. Bu nedenledir ki, onu incelemek için sistemini soyut biçimde yeniden kuramayız. Fikriyatının evrimini, kopuşları ve yön değiştirmeleri ile izlemek gerekir.

Argümanlarını kabul edelim ya da etmeyelim; Althus-

ser'den beri, altmışlı ve yetmişli yılların tartışması, onun 1845'te tespit ettiği "kopuş" veya "kesinti" ile çok uğraştı. Marx'ta "toplumsal ilişki"nin ortaya çıkışıyla zamandaş olan bu "kopuş" veya "kesinti", dönüşsüz bir noktayı, daha önceki *teorik hümanizm*'den giderek uzaklaşmanın kaynağını işaret etmekteydi. Bu terime daha sonra yeniden döneceğim. söz konusu sürekli kopuş bana inkâr edilemez gibi görünüyor. Bu kopuş, özellikle Alman ve Fransız (Engels için İngiliz) proletaryası ile karşılaşma ve toplumsal mücadelelerin akışına aktif olarak giriş (ki bu üniversiter felsefeden çıkışın doğrudan karşılığı olma özelliğine sahiptir) gibi dolaysız siyasal deneyler tarafından temellendirilmiştir. Bununla birlikte muhtevası esas olarak bir entellektüel gelişimi ortaya koyar. Buna mukabil, Marx'ın hayatında, onun güvenli olduğuna inandığı teorisi için potansiyel olarak yıkıcı olaylar tarafından belirlenmiş, eşit derecede önemli iki başka kopuş daha vardır. Öylesine ki teori, biri bizzat Marx tarafından gerçekleştirilmiş olan, öteki bir başkası (Engels) tarafından üstlenilen iki girişimin her birinde de ancak bir yeniden kuruluş bahasına "kurtarıla"bilmiştir. Kesin halini almadan önceki bu "Marksizmin krizleri"nin ne olduğunu özet olarak hatırlayalım. Bu bize aynı zamanda bundan sonraki okumalar ve tartışmalar için bir genel çerçeve sağlayacaktır.

1848 sonrası

İlk kopuş, tüm 19. yüzyıl düşüncesi için geçerli bir değişim dönemi ile çakışır: 1848 devrimlerinin başarısızlığıdır bu. Marx'ın kapitalizmin pek yakında bir genel buhrana gireceği ve bu sayede Avrupa'nın tüm ülkelerinde ezilen sınıfların başına geçen proletaryanın kısa sürede sınıfların ortadan kaldırılmasına ve komünizme yönelecek bir radikal demokrasiyi kuracağına dair inancı tamamen paylaştığını gör-

Üç kaynak mı yoksa dört usta mı?

Marksizmin bir *dünya görüşü* olarak sunulması uzun bir zaman "Marksizmin üç kaynağı" formülü etrafında billurlaştırıldı: *Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi, İngiliz ekonomi politiği.* Bu formül, *Anti Dühring*'de (1878) kendi tarihsel maddecilik açıklamasını ayıran ve materyalizm ve idealizmin, metafizik ve diyalektiğin antitezlerinin tarihini ana hatlarıyla çizen Engels'in izah tarzından doğmaktadır. Kautsky, bu şemayı *1907'de Marksizmin üç kaynağı. Marx'ın tarihsel eseri* adlı konferansında sistemleştirecektir. Burada proletaryanın bakış açısından yola çıkan "toplumun bilimi", "Alman, Fransız ve İngiliz düşüncesinin bir sentezi" olarak karakterize edilmiştir. Bu yalnızca enternasyonalizmi teşvik etmek amacıyla değil, proletaryanın teorisini, evrenselin egemenliğini kurumlaştıran bütünleştirici bir Avrupa tarihi olarak sunmak içindir. Lenin bu izahı kendi adına 1913'teki, *Üç Kaynak ve Marksizmin Üç Kurucu Parçası* adlı konferansında yeniden ele alır. Ancak, kültürün parçalarının birleştirilmesinin sembolik modeli gerçekte hiç de yeni değildir: Bu model, "Avrupa'nın üçlü gücü" büyük mitinin sürekliliğinin dile gelişidir; çok daha önce, Moses Hess (ki 1841'de kitaplarından birinin ismini böyle koymuştu) tarafından öne sürülmüş ve *proletarya* kavramını içeren gençlik yazılarında Marx tarafından yeniden ele alınmıştı.

(Anlamlı bir biçimde Avrupa mekanında özetlenen) "Dünyanın üç bölümü" arketipine göre düşüncenin bütünleşmesini gerçekleştirme rüyasıyla bir mesafe konulduğunda, Marx'ın felsefi düşüncesinin "kaynakları" sorunu yani bu felsefenin geçmiş teorisyenlerin çalışmasıyla girdiği ayrıcalıklı ilişkiler, *açık* bir soru haline gelir. Yakınlarda yayınlanan kitabında Costanzo Preve, Marx'a "dört usta" tahsis ederek bunun bir örneğini verir: (Marx'ın 1841'deki *Demokrit ve Epikür'deki Doğa Felsefesinin Farkı* adlı doktora tezini adadığı) atomların rastlantısal sapması veya *clinamen* doktrini tarafından eğretilenen özgürlüğün maddeciliği için *Epikür,* genel kararlara yurttaşların doğrudan katılımı üzerine kurulu birliktelikler fikrinin veya eşitlikçi demokratizmin kaynağı olan *Rousseau,* mülkiyetin temeli emektir fikrinin edinildiği *Adam Smith* ve nihayet, en önemlisi ve en karşıt anlamlarla yüklü olanı, tarihilik ve "diyalektik çelişki" üzerine Marx'ın çalışmasının sürekli rakibi ve esinleyicisi *Hegel.* Bu şemanın üstünlüğü, araştırmayı Marx'ın felsefi gelenekle hassas ilişkisine damgasını vuran ardarda yer değiştirmeler ve iç karmaşıklığa doğru yöneltmesidir.

mek için (1847'de yazılan)[3] *Komünist Parti Manifestosu*'nu okumak yeterlidir. Onun, "Halkların İlkbaharı" ve "Sosyal Cumhuriyet" ayaklanmalarının güç ve coşkusunu, bu programın uygulamaya konulmasından başka bir şey olarak görmesi mümkün değildi.

Yıkım hayli sert olacaktır. Haziran katliamlarının ardından bir kısım Fransız sosyalistinin Bonapartizmle yakınlaşması ve askerî darbe karşısındaki "işçilerin pasifliği" özellikle moral bozucu bir anlama bürünmekteydi. Daha ileride bu deneyin Marksist *proletarya* ve ona atfedilen devrimci misyon düşüncesini hangi tarzda sarstığı konusuna döneceğim. Marx'taki teorik altüst oluşların çapını az saymak mümkün değildir. Çünkü sınıflı toplumdan sınıfsız topluma derhal geçişi kesinlikle ifade eden "sürekli devrim" kavramının ve ("burjuvazinin diktatörlüğü"ne karşıt) "proletarya diktatörlüğü" programının terk edilmesi işte buradadır.[4] Daha yeni tanımlanıp kullanılmaya başlanmış *ideoloji* kavramının bir daha görünmemecesine silinip gitmesi de buradadır ki bunun teorik nedenlerine işaret etmeye çalışacağım. Ayrıca toplumsal evrimin uzun dönemli eğilimlerini ve siyasal konjonktürlerin ekonomik belirleyicileri üzerine oturtulmuş bir araştırma programının tanımı da bu aradadır. Ve böylelikledir ki Marx, en azından 1867'de *Kapital*'in birinci cildi yayımlanıncaya kadar, ekonomi politiği yeniden temellendirmek ve sonuna kadar götürmek için bir

---

3 Sayısız basımlar, örneğin: Marx-Engels, *Manifeste du parti communiste*, [*Komünist Parti Manifestosu*, Sol Yay. 1976] J.J. Barrère ve G. Noiriel tarafından sunulmuş ve notlanmış, Jean Bruhat'ın önsözüyle, Coll. "Les integrales de philo", Fernand Nathan, Paris.

4 Marx ve onun ardıllarındaki "proletarya diktatörlüğü" kavramının değişkenliği üzerine, bkz. benim *Dictionnaire critique du marxisme*'deki (G. Labica ve G. Bensussan'ın yönetiminde) makalem. Marx'ın farklı devrim modellerinin en iyi tanımı Stanley Moore'undur: *Three Tactics. The Bockground in Marx*, Monthly Review Press, New York, 1963.

ekonomi politik eleştirisi projesine döndü. Muzaffer kapitalizmden rövanşı alma güçlü arzusunun ve önsel inancının açıkça sezildiği bu hırslı çalışma pahasına, hem kapitalizmin kendisinin bile anlamadığı işleyiş sırlarını açığa çıkararak, hem de onun kaçınılmaz çöküşünü göstererek o rövanşı almayı amaçlıyordu.

1871 sonrası

Derken ikinci kriz: Buna yol açan ardından Paris Komünü'nün geldiği 1870 Fransız-Alman savaşıdır. Bu iki olay Marx'ı bir ruh çöküntüsüne itmiş ve onda "tarihin kötü yanı"nın (ki bunun üzerinde yeniden konuşacağız) mahiyetinin hatırlanması olarak yankılanmıştır. Bu yankılanmalar, tarihin önceden kestirilemez akışı ve geriletici etkileri ile (yirmi yılda ikinci defa Fransız devrimci proletaryasının kafasını kesip ötekileri terörle cezalandıran "kanlı hafta"nın Fransız-Alman savaşındaki on binlerce, ötekilerde binlerce ölüye mal olan –ki buna sürgünleri de eklemek gerekir–) korkunç insani bedelidir. Bu dokunaklı hatırlamanın sebebi nedir? Bunun için neden olduğu kopuşun iyice ölçülmesi gerekir. Avrupa Savaşı, siyasetin Marx tarafından yapılmış temel çatışmalar ve yön gösterici güçlere ilişkin tanımlamalarının aksine bir gidiş halindedir. Bu savaş, en azından görünüşte sınıflar mücadelesini başka çıkar ve tutkular lehine görelileştirmektedir. Proletarya devriminin (İngiltere'de değil de) Fransa'da patlak vermesi, bizzat kapitalist birikimden kaynaklanan krizin "mantıki" şemasına aykırı bir gidişti. Komünün ezilmesi, burjuvazi ve proletarya arasındaki manevra kapasitesi ve güç oransızlığını göstermekteydi. Bir kez daha *18 Brumaire*'de sözü edilen işçilerin "cenaze ağıtı"...

Şüphesiz Marx bütün bunları göğüsledi. Deneyimleri öylesine az olan yenilmiş proletaryaların dehası içinde, örgüt-

Althusser

Louis Althusser (Doğumu Cezayir, Birmandreis 1918, ölümü Paris 1990) bugün geniş toplum kesimi tarafından teorik çalışmalarından daha fazla hayatının son evresine damgasını vuran trajediler (karısını öldürmesi, psikiyatrik gözetim altına alınması: *Gelecek Uzun Zaman Sürecek*, Paris, 1992, adlı otobiyografisine bakınız) dolayısıyla tanınıyor. Bununla birlikte Althusser 1965'te *Marx İçin* ve *Kapitali Okumak*'ın (kollektif) yayımlanmasından itibaren altmışlı ve yetmişli yılların felsefi tartışmalarında merkezî bir yer tuttu. O dönemde, Levi Strauss, Lacan, Foucault ve Barthes ile "yapısalcılığın" ön saflarındaki bir sima olarak görünüyordu. Marksizmin tezini işaret etmekle birlikte bunun nedenini basit bir dogmalaştırma olarak görmeyi reddederek, Marx'ın yeniden okunmasına girişti. Tarihsel epistemolojinin (Bachelard) "epistemolojik kopuş" kavramını alarak Marksçı ekonomi politik eleştirisini (Hegel dahil) idealist filozofların *tarihçiliğ*inden ve *teorik hümanizm*lerinden bir kopuş ve merkezî kategorileri üretim tarzının "üstbelirleyici" çelişkisini ve toplumsal formasyonların "belirleyen yapı"sı olan bir tarih biliminin temeli olarak yorumladı. Böylesi bir bilim, burjuva ideolojisine karşıdır ama aynı zamanda "kendi varoluş koşullarında bireyler ve sınıfların tasarımsal ilişkisi" olarak tanımlanan ideolojilerin tarihsel etkililiklerini ve maddiliğini gösterir. Söz konusu bilimde tarihin sonu olmadığı gibi, dolayısıyla "ideoloji"nin de sonu olmayacaktır. Althusser eşanlı olarak, "teoride sınıf mücadelesi" (*Lenin ve Felsefe*) diye tanımladığı Lenin'in felsefi tezlerinin yeniden değerlendirilmesini önerir ve bunları bilimsel pratik alanında, *"idealist"* "materyalist eğilimler" arasındaki çelişkilerin *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, (Paris, 1974) analizinde kullanır. –Çin "kültür devrimi"nden ve 1968 Mayıs hareketlerinden etkilenmiş– daha sonraki bölümlerde Althusser, diyalektiğin zararına Spinozacılıktan etkilenmiş addettiği ilk denemelerini "teorisist sapma" olarak niteleyip eleştirir. (*Özeleştirinin Ögeleri*, Paris 1974) Marksizm ve hümanizm arasındaki farklılığı yeniden doğrulayarak, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini güvence altına alan hem kamusal, hem özel kurumlar sistemi ve "bireylerin özne olarak yorumlanması" olarak ideolojinin genel bir teorisinin ana hatlarını çizer. "*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*", *Konumlar* içinde, Paris, 1976)

leme gücünden başka bir eksiği olmayan ilk "işçi sınıfı hükümeti"nin keşfedilmiş olduğunu sezmeyi bildi. İnşa yolunda olan sosyalist partilere, burjuva hukuk ilkesiyle komünizm ilkesinin birbirleriyle çatışacağı bir "geçiş dönemi" boyunca devlet aygıtının dağıtılması olarak tanımlanmış *yeni* bir proletarya diktatörlüğü doktrini öneriyordu. Ama öte yandan (gerçekten açıklanamaz çelişkilerden geçmiş olan) Enternasyonal'i dağıtmaktadır. Rusça ve matematik öğrenmek, sayısız okumalar peşinde kendi toplumsal evrim teorisini düzeltmekle uğraşmak için, *Sınıflar* bölümünün orta yerinde askıda kalmış *Kapital* müsveddesinin redaksiyonunu durdurur. Hesaplaşmalarla iç içe geçmiş olarak bu evrim teorisi, onun hayatının son on yılını meşgul edecektir. Tarihsel materyalizmi, diyalektiği ve sosyalist stratejiyi sistematize etmek, Marx'ın her zamanki muhatabı ve çoğu kez de esinleyicisi olan Engels'e düşecektir.

Ancak her şey sırayla. Şimdi 1845'teyiz. Marx, yirmi yedi yaşındadır; Lena Üniversitesi'nde felsefe doktoru, Köln'deki *Ren* gazetesinin ve Paris'teki *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın eski baş redaktörüdür, politik kışkırtıcı olarak Prusya'nın talebi üzerine Fransa'dan çıkarılmıştır; beş parasız, Westphalen baronunun genç kızıyla evlenmiştir ve bir küçük kızı vardır. Tüm kuşağı, geleceğin "kırksekizli"leri gibi, önünde aydınlık bir gelecek görmektedir.

Kronolojik tablo

1815 Viyana Kongresi'nden sonra Avrupa'da monarşist rejimlerin düzeni yeniden kurmaya yönelik tedbirleri ve bu çabaların belirlediği dönem. Ç.n.

1818 Marx'ın Tréves'de (Prusya Renanyası) doğumu.

1820 Engels'in doğumu.

1831 Hegel'in ölümü. Fransa'da Pierre Leroux, İngiltere'de Robert Owen "sosyalizm" kelimesini icat ediyor. Lyonlu ipek işçilerinin ayaklanması.

1835 Fourier: La Fausse Industrie

morcelée (Parçalanmış Sanayi Yanlışı).

1838 Feargus O'Connor *Halkın Sözleşmesi*'ni kaleme alıyor (İngiliz Chartizminin Manifestosu). Blanqui "proletarya diktatörlüğü"nü öneriyor.

1839 Marx Bonn ve Berlin Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe okuyor.

1841 Feuerbach: *Hıristiyanlığın Özü*; Proudhon: *Mülkiyet Nedir?*; Hess: *Avrupa'nın Üçlü Gücü*; Marx'ın doktora tezi: *Demokrit ve Epikür'de Doğa Felsefesinin Farklılığı*.

1842 Marx *Ren* gazetesinde yayın yönetmeni. Cabet: *İkarya'ya Yolculuk*.

1843 Carlyle: *Geçmiş ve Şimdi*; Feuerbach: *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Marx Paris'te: *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın yayını (*Yahudi Sorunu ve Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*'i de içermekte)

1844 Comte: *Pozitif Düşünme Biçimi Üzerine Söylev*; Heine: *Deutschland, ein Wintermarchen*; Marx, "1844 El yazmaları"nı (*Ekonomi politik ve felsefe*) gözden geçiriyor ve (Engels'le) *Kutsal Aile*'yi yayımlıyor. Engels *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nu yayınlıyor.

1845 Stirner: (*Birey ve Mülkiyet*); Hess: *Paranın Özü*. Marx, Belçika'dan sınır dışı edilmiş, *Feuerbach Üstüne Tezler*'in ve Engels'le *Alman İdeolojisi*'nin redaksiyonu.

1846 *Felsefenin Sefaleti* (Proudhoun'un *Sefaletin Felsefesi*'ne cevap) Marx, komünistler birliği adını alacak olan adiller ligine kaydolur. Bu örgüt için Engels ile birlikte 1847'de *Komünist Parti Manifestosu*'nu yazar.

1847 İngiltere'de (iş gününü sınırlayan) on saat yasası. Michelet: *Halk*.

1848 Avrupa'da (Şubat) devrimleri. Almanya'ya dönüş, Marx, *Yeni Ren* gazetesinin (devrimci demokratik organ) yayın yönetmeni olur. Haziran günlerinde Fransız işçilerinin katledilmesi. Kaliforniya'da altına hücum. Renan: *Bilimin Geleceği* (1890'da yayımlandı); John Stuart Mill: *Ekonomi Politiğin İlkeleri*; Thiers: *Mülkiyet Üzerine*; Leroux: *Eşitlik Üzerine*.

1849 Frankfurt Milli Meclisi'nin yenilgisi ve Almanya'nın prenslikler ordusunca yeniden zaptedilmesi. Marx Londra'ya sığınır.

1850 Marx: *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*; Richard Wagner: *Müzikte Yahudilik (Judaizm)*.

1851 Louis Napoleon Bonaparte'ın hükümet darbesi.

1852 Marx: *L. Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i. Komünistler Birliğinin dağıtılması.

1853 Hugo: *Cezalar*; Gobineau:

İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine.

1854-1856 Kırım Savaşı.

1857 Ruskin: *Sanatın Ekonomi Politiği;* Baudelaire: *Elem Çiçekleri.*

1858 Proudhon: *Devrimde ve Kilisede Adalet Üstüne.* Mill: *Özgürlük;* Lasalle: *Karanlık Heraklit'in Felsefesi.*

1859 Marx: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.* Süveyş Kanalı işinin başlaması. Darwin: *Türlerin Kökeni. İngiliz Kadınlarının Gazetesi*'nin (ilk feminist dergi) kuruluşu.

1861 ABD'de İç Savaş. Rusya'da köleliğin kaldırılması. Lassalle: *Kazanılmış Haklar Sistemi.*

1863 Polonya Ayaklanması. Hugo: *Sefiller;* Renan: *İsa'nın Hayatı;* Dostoyevski: *Ezilenler.*

1864 Fransa'da grev hakkının yeniden tanınması. Londra'da Uluslararası İşçiler Derneği'nin kuruluşu: Marx genel konsey sekreteri.

1867 İngiltere'de Disraeli erkeklere genel oy hakkını kurumlaştırıyor. Almanya'da gümrük birliği. Marx: *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi,* birinci kitap *(Sermayenin Üretim Süreci).* Fransa'nın Koşinşin'i zaptı.

1868 B. Britanya Sendikalarının Birinci Kongresi. Haeckel: *Doğal Yaratımın Tarihi,* William Morris: *Yeryüzü Cenneti.*

1869 Alman Sosyal Demokrasisinin kuruluşu (Bebel Liebknecht); Süveyş Kanalı'nın Açılışı. Mill: *Kadının Başeğdirilmesi,* Tolstoy: *Savaş ve Barış,* Matthew Arnold: *Kültür ve Anarşi*

1870-1871 Almanya-Fransa savaşı. Versailles'de Alman İmparatorluğu'nun İlânı. Paris'in Kuşatılması, Komün Ayaklanması. Marx: *Fransa'da İç Savaş* (Enternasyonal'e hitaben) Bakunin: *Kırbaçlı Alman İmparatorluğu I, (Tanrı ve Devlet).*

1872 La Haye Kongresi (I. Enternasyonal'ın bölünmesi, Merkez New York'a nakledilir). *Kapital*'in birinci cildinin Rusça'ya tercümesi. Darwin: *İnsan'ın Türeyişi.* Nietzsche: *Tragedyanın doğuşu.*

1873 Bakunin *Devletçilik ve Anarşi.*

1874 Walras: *Saf Ekonominin Unsurları.*

1875 Gotha'da Alman Sosyalizminin ("Lassalle'cılar" ve "Marksistlerin") birlik kongresi. *Kapital*'in birinci cildinin Fransızca'ya tercümesi.

1876 Victoria'nın Hindistan Kraliçesi tacını giymesi. Spencer: *Sosyolojinin İlkeleri,* Dostoyevski: *Mülksüzler, Beyrut*'ta *Festspielhaus*' un açılışı.

1877 Marx: "Mikhailovski'ye Mektup", Morgan: *İlkel Toplum.*

1878 Almanya'da anti-sosyalist yasa. Engels: Anti-Dühring (*Bay Dühring Bilimi Altüst Ediyor*) (Marx'tan bir bölüm ile birlikte).

1879 Guesde ve Lafargue tarafından Fransız İşçi Partisi'nin kuruluşu. İrlanda Tarım Ligi'nin kuruluşu, Henry George: *İlerleme ve Yoksulluk*

1880 Komünarların affı.

1881 Fransa'da parasız, laik ve zorunlu ilköğretim yasası. Çar II. Alexandre'ın "Halkın Özgürlüğü" grubu tarafından öldürülmesi.

1882 Engels: *Bruno Bauer ve İlkel Hıristiyanlık.*

1883 Marx'ın ölümü. Plekhanov "Emeğin Kurtuluşu" grubunu kuruyor. Bebel: *Kadın ve Sosyalizm,* Nietzsche: *Zerdüşt Böyle Dedi.*

İKİNCİ BÖLÜM

Dünyayı Değiştirmek: Praksis'ten Üretime

Feuerbach Üzerine Tezler'den okuyoruz: "Filozoflar sadece dünyayı farklı biçimlerde yorumladılar; önemli olan onu *değiştirmek*tir". Bu bölümün konusu, Marx'ın, bir anlamda söz konusu formülasyonun ortaya koyduğu sorunun ufkunu aşan hiçbir şey yazamamış olmasına rağmen niçin *orada durmamış olduğunu* düşünmeye başlamaktır.

Feuerbach Üzerine Tezler

O halde "tezler" nedir? Kâh eleştirel bir kanıtlamanın ana çizgilerini veren, kâh özlü bir öneriyi dile getiren, çoğu kez de neredeyse bir parola olan bir aforizmalar serisi. Üslûbu (bugün okunması oldukça güç olan) Alman felsefesi terminolojisini, doğrudan bir yorumla, bir bakıma onu özgürlüğüne kavuşturmanın işaretlerini veren kararlı bir hareketle, teori dışına, *devrimci faaliyet (veya eylem)* doğrultusunda denenmiş bir çıkışla birleştirir. Tezler, genç üniversiteli ve Rhenanyalı yayıncı (Marx) 1845'te, yarı gözaltında olduğu Brüksel'de iken yeniden gözden geçirilmişti. Orada, çok

Karl Marx: *Feuerbach Üzerine Tezler (1845)*

I.

Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* [Objekt] ya da sezgi [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu – amâ yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor, ama insan faaliyetinin kendisini nesnel [*gegenständliche*] faaliyet olarak kavramıyor. Böylece *Hıristiyanlığın Özü*'nde teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görüyor, oysa pratik yalnızca iğrenç, Yahudice görünüm biçimi içerisinde kavranıyor ve sabitleştiriliyor. Böylece "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamıyor.

III.

Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de, toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır. (Örneğin Robert Owen'da.)

Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, Yalnız *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.

IV.

Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, biri yersel dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı laik temeline oturtmaktan ibarettir. Oysa bu laik temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu laik temelin kendi kendisini bölmesi ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içerisinde anlaşılmalı ve ardından da, bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içerisinde devrimcileştirilmelidir. Şu halde, örneğin, dünyasal ailenin, kutsal ailenin gizemi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, dünyasal ailenin kendisi de teorik ve pratik olarak yok edilmelidir.

VI.

Feuerbach, dinsel özü *insansal* öze indirgiyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içersinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach bunun sonucu olarak:

1. Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu [*Gemüt*] kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut *–yalıtılmış–* bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır.

2. Dolayısıyla insansal öz, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi salt *doğal olarak* birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir.

XI.

Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamışlardır;* oysa sorun onu *değiştirmektir.*

geçmeden ölümüne kadar sürecek bir çalışmayı birlikte yürüteceği dostu Engels ile buluşmuştu. Söz konusu satırları hiç de yayımlama amacıyla yazmamış görünüyor: Sürekli olarak ele alınmak ve esinlenmek için kâğıt üzerine düşülen formüllerin bir "memorandum"un dökümünü veriyorlar.

Bu sırada Marx, 1932'de yayımlanan ve o zamandan beri *1844 Elyazmaları*[1] veya *Ekonomi Politik ve Felsefe* başlığı altında bilinen müsvetteler sayesinde mahiyeti hakkında oldukça açık bir fikre sahip olduğumuz bir çalışma ile meşguldü. Bu çalışmada söz konusu olan şey, ücretli biçimi altındaki insan emeğinin yabancılaşmasının (*anlamını* açığa çıkarmayı veya anlamsızlığını göstermeyi amaçlayan) bir olgusal analizdir. Burada –insanı "bizzat kendine yabancılaştıran" özel mülkiyeti ortadan kaldırmış "cemaatçi özü"yle barışması olarak düşünülen doğacı ve hümanist bir komünizm kavramına varmak için- Rousseau'nun, Feuerbach, Proudhon ve Hegel'den gelen etkiler ile Marx'ın (Adam Smith, J.B. Say, Ricardo, Sismondi gibi) ekonomistleri ilk okuması sıkı sıkıya biraradadır, insanın kendi çalışmasıyla ve doğayla dolayısıyla da.

Oysa Marx (çok sonra yeniden ve tamamen ayrı bir temelde ele alacağı) bu çalışmayı kesecek ve Engels'le birlikte *Alman İdeolojisi*'nin redaksiyonuna girişecektir. Bu eser, (hepsi de *Hukuk Felsefesi* ve *Tinin Fenomenolojisi* yazarının "soldan" okumasından esinlenmiş olup, Restorasyon'u*

1 Buna yeni çıkan *Marx-Engels Gesampt-Ausgabe* (Cilt IV/2, Berlin 1981) tarafından yayımlanan okuma notlarının tamamını da eklemek gerekir. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* adıyla bilinen söz konusu metin, aslında bu çalışmanın en fazla "gözden geçirilmiş" kısımlarının bir araya getirilmesidir Fransızca çevirisi: Karl Marx, *Manuscrits de 1844*. Çeviri ve sunuş: E. Bottigelli. Ed. Sociales, Paris, 1972 [*1844 Elyazmaları*, Verso Yay. 1986].

* "1815 Viyana Kongresi'nden sonra Avrupa'da monarşist rejimlerin düzeni yeniden kurmaya yönelik tedbirleri ve bu çabaların belirlediği dönem. Ç.n.

eleştiren hareketle şu veya bu ölçüde ilişkili olan Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner gibi) üniversite dışı veya üniversiteli "genç Hegelci" felsefenin farklı akımlarına karşı bir polemik olarak sunulmuştur. *Tezler*'in[2] redaksiyonu işte bu kesintiyle aynı zamana denk gelir. Muhtemeldir ki bu kesintinin bazı teorik nedenleri vardır. Ancak, söz konusu nedenlerin *Alman İdeolojisi*'ndeki[3] önermelerle sürdürdüğü ilişkinin ne olduğunu bilmek de hayati bir sorudur. Buna daha ilerde döneceğim.

Yakın dönem öncesinde öteki ünlü okumalar (yorum) arasında Althusser'inki, çağdaş Marksizmin büyük tartışmalarından birini başlatan *Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'ni bir *kopuş*'un "ön kenarı" olarak sunmaktaydı: Ona göre karakteristik hümanizmiyle *1844 Elyazmaları*, henüz söz konusu kopuşun berisinde idi; *Alman İdeolojisi* ya da daha ziyade onun ilk kısmı işbölümünün gelişmesi ekseninde devletin ve mülkiyetin birbirini takip eden biçimlerine ilişkin çıkarsamaları ile, "tarih bilimi"nin olumlu ve gerçek bir sahneye çıkışını temsil ediyordu.

Burada eksiksiz bir açıklamaya girişmek niyetinde değilim. Georges Labica'nın her formülasyonu ayrıntılarıyla inceleyen, onların ortaya koyduğu iç sorunları ifşa eden, daha sonra yapılmış yorumları bütün farklılıklarıyla ele alan çalışmasına[4] başvuracağız. Labica mükemmel bir berraklıkla

---

2 1888'de Engels tarafından, onun kendi *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu*, Sol Yay. 1968] adlı denemesinde (K. Marx, E Engels *Études philosophiques*, Ed. Sociales, Paris, 1961 içinde) biraz düzeltilmiş bir versiyonu ek olarak yayımlandı.

3 İlk bölümü yine "Feuerbach" adı altında, 1932'de yazarı öldükten sonra yayımlandı. Ve bu esere, Engels'in eserleri açıkça hesaba katılmaz ise, "tarihsel materyalizm"in en sistematik genel sunumu payesi verildi.

4 Karl Marx. *Feuerbach Üzerine Tezler*, PUF "Felsefe" Paris, 1987. Labica "Tezler"in Fransızca tercümesinin metnini ve iki Almanca versiyonunu verir.

Ekonomi politiğin eleştirisi

İçeriği sürekli olarak değiştirilmesine rağmen "ekonomi politiğin eleştirisi" deyimi, Marx'ın başlıca eserlerinin program veya başlığında aralıksız görünür. Daha *"1844 Elyazmaları"* bile, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Ekonomi Politiğin Eleştirisi Üzerine) başlığını alan bir çalışmanın müsveddeleridir. Bu başlık daha sonra 1859'da bütünlüklü bir eserin "birinci bölümü" olarak yayımlanan kitabın başlığı ve (1867'de yayımlanacak olup Marx'ın kendisi tarafından gözden geçirilmiş tek bölümün, birinci kitabın başlığı olan) *Kapital*'in alt başlığıdır. Buna, çok sayıdaki yayımlanmamış yazı, makale ve polemik eser parçası da eklenir.

Dolayısıyla bu deyim, Marx'ın *bilimsel* nesnesiyle entellektüel ilişkisinin sürekli kipini, özelliğini dile getiriyor gözükmektedir. Başlangıçtaki hedef, sivil-burjuva toplumdaki politik yabancılaşmanın olduğu kadar, felsefenin organik birliği ifade ettiğini öne sürdüğü "spekülatif nedenler"in eleştirisi idi. Ancak temele ilişkin çok hızlı bir yer değiştirme vuku buldu: Hukuku, ahlakı ve siyaseti "eleştirmek", emek ve üretimdeki toplumsal ilişkilerin inşası sürecinde onları kendi "materyalist temelleri" ile karşı karşıya getirmek demekti.

Böylece Marx, kendi tarzı içinde felsefedeki *eleştiri* kelimesinin *ikili anlamını* bulur: yanlışlığı ortadan kaldırmak, bir yetenek veya pratiğin sınırlarının kavranılması. Ancak bu eleştirinin yapıcısı, basitçe bir analiz olmak yerine tarih haline getirilir. Bundandır ki Marx, "diyalektik olarak", teorinin zorunlu yanılsamalarının eleştirisini ("meta fetişizmi"), ekonomik gerçekliğin iç, uzlaşmaz çelişkilerinin gelişimini (buhranlar, "işgücü" metasının sömürüsü üzerine kurulu emek-sermaye uzlaşmaz karşıtlığı) birleştirmeyi ve nihayet burjuvazininkine karşı "işçi sınıfının ekonomi politiğinin" ana hatlarıyla çizilmesini (1864, Uluslararası İşçiler Derneği'nin *açılış nutku*) mümkün görür. Eleştiri tarzı, kendisine mal ettiği "iki keşif"te temel edilir: para biçiminin sadece mal mübadelelerinin ihtiyaçlarından hareketle oluştuğu çıkarımı ve birikim yasalarının "fazla değer"in (Mehrwert) sermayeleştirilmesine indirgenmesi. Her iki keşif de sadece bireysel "faydalılığı"nın hesaplanması yoluyla tanımlanan soyut "ekonomik insan"ın bakış açısını reddedişte köklerini bulan toplumsal olarak gerekli emek deyiminin ifade ettiği gibi bir değer tanımına gönderme yapar.

Marx'taki ekonomi politik eleştirisinin teknik görünümlerinin sunumu için bkz. Pierre Salama ve Tran Hai Hac: *Marx'ın Ekonomisine Giriş* (*Introductioná l'economie de Marx* La Découverte, "Repères", Paris 1992)

Tezler'in nasıl yapılandırıldığını göstermektedir. Söz konusu olan baştan aşağı "yeni bir maddecilik" ya da pratik maddecilik dahilinde, felsefenin "iki kampı", yani her şeyden önce tüm gerçekliği tinin dünyasında düşünen Hegel'in *idealizm*iyle, tüm entellektüel soyutlamaları duyarlılığa, yani hayata, epiküryenlerin ve onların çağdaş izleyicileri olan Hobbes, Diderot, Helvetius... örneğinde olduğu gibi duygulanma yetisine, izlenime indirgeyen "sezgisel" ya da *eski maddecilik* arasındaki geleneksel zıtlığı aşmaktır.

Yabancılaşmanın eleştirisi

Dönemin tartışmalarına başvurduğumuzda, kanıtlamanın yol göstericisinin ne olduğu yeterince açıktır: Feuerbach[5], "dinsel yabancılaşma"yı, yani sahici, duyarlı insanların kurtuluş ve mükemmeliyeti (kendi öz "temel nitelikleri"nin –özel olarak, cemaatçi veya "insan soyu"nu birleştiren sevgi bağlarının– muhayyel durum ve oluşlarında bir yansıması olarak) *duyumlar ötesi* bir başka dünyada tanımlama olgusunu açıklamak istemektedir. Bu yanılmacanın bilincine vararak insanlar, Tanrı'da yabancılaşmış kendi özlerine "yeniden sahip olmaya" muktedir hale gelecekler ve böylece de bu yeryüzünde kardeşliği gerçekten yaşayacaklardır. Feuerbach'ı takiben (Marx'ın kendisinin de dahil olduğu) eleştirel filozoflar aynı şemayı insani varoluştan soyutlamanın ve "elinden alma"nın öteki olgularına da, özellikle de insanların özgür ve eşit olacağı ideal bir camia olarak, toplumdan yalıtılmış olan *siyasal* alanı oluşturan olguya yaymak istediler. Ancak, Marx *Tezler*'de bize demektedir ki; bu yansıtmanın gerçek nedeni bilincin bir yanılsaması, bireysel tasavvu-

5 L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*, (Hıristiyanlığın Özü) J.P. Osier'in sunuşuyla, Paris 1968. Yine krş. L. Feuerbach. *Manifestes philosophiques textes choisis* (1839-1845), L. Althusser'in çevirisi, Paris 1960).

run bir sonucu değildir. Bunun nedeni toplumda hüküm süren bölünme ve ayrışmadır. Din veya siyaset atmosferinin onlara mucizevi bir çözüm önerdiği insanları karşı karşıya getiren pratik çatışma, anlaşmazlıklardır. İnsanlar, bir kısım insanın ötekilere bağımlılığını ortadan kaldıran tamamen pratik bir dönüşüm yoluyladır ki ancak buradan gerçekten çıkmış, kurtulmuş olabileceklerdir. Dolayısıyla kurtuluş yabancılaşmayı terk ettirmeyi sahiplenen felsefede değildir. (Çünkü felsefe daima dinin ve siyasetin uzlaştırıcı fikirlerinin tercümesi veya yorumundan başka bir şey olmamıştır); kökü bireylerin ve onların toplumsal ilişkilerinin maddi varlığında bulunan koşulların devrimindedir kurtuluş. *Feuerbach Üzerine* Tezler, bu yolla, Marx'ın daimi olarak en yüce isteği olan erginleşme ve özgürlüğün gerçekleşmesinin yegâne aracı addettiği bir felsefeden kesin *çıkış* (Ausgang) da talep eder.

Felsefeye karşı devrim

Güçlükler açıkça işte bu noktada başlar. Şüphesiz Marx böyle bir emretmeyi yayımlamanın riskine girmemiş ya da bu fırsatı bulmamıştır. Yazdıklarından kalan ve böylesi bir "uçup giden yazı" bize ulaşmıştır. Oysa söz konusu ifşaat oldukça paradoksaldır. Bir anlamda Marx kendisiyle tamamen tutarlıdır. Talep ettiği şeyi derhal *yapar.* (Daha sonraki bir dönemin terminolojisi içinde, Marx'ta performatif -edimsel- bir şeyler olduğu söylenilecektir) "Filozoflar sadece dünyayı farklı biçimlerde yorumladılar, oysa önemli olan onu değiştirmektir" diye yazmak, etkin, ayakları yere basan ya da "dünyevi" olması istenen bütün bir felsefe için dönüşü olmayan bir noktanın var olduğunu ortaya koymaktır. Bu aynı zamanda bizzat kendisine geriye, felsefeye doğru dönmeyi yasaklamaktır. Ya da, –öyle de denilebilir– şayet gidişat içinde yeniden dünyayı, özellikle de toplumsal dünyayı yo-

rumlamaya başlarsak, eğer dönüp dolaşıp felsefi nitelemelerin altına düşersek, felsefe ve devrim arasında bir mekân olmadığı için bizzat kendimizi mahkûm etmemiz demektir. Dolayısıyla bu uç noktasında, bir tür kendi kendisini suskunluğa mahkûm etmektir.

Ancak bu alternatifin sertliği bize diğer görünümünü keşfettirir: eğer "söylemek yapmaktır" ise, öte yandan, "yapmak söylemektir" ve kelimeler asla masum değildir. Örneğin, zımni olarak devrimci dönüşümün *bir* veya *tek anlamlı* olduğu söylenirken, dünyayı yorumlamanın *çeşitli* olduğunu ileri sürmek masum bir şey değildir. Çünkü bu, dünyayı değiştirmenin ancak tek bir tarzının var olduğunu işaret eder: mevcut düzeni ortadan kaldıran, gerici veya halk karşıtı olması mümkün olmayan devrim. Geçerken belirtelim ki; Marx bu tezden çok çabuk vazgeçecektir: *Manifesto* sırasında ve *Kapital*'de *a fortiori* (haydi haydi), kapitalizmin sayesinde "dünyayı değiştirdiği" gücü bir yana kaydeder ve dünyayı değiştirmenin çeşitli biçimlerinin var olup olmadığı ya da bir değişimin bir başka değişimin içine, hatta onun rotasını çevirterek nasıl nüfuz edebildiği sorusu hayati öneme haiz hale gelir. Öte yandan bu, söz konusu eşsiz dönüşümün aynı zamanda felsefenin iç çatışmalarının "çözümü"nü sunduğu anlamına gelir. Filozofların (Aristo, Kant, Hegel...) eski tutkusu, ki "devrimci pratik" böylelikle *onlardan daha iyi* gerçekleştirecekti.

Ama dahası da var: Marx tarafından bulunan formül, bizzat kendisiyle zaten bir "çıkış" eylemi olan bu emir, *felsefi olarak* tesadüfen ünlü olmuş değildir. Biraz hafızamızı yoklarsak onun sadece öteki sloganlarla (Rimbaud'nun "hayatı değiştirmek"i gibi: bilinmektedir ki özellikle Andre Breton bu sloganı Marx'ınkiyle birleştirmişti[6]) değil, ayrıca öteki

6 "Yazarlar Kongresinde Söylev" (1935) Andre Breton, *Manifestes du surréalisme, (Sürrealizm Bildirileri)*, J.J. Panvert, Paris 1962 içinde.

felsefi önermelerle, aynı derecede kısa ve özlü, geleneksel olarak "esasa ilişkin" addedilmiş ve kâh *totoloji,* kâh *antitezler* olarak sunulmuş önermelerle derin bir yakınlık içinde olduğunu çok kolaylıkla görebiliriz. Belirtelim ki; içerikleri ve eğilimleri ne denli birbirlerine aykırı olursa olsun, tüm bu formülasyonlar ortak olarak teori ve pratik, bilinç ve hayat arasındaki ilişki sorununu hedef almaktadırlar. Bu, Parmenides'in "düşünmek ve olmak, ikisi de aynı şeydir"inden Spinoza'nın "Tanrı tabiattır"ından geçip, Kant'ın "inanca yer vermek için bilgiyi sınırlamak zorundayım"ından Hegel'in "akli olan gerçektir, gerçek olan rasyoneldir"i aracılığıyla Wittgenstein'ın "konuşamadığımız şeyin üstünde susmak gerekir"ine kadar gider. Ve işte Marx'ımız yalnızca felsefenin değil, üstelik onun en kurgusal, *kendi öz sınırlarını düşünmeye* gayret eden hareketinin kalbine, –ister o sınırları ortadan kaldırmak, ister bunları keşfetmekten hareketle kendi kendisini inşa etmek amacıyla olsun– yerleşmiştir.

Bu derin iki anlamlılığı aklımızda tutalım (Söz konusu iki anlamlılıktan kesin kusur teşkil eden bir çelişki üretmekten kaçınmak gerektiği gibi, aynı zamanda bunu nüfuz edilemez bir derinliğin işareti haline de dönüştürmemek gerekir. Çünkü böyle yapmak bizi –Marx'ın tam da burada açıkça köklerini aradığı– "mistisizm"e yöneltmekte gecikmeyecektir...) Ve *Tezler*'e içerilmiş iki başağrıtıcı, hassas sorunu daha yakından ele alalım. Bunlardan biri pratik (veya *praksis*) ve "sınıf mücadelesi" arasındaki sorundur, ötekisi ise antropoloji veya "insani öz" sorunu.

Praksis ve Sınıf Mücadelesi

Tezler devrimden söz eder ama "sınıf mücadelesi" deyimini kullanmaz. Bununla birlikte, hangi anlama geldiğini açıkça göstermek şartıyla burada bunun zımnen ifade ettiği

şey keyfi değildir. Germanistlerin[7] çalışmaları sayesinde, Marx'ın formülasyonları için kendisine hiç de temeli saf gözükmeyen ama vurucu kelimeler bulduğu entellektüel ortamı, birkaç yıldan beri çok daha iyi tanıyoruz.

Marx devrim derken kesinlikle Fransız geleneğine başvurduğunu düşünmektedir. Bu genç radikal demokratların devrim derken gördükleri şey, Termidor sonrası "burjuva" cumhuriyetin kuruluşu ile, Napolyon diktatörlüğü ile nihayet Restorasyon ve karşı-Devrim ile (bütün bu durumların hepsinde *devlet* tarafından) kesintiye uğratılan, ardından alaşağı edilen hareketin *yeniden boy vermesi*dir. Ve çok daha açıkçası, 19. yüzyılın başında komünizm fikrinin tam da kendisinden çıktığı (özellikle Babeuf tarafından temsil edilen) Devrimin *eşitlikçi* bileşeninin, "sol yanı"nın enerji ve ilhamını yeniden bularak devrimci harekete Avrupa ölçeğinde sonucuna ulaştırmak ve onu evrensel kılmak söz konusudur.[8] Marx, söz konusu olanın ideal ya da deneysel (Cabet'nin "İkarie"sı gibi) bir ideal sitenin kurgusal bir kavramı olmadığı talepleri sadece (özgürlük ve eşitliğin gerçekleşmesiyle ölçülen ve karşılıklı olarak kardeşlikle sonuçlanması amaçlanan) devrim ilkelerinin uygulama sonuçlarını temsil eden bir toplumsal hareketin söz konusu olduğu olgusu üzerinde fazlasıyla ısrarlı olacaktır. Özet olarak, Marx ve başkaları orta bir yolun olmadığını tesbit ederler: eğer devrim rotasındayken *durdurulursa*, gerilemekten

---

7 Ve özellikle, Fransa'da, G. Bensussan ve M. Espagne'ın Moses Hess üstüne araştırmalarında, ilerde siyonizmin teorisyeni olacak olan M. Hess, o sıralarda sosyalisttir ve Marx ve Engels'in çok yakınıdır. Marx ve Engels, onunla, komünizmin "tarih bilmecesinin çözümü" olarak keşfi görüşünü paylaşmışlardır. Krş. G. Bensussan. *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845) (Felsefe, Sosyalizm)*, PUF, Paris, 1985; Moses Hess, *Berlin, Paris, Londra (Avrupa Üçlü Gücü)* çeviri ve sunuş M. Espagne. Ed. du Lêrot, Tusson, 1988)

8 Krş. Jacques Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism 1785-1842*, 2 cilt. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 1989.

başka bir şey yapamaz ve kurulu düzeni savunmayı amaçlayan liberal veya gerici bir devleti kullanan bir mülk sahipleri aristokrasisi kurulur. Bunun aksine, devrimi başarmak ve onu dönülmez kılmak için mümkün tek şey, onu derinleştirmek, buradan bir toplumsal devrim oluşturmaktır.

Ama o halde bu toplumsal devrimin, taşıyıcısı Babeuf'un ve Montanyarlar'ın mirasçısı kimlerdir? Avrupa'daki aktüel duruma gözleri çevirmek ve mülk sahiplerinin alarm çığlıklarına kulak vermek yeterlidir: bunlar (Engels'in bugün bile hayranlıkla okunabilen, 1844'te yazdığı ve Marx üzerinde kesinlikle belirleyici bir etkisi olan *İngiliz İşçi Sınıfının Durumu*'nda tanımladığı) İngiliz "Çartist" işçileridir; Lyonlu ipekçilerdir, Victor Hugo'nun Köln'deki "Lille mahzenleri"nin ve Paris dış mahallelerinin zanaatkârlarıdır, Marx'ın Köln'deki gazetesinde, *La Gazetta Rhénan*'da uzun uzun kendilerinden bahsettiği Silezyalı dokumacılardır... Özetle, sanayi devriminin kitleler halinde yarattığı, şehirlerde yoğunlaştırdığı, sefalet içine attığı ama burjuva düzenini grevleriyle, "koalisyonlar"ıyla, ayaklanmalarıyla sarsmaya başlamış olan ve bundan böyle (eski bir Latince kelimeyle) *proleterler* diye adlandırılanların tümüdür. Eleştirel aydınların tam bir iyi niyet ve yanılsama ile Devletin demokratikleştirilmesinin araçları ve bu amaç için "kitle" dediklerini aydınlatmak konusunda birbirlerini sorguladıkları sırada, o kitlenin bizzat kendisi eyleme geçmiş, devrimi zaten fiilen başlatmışlardır.

Kutsal Aile'den (1844) *Komünist Manifesto*'ya (1847) kadar bu dönemdeki tüm yazılı metinlerinde Marx, kesin bir formülle bu proletaryanın "burjuva-sivil toplumun fiilen yok oluşunu temsil ettiğini" söyleyecektir. Bundan anlaşılması gereken: 1) proletaryanın varoluş koşullarının (bugün dışlanma diye adlandırdığımız şey) bu toplumun tüm ilkeleriyle çelişmekte olduğu, 2) onların bizatihi özel mülkiye-

tin, kârın, vatanseverliğin ve burjuva bireyciliğinkinden farklı değerlere göre yaşamakta oldukları, 3) onların devlete ve egemen sınıfa karşıtlıklarının, modern toplum yapısının zorunlu bir sonucu olmasına karşılık kısa dönemde o yapı için ölümcül olduğudur.

Halihazır eylem

"Eylem halinde" *(in der Tat)* kelimeleri özellikle önemlidir. Bunlar bir yandan gerçekten de güncelliği, etkililiği "olgular"ı *(Tatsache)* çağrıştırırlar: dolayısıyla Marx'ın köklü biçimde *anti-ütopik* yönelimini ifade eder ve örgütlenme yolundaki proleter sınıfın ilk mücadele biçimlerine gönderme yapmanın Marx'ın nazarında niçin böylesine belirleyici olduğunu anlamamıza imkân verirler. *Tezler* de kendisinden söz ettiğimiz devrimci pratik bir program gerçekleştirmek zorunda değildir. Yine bu hareket (18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başının insanseverlerininki gibi) bir gelecek görüşü sunan sosyolog ve filozofların teorilerine de bağımlı olmak zorunda değildir. Fakat devrimci pratik Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde komünizmin yegâne materyalist tanımıdır diye açıklamakta gecikmeyeceği "var olan durumu ortadan kaldıran gerçek hareket" ile çakışmak zorundadır.

Ama buradan ikinci görünüme ulaşırız: "eylem halinde" demekle söz konusu olan bir *faaliyet (Tätigkeit)*, kişilerin tüm fizik ve entellektüel güçleriyle katıldığı halen sürmekte olan bir girişimdir de. Dolayısıyla anlamlı bir alaşağı etme burada olur. Kafalarında sürekli olarak geçmişin anlamını evirip çeviren Moses Hess ve öteki "genç Hegelciler", tarih felsefesinin rakipleri ve kurulu düzeni yorumlayan hukuk felsefecileri bir *eylem felsefesi* önermişlerdi. (Feuerbach'a gelince, o da *geleceğin felsefesi* için bir manifesto yayımlamıştı.) Marx'ın temelde dediği şudur: eylem şimdiki zamanda "davranıyor" olmak zorundadır ve yorumlanmış ya

da önceden verilmiş olmamalıdır. Bu durumda da felsefe yerini terk etmek zorundadır. Yerine geçecek olan devrimci hareket ve gerekliliğe uygun düşen bir "eylem felsefesi" de değildir; eylemin bizatihi kendisidir, *sözsüzdür.*

Ve bununla birlikte, bu yerini terk etme emri felsefeye aldırışsız olamaz: eğer sonuç bu olursa, söz konusu emir paradoksal biçimde onu *kendi öz gerçekleşmesi* olarak görmek zorundadır. Marx burada her şeyden önce, doğal olarak Fransız devrimci düşüncesi ile bağlantısı son derece sıkı olan ve bizzat kendisinin de derinden etkilendiği Alman idealist geleneğini dikkate alır. Kantçı "ödevini yapmak" emrini, *dünya üzerinde* (içeriği insani kardeşlik olan) kategorik imperatife uygun olarak davranmayı düşünür. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki sözlerini, "olmak zorunda olan eylem halinde *(in der Tat)* olandır da; ve yalnızca olmak *zorunluluğunun, oluş eylemi* olmaksızın hiçbir gerçekliği yoktur" gözönüne alır. Daha politik biçimde ifade edilirse, Marx modern felsefenin evrenseli *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi* ile özdeşleştirdiğini düşünmektedir. Ama teorik olarak kutsanan bu ilkeler, açık bir biçimde, kardeşlik şöyle dursun ne eşitliğin, ne de özgürlüğün egemen olduğu burjuva toplum tarafından yalanlanmakta, bilmezden gelinmekte; ya da o ilkeler devrimci, (gerekirse "eleştiri silahı"nın yerine "silahların eleştirisi"ni ikâme ederek hep birlikte *ayaklanan*ların) "ayaklanmacı" pratiğinde, olgular düzeyinde aşılmaya başlamıştır. Marx, burada materyalizmdeki idealizmi alaşağı etmekten söz ettiğinde anlaşılması gereken, her şeyden önce felsefe için biraz katı olmakla birlikte bizzat onun kendi ilkelerinden çıkan bu sonuçtur.

İdealizmin iki yüzü

Bu nokta üzerinde yeniden duralım: Eğer bu belirtmeler doğru ise, bu demektir ki Marx'ın materyalizminin *mad-*

de'ye başvurmakla hiçbir ilgisi yoktur. Ve bu özellik, Engels'in 19. yüzyılın ikinci yarısındaki doğal bilimler ile Marksizmi birleştirmeye girişmesine kadar geçen uzun zaman boyunca da bir olgu olarak kalacaktır. Ancak şu an için, garip bir "maddesiz materyalizm" ile görülecek bir işimiz var. Gelelim niçin bu ifade kullanılıyor?

İşte burada, Marx'ın vurduğu darbelere rağmen felsefe tarihçisi yeniden haklarını elde eder. O, felsefe tarihçisini yol açtığı içinden çıkılmaz durumu göstermeye de yönelten bu paradoksu açıklamak zorundadır. (ancak yineleyelim ki söz konusu içinden çıkılmazlık keyfi olmanın tamamen dışındadır) Marx, kendisini var olan materyalizmin tümünden de farklı kılmayı arayarak *aynı zamanda* dünyayı değiştirmenin bir materyalist ilke olduğunu ilan etmektedir. (Marx'ın "eski" diye tanımladığı var olan materyalizm açıkça her açıklamanın esasta maddi bir temeli olduğu fikrine dayanır. Bu *da*, ötekisi gibi tartışılabilir bir "dünya yorumlaması"dır). Marx'ın bu ilânı görünüşte *idealizmin tersini savunmak* içindir. Fakat Marx'ın formülasyonlarının anahtarı materyalizm kelimesi içinde değil, aksine idealizm kelimesi içinde durur. Yeniden, niçin?

İlk neden: filozoflarca önerilen tarih ve tabiatın idealist yorumları ruh, akıl, bilinç, fikir... gibi ilkelere başvurduğu... ve böylesi ilkelerin uygulamasının sonu daima devrime değil, kitlelerin eğitimine (hatta yaratılmasına) –ki filozoflar açık bir biçimde bu yükümlülüğü taşımak için kendilerini cömertçe teklif ederler– vardığı için. Platon'un zamanında onlar ideal site adına prenslere danışman olmak istiyorlardı. Demokratik çağımızda, akıl ve ahlak adına vatandaşları eğitmek istiyorlar (ya da vatandaşların "eğiticilerini eğitmek": Yani en azından moral bakımdan üniversite kurumunun da üzerinde yer alarak yargıçları, doktorları, öğretmenleri).

Bu yanlış değildir ama idealizmin bu işlevinin gerisinde korkunç bir güçlük gizlenmektedir. (Gerçek dilini Kant'la bulan) *modern* felsefede bilinçten, ruh veya akıldan söz edilir. Evrenseli ifade eden bu kategorilerin daima ikili bir yüzü vardır ve *Tezler*'deki Marx'ın formülasyonları bunu sürekli ima ederler. Bu kategoriler mahrem bir biçimde iki fikri, *temsil* ve *öznelliği* birleştirirler, bu bileşimi sistematik biçimde düşünmüş olan büyük (Alman) idealizminin gücü ve özgüllüğü işte tam da budur.

Gerçekten de, Marx'ın başvurduğu "yorumlama" kavramı temsil fikrinin bir varyantıdır. Burada eleştirilen idealizme göre dünya, uyumu, "anlam"ı araştırılan ve bu yolla da kendisine istensin ya da istenmesin bir *düzen* empoze edilen bir seyir nesnesidir. Marx çok iyi görmüştür ki "dünyanın düzeni"ni (özellikle de sosyal ve politik kayıtlar dahilinde) düşünme olgusu ile dünyadaki *düzeni değerlendirme* olgusu arasında bir karşılıklı kefalet bağıntısı vardır. Bu bağıntının mantığında "anarşi"ye olduğu kadar "hareket"e de karşı olmak vardır. ("Hatların yerini değiştiren hareketten nefret ediyorum" diye yazacaktır Baudelaire)... O, bu bakış açısından, yine gayet iyi tesbit etmiştir ki; yapıcı ilke olarak ruhun yerine maddeyi ikâme eden "eski materyalizmler" ya da doğa felsefeleri idealizmin güçlü bir ögesini içermekte ve (buradan çıkardıkları politik sonuçlar ne denli farklı olursa olsun) sonuçta kılık değiştirmiş idealizmlerden başka şey değildirler. Bu bize idealizmin materyalizmi niçin bu denli kolay "anladığı"nı ve dolayısıyla da reddetme ya da özümseme imkânı bulduğunu anlamamızı sağlar. (–hayli atipik bir materyalist olan Spinoza muhtemelen hariç– materyalizmlerle hiçbir sorunu olmayan Hegel'de görüldüğü üzre). Sonuç olarak, Marx görmüştür ki, devrim sonrası, idealizmin merkezi noktası dünyanın düzenini, "temsil"e, onları yaratan ya da Kantçı deyişle onları "kuran" *bir öznenin faaliyeti*ne yansıtmaktır.

Böylece idealizmin öbür yamacına geçiyoruz: temsil etmenin (ya da isterseniz "fikirler"in önceliği) felsefesi değil, öznelliğin (*bilinç* kavramının kazandığı belirleyici önem bunu çok iyi ifade eder) felsefesine. Marx idealizmin sözünü ettiği eylemliliğin, temelde, hem dış dünyanın ve biçimin (*Bildung*) inşası, hem de kişinin kendini dönüştürmesi olacak daha gerçek, daha "etkin" bir eylemciliğin kalıntısı ve (hem tanınması, hem de görmezden gelinmesi anlamında) inkârı olduğunu düşünmektedir. Kant da, daha fazlasıyla yine Fichte'deki eylem, etkinlik ve eylemlilik (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) üzerine kelime dağarcığına yapılan vurgu bunun tanığıdır. (Gerçekte, genç Hegelcilerin iftiharla öne sürdüğü "eylem felsefesi" buradan kaynaklanır). Bilincin var olma biçimini etkin bir *deney* olarak, kavramın işlevini bir *iş* (olumsuzun işi) olarak tanımlayan Hegel'in tarzı bunun tanığıdır. Sonuç olarak Marx'ın aforizmalarında şu aşağıdaki hipotezi okumak zor değildir: –eğer en azından temsil (yorumlama, bakış) fikri ile eylemlilik (iş, eylem, dönüşme, değişme) fikri arasında örtük bir çatışmanın var olduğu kabul edildiğinde– nasıl geleneksel materyalizm gerçekte idealist bir temele (temsil, bakış) sahip olduğunu gizliyorsa; modern idealizm de hareket eden özneye atfettiği işlev dahilinde, aslında materyalist bir yönelimi gizlemektedir. Ve Marx'ın önerdiği tam bir yalınlıkla bu çelişkiyi ortaya çıkarmak, temsil ve öznelliği birbirinden ayırmak ve pratik eylemlilik kategorisinin bizatihi kendisinin zuhurunu sağlamaktır.

Özne, pratiğin ta kendisidir

Marx bu girişiminde başarılı olmuş mudur? Bir anlamda mükemmel bir biçimde: çünkü o tek gerçek öznenin pratik özne veya pratiğin öznesi, ya da çok daha iyisi; öznenin zaten daima başlamış olup sonsuzca kendisini izleyen bir *pra-*

tikten başka bir şey olmadığını söylemekte tamamen savunulabilir bir konumdadır. Ama bu yolla idealizmden çıkılmış mıdır? Hiç de emin değiliz. Çünkü tarihsel olarak konuşursak, "idealizm" kesinlikle temsil ve öznellik bakış açılarının ikisini de kapsar. Gerçekte bir çevrim ya da iki anlam içinde işleyen bir teorik alışverişçi söz konusudur. Marx'ın öznelliğin esasını pratikle, pratiğin hakikatini (bizzat kendi varlığıyla vücut bulan) proletaryanın devrimci eylemine özdeşleyerek idealizmin özne kategorisini materyalizme naklettiğini söylemek mümkündür. Ancak, Marx'ın bu olgudan, *proletaryayı* –terimin idealist anlamında– *bir "özne" olarak sunmanın* sürekli imkânını hazırladığını ileri sürmek de bir o kadar mümkündür. (Bu sunuştan hareketle, sonuçta ya bir temsil, ya da bir soyutlama olarak ele alınma vasıtasıyla yeniden dünyayı "yorumlama" ya da dünyayı değiştirmeye varırız: sonraları Marksist teorisyenler kendisinden *a priori* olarak "tarihin anlamı"nı çıkaracakları bir sınıflar mücadelesi fikriyle silahlandıklarında olanlar tamıtamına böyle değil midir?)

Bu diyalektik oyunlar dayanaksız değildir. Devrim kavramının tarihine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve sonuç olarak hem siyasal, hem de aynı zamanda felsefi bir yüze sahiptirler. Modern dönemin –burjuva denilen Anglo-Amerikan ve Fransız devrimlerinin– başlangıcında, tüm somut deneyim alanlarını (bilim, moral, hukuk, din, estetik) ilgilendiren ve onları birleştiren merkezî felsefi kategori olarak *öznenin keşfi* insanlığın kendi kendini şekillendirdiği ve eğittiği, kendi yasalarını kendi koyduğu düşüncesiyle; dolayısıyla da baskının, cehaletin, hurafelerin ve sefaletin çeşitli biçimlerinden *kendi kendisini kurtarması* düşüncesiyle ilişkilidir.[9]

---

9 Bkz. Kant. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les lumières?* Sunuş F. Proust. Garnier-Flammarion, Paris 1991. (Sürekli barışa doğru. Kendini düşünmeye yöneltmenin anlamı nedir? Aydınlanma nedir?)

Ve söz konusu faaliyetin insan soyuna özgü öznesi daima biri teorik, ötekisi somut pratik iki görünüme sahiptir. Bu Kant'ta *insanlık* idi, Fichte'de kimi zaman *halk*, kimi zaman *ulus*, ve nihayet Hegel'de sırayla "dünyanın ruhu", yani uygarlığın ileriye doğru hareketinin somut örneği, simgesi olan *tarihsel halklar* haline geldi.

Marx'a gelince o uygarlığın ileriye doğru hareketini *proletarya*da (az yukarıda onun "halkın halkı" ve doğallıkla insani ve ortaklaşmacı olduğunu görmüştük) keşfetmiş olsa da; Proletarya'nın "var olan düzeni geçersiz kılan" ve böylelikle dünyayı tümüyle değiştirirken kendisini de değiştiren *(Selbsttätigkeit, Selbstveränderung)* gerçek pratik özne olduğunu söylese de; ve nihayet bu saptamadan (ki burada dolaysız deneyimin dersleri ve en eski kurgusal gelenek şaşırtıcı bir tarzda üst üste çakışırlar) kendince *özne pratiktir* vargısını doğrulamak için yararlanmış olsa da; bütün bunlar onu hiç de idealizm tarihinin dışına çıkarmaz, tam aksine oraya dahil eder. Fichte asla başka bir şey söylememişti. Kelimeler üzerinde oynamaksızın, Marx'ın ve onun "pratik materyalizmi"nin, idealist geleneğin en tam biçimi olduğunu ve idealizmin günümüze kadarki sürekli canlılığını anlamamızı öteki biçimlerden daha fazla mümkün kıldığını öne sürme noktasına kadar gidilebilir. Bu tamamen doğrudur, çünkü söz konusu bağlam değişikliği, devrimci deneyimi sürdürmek ve onu sınıfları ve toplumsal çatışmaları ile modern toplumun bağrında canlandırmak eğilimi ile sıkı sıkıya bağıntılıdır.

Böylelikle, "kesintisiz" isyan halindeki proletaryaların bakış açısını benimsemenin pek de öyle idealizme son vermenin sonucu olmadığı gibi materyalizm ve idealizmin ikilemini, aralarındaki farkın bizatihi proletarya ve onun imtiyazlı tarihsel rolü teorisinin merkezinde sürekli yeniden doğması sorununu yerleştirmenin de sonucu olmadığını

kavramaya hazırlanmış olmaktayız. Ama bu ikilemle kapıdan kovulmuş felsefenin pencereden girmesinden korkabiliriz.

"İnsani öz"ün gerçekliği

Ortaya koyduğu öteki büyük soruyu, insanın özü sorusunu hatırlamak için *Tezler*'in metnine yeniden dönelim. Hiç şüphesiz insani ve dinî öz birbiriyle bağlantılıdır. "Feuerbach dinî özü insani özde çözüme bağlıyor", yani o, özellikle *Hıristiyanlığın Özü*'nde göstermektedir ki, Tanrı fikri kişileştirilmiş ve dünya dışına yansıtılmış insani mükemmelliklerin bir sentezinden başka bir şey değildir. "Ancak insani öz tekil bireyden ayrılmaz bir soyutlama değildir." Kendi etkin gerçekliğinde insani öz toplumsal ilişkilerin (Marx bir tür Fransızca-Almanca karışımı ile *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* diye yazar) bileşimidir: VI. tezin bu cümlesi XI. tezden daha az mürekkep harcatmamıştır. Metni kelimesi kelimesine izlersek, burada dikkate değer pek çok şey vardır.

Dolayısıyla Marx insanın özü sorununu ele alır, en azından burada cevap verir. Son derece doğal değil mi? Ayrıca bu sorunun antropolojinin kurucusu sayılabilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Ancak günümüzde C. Lévi Strauss insanın özünü doğa ve kültürün çatışması olarak açıklar, ya da Lacan insanın özünün baştan sona dil tarafından inşa edildiğini ifade etmek için "parlêtre" kelimesini uydururken, her ikisi de Aristo'nun insanı dil yeteneği ve kullanımı ile siteye (siyasi topluluğa) aidiyet yoluyla tanımlayan ya da Aziz Augustin'in insanı "Tanrı'nın yeryüzündeki benzeri veya imgesi" olarak tarif eden aynı geleneğe katılırlar. Ve öte yandan eğer söylenenler yeterli bir genelleme düzeyinde ele alınırsa esasında hepsi de aynı sorunla uğraşmaktadır. Antikiteden günümüze kadar insanın doğası veya insa-

nın özüne dair uzun bir tanımlar silsilesi vardır. Marx, sürekli olarak *iş* ilişkileri ve *bilinç* etrafında dönen pek çok tanım önerecektir. *Kapital*'in[10] 1. kitabında Benjamin Franklin'in bir tanımını alıntı yapar (İnsan "alet yapan" bir hayvan canlıdır). Bu tanıma karşı çıkmaz ama teknolojinin de "üretim tarzı"na tabi bir tarihi olduğunu belirterek ve ardından ne teknik ilerlemenin, ne de teknolojinin bilinçsiz, düşünmesiz, denemesiz ve bilgisiz olduğunu hatırlatarak o tanımı tamamlar. Ve *Alman İdeolojisi*'nde, ele aldığımız formülasyonun hemen ardında "insanları hayvanlardan bilinç, din ya da istediğimiz her şeyle ayırdedebiliriz" insanlar önce gövdesel teşekkülâtlarının sonucu olan farklılıklar yoluyla da değil, kendi yaşama araçlarını *üretmeye* başladıktan itibaren kendilerini hayvanlardan ayırdetmeye başlarlar. İnsanlar kendi yaşama araçlarını üreterek dolaylı biçimde bizzat kendi maddi hayatlarını da üretmiş olurlar..." diye yazacaktır. Bu, insanın özü sorununa bizzat olayların içinde bir cevap arama tarzıdır ve öte yandan Marksist olsun ya da olmasın bütün bir biyolojik antropolojinin başlangıç noktasını verir.

Teorik hümanizm

Bununla birlikte, bu anlattıklarımızın düzeyini ve doğurabileceği sonuçları kavramak bakımından hayati bir nüans, insanı ya da insan doğasını tanımlamak olgusuyla "insan nedir" veya "insanın özü nedir" sorusunu *apaçık biçimde koymak* ve buradan *a fortiori* (biraz zorlanarak) temel bir felsefi *soru* oluşturmak olgusunu birbirinden ayırır. Dolayısıyla Althusser'le birlikte teorik hümanizm diye adlandırabileceğimiz yeni bir sorunsalın içine gireriz. Görünüşü ne denli şaşırtıcı olursa olsun, böylesi bir sorunsal göreceli

10 Bölüm V. "İş süreci ve değer kazanma süreci"

olarak yakın tarihlidir ve başlangıç tarihi 18. yüzyılın sonları olduğu için Marx'ın yazdığı sıralarda hiç de eskimiş sayılmazdı. Almanya'da, en önemli isimleri Kant (*Pragmatik Bakış Noktasından Antropoloji, 1798*), Guillaume Humboldt[11] ve Feuerbach'tır ve bu da göstermektedir ki, teorik hümanizmin izlediği yol idealizm ve onun reddiyle birleşir. Bu paralellik aydınlatıcıdır. Gerçekten de görüyoruz ki, Marx insanın doğasına ilişkin rakip (ruhçular, materyalistler) teorilere karşı özne, eylem ve duyumsal sezgi üzerine teorilere karşı yürüttüğü ile aynı türden bir eleştiri ile davranacaktır. "Kendi etkin gerçekliği içinde" (*in seiner Wirklichkeit*) insani öz demek toplumsal ilişkilerin bileşimidir ve besbellidir ki bu soruyu *reddetmek* değildir. Ama bu, şimdiye kadar sadece "insan"la ilişkin olarak değil, çok daha temel açıdan "öz" ile ilişkin olarak anlaşılagelmiş olan kavrayış tarzının köklü biçimde *yer değiştirmesine* teşebbüs etmektir.

Filozofların bu öz hakkında yanlış bir fikirleri olagelmişti (ve bu hata onlar için öylesine... özseldi ki bir filozofu bunsuz düşünebilmek çok zordur). Onlar ilk olarak özün bir *fikir* veya bir soyutlama (hatta farklı bir terminoloji içinde bir *evrensel kavram* denilecekti) olduğuna inanmışlardı. Bu özün altında özgül farklılıklar ve nihayet bireysel farklılıklar giderek azalan bir genellik sırasıyla yerli yerine konulabilirdi. İkinci olarak inanmaktaydılar ki, bu türsel soyutlama, aynı türün bireylerine, ister sahip oldukları ve onları kendisine göre sınıflayabileceğimiz bir kalite olarak, ister onları aynı modelin kopyalarıymışcasına var ettiren bir güç veya biçim olarak bir tür "yerleştirilmiş"ti (*in wohnend*).

---

11 Humboldt 1810'da bugün de kendi ismini taşıyan Berlin Üniversitesi'ni kurmuştu. Onun başlıca dilbilimsel ve felsefi monografileri 1835'teki ölümünden sonra yayımlandı. (Bkz. *Introduction à l'ceuvre sur le Kavi et autres essais*, Fransızca tercüme: P. Caussat, Le Seuil, Paris 1974)

Böylece Marx tarafından ortaya konulan tuhaf denklemin ne anlama geldiğini görüyoruz. "Topluluk", "ilişkiler" ve "toplumsal" kelimeleri temelde aynı şeyi ifade ederler. Söz konusu olan, filozofların geleneksel olarak bölündükleri (*realist* ve *nominalist* denen) iki tutumu da reddetmektir. Bu tutumların biri türün veya özün bireylerin varoluşundan önce gelmiş olduğunun kabulünü, öteki ise bireylerin ilk gerçeklik olduğunu ve evrenselin buradan hareketle "soyutlandığının" kabulünü ister. Her ikisi de reddedilmektedir. Çünkü her ikisi de insani varoluşta gerçekten temel, özsel olan şeyi, yani bireylerin birbirleriyle kurdukları etkin ve çeşitli *ilişkileri* (dil, çalışma, aşk, yeniden üretim, egemenlik, çatışma vb.) ve "tür"ü, ortak olanı tanımlayan şeyin bu ilişkiler olduğu olgusunu düşünebilmekten acizdirler. İlişkiler türü tanımlar, çünkü onu her an çeşitli biçimler altında inşa eder. Dolayısıyla ilişkiler, insana (yani insanlara) uygulanan öz kavramının yegâne "etkin" içeriğini üretir.

Aşkın-bireysel

Burada, bu bakış açısının sadece Marx'a özgü ve tamamen orijinal olup olmadığını tartışmıyoruz. Fakat bu bakış açısının hem felsefi tartışmalar alanına ("ontoloji" dediğimiz düzeye[12]), hem de politika alanına ilişkin sonuçlar içerdiği kesindir. Marx'ın kullandığı kelimeler *hem* (bireye ve özellikle de ister biyolojinin, psikolojinin, isterse de ekonomik davranışların terimleriyle olsun, her şeyden yalıtılarak, *bizatihi kendi içinde* tanımlanabilen bir bireysellik varsayımına öncelik veren) bireyci bakış açısını, hem de (günü-

12 Aristo'nun "birincil ilke ve nedenlerin bilimi "dediği şeyi tarif etmek için 17. yüzyılda uydurulan bu terim, özgül *varlıkların türlerini* araştırmadan ayrı olan varlık olarak varlık *(on hé on)* üzerine düşünmeyi tanımlıyordu.

müzde Anglosaksonlar'ın örneği izlenerek *holist* denilen, *bütüne* ve özellikle de bireylerin sadece işlevsel üyeler olabildikleri bölünmez bir birlik olarak addedilen topluma öncelik veren) organizmacı bakış açısını reddeder.[13] Sonuç olarak *ne* Hobbes ve Bentham'ın "monad"ı, ne de Auguste Comte'm "büyük varlık"ı (grand être) (Fransızcayı hemen hemen Almanca kadar akıcı konuşan) Marx'ın burada, açıkça "bütün" veya bütünlük anlamına gelen *das Ganze* terimini kullanmaktan kaçınmak için ensemble (birlik) gibi yabancı bir kelime aramaya yönelmesi gayet anlamlıdır.

Belki de, bu *yapıcı ilişki* kavramlaştırmasını karakterize etmek için, ihtiyaç gereği türetilen bir kelimeyi kendi hesabımıza metne eklersek, sorun (temelde değilse bile), şeklen daha açık hale gelebilir. Bu kelime insani öz sorununun yerini tümüyle değiştirerek ona şekli (ve teorik hümanizminkinden başka bir sorunsalın tohumlarını içeren) bir cevap getirir. Aslında söz konusu kelime (Kojéve, Simondon, Lacan gibi) 20. yüzyıl düşünürlerinde mevcuttur: Gerçekte, söz konusu olan insanlığı *aşkın bireysel* bir realite olarak ve aşkın bireyselliği olduğu gibi düşünmenin sınırında kavramaya çalışmaktır. Bu aşkın bireysellik, tasarımsal olarak (biçim veya öz olarak) her kişinin "içinde" var olmadığı gibi onları dışarıdan tasnif etmek için de kullanılmaz; sadece *bireyler arasında,* onların çeşitli karşılıklı etkileşimleri olgusunda vardır.

---

13 Bkz. Louis Dumont, *Homo aequalis 1. Genèse et epanouissement de l'ideologie économique,* Gallimard, Paris 1977. Yazara göre Marx "görünüşün aksine [...] esas olarak bireycidir". Benzer bir sonuca "analitik Marksizm"in başlıca temsilcilerinden biri olan Jon Elster'in farklı öncüllerinden hareket edilerek de varılır. (*Making Sense of Marx,* Cambridge, 1985, Fransızca çev., *Karl Marx, une interprétation analytique,* PUF, Paris, 1989). Ve aynı tarzda Jacques Bidet, *Théorie de la Modernité, Marx et le Marche*'nin (PUF, Paris 1990) devamı.

14 Bkz. Özellikle Gilbert Simonden, *L'Individuation psychique et collective,* Aubier, Paris 1989.

Bir ilişki varlıkbilimi

Burada bir "varlıkbilimi"ni tanımak gerektiği belirtilmelidir. Ancak türün ve bireyin bağlantıları üzerine bir tartışmada varlıkbilimi bir soruşturma programını bu ilişkilerin çeşitliliği üzerine ikâme eder. Bu ilişkiler içlerinde toplumdaki bireylerin bağının kurulup bozulduğu durum değiştirmeler, aktarmalar kadar geçişlerdir de. Buna karşılık toplum da ilişkilerin bizzat kendisini inşa eder. Gerçekten de böylesi bir perspektif içinde en çarpıcı olan nokta, söz konusu perspektifin bu iki kutup arasında tam bir karşılıklılık kurmuş oluşudur. Bu iki kutuptan her biri öteki olmaksızın var olamaz ve dolayısıyla kendi başlarına soyutlamadan başka bir şey değildirler ama, her biri ve bağlantıların ya da ilişkilerin *(Verhältnis)* düşünülmesinde gereklidirler.

Spekülatif görünen bu noktada tam tersine karakteristik bir kestirme yolla politik sorunla oldukça yakından yeniden buluşmuş oluruz. Üzerinde konuştuğumuz ilişkiler gerçekte yalnızca ayırdedilmiş pratiklerden, bireylerin birbirleri üzerinde icra ettiği özgül eylemlerden başka bir şey değildirler. Ayrıca bu aşkın bireysel varlıkbilim en azından –hayli hatalı biçimde çoğunlukla "bireyci" bir metin addedilen– *Yurttaş ve insan hakları beyannamesi* gibi bildirimlerle ve dahası, topluluğun çıkarları ile bireyin kendini gerçekleştirmesini de birbirinden *ayırmayan* aksine daima biri aracılığıyla öbürünü gerçekleştirmeyi arayan bireyin topluluğun çıkarları zemininde bu kendini gerçekleştirmesine asla *karşı çıkma*yan devrimci hareketlerin pratiğiyle çağrışımı içerir. Çünkü, son analizde eğer yalnızca bireylerin hakları üstlenebileceği ve talepleri tanımlayabileceği doğru ise, hakların elde edilmesi ve özgürlük (hatta ayaklanma) en azından zorunlu olarak kollektif değildir.

Şüphesiz bu formülasyonun, şeylerin belirli bir durumunu, hatta hiç değilse bir kurumlar sistemini değil, daha çok

(en azından ona taraftar olanların yaşıyor oldukları gibi) bir süreci tanımladığı söylenecektir. Ancak Marx'ın söylemek istediği de tamamen budur. Ve bu çerçevede, insanın özünü "toplumsal ilişkilerin bileşimi" ile özdeşleyen VI. tezin ve tüm düşünceye devrimci pratik ve değişime yönelme buyruğu veren III., VIII. ve XI. tezlerin gerçekte esas olarak aynı şeyi söyledikleri anlaşılır. Dolayısıyla biraz daha ileri giderek diyebiliriz ki; burada tanımlanan toplumsal ilişkiler kesintisiz bir dönüşümden, bir "sürekli devrim"den başka bir şey değildir. (Sürekli devrim ifadesi şüphesiz Marx tarafından icat edilmemiştir ama, 1850'lere kadar onun fikriyatı içinde belirleyici bir rol oynayacaktır.) 1845 Mart'ının Marx'ı için Hegel'le birlikte "gerçek aklidir" ve zorunlu olarak akli olan gerçekleşir demek yeterli değildir: gerçekten, akliden ve devrimden başka bir şey yoktur demek gerekir.

Stirner'in itirazı

Daha fazla ne istenebilir? Ama yine de daha önce Marx'ın bu noktada kalamayacağını söylemiştim. Şu anda bunun kavranılması gerekiyor. Eğer öznenin yerine pratiğin ikâme edilişini anlatmakla yetinirsek; bir çevrime, bir mantıki güçlüğe ya da öz kavramının, geleneksel varlıkbilimin kendi iç eleştirisi ile onun toplumsal ilişkiler üzerine somut sorgulamaların çoğulluğu içinde bozuluşu arasında iç tutarlılığını (dengesini) yitirme tehlikesiyle karşılaşmasına yol açar ve sözü edilen hususu kavramayı başaramayız. Şüphesiz *Alman İdeolojisi* Feuerbach üzerine *Tezler*'in telkin ettiği düşüncelere en yakın metindir ve bununla birlikte söz konusu eser daha o sırada bir başka dil konuşmaktadır. Az önce işaret ettiğimiz formel akılyürütmeler bu dili açıklamaya yeterli değildir.

Burada çok açık, konjonktürel ama öte yandan da temel bir güçlüğü ortaya çıkaran bir akılyürütmenin var olduğu-

na inanıyorum. Marx'ın düşüncesinin kimi tarihçileri (özellikle Auguste Cornu) bunu gayet iyi görmüş ancak çoğu bunu fark etmemiş ya da önemsememiştir. Bunun nedeni öncelikle onların genel olarak metnin yalnızca *ilk bölümünü (I. Feuerbach)* okumuş olmalarıdır. Uzun bir geleneğin bize söz konusu metni "tarihsel materyalizm"in kendiliğinden sergilenmesi olarak anlaşılması (gerektiğine) alıştırmış olmasına karşılık, söz konusu olan şey, metnin esas olarak bir başka teorisyenin meydan okumasına karşı verilmiş bir cevap, (her okuyanın kendi açısından öğrettiği) oldukça zahmetli bir cevap olmasıdır. Bu teorisyen 1844 sonunda yayınlanan *Benlik ve Kendilik*'in[15] *(L'Unique et sa proprieté)* yazarı olup, gücünü birazdan ölçeceğimiz Max Stirner'dir (Caspar Schmidt'in takma ismi). Ancak bu kitabın yayımlanışından daha birkaç ay önce ve hatta Engels'in ısrarı üzerine *Tezler*'in gözden geçirilmesinin ertesindedir ki Marx *Benlik ve Kendilik*'in hakkından gelememeye başlamıştır.

O halde teorik bakış açısından kimdir bu Stirner? İlkin, tüm egemenliği kendi bünyesinde toplamış ve ortaçağın siyasal teolojisince geliştirilen iktidarın *kutsal* ayrıcalıklarını kendi hesabına kaydetmiş bir modern devlet karşısında, kendi fikir, ihtiyaç ve gövdelerinin "sahibi" olan tümüyle tekil bireylerden oluşan toplumun özerkliğini savunan bir anarşist. Öte yandan Stirner öncelikle bir radikal *nominalist*tir. Yani ona göre tüm "genelleme"ler, tüm "evrensel kavram"lar bir *kurmaca*dır; bu kurmaca, kurumlar tarafından her biri "kendi türünde tek" olan bireylerin çoğulluğunu ifade eden yegane doğal gerçekliğe (onu örgütleyerek, sınıflandırarak, aleladeleştirerek hatta sadece adlandırarak) egemen olmak için uydurulmuştur. (Stirner'in ileriye dönük bir etkileme gücüne sahip olmuş temel önemdeki söz

15 Max Stirner, *l'Unique et sa propriété*, Stock Plus, Paris 1972.

oyunu herkesin *özgüllüğü kendi mülkiyeti*dir işte bu "kendi türünde tek" deyiminden kaynaklanır.)

Marx'ın toplumsal ilişki kavramını geliştirerek en azından ilke planında adcılıkla özcülüğü sırt sırta koyduğu anında fark edilir. Ancak Marx'a göre Stirner'in eleştirisi kolay baş edilir türden değildir. Çünkü bu eleştiri, (tümü de az çok teolojik olan Varlık, Öz, Düşünce, Akıl, İyilik... gibi) geleneksel metafizik "türler"le yetinmez, Nietzsche'nin ve bugün postmodernizm diye adlandırılan akımın kimi açılımlarını da öngörerek istisnasız tüm evrensel kavramları içine alır. Stirner ne Tanrı'nın, ne İnsanın, ne Kilise ve Devletin, ne de Devrimin hiçbir inancını, düşüncesini ve "Büyük anlatısı"nı kabul etmez. Ve gerçekten de *insan hakları* ve *komünizm* arasında olduğu gibi *Hıristiyanlık, insanlık, halk, toplum, ulus* ya da *proletarya* kavramları arasında mantıki olarak farklılık yoktur: Bütün bu kavramlar gerçekten de soyutlamalardır ve Stirner'in bakış açısına göre kurmaca demektir. Ve bu kurmacalar bireylerin ve bireyleri düşünmenin yerine ikâme edilmek üzre kullanımdadırlar. İşte bundan dolayıdır ki Stirner'in kitabı, soyut insanlık tapınmasını devrim ya da devrimci pratik tapınmasıyla değiş tokuş etmenin insanlara hiçbir şey kazandırmadığını açıklayan sol ya da sağ eleştirilerin beslendiği kaynak olmayı hep sürdürmüştür. Stirner'e göre sözü edilen kavramların tümü de soyuttur ve belki de daha sapkın bir egemenlik tarzına götürme tehlikesini taşımaktadırlar.

Açıktır ki Marx ve Engels söz konusu itirazın içinden ustalıkla çıkabilmiş değildirler. Çünkü onlar *hem* idealizmin, filozofların özcülüğünün, *hem de* komünizmin (daha açıkçası *insanlıkçı* komünizmin) eleştirisini yapmak istemişlerdi. Daha önce görmüştük ki; Marx'a "felsefenin bilmecelerinin çözümü" olarak görünmüş olan devrimci pratik kategorisinin odağındaki işte bu ikili perspektifti. Öyleyse

Marx, Stirner'in bu meydan okuyuşuna nasıl cevap vermişti? Kendi sembolik "praksis" kavramını tarihsel ve sosyolojik bir kavram olan *üretime* dönüştürerek ve felsefede o zamana kadar sorulmamış bir soruyu, *ideoloji* (kelime her ne kadar tümüyle yeni değilse de) sorusunu ortaya atarak.

Alman İdeolojisi

Şüphesiz bu iki çaba da birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Birincisi (üretim) çoğunlukla ötekini (ideoloji) öngörür ve tamamlanmamış ve dengesiz redaksiyonuna rağmen *Alman İdeolojisi*'nin entellektüel tutarlılığını sağlayan da budur. (Tamamen retorik bir bakış açısından hareket eden Stirner üzerine olan III. bölümün "Aziz Max"ın aşağı yukarı üçte ikisi sadece Stirner'in kendisi ile uğraşır ve büyük kısmıyla *Benlik ve Kendilik*'in tipik olarak "ironik" kanıtlanmasına ilişkin söz oyunlarına dayanır. Bölüm bu haliyle oldukça belirsizdir.)[16] Eser, bütünüyle, doğanın şekillendirilmesi ve dönüştürülmesine ilişkin tüm insani faaliyeti tanımlamak amacıyla burada en genel anlamıyla ele alınmış bir üretim kavramı çerçevesinde vücut bulmuştur. Feuerbach üzerine *Tezler*'de ilan edilen "praksisin ontolojisi"nden sonra *Alman İdeolojisi*'nde bir "üretim ontolojisi"nin sergilendiğini söylemek abartma değildir. Zaten Marx'ın kendisi de üretimin *insanın varoluşu*'nu şekillendirdiğini söyler. [Sein (kendinde

16 K. Marx ve F. Engels; *L'Idéologie allemande*, [*Alman İdeolojisi*, Sol Yay. 1976] (Feuerbach, B. Bauer ve Stirner gibi temsilcilerinin şahsında yakın dönem Alman felsefesinin ve değişik peygamberlerinin şahsında Alman sosyalizminin eleştirisi) Fransızca çeviri, önsözü ve notları G. Badia tarafından. Edition Sociales, Paris, 1976. Maximilien Rubel'in K. Marx (*Œeuvres, III, Philosophie*, "Bibliothèque de la Plèiade" Paris, Gallimard, 1982 içinde Conception matérialiste du monde (Materyalist dünya görüşü) alt başlığı verilmiş edisyonda, Engels'e maledilen bölümlerin yanı sıra editör tarafından "merkezi konuya yabancı" olarak mütalaa edilen bölümleri de çıkarılıp atılmıştır. (Bu da metni 550'den 275 sayfaya indirmiştir!)

varlık) kavramına kendi *Bewusst- sein,* kelimesi kelimesine "bilinçli varlık" inancıyla karşı çıkacaktır] Daha doğru bir deyişle, insanın dönülmez biçimde doğayı ve aynı zamanda bizzat kendisini değiştirdiği ve böylelikle de "tarih"i inşa ettiği, hem bireysel, hem de kollektif (aşkın bireysel) etkinliği, kendi varoluş araçlarının üretimidir.

Ancak Marx ideolojinin -ürünleri fikirler ve kollektif bilinç olup, entellektüel emek teorisinin konusu olan özerk bir üretim yapısı oluşturmadan önce, bizatihi bir ürün olduğunu gösterecektir. İdeolojinin eleştirisi, bireylerin geçimiyle bağıntılı dolayımsız biçimlerinden, insani hayatın yeniden üretiminde sadece dolaylı bir rol oynayabilen çok daha dolayımlı biçimlerine kadar üretimin gelişmesi olarak kavranan bir sosyal varlık bilinci için zorunlu önkoşuldur. Tüm tarihin bu ipucuna varmak için, olguları gözlemlemek yetmez, egemen ideolojinin eleştirisinden de geçmek gerekir. Çünkü egemen ideoloji hem gerçeğin tersyüz edilmesidir, hem de içinde fikirlerin gerçek kaynağının izlerinin yitirildiği ve hatta bu kaynağın varlığının inkâr edildiği bir özerkleştirilmiş "entellektüel ürünler"dir.

İşte karşılıklı önvarsayımlardan söz edişimin nedeni bu. Ama bu arada Stirner'in itirazı da püskürtülmüş olabilir: Çünkü, yerine gerçek insanların konulduğu gösterilerek "ülküsellikler", "genellikler" ve "evrensellikler" soyutlamasının *geçersizleştiğini ilan etmek* artık söz konusu olmaz; ama buna mukabil, onların doğuşunu ve insanların birbirleriyle ilişki kurdukları ve düşündükleri toplumsal ve kollektif koşulların etkisi altında insanlar tarafından üretilişlerini *araştırmak* mümkün hale gelir. Ve buradan durmaksızın ya hep ya hiç (bütün soyutlamaları toptan reddetmek veya kabul etmek) içinde dönüp durmak yerine, bilinçsizlik ve aldatmacanın sonucu olmaktan başka bir şey olmayan bu soyutlamaların temsil ettikleri gerçek bilgiyi tanımlamaya izin veren bir ölçüt yerleştirilmiş olur. Dahası, için-

de soyutlamaların kullanımının aldatıcı olup olmadığını göreceğimiz koşulların tanımlanmasıdır. Böylelikle, egemen fikirlerin kökten eleştirisinin zorunluluğu yine de tartışma konusu edilmeksizin, güçlendirilerek Stirner'in tavrındaki içrek nihilizm daha ilkede önlenmiş olur.

Tarihin dönüşümü

Dolayısıyla *Alman İdeolojisi*'nin açıklaması, ipucunu işbölümünün gelişmesinde bulan toplum biçimlerini hem mantıki, hem de tarihsel bir oluş olarak ortaya koyar. İşbölümünün her yeni aşaması bir tür üretim ve mübadele *tarzını* niteler. İşte bizi Hegelci tarih felsefesini kuvvetli biçimde düşündürten bir dönemleştirmeye mecbur kılan şey de, şüphesiz bundan dolayıdır. Burada evrensel tarihin aşamalarının basit bir anlatımından ziyade, söz konusu olan aslında (Hegel'de de olduğu gibi) sayesinde *tarihin evrenselleştirildiği*, bir insanlık tarihi haline getirildiği sürecin tipik anlarıdır. Bununla birlikte Marx'ın açıklamasının içeriği Hegelci *nesnel ruh*'un tam karşıtıdır. Çünkü bu evrenselleştirme, iktidarını rasyonel bir tarzda tüm toplum üzerine yaygınlaştıran ve karşılık olarak da oradaki etkinlikleri "bütünleştiren" bir hukuk devletinin şekillenmesine dayanmaz. Aksine böyle bir hukuksal-devletsel evrensellik, Marx'a toplumsal ilişkilerin *ideolojik tersyüz edilmesi*nin mükemmel bir örneği olarak görünecektir. Söz konusu olan daha ziyade, tarihin, insanlığa dahil tüm grupların ve *tüm* bireylerin karşılıklı bağımlılığı, karşılıklı eylemi haline gelmesi olgusudur.

Marx'ın daha o dönemde bile kapsamlı derin bilgisi, işbölümünün karşılığının (topluluğa-cemaate ya da konuma has mülkiyetten, şeklen herkes için edinilebilir özel mülkiyete kadar) mülkiyet biçimlerinin evrimi olduğunu göstermek için seferber edildi. Her üretim tarzı, basitçe onun öte-

ki yüzünü oluşturan bir tarihsel sahip çıkma veya mülkiyet biçimi demektir. Ve sonuç olarak işbölümü, farklı statüler, loncalar, mesleki birlik ve tabakalardan *(Stände)* geçerek ilkel cemaatlerden sınıflara kadar, gitgide daha genişleyen, gitgide "doğal"lığını yitiren toplumsal grupların oluşum ve çözülüşleri (yokoluşları)nin de temel kuralıdır. Sonuç olarak ister "egemen", ister "tabi" olsunlar, bu sosyal grupların her biri, iki cepheli, çelişik bir gerçeklik olarak, yani hem göreli bir evrenselleştirme biçimi, hem de insani ilişkilerin (özgülleştirilmesi) ayrıntılanması veya sınırlanması biçimi olarak anlaşılmak zorundadır. Dolayısıyla onların oluşturduğu dizi, şekillenişlerinin tecrübe ve tamamen gerçekleşmelerinden geçilmek suretiyle özgülleştirmenin ve özel durumların olumsuzlandığı büyük süreçten başka bir şey değildir.

Gelişmenin başlangıç noktası, insanların doğayı ele alarak giriştikleri üretim faaliyeti idi: Marx'ın *gerçek önvarsayım (wirkliche Voraussetzung)* dediği ve "önvarsayımsız" bir felsefenin yanılsamalarına karşı özünde uzun uzadıya durduğu şey budur. Varış noktasına gelince; bu da, birbirleriyle rekabet halinde özel mülk sahipleri arasındaki farklı ticaret *(Verkehr,* iletişim diye de tercüme edilebilir) biçimleri üzerine kurulmuş olan *"burjuva-sivil" (bürgerliche Gesellschaft)* toplumdur. Veya daha ziyade varış noktası böyle bir toplumu içinde taşıyan çelişkidir. Çünkü (kendisinin, şeylerin) mülkiyeti yığınlar açısından nasıl genelleştirilmiş bir mülksüzleştirilme demek ise, mutlak, eksiksiz bir kavram olarak konulan bireylik, kişilik de pratikte iğretilik ya da varoluş koşullarının mutlak olumlanması demektir.

Alman İdeolojisi'nin, doğrudan liberal gelenekten alınan ama ona karşı döndürülen en önemli tezlerinden biri, burjuva toplumun, sınıf farklılıklarının bütün diğerlerini bastırdığı ve pratik olarak onları sildiği, ondan itibaren geriye

dönülmez biçimde kurulmuş olduğudur. Ne denli irileşmiş görünürse görünsün, devlet bile artık bir işlevden başka bir şey değildir. Yerellik ile evrensellik, kültür ile aptallaştırma, açıklık ile dışlama arasındaki çelişki en keskin hale gelirken, aynı şekilde zenginlik ve yoksulluk, malların dünya ölçeğinde dolaşımı ile onları edinmenin kısıtlılığı, emeğin görünüşteki sınırsız üretkenliği ile emekçinin dar bir uzmanlık alanına kapatılması... arasındaki çelişkinin de patlayıcı hale geldiği an, işte bu andır. Ne denli sefil durumda olursa olsun her birey insan türünün bir temsilcisi haline gelmiş ve her topluluk kendini dünya ölçeğinde tanımlar olmuştur. Dolayısıyla tarih, kendi "tarih öncesi"nden çıkış noktasındadır.

Gerçekten de *Alman İdeolojisi*'nin kanıtlamalarının tümü, durumun böylesine dayanılmaz olmasına karşılık; onun, bizzat kendi gelişim mantığınca özet olarak burjuva sivil toplumun yerini komünizmin alması anlamına gelecek bir *dönüşüm*'ün *(Umwälzung)* öncüllerini içerdiğini göstermeye yöneliktir. Dolayısıyla, burjuva sivil toplumun biçimleniş ve çelişkileri tam anlamıyla geliştiklerinde komünizme geçiş *pek yakında*dır. Gerçekten de mübadelelerin evrensel ölçekte gerçekleşir hale geldiği toplum, bünyesindeki "üretici güçleri bütünleştirme aşamasına kadar geliştirmiş" bir toplumdur da. Tarih boyunca, teknikten bilime ve sanata kadar her alanda ifadesini bulan toplumsal "üretici güçler" asla çeşitli bireylerin üretici güçlerinden başka bir şey değildirler. Ama bundan böyle onlar *yalıtık* bireylerin güçleri olarak sonuçsuzluğa mahkûmdurlar, kendilerini ancak insanlar arası karşılıklı eylemlerin potansiyel olarak bitimsiz ağı içinde biçimlendirebilir ve uygulamaya koyabilirler. Yukarıda belirtilen çelişkinin "çözüm"ü, insani hayat ve etkinliğin daha "sınırlı", "indirgenmiş" biçimlerine bir *dönüş*e değil, ancak ve sadece "üretici güçler bütünlüğü"nün kollektif bir egemenlik biçimine dayanabilir.

Proletarya, evrensel sınıf

Bütün bunlar yine de daha başka biçimde söylenebilir. *Proletarya tarihin evrensel sınıfını oluşturur.* Bu fikir Marx'ın hiçbir eserinde buradakinden daha belirtik ve tam bir ifade olarak bulunmaz. Devrimci dönüşüm ve komünizmin pek yakında oluşu, mübadelelerin evrenselleşmesinin ve özel çıkarı evrensellik buymuş gibi öne süren burjuva sınıfının karşısına, tam aksine savunacak *hiçbir* özel çıkara sahip olmayan bir sınıfın tam o esnada varoluşu dahilinde, işte bu eksiksiz çakışma üzerinde durur. Tüm mülkiyetten olduğu gibi bütün statülerden, dolayısıyla da tüm "özel nitelik"lerden *(Eigenschaft)* yoksun kılınmış proleter potansiyel olarak bunların tümünü temellük eder. Pratikte artık bizatihi kendisi olarak var olmayan proleter, potansiyel olarak tüm öteki insanlar (ın eylemi) aracılığıyla var olur. İşaret edelim ki, Almanca'da "mülkiyetsiz"e *eigentumslos* denir. Burada Marx'ın Stirner'e yönelttiği alaycı ifadelere rağmen, Stirner'in ters, yani "özel mülkiyet"e *karşı* anlamı vererek yanıltıcı biçimde kullandığı aynı kelime oyununun farkına varmamak mümkün değildir. "Yalnızca yaşadığımız çağın proleterleri, kendini gerçekleştirmenin her türünden tamamen dışlanmış olanlar, sadece onlar, bütün üretici güçlerin temellüküne ve onlara uygulanan yetenekler bütünlüğünün gelişimine dayanan ve artık sınırlanmış olmayan bir kendini bütünsel olarak gerçekleştirmeye ulaşacak durumdadırlar."[17] Olumsuz evrensellik olumlu evrensellik olarak tersine çevrilir. Aynı şekilde, mülkiyetten yoksunluk ve kişiliğin kaybı temellüke ve –her biri insani ilişkilerin benzersiz çoğaltımı bir olan– bireylerin "çok yönlü" gelişimine döndürülmüş olur.

17 *Alman İdeolojisi*, s. 71-72.

Dolayısıyla böylesi bir yeniden temellükün her bireye şamil olabilmesi eğer bu aynı anda *herkes* için de geçerliyse ancak mümkündür. "Modern evrensel mübadeleler, ancak herkesi bağlayıcı olduğunda bireyleri de bağlayıcı olabilir." Bu nedenledir ki, devrim yalnızca sonucuyla değil biçimiyle de komünisttir. Buradan devrimin bireyler için kaçınılmaz olarak bir özgürlük azalmasını temsil ettiğini söylemek zorunda mı olacağız? Hayır, tam aksine devrim gerçek özgürleşmedir. Çünkü burjuva sivil toplum tam da özgürlüğü temel kural olarak ilân ettiği anda onu tahrip eder. Burjuva toplumun dönüşümü olan komünizmde ise özgürlük etkin hale gelir; çünkü onun koşullarını yaratan bu toplumda özgürlük içsel bir ihtiyaca cevap verir. *Manifesto* "sınıfları ve sınıf antagonizmalarıyla eski burjuva sivil toplum yerine" der, "her bireyin özgür gelişmesinin herkesin özgür gelişimi olduğu bir ortaklaşma ortaya çıkıverir."

Böylece "evrensel sınıf" proletarya tezi Marx'a işçinin durumunu veya daha çok ücretli emekçinin durumunu tüm işbölümü sürecinin ve sivil toplumun "dağılması"nın sonuçlanması olarak sunma imkânı veren argümanları özetler.[18] Bu tez Marx'a mevcut durumda komünist devrimin eli kulağında olduğunu tıpkı açık bir kitap gibi okuma imkânını da verir. O halde, aynı adı taşıyan ve Engels'le birlikte "*Manifesto*"sunu yazdığı "parti" "ayrı" bir parti olmayacak, onu "proletaryanın bütününden ayıran çıkarlara" sahip olmayacaktır. "Özel ilkeler" tesis etmeyecek: ama sadece olgunluğa ulaşan, bizzat kendisi ve toplumun tümü için *aşikâr* hale gelen bu gerçek hareket olacaktır.

---

18 "Çıkarları bütün uluslar dahilinde aynı olan ve kendisi için milliyetin zaten hükümsüz olduğu bir sınıf, eski dünyadan gerçekten yakasını sıyırmış ve aynı zamanda onunla çatışan bir sınıf" (*Alman Ideolojisi*, s. 59)

Eylemin birliği

Bu arada –eğer ısrarla kendisinin bir felsefe olduğunu savunursa– felsefede yeni bir çıkışı da temsil eden bir teorinin de ana çizgileri belirtilmiş olur. *Marx "çıkış"tan çıkmıştır.* Ama, basitçe ifade edilirse, eve dönmemiştir... Bunu, diyalektik düşüncenin çok eski bir kazanımını anımsatarak anlaşılır kılabiliriz. Daha önce de söylemiştim: eğer *praksis* veya devrimci eylem nosyonu, benzersiz bir açıklıkla "dünyanın dönüştürülmesi"nin tüm özcü felsefeleri bertaraf ettiğini ilan etmiş ise de, kendisi de paradoksal biçimde, insani özün bir başka adı olarak sunulmaya daha az elverişli olmamıştır. Bu gerilim Marx'ın bundan böyle analiz ettiği *üretim* (olgusu) ile birlikte yoğunlaşır. Çünkü bu gerilimin nedeni sadece ortada –filozofu ekonomist, tarihçi, teknolog, etnolog... olmaya mecbur kılan– üretimin bütün bir deneysel tarihinin duruyor olması değildir. Aynı zamanda Marx'ın özellikle felsefenin en eski tabularından birini, *praksis* ve *poièsis* arasındaki köklü farklılığı (mesafeyi) kaldırmış olmasıdır.

("Vatandaşlar"a, yani efendilere imtiyaz tanıyan) Yunan felsefesinden beri, *praksis,* içinde insanların kendilerinden başka hiçbir şeyi ne gerçekleştirip, ne de değiştirdikleri, sırf kendi mükemmelliklerine erişmek için arayışında oldukları "özgür" eylem idi. *Poièsis*'e (Poiein: yapmak, imal etmek fiilinden türetilmiştir) gelince, Yunanlılar onu temeli itibarıyla kölelere özgü saymaktaydılar, bu doğayla ilişkilerin tüm zorunluluklarına, maddi koşullara tabi olan "gerekli" bir faaliyet idi. Onun aradığı mükemmellik, insanın değil, şeylerin, kullanılan ürünlerin mükemmelliğidir.

Marx'ın (gerçekten de *yeni* bir materyalizmi sunduğu) *Alman İdeolojisi*'ndeki materyalizminin temeli işte buradadır: söz konusu olan basit bir hiyerarşiyi tersine çevirmek, (Hannah Arendt ve başkalarının Marx'ı kınadıkları gibi ko-

nuşursam)[19] bir "teorik uvriyerizm" değildir; yani maddeyle doğrudan ilişkisi nedeniyle *poièsis*'i *praksis*'in üstünde kabul eden bir primattan değil, iki kavramın tanımlanmasından, *praksis* ve *poièsis*'in karşılıklı olarak ve sürekli biçimde birbirleri içinde gerçekleştiklerini söyleyen bir devrimci tezden bahsedilmektedir. Şimdiye kadar aynı zamanda da maddi bir dönüşüm olmayan, tarihsel olarak *dışında* addedilen gerçek bir özgürlük var olmamıştır. Ve yine, sanki insanlar değişmez bir "özü" koruyarak kendi varoluş (yaşam) koşullarını değiştirebilirlermiş gibi, sadece kendi içinde bir dönüşüm olabilen bir işte asla var olmamıştır.

Öte yandan böylesi bir tez klasik üçlü tablonun üçüncü terimi *Theôria* veya (içinde bütün bir felsefi geleneğin seyretme, düşünceye dalma etimolojik anlamını kasdedegelmiş olduğu) teori, üzerinde Feuerbach üzerine *Tezler,* tüm bu düşünceye dalma içeriğini reddetmiş, hakikat ölçütünü pratiğe özdeşlemiştir (II. Tez). Buna karşılık şimdi "Pratik=üretim" denklemi kurulmuş, *Alman İdeolojisi* kesin nitelikte bir adım atıp *theôria*'yı "bilincin üretimi"yle aynileştirmiştir. Daha doğrusu bilincin üretimine yol açan tarihsel çelişkinin *terimlerinden biri* ile özdeşleştirir. Bu terim, açıkça Marx'ın 1845'teki *ikinci* buluşu olan ideolojidir; bu sayede Marx bir bakıma felsefeye kendisini pratiğin aynasında seyretmesini teklif etmiş oluyordu. Ancak felsefe kendisini orada tanıyabilir miydi?

---

19 Hannah Arendt, *Condition de l'homme modern* [*İnsanlık Durumu,* İletişim 1994] 1958, Paris, 1961. Bkz. Andre Tosel'in bir yorumu, "Materialism de la production, materialisme de la pratique un ou deux paradigmes? (Üretimin materyalizmi, pratiğin materyalizmi: bir mi yoksa iki paradigma mı?) *l'Esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukacs.* Paris, 1991 içinde)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İdeoloji veya Fetişizm: İktidar ve Bağımlılık

Bu bölümde bir kez daha yapacak çok şeyimiz var. Bir yandan, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ileri sürdüğü tezlerin *üretim* üzerinde inşa edilmiş bir tarih anlayışı ile bağını açıklayacak tarzda tartışılmasını yeniden ele almak ve bilinç öncesinde ideolojik *egemenliğin* etkisinin bir analizini yapmak.

Ama öte yandan da –çünkü hiçbir şey basit değil– ideoloji kavramının tuhaf oturmamışlığının bedellerini kavramak zorundayız. Kendisi için gündelikleşen (ayrıca aynı zamanda kullanımları kelimenin tam anlamıyla dağınıklaşan ideoloji nosyonu'nun muhtemelen bir kez icad edildikten sonra aralıksız geliştirilmiş olduğunu sanan günümüz okurunun düşündüğünün tersine, olan hiç de böyle değildir. Marx, her ne kadar özgül "ideolojiler"i tanımlama ve eleştirmeye ara vermemiş ise de, 1846'dan ve kesinlikle de 1852'den sonra bu terimi artık hiç kullanmamıştır. (Bu terim, yirmi beş yıl sonra Engels tarafından, onun Marksizm tarihinde kendi adıyla sahneye çıkışını işaret eden eserler-

de, *Anti-Dühring*, 1878 ve *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 1888, unutulmuşluktan çıkarılmıştır). Bununla birlikte, bu söylenenler ideoloji adı altında keşfedilen sorunların sessizce kayboldukları anlamına gelmez. Bu sorunlar *Kapital*'in ünlü bir açımlamasında açıklanan *fetişizm* adı altında yeniden ele alınacaktır. Ancak burada söz konusu olan sırf bir terminolojik değişke değildir, aksine felsefi kazanımları inkâr edilemez olan bir teorik alternatiftir. Dolayısıyla hangi nedenlerin Marx'ı ideoloji terimi yerine en azından kısmen bir başka terimi ikâme etmeye ittiğini kavramaya çalışmak gerekecektir.

Teori ve pratik

Felsefe besbellidir ki, Marx'ın *ideoloji* kavramını hoşgörmez. Durmaksızın bu kavramın iyi inşa edilmemiş olduğunu, kesin bir anlama sahip kılınmadığım ve Marx'ı kendi kendisiyle çelişkili hale koyduğunu göstermeye çalışmıştır. (Bu çelişkiyi göstermek zor değildir: Onun tarih bilimi adına, burjuva bilincinin spekülasyon ve yanılsamalarını kesin mahkûm edişiyle, proletarya, komünizm ve Marksizm adları üzerine inşa edilmiş devasa ideolojik katmanı yan yana koymak yeter!) Bununla birlikte felsefe durmaksızın ideoloji konusuna geri döner. Sanki Marx içine bu adı sokmakla felsefeye, hâlâ felsefe olarak kalabilmek için buyruğu altına almak zorunda olduğu sorunu koymuş gibi.[1]

1 Bilindiği üzre *İdeoloji* kelimesinin mucidi Marx değildir, bu kelime ideologlar tarafından türetilmiştir. (DESTUTT DE TRACY, ki onun *Eléments d'idéologie*'si –İdeolojinin elemanları– 1804-1815 arasında yayımlanmıştır. Marx yine bu kelimenin kullanımının olumludan olumsuza çevrilişinin de mucidi değildir, ki bu kimi zaman Napoléon'a atfedilir. Sorunun ayrıntılı bir irdelenmesi için Patrick Quantin'e başvurulacaktır, *Les Origines de l'idéologie*, Economica, Paris, 1987. Dolaysız kaynakların ötesinde, terimin geniş bir felsefi soykütüğü vardır ki Locke ve Bacon tarafından birbirine zıt iki antik kaynağa götürülürüz: Birisi Platonyen (eidé) "biçimler"i, öbürü de Epikürcü felsefenin (*eidôla*) "göstermelikler"idir.

Bu noktaya daha sonra döneceğim. Şimdi, Marx'ta ideoloji sorunsalının nasıl inşa edildiğini göstermeyi deneyelim. Daha önce işaret ettiğim gibi, *Alman İdeolojisi*'nin açıklaması, bu amaç açısından sadece hayli kafa karıştırıcı değil, yanıltıcıdır da. (Çünkü) kitap, ikinci kısımdaki polemik bölümünü atarak ve işbölümü tarihinin ipucu olduğu bir türsel gelişmeden başlamayı önererek metnin yazılış sırasını altüst etmiştir. Dolayısıyla, ideoloji kavramı, gerçekten de, üretim, "gerçek hayat" tarafından kurulan "temel"den başlayan "üstyapı" (en azından bir kez kullanılmış olan ifade) teriminden türetilmiş gibi gözükür. İşin esasında ideoloji toplumsal bilincin *(Bewusstsein)* bir teorisi olacaktı. Söz konusu olan nasıl olup da onun hem sosyal varlığa *(sein)* bağımlı kalabildiği, hem de kendini ondan gitgide tamamen özerkleştirerek gerçekdışı, *fantastik*, –yani kendisini gerçek tarihin yerine ikâme etmiş görünüm özerkliğine sahip-bir "dünya" yaratabildiğidir. Gerçeklik ve bilinç arasındaki kurucu boşluk buradan doğuyordu ve bir öncekini yıkan tarihsel gelişme bilince yeniden hayat hakkı vererek bu boşluğu nihayet ortadan kaldıracaktı. Dolayısıyla bu esas olarak bilinçsizliğin veya yanılsamanın bir teorisi, bilinç teorisinin öteki yüzü olacaktı.

Ancak eğer böylelikle Marx'ı izleyip ideolojik bilincin "varlık/kişi"sini tanımlamayı denersek (ve böyle bir tanımlamaya örnek olacak epey felsefi ifade bulunacağından ötürü bunu yapmak hiç de zor olmayacaktır – söz konusu tanımı zenginleştirmek ve onun doğurduğu güçlükleri kaldırmak için o felsefi örnekleri kullanma temayülüne kapılmanın nedeni de budur), bu yolla Marx'ın izlediği hedefleri kavrayamayız. Ayrıca onun akılyürütmesinin özgüllüklerinin, izlediği yola kattığı (epistemolojik, politik) eklemelerin işlevlerini de anlayamayız.

Dolayısıyla bize sunulan -*Alman İdeolojisi*- redaksiyonu-

nun daha ötesine uzanmak gerekiyor. Böylelikle görürüz ki, ideoloji sorunsalı, her biri önceki yılların eserlerinde üzerinde durulan iki sorunun karşılaştığı noktada ortaya çıkmaktadır. Bir yanda *fikirlerin gücü:* gerçek ama paradoksal bir güç; çünkü bu güç bizatihi kendilerinden değil, sadece *egemenliği altına aldıkları* ortam ve kuvvetlerden gelmektedir.[2] Öte yanda *soyutlama,* yani daha önce gördüğümüz, felsefe, (Ancak bu terimi geniş anlamda düşünmek ve buna demokrasi ve halkın gerçek kuvvetlerinin dıştalanmasına katkıda bulunan –ki hepsi de o güçleri temsil ettikleri tezini ileri sürer– tüm liberal söylemi, "rasyonalizm"i veya şimdilerde yeni kamuoyu alanında geliştirilen "eleştirel düşünce"yi dahil etmek gerekiyor.)

Bu iki temanın birleştirilmesi, genel fikirlerin kapladığı egemenliğin işleri üzerine vurgusu nedeniyle Stirner tarafından çabuklaştırılmıştı. Stirner idealizmin, "dünyayı yöneten" kadir-i mutlak fikirler tezini en uç noktaya götürür. Ancak onların içerdiği değer yargısını başaşağı çevirir. *Kutsal*'ın temsilcisi olarak fikirler bireyleri özgürleştirmez, baskı altına alırlar. Böylelikle Stirner (politik, sosyal) gerçek güçlerin olumsuzlanmasını son sınıra vardırır, ama bizzat kendisi için iktidar ve fikirlerin düğümünü araştırmak zorunda kalır. Marx bu soruna, felsefenin tarihinde ilk defa, "sınıf bilinci"nin terimleriyle değil –ki hiç görünmez bu ifade– *sınıflar* terimiyle bir cevap getirecektir. Ancak bunu sınıflar işbölümü ve bilincin ikili planı üzerinde var ederek, dolayısıyla toplumun sınıflara bölünmesini *de* düşüncenin bir koşulu ya da yapısı haline getirerek yapacaktır.

---

2 "Besbellidir ki eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz: maddi güç bir maddi güç tarafından alaşağı edilmelidir; ancak teori de yığınlara nüfuz ettiğinde maddi güce dönüşür." Marx ve Ruge tarafından 1843'te Paris'te yayımlanan *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda yayımlanan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*dan, (A. Baraquin'in çeviri ve girişi. Edition Sociales, Paris, 1975, s. 205)

Egemen ideoloji

Dolayısıyla egemenlik temasının tartışmanın merkezinde olması gereği işte tam da bundan ötürüdür. Marx sırf egemenlik sorununu *daha sonra* ortaya koymak için, söylemler, genel ve özel tanımlama sistemleri olarak bir ideolojilerin kuruluş teorisi yapmaz – çünkü egemenlik zaten daima kavramın özümlenir hale gelişinde içrektir. Tersine kaçamaksız bir inatla ortaya koyar ki, "bütün dönemlerde egemen sınıfın fikirleri aynı zamanda egemen fikirlerdir de; bir başka deyişle toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda *fikri (ruhsal)* egemen güçtür. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf aynı anda entellektüel üretimin araçlarına da sahiptir, öyle ki, birbiriyle ilintili olarak, entellektüel üretim araçlarından dışlanmış sınıfın fikirleri de aynı zamanda egemen sınıfın fikirlerinin boyunduruğu altına sokulur. Egemen fikirler, egemen maddi ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildirler, bunlar fikir biçimi altında kavranan o egemen maddi ilişkilerdir, dolayısıyla bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; bir başka deyişle o sınıfın egemenliğine ilişkin fikirlerdir bunlar. Egemen bir sınıf oluşturan bireyler, başka şeylerin yanısıra bir bilince sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler..."[3] Az sonra göreceğiz ki, onların "düşündükleri" esas olarak evrenselin formundadır. Aynı önermenin içine fenomenolojik bir argüman ("ideal ifade", "egemenliğine ilişkin fikirler") ve tamamen sosyolojik bir argüman (maddi ve entellektüel "üretim araçları" aynı ellerdedir) karıştırılmıştır. Marx'ın egemenlik sorununa çözümü değil, ama onun sorunun kendisine ilişkin yaptığı yeniden formüle ediş açıkça böyledir.

("Egemen olmak" –ki Almanca'daki *herrschend* daha hassastır– kelimesinin bir iktidar icra etmek ve "hüküm sür-

3 *Alman İdeolojisi*, s. 44.

mek", evrensel olarak yaygın olmak gibi ikili anlamını sistematik biçimde kullanan bu problematiği Marksist esinli olsun ya da olmasın günümüz akımlarının ideoloji kelimesini kullanımlarıyla yüzleştirmek yapıcı olacaktır. Göreceğiz ki, bunlar eğitimsel olarak klasik ayrım çizgisinin, yani *teorik* (yanılsama ve yanlışlığın veya dahası bilimsel teorinin "düşünülmez"liği problematiği) ve pratik (bir grup veya sosyal hareketin iç uyumunu "pekiştiren" veya fiili bir iktidarı "meşrulaştıran" uzlaşmanın veya düşünme tarzının problematiği) arasındaki ayrımın şu veya bu yanına düşerlerken, Marx bu metafizik farklılığın ötesine geçmeyi araştırmıştır. İdeolojiden, ya pozitivist dogmatizmi (ideoloji *bilimden başka* bir şeydir) ya da tarihsici göreceliği (tüm fikirler, bir grubun kimliğini ifade ediyor olarak "ideolojik"tir) içermeksizin konuşmanın daima güç oluşu bundandır. Marx, kendisi, daha ziyade, geliştirilmesinin umulan tarihsel-politik kazanımları ve koşullarında, her önermeyi, her kategoriyi ilişkilendirerek "hakikat" kavramının kullanımından da kritik bir bölünme etkisi gerçekleştirmenin yolunu arıyordu. Ancak, özellikle "varlık", "gerçek hayat" ya da "soyutlama" gibi kategoriler aracılığıyla gerçekten de böylesi bir tutum almanın son derece zor oluşunun kanıtıdır da bu.

Özerklik ve bilincin sınırlanması

Dolayısıyla Marxçı bilinç kavramının inşası veya doğuşuna geri dönebiliriz. Söz konusu olan şey tam da bir yanılsama mekanizmasıdır: Marx, kendi hesabına uzaktan Platoncu kökleri olan bir metaforu (mağarada veya göz odasındaki "gerçeğin tersyüz edilmesi"ni, *camera obscura*'yı[4]) ele

4 Bkz. Sarah Kofman'ın kitabı, *Camera obscura. De l'idéologie*, Editions Galilée, Paris, 1973.

alır. Ama bunu siyasal alanda sürekli üstünde durulan iki fikirden kaçınacak tarzda yapar. Bunların ilki yığınların *cehaleti* ya da insanın doğasındaki zayıflıktır (ki bunlar insana gerçeği nüfuz edilemez kılar); öbürü ise (kasıtlı bir çarpıtma, dolayısıyla güçlülerin "kadir-i mutlaklığı" anlamına gelen) zihne sokma, kazıma (*inculcation*) fikridir. Bunların her ikisi de Aydınlanma felsefesi tarafından, dinî düşünce ve onun despotik rejimleri meşrulaştırmak işlevi bahsinde sıkça işlenmiştir.

Marx, işin bölünmesi şemasının sunduğu imkânları azami ölçüde yayarak ve onu sırasıyla "hayat" ve "bilinç" arasındaki *mesafe*'yi, "özel" ve "genel çıkar" arasındaki *çelişki*yi ve nihayet bu çelişkinin iktidarın özerk, bununla birlikte dolaylı işleyişinin icrasında *artışını* açıklar kılacak tarzda bir başka yol (önerdi veya) buldu. (Kafa ve kol emeğinin ayrışması üzerinde az sonra duracağım.) Bir düşünce süreci olduğu kadar bir toplumsal süreç olarak da pekâlâ okunabilecek olan bu yapı, bu "ideolojik" mekanizma, güçsüzlüğün egemenliğe şaşırtıcı bir ani dönüşü olarak görünecektir: gerçeklikte işler olmaya elverişsizlik ("kendiliğinden varoluş hali"nin kaybı) diye tercüme edilen bilincin soyutlanması, "özerkleştirilmiş" olmasından ötürü, tamı tamına bir iktidar kaynağı haline gelir. *İdeolojinin sonu* ile işbölümünün devrimci dönüşümünün özdeş hale gelmesini mümkün kılacak olan da budur.

Ancak, bunun için değişik kaynaklardan gelen fikirleri teorik olarak oturmuş bir dengede bir araya getirmek gereklidir. Marx (bunun için) Feuerbach tarafından biçimlendirilmiş haliyle o eski yabancılaşma fikrine (ki gerçeği söylemek gerekirse, Marx'ın onunla "hesaplaşma"sı asla bitmeyecekti), yani ardından kâh teolojinin hayali yaratıkları ile, kâh kara büyü hayaletleriyle kıyaslanan "gerçek dışı yansıma"nın izdüşümünün ve özerkleştirilmesinin geldiği "ger-

çek varoluş"un bölünmesi fikrine başvurdu. O aynı zamanda bir bağlantı ya da tarih boyunca sürekli değişmiş olan toplumsal ilişkinin fonksiyonu olarak o yeni bireysellik fikrine de müracaat etmişti. (Toplumsal ilişki-kavramının *Feuerbach Üzerine Tezler* ile *Alman İdeolojisi* arasındaki dönemde doğuşunu -ya da yeniden doğuşunu- az önce izlemiştik.) Eğer bu iki fikri birleştirirsek ideolojik sürecin o şekli tanımını elde ederiz: bireyler arasındaki *ilişkinin yabancılaştırılmış oluşu*'dur bu (ki, Marx'ın "ticaret", *Verkehr* kelimesinin bütünselliğini, hem onun "üretken" yönüyle, hem de "iletişimsel" yüzüyle tanımladığını görmüştük).[5] Bir anlamda burada her şey söylenmiştir; ama ayrıntıya inebiliriz, yani bunun tarihte nasıl olup bitmek zorunda olduğunu anlatabiliriz. Marx'ın devlet ve mülkiyet düzeyiyle bağlantılı bilinç biçimlerinin ardarda gelişini sergileyerek (en azından ilke olarak) yaptığı tam da budur.

Hayali evrensellik

Böylelikle, tarihin başlangıcından beri düşüncenin ve işbölümünün bir gerilimi ya da ikiliği vardır (felsefi dilde buna "içerdelik" ve "dışardalık" kutbu denilecektir). Basitçe bir ötekinin tersi, bireylerce yansıtılmasıdır. Bu nedenledir ki; *bireyler arasındaki iletişimin sınırları* (onların pratik evrenleri olarak tanımlanabilir) *onların entellektüel sınırlarıdır*

5 Habermas'a öykünmek istersek *Alman İdeolojisi*'nin Marx'ına göre bilincin gerçekten de hemen bir "iletişimsel eylem" olduğu söylenecektir. Bu, Marx'ın dil ve bilinç arasındaki ilişkiye dair öne sürdüğü tanımlamada görülür: "Dil gerçek, pratik, öteki insanlar için de var olan, dolayısıyla da bizzat kendim için var olan bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de sadece ihtiyaçla, diğer insanlarla mübadele gereksinimiyle ortaya çıkar [...]" (*a.g.e.*, s. 28) Ancak bu eylem *a priori* hiçbir akli veya *norma* tabi değildir. Buna mukabil o, "hayat", "üretim", "çalışma" ve "tarih" kavramlarının özdeşliğini açıklayan bir iç ereklilik veya teolojiden ayrılamazdır. Bkz. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir comminicationnel*, Fr. ter. Jean Marc Fery. 2 cilt, Foyard, Paris, 1987.

da. Bu bir çıkar sorunu olmaktan önce bir durum, yahut varoluş ufku sorunudur. Tekrarlayalım ki, Marx burada bilinçli ya da bilinçsiz şu veya bu sınıfın "amaçları"nı ifade eden fikir sistemi anlamında bir "sınıf bilinci" teorisi yapmamıştır. Onun yaptığı daha ziyade sınıf bilincinin karakterinin, yani toplumun sınıflara (ya da uluslara vb.) bölünmesi tarafından empoze edilen iletişimin sınırlarını yansıtan veya yeniden üreten entellektüel ufkun sınırlarının teorisidir. Onun açıklamasının temeli, ötesini ancak hayal ederek düşünebileceğimiz maddi hayatın koşullarında içrek olan işte bu evrensellik engelidir. Bu koşullar daha kapsamlı hale geldikçe insanların faaliyet (yahut da *mübadele*) ufku da dünyanın bütünlüğüne daha fazla karşılık düşeceğini, gerçek ile hayali arasındaki çelişkinin o oranda büyüyeceğini daha önce görmüştük. İdeolojik bilinç her şeyden önce bir evrensellik imkânsızlığı rüyasıdır. Ve, proletaryanın sırf hududu üzerinden değil, artık dışın olmadığı bir yerden ideolojinin karşısında yer aldığı bir uç durumda iştigal edeceğini ve orada ideolojinin gerçek tarihsel bilince dönüştüğünü daha önce görmüştük. Etkin evrenselliğin karşısında hayali veya soyut evrensellik yok olmaktan başka bir şey yapamaz.

Niçin ideolojiyi genellemeler ve bilincin soyutlamalarıyla özdeşleştirmek zorundayız? Ya da niçin tam aksine ondan onulmaz biçimde *özgül* bir bilinç oluşturmuyoruz? Marx, mesleki, ulusal veya sosyal bir özgüllüğün evrensellik formu içinde nasıl idealize edildiğini (ve karşılıklı olarak niçin her "soyut" evrenselin, her idealin özgül bir çıkarın yüceltilmesi olduğunu) anlatmak için esas olarak iki neden gösterir. Bu ikisi gerçekte birbirleriyle birleşir ama ikincisi birincisinden çok daha orijinaldir.

Birinci neden Rousseaucu kökenlidir ve kurumlar ve özellikle de bir *devlet* olmaksızın (daha ileride bir *aygıt* ol-

maksızın denilecek) tarihsel bölünmenin olmadığı şeklindedir. Devlet, topluma benimsetmesi söz konusu olan birleştirici varsayım (ya da konsensus) nedeniyle bir soyutlama üreticisidir. Özgüllüğün evrenselleştirilmesi devlet inşasının, bireyler arasındaki ilişkiler alanındaki gerçek topluluğun aksaklığını telafi eden soyutlama gücünün hayali topluluğun karşıtıdır. "Bir egemen sınıf bireylerinin ortak çıkarlarını aracılığıyla ifade ettikleri ve içinde bir dönemin tüm sivil toplumunun özetlendiği form olan devlet,... bundan tüm ortak kurumların devlet aracılığıyla temsil edildikleri ve siyasal bir biçim aldıkları sonucu çıkar. Yasanın iradeye, dahası *hür* iradeye dayandığını sanan somut temelinden kopmuş yanılsamaya göre..."[6]

Ancak Marx tarafından serimlemesine eklenen büyük fikir *kafa ve kol emeğinin ayrışması*'dır (bölünmesi). Bu fikir bir biçimde zımni bir egemenliği fiili bir egemenlik haline getirmekten başka bir şey olmayan yabancılaşmış iletişim tanımına, dönüşerek dahil edilmiştir. Ve sonuç olarak söz konusu fikir, bilinçten tüm psikolojiyi (hatta bir sosyal psikolojiyi de) söküp atmak ve onu bir siyasal antropoloji sorunu haline getirmek üzre bilinç teorisini değiştirir.

Entellektüel ayrım

"Kafa ve kol emeğinin ayrışması" deyiminden ziyade, genel olarak *entellektüel ayrım* demeyi tercih ederdim; çünkü söz konusu olan hem çeşitli türdeki işler –Marx ticaret, muhasebe, yönetim ve icrayı kaydeder– arasındaki ve yine iş ile iş-olmayan yani kimilerinin uzmanlığı ve imtiyazı haline gelen (komünizmde bunlar herkes için mümkün olacaklardır ve daha genel olarak komünizm bu ayrım ortadan kalkmaksızm düşünülemez) bu tema 1875'te *Gotha Progra-*

6 *Alman İdeolojisi*, s. 74.

mının Eleştirisi'nde yeniden merkezî hale gelecektir; bu, Marx'ın yaklaşımında bariz bir rol oynayan geleceğin eğitimi konusundaki düşüncelerine eşlik eden tamamen ütopik ender unsurlardan biridir.[7] Daha sonra göreceğiz ki, eğitim ve onun kapitalist iş sürecine bağımlılığı hayati önem kazanacak ya da yeniden önem kazanacaktır.

Bu, bizi bir sınıfın maddi gücünün hizmetine koşulan bir yutturmaca veya yanılsamanın araçsal tematiğinin ötesine geçirecek bir entellektüel ayrım analizidir. Bu analiz, kendini bilinç alanında kuran ve bizatihi kendisi maddi olan etkiler üreten bir egemenliğin temel kuralını ortaya koyar. Entellektüel ayrım hem (bir akıl, bir sebep nosyonunu kullanan) bir dünyayı açıklama şemasıdır ve hem de tam işbölümü tarihine eşlik eden bir süreçtir. Marx bunu açıkça ifade eder: "İşbölümü, ancak maddi ve entellektüel emeğin ayrışması olarak kendini ortaya koyduğu andan itibaren gerçek bir işbölümü haline gelir. Bu andan itibaren bilinç, varolan pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, sahici herhangi bir şeyi temsil etmeksizin hakiki bir şeyi temsil ettiğini gerçekten hayal *edebilir*..."[8] Dolayısıyla bilinç bizzat işbölümününki kadar tarihsel aşamadan geçer. Ancak görünüşe göre Marx'ın özellikle ilgilendiği şey, burjuva kamusal alanda yerleştirildiğinden itibaren *güncel* olgularla uygarlığın uzak başlangıçlarını birleştiren ara çizgidir: Bu fikirlerin ve ideologların siyasetteki rolüdür ve onların, sadece şu veya bu mülk sahibi grubun değil, gerçekten de bir sınıfın tümünün küresel egemenliğinin yaratılmasında oynadıkları görece özerk roldür. "Bir sınıfın egemenliğinin sadece bazı

7 Etienne Balibar "Kafa ve kol emeğinin ayrılması" *Dictionnaire critique du marxisme* içinde; Marx (ve Engels) üzerindeki Fourierci etki burada çok derindir: Bkz. Simone Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, Paris, 1978, Robert Owen'inki de.

8 *Alman İdeolojisi*, s. 29-30.

fikirlerin egemenliği" (dolayısıyla özel çıkarların genel çıkar olarak yüceltilmesinin de) tarafından belirlendiğine inanmaya dayalı yanılsama *ideologların* faaliyetinin sonucudur. (Marx egemen sınıfın "aktif" ideologlarından bahseder.) Ancak bunun için o ideologların "öncelikle kendi sorunlarında" yani kendi düşünüş tarzlarında *bizzat kendi kendilerini aldatmaları* gerekir ve bunu da ancak zaten onlara koşullarını sağlamış olan tarih, hayat tarzlarını, kendi *özgüllük*'lerini (veya "bağımsızlık") mümkün hale getirmiş olduğu için yapabilirler. İdeologlar tıpkı ürettikleri fikirler (Akıl, Özgürlük, İnsanlık) gibi kendi sınıflarının *yanında* ve toplumsal pratiğin *ötesin*dedirler.

O halde Marx'ın analizinin, işlev ve formasyon tarihlerinin iki kat önem kazandırdığı çağdaş entellektüellerin (veya bilgi sosyolojisinin, *Wissenssoziologie*'nin[9]) siyasal sosyolojisi üzerine bir taslağa açıldığını mı söyleyeceğiz? Bu tür bir okuma yanlış değil, ama hayli indirgemeci olabilir. Marx burada tüm tarihi boydan boya geçen ve böyle olduğu için de profesyonel entellektüelleri olduğu kadar entellektüel olmayanları da etkileyen bir ayrışma görür. Hiçbir kişi (cinsiyet ayrımının dışında olmayışından daha fazla değilse de) bu ayrışmanın *dışında* değildir. Birbirini izleyen biçimler altında üst belirleyici olarak sınıf ayrımı aynı zamanda ona kaynağından beri eşlik eden ve devlet ve kültür kurumuyla ayrılmaz biçimde kendini dışa vuran egemenlik boyutuyla görünür. Dolayısıyla bu ayrışma "ideologlar" tarafından sürekli işlenip geliştirilir, ama onların şahsi eseri olmaktan çok varoluşlarının tarihsel koşuludur. Bu fikrin önemini kavramak için Hegel felsefesince yapılan dolambaçı ele almak kaçınılmazdır.

---

9 Genel olarak *Idéologie et utopie, (İdeoloji ve Ütopya)* adlı kitabında Karl Mannheim'in türettiği kabul edilen kavram. Bkz. yine Jürgen Habermas *Connaissance et intérêt, (Bilgi ve İnsan Çıkarları)*.

Entellektüeller ve devlet

Marx proletaryayı "evrensel sınıf" olarak, sınıf olarak özgüllüğü varoluş koşullarında (durumunda) zaten olumsuzlanmış olan, potansiyel olarak sınıf durumu *ötesinde* konumlanmış bir *kitle* olarak tanımladı. Ancak eğer Hegel 1821'de yayımlanan *Hukuk Felsefesi*'nde kendi adına bir "Evrensel *durum (stand)*"[10] teorisi geliştirmemiş olsaydı Marx bunu formüle etmeyecekti. Bundan ne anlamak gerekir? Bu, Fransız Devrimi'ni takiben devletin modernleşmesi ile edinmekte oldukları yeni işlev içinde bir grup devlet görevlisidir. Bununla birlikte yanlış anlaşılmasın, Hegel'in bakış açısında bu görevlilerin işlevi sırf idari değil, asıl olarak entellektüeldir. Ve bununla uyumlu olarak devlete (yani "kamu hizmeti"ne) dahil olma yoluyla "entellektüeller" (*die Gelehrten:* iyi yetişmiş kişiler) gitmeleri gereken gerçek yönü bulabilirler. Çünkü sivil toplumun farklı özel çıkarlarının aralarında hesaplaşmak zorunda oldukları ve genel çıkarın yüksek düzeyine taşındıkları ve kendilerine düşünülmüş faaliyetlerinin koşullarının ve malzemesinin sunulduğu yerdir devlet. *Hegel için devlet "kendiliğinden" evrenseldir, kendi hizmetlerini tüm toplumda bir aracılık veya temsil faaliyeti olarak yerine getirebilmeleri için entellektüelleri* (inançtan, şahsi bağımlılığın çeşitli biçimlerinden) "özgürleştirir" ve böylelikle de "kendinin bilinci" düzeyinde yine soyut bir evrenselliği taşır.

Teslim etmek gerekir ki, bu teorileştirme güçlü ve parlak

---

10 Almanca *stand* kelimesi Fransızca'ya bağlamına göre *statut* (konum) état (durum) olarak tercüme edilir. Hegel'de entellektüellerin tanımı için *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* kitabının (Fr. baskı) 287'den 320'nci sahifelerine kadarki bölüme atıf yapılacak. Bu sorunsalın daha sonraki geliştirimlerinin analizi için Bkz. C. Colliot - Thelene, *Le Désenchantement de l'Etat de Hegel à Max Weber,* (Hegel'den M. Weber'e Devletin Büyüsünün Bozulması) Edition de Minuit, Paris, 1992.

Gramsci

Lenin sonrası Avrupa Komünist hareketinin entellektüel yöneticilerinin en büyüğü olan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) eserleri oldukça farklı başlık altında toplanır. *Politik Yazılar* (1914-1926 yılları arasındaki makale ve raporları Gallimard Yay. tarafından 3 cilt olarak tercüme edilmiştir.), *Gramsci'nin faşist İtalyan iktidarı tarafından tutuklanmasından* sonra yazdığı ve İtalya'nın faşist iktidardan kurtuluşundan sonra yayımlanan *Hapishane Defterleri* ve nihayet *[Hapishane mektuplarının* da (Gallimard, Paris 1971) içinde bulunduğu] *Yazışmalar'ı*.

Mussolini'nin övündüğü gibi "bu beynin çalışmasını engellemeyi" başarmış olması şöyle dursun, katlanılan fizik ve moral işkence, sonuçta, önerileri hâlâ dikkate değer dev bir entellektüel eser bıraktı. (Bkz. C. Buci Glucksmann. *Gramsci et l'Étot, Pour une thé'oric materialiste de la philosophie,* Paris 1975 ve Andre Tosel'in *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italien ne contemporaine,* Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1991 ve ayrıca yine A. Tosel'in yönetiminde *Modernite'de Gramsci* adlı kollektif cilt, Paris, 1992). Gramsci'nin düşünceleri birkaç satırda özetlenemez. Birbirleriyle sıkı şekilde bağımlı dört temayı belirtelim: 1) "Diyalektik materyalizm" geleneğinden tamamen farklı olarak Gramsci Marksizmde bir "praksis felsefesi" görür. Bunu sosyalist örgütlenmelerin kaderciliğine karşı idarenin, daha sonraları da üreticilerin *hegemonyası*nı kurmayı amaçlayan, Makyavel'den esinlenmiş bir "politika bilimi"nin doğrulanması olarak, ilkin 1917 Rus Devrimi'nde ve Torino "işçi konseyleri" esnasında yorumlar. 2) Bu tema, sınıf belirleyiciliğini ortadan kaldırmayan ama güç ilişkilerinin ve kültürel kurumlar aracılığıyla sağlanan bir "konsensus"un tamamlayıcı olması noktasında ısrarlı olan bir "Marksist devlet teorisi"nin genişletilmesi ile bağlantılıdır. 3) Böylece Gramsci'nin tamamlanmamış araştırma programının büyük bir bölümünün farklı tipteki *aydınların* işlevinin analiz ve tarihine adanmış olduğu anlaşılır. O bu çalışmayı, yeni bir toplumsal sınıf yükselirken aydınları yığınlarla birleştiren "organik" bağlantının bir reformu perspektifi içinde yapar. 4) Bu eleştirel düşünüş aynı zamanda ahlaki bir boyut da içerir. Bu boyut, yalnızca işçileri burjuvazinin hegemonyasından azat edecek bir "sağduyu" veya moralin araştırılması yoluyla değil, tüm Mesihçi (ileride mutlu bir çağın geleceği inancına dayalı) ideolojilere karşı yöneltilmiş esas olarak laik politik eylemin düzenleyici ilkesinin formüle edilmesi ve uygulamaya konulması yoluyla da içerilmiş olacaktır.

bir öngörü kapasitesiyle idari yapı, okul ve üniversite inşasının ve kamuoyu ile bilimsel araştırma yapılarının geliştirilmesinin anlamını açıklar. Ki bunlar, çağdaş devletlere toplumsal "düzenleme" ve pür liberalizmle otoritarizme eşit mesafede durma kapasitelerini azar azar kazandıracaktır. Şayet bunu hafızamızda tutmazsak Marx'taki ideoloji teorileştirmesinin tam aksi tarafta yer alan güçlülüğünü anlayamayız. Ne hedeflediği nesnelliği, ne de ortaya koyduğu sorunları.

Belki de her şeyin ötesinde bilginin kaynağı aynı zamanda örgütlenmenin ve iktidarın kaynağına götürüldüğü takdirde, entellektüel ayrım egemenlik sürecinin doğasını aydınlatır. Sahiden filozof Marksistlerin çoğunun (Gramsci, Althusser, Alfred Sohn-Rethel[11] gibi birbirinden hayli farklı simaları göz önüne getirelim) şu veya bu tarzda da olsa komünizmin temel niteliği sayılan bu ayrımın tarihsel "çözümü" ile uğraşmaları şaşırtıcı değildir. Çünkü Marx Hegelci tezleri tersine çevirmek ve entellektüellere bir üstlenme ve tartışma (1968 hareketinde denildiği gibi, ideolojik) işlevi atfetmekle yetinmemiştir. Ama onların faaliyetleri ve işlevlerinin özerkliğini üstü kapalı ifade eden antropolojik ayrımın tanımına kadar ileri gitmiştir.

(Tartışılmaz biçimde organizmanın farklı işlevleri içinde yer almış olmasına rağmen) Bu ayrım, tarih içinde şekillendiği ve değiştiği için doğal değildir. Fakat (kurumlar tarafından arttırılmasına, kullanılıp yeniden üretilmesine rağmen) bu anlamda basit politik kararların sonucunda da kurumlaşmış değildir. Aralarında bir süreklilik bağı izlenen birbiri ardı sıra gelen uygarlıkların kültürüyle vücut bulur

11 Üzücüdür ki Sohn Rethel'in Marxist gelenekteki bu soruna ilişkin ender kitaplardan biri olan *Geistige und körperliche Arbeit, Zur* Theorie der *gesellschaftlichen Synthesis,* Frankfurt a.M. 1970, adlı eseri Fransızca'ya çevrilmiş değil.

bu ayrım. Marx burada bu ayrımı cinsiyet ayrımı veya şehir hayatı ile kırsal hayat arasındaki ayrım ile aşağı yukarı aynı genellik düzeyine yerleştirir. İşin tüm sosyal örgütlenişine içselleşmiş olarak bu ayrım tüm faaliyetleri ve her bireyi bizatihi kendileriyle böler (çünkü faaliyet, terimin tam anlamıyla *praksis* ve *poiesis, ne* tümüyle bedeni, *ne* de tümüyle zihinseldir; bu iki yönün bir tamamlayıcılığı, bir karşılıklı oluşu olmak zorundadır). Eğer bu böyle olmasaydı özgülleşmiş "entellektüeller" (profesörler, gazeteciler, bilginler, teknisyenler, yöneticiler, uzmanlar söz konusudur) kendilerini sürekli bir eşitsizliğin, "egemenler" ve "ezilenler"in (veya Gramsci'nin daha sonra diyeceği gibi "yönetenler" ve "yönetilenler"in) kurumsal hiyerarşisinin araçları yapamayacaklardı. Yani, tarihin uzun bir döneminde onlar, bu eşitsizliği, çalışmanın, mübadelelerin, iletişimin ve bir araya gelişin maddi bir koşulu haline getiremeyeceklerdi.

İdeolojinin tıkanması, çözümsüzlüğü

Dolayısıyla geriye Marx'ın niçin doğrudan bu yolu izlemediğini sormak kalıyor. Daha ileride öne süreceğim ki; burada *içsel* nedenler *konjonktür*'ün nedenleriyle gayet sıkı biçimde bir aradadırlar. Bu bir aradalık, tarihin maddiliğine erişmek için gösterdiği çabaya rağmen Marx'ın kurgusunun hâlâ soyut, hatta spekülatif olmasıyla kendini ifşa etmekteydi.

Marx'ın yaptığı proletarya, *proletarya ideolojisi* düşüncesi (ya da bilindiği üzere daha sonra zenginleştirilecek olan proleter ideoloji) tanımlaması, aşikâr biçimde anlamdan yoksundur. Proletarya kavramı, gerçekte, toplumun bütününden yalıtılmış özgül bir "sınıf" kavramı olmadığı gibi, şekillenmesi hemen tüm sınıfların ortadan kalkışını önceleyen ve devrimci süreci başlatan bir *sınıf olmayan*'ın kavramı da değildir. Nitekim Marx, bu konuda, burjuva entellektü-

ellerinin *kitle*yi aşağılayıcı bir terim haline getirmiş olmalarına karşı çıkarak bu *kitle* terimini tercih eder. Bu haliyle proletarya kitlesi, esas olarak "mülkiyetsiz"dir, *(eigentumslos)* esas olarak gerçeklik hakkında yanılsamalardan "yoksun" (illusionslos)dur, esas olarak soyutlamalar ve toplumsal ilişkilerin ideal tanımlamalarını içeren ideolojinin dünyasına *dışsal*dır, bu dünya onun için "yoktur". *Manifesto,* bugün gülünç gözüken ünlü cümlelerinde bunları açıklayarak aynı şeyi söyleyecektir: "İşçilerin vatanı yoktur", ve yine onlar inançlardan, dinin umut ve ikiyüzlülüklerinden, ahlaktan ve burjuva hukukundan kurtulmuşlardır... Aynı nedenle kendilerini eğitmeyi veya yönetmeyi öneren "ideologlar"a (ya da Gramsci'nin daha sonraları bahsedeceği türden "organik aydınlar"a) sahip olmayı bilmezler. (Marx –*teori*sinin devrimci *pratik*teki işlevi üzerinde düşünürken ortaya çıkan güçlüklerin artışıyla birlikte– kendisini kesinlikle böyle saymamıştır. Burada yine Engels "bilimsel sosyalizm" deyiminin kullanımını genelleştirerek belirleyici adımı atacaktır.)

1848-1850 olayları, bu tanımlama ile gerçeğin arasındaki açıklığın altının çizilmesini acımasızca gerektirdi. Gerçekte bu olaylar, proletaryanın (dünya tarihi ölçeğinde ve toplumun bütünüyle devrimci dönüşümündeki) *evrensel rolü* fikrinin değil –ki bunlar olmadığında Marksizm var olmaz– ama "evrensel sınıf" olarak bir proletarya fikrinin kesin olarak terki için yeterli olabilecekti. Bu açıdan en dokunaklı metin, daha önce alıntı yapılan *Louis Bonapart'ın 18 Brumaire*'dir. Bunu ayrıntılı olarak irdelemek gerekecektir. Burada, işçi sınıfının karşı devrimin önüne dikeceği bir strateji arayışı, Marx'ın "kendinde sınıf" –benzer hayat koşullarından türeyen saf olgu– ve "kendisi için sınıf" –örgütlü siyasal hareket– dediği iki şey arasında tesbit ettiği tarihsel mesafenin yeni bir analizi ile atbaşı gider. Söz konusu olan ha-

yata ilişkin bilincin basit bir gecikmesi değil, onun işçiler arasında *hem* birliği, *hem* de yarışmayı teşvik ettiğini kavramaya başladığı çelişkili ekonomik eğilimlerin etkisidir.[12] Almanya'da ve İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da o sırada yaşanan tecrübenin, milliyetçiliğin, (cumhuriyetçi veya emperyal) tarihî mitlerin, hatta dinsel formların proletarya üzerindeki gücünü ortaya koyduğu aynı zamanda kurulu düzenin askerî ve siyasal aygıtlarının gücünü de gösterdiği bir gerçektir. İdeolojinin üretim koşulları ile proletaryanın koşulları arasında kökten bir dışlama olduğuna dair teorik tez ile ideoloji ve proletaryanın gündelik hayattaki işçiliğine dair tesbit birbirleriyle nasıl uzlaştırılır? Son derece dikkate değerdir ki, Marx burada (daha sonra Lukacs ve başkalarınca kullanılan) yanlış bilinç gibi zımnen moral nitelikte bir kavrama asla başvurmadığı gibi, proleter ideolojiden veya sınıf bilincinden de asla bahsetmemiştir. Fakat Marx'ın karşılaştığı zorluk da apaçık durmaktadır ve bu onu ideoloji kavramının kendisini de geriye itmeye sürükledi.

Bir diğer etken de aynı yönde rol oynadı. Bu Marx'ın özel olarak da Quesnay, Smith, Ricardo gibi klasiklerin *burjuva-ekonomi politiğini*, "ideoloji" olarak tanımlamayı denemiş olmasının doğurduğu güçlüktü. Çünkü "bilimsel" formda ve açıkça sermaye sahiplerinin liberal siyasetini kurma amaçlı teorik söylem, ne (soyutlama ve gerçeğin tersine çevrilmesi ile karakterize edilen) ideoloji kategorisiyle, ne de burjuva üretim koşullarının ebediliği (ya da sermaye-ücret ilişkilerinin değişmezliği) postülası üzerine kurulu olduğu için o postülanın tam tersinden hareket eden sivil

12 *18 Brumaire*, Marx'ın, kitlelerin tarihsel tasavvurunun bir tanımı taslağını içinde bulunduran metinleridir. Bkz. Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, (Marx ve tarihsel tekrar) PUF, Paris, 1978 ve Pierre Macherey. "Figures del'homme d'en bas" (Alttaki İnsan Resimleri) *A quoi pense la littérature?* içinde. PUF, Paris, 1990.

toplumun materyalist tarihî kategorisiyle doğrudan uyuşuyordu. Ancak, açıkça işte bu ikilemden çıkma ihtiyacıdır ki Marx'ı, Smith, Ricardo, Hegel, Malthus, istatistikçiler ve tarihçilerin... yoğun okunmasıyla beslenen bir "ekonomi politiğin eleştirisi"ne yıllar boyunca dalmaya yöneltmiştir. Ve bu kez bu çaba yeni bir kavramla, *meta fetişizmi* kavramıyla sonuçlanacaktır.

"Metanın fetişleştirilmesi"

Fetişizm teorisi her şeyden önce *Kapital*'in 1. cildinin ilk bölümünde sunulur.[13] Bu teori, Marx'ın "eleştirel" ve "bilimsel" eserine tümüyle yedirilmiş olup, sadece onun felsefi uğraşının en üst noktalarından biri değil, aynı zamanda modern felsefe teorisinin bir büyük inşasıdır. Genel fikri görece basit olmasına rağmen zor kavramlırhğı ile bilinir.

Burada, ne fetişizm teriminin kaynakları, ne onun 18. ve 19. yüzyıldaki din teorileriyle sürdürdüğü ilişki hakkında, ne de Marx'ın bu terimi *Kapital*'de yeniden ele alışı hakkında konuşarak vakit kaybetmiyorum. Marx, *genel olarak* fetişizm sorununun tarihiyle uğraşır.[14] Yer olmadığından, bu gelişmenin *Kapital*'in bütünlüklü mimarisinde, özellikle de "tersine çevrilmiş" biçimin açıklanmasında yerine getirdiği işlevi tartışmayacağım. Marx bu tersine çevrilmiş biçim altında, (her şeyi "yaşayan emek"ten beslenen sermayenin değer artış tarzına bırakan) kapitalist üretim tarzı yapısının olgularının (farklı sermaye biçimleri arasındaki rekabetin,

---

13 "Metanın fetiş karakteri ve gizi" üzerine paragraf 1. bölümün sonucunu teşkil eder. Gerçekte kısa 2. bölümde somutlaştırılır. Ekonomik kategoriler ile hukuki kategoriler arasındaki bağlantının sergilendiği yer "mübadeleler"dir. Her ikisi de soyut ("meta") ve somut (para ve metaların dolaşımı) arasındaki *dolayım* (aracılık) olarak Hegelci mantıkta temel bir yer işgal eder.

14 Bütün bunlar Alfonso Iacono'nun küçük kitabında, *Le Fetichisme*, Histoire *d'un concept* PUF, "Philosophies", Paris, 1992, açıklık ve vukufla sunulmuştur.

kâr, rant, çıkar ve bunların karşılıklı oranlarının dünyasındaki) ekonomik ilişkilerin "yüzeyi"nde kavranıldığını söyler bize.[15] Burada sadece, ona atfedebildiğimiz günümüzün çiftè bir düşünsel mirasının Marx'ın metni ile nasıl bağlantılı olduğunun kavranılmasına çalışacağım. Söz konusu mirasın bir parçası, toplumsal faaliyetlerin genelleştirilmiş "metalaştırma" biçimleri içinde burjuva dünyasının *şeyleştirme* fikridir; ötekisi sonuçlanmasını yapısal Marksizmde bulan, mübadele sürecinde kapsanmış bir *bağımlılık* tarzının analiz programıdır. Marx bize "meta fetişizmi"nin "insanların bizatihi kendilerini belirleyen bir toplumsal ilişki olduğunu (...) onlar açısından nesneler (şeyler) arasındaki bir ilişkinin akıl almaz, tuhaf bir biçimi olarak algılandığını" söyler. Veya yine Marx: "kendi özel emekleriyle sürdürdükleri toplumsal ilişkiler üreticilere insanlar arasındaki kişiliksiz ilişkiler ve kişiliksiz şeyler arasındaki toplumsal ilişkilermiş gibi gözükür" der.[16] Söz konusu olan hangi "şeyler, hangi "kişisel" ve "kişiliksiz" ilişkilerdir?

Üretilen ve mübadele edilen *metalar* yararlı maddi nesnelerdir ve bu halleriyle bireysel veya kollektif ihtiyaçlara uygun düşerler, maddi olmayan ama hiç de daha az nesnel sayılmayacak olan bir diğer niteliğe, (genellikle bir fiyat for-

---

15 Bu bakış açısını (Engels tarafından gözden geçirilen) *Kapital*'in III. Cilt 48. bölümünden okuyacağız; "Üçlü formül", "klasik" ve "vulger" ekonomistler arasındaki sınır çizgisini çekmekte ve şöyle sonuçlandırılmaktadır. Bu, büyülü, tersine dönmüş, Bay Sermaye ve Bayan Toprağın hem toplumsal karakterler, hem de basit şeyler olarak bir hayalet rondu (kol kola dansı) yaparak dans ettikleri karmakarışık bir dünyadır. Klasik ekonomi politiğin büyük değeri, bu yanıltıcı görünümleri ve yanılsamaları, yani zenginliğin çeşitli toplumsal unsurlarının katılaşması ve özerkleşmesini, şeylerin kişileştirilmesini ve üretim ilişkilerinin şeyleştirilmesini, gündelik hayatın bu dinini dağıtmış olmasındadır..." (K. Marx, *Le Capital*, [*Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Sol Yay.], 3. cilt, 3. kitap. Kapitalist *üretimin bütünsel süreci*). Az aşağıda "klasik ekonominin değeri"nin sorunlarını ele alıyorum.

16 *Kapital*. 1. cilt, s. 83-84.

Karl Marx: "Metanın fetiş niteliği ve bunun esrarı"
(*Kapital*, 1. Cilt, Bölüm 1)

"O halde, meta biçimini aldığında, emeğin ürününün sahip olduğu bilmecemsi nitelik nereden kaynaklanıyor? Görünüşte bizzat o biçimin kendisinden. İnsani emeklerin özdeşliği, emek ürünlerinin eşdeğer nesnelliğinin maddi biçimini alır. İnsanın işgücü harcamasının zaman ile ölçümü emek ürünlerinin değer büyüklüklerini biçimler. Nihayet içerisinde emeklerinin bu toplumsal belirleyicilerinin işlediği üretici ilişkileri, emek ürünleri arasındaki ilişki biçimini alır.

"Dolayısıyla meta biçiminde esrarengiz olan şey, basitçe ifade edilirse; metanın, insanların kendi emeklerinin toplumsal niteliğinin suretini, sanki emek ürünlerinin bizzat kendilerinin nesnel özellikleriymiş gibi, sanki şeylerin doğal olarak sahip oldukları toplumsal niteliklermiş gibi, insanlara yansıtmasıdır; meta, insanlara, üreticilerin toplumsal ilişkilerinin toplam emekteki suretini, sanki onların dışında, nesneler arasında var olan bir toplumsal ilişkiymiş gibi de yansıtır. Emek ürünlerini metalar, duyumlarüstü duyarlı nesneler, toplumsal şeyler haline getirten yanılmaca işte budur. Aynı şekilde, bir şeyin görme siniri üzerindeki aydınlık izlenimi, özetle söylenirse görme sinirinin tahriki gibi değil ama, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi gibi algılanır. Basitçe ifade edilirse görme olayında gerçekten de bir şeyden dışarıdaki bir nesneden ötekine, göze doğru çıkan bir ışık vardır. Bu fizik şeyler arasındaki fizik bir ilişkidir. Oysa, emek ürünlerinin değer ilişkisinin ve onun içerisinde sunulan meta biçiminin ne onların fizik doğasıyla, ne de sonucuna vardırdıkları maddi ilişkilerle kesinlikle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu, yalnızca, insanların bizzat kendilerince belirlenen ama burada onlar açısından şeyler arasındaki ilişkinin yanıltmacalı biçimini alan toplumsal bir ilişkidir. Öyle ki, bir benzetme yapmak için, dini dünyanın bulutumsu bölgelerinden kurtulmak gerekir. O dünyada insan beyninin ürünleri kendi özel bir hayata sahip olan, insanlarla ve birbirleriyle ilişkilere giren özerk varlıklar gibi görünürler. İnsan elinin ürünlerinin meta dünyasında da gidişat böyledir. Bunu fetişizm olarak, emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışan ve buradan itibaren meta üretiminden ayrılmaz hale gelen fetişizm diye adlandırıyorum." (E. Balibar ve J.P. Lefebvre'nin tercümesinden)

mu, yani bir miktar para olarak ifade edilen) mübadele değerine de sahiptirler. Ona verilen bu nitelik bu nedenle dolaysız biçimde sayısaldır: Bir otomobilin 500 kilo *ağırlığında olması*, 100.000 frank *değerinde oluşu* gibi. Doğal olarak verili bir mal için bu nicelik yer ve zamana –rekabet ve az çok uzun vadeli dalgalanmalara –bağlı olarak değişir. An-

cak böylesi değişmeler meta ile *onun* değeri arasındaki özsel ilişki görünümünü yok etmeye yetmediği gibi üstelik ona ek bir nesnellik verir: İnsanlar gönüllü olarak pazara gelirler, ama pazarda metaların değerlerini (veya fiyatlarını) dalgalandıran onların kararları değildir. Tam aksine o fiyat (değer) oynamaları, onların metalara yanaşma koşullarını belirler. Dolayısıyla değer hareketleri tarafından düzenlenen meta dolaşımının "nesnel yasaları" içindedir ki, insanlar ihtiyaçlarını tatmin araçlarını aramak ve aralarındaki gündelik hizmet, iş veya –ekonomik ilişkilerle işleyen ya da bunlara bağımlı olan– topluluk ilişkilerini düzenlemek zorundadırlar. Pazarda metalarla sıradan ilişkide iken görünen, bu temel nesnelliktir. Marx, genel olarak ekonomik olguların nesnelliğini ve onun yasalarını–ki ekonomi politik apaçık biçimde sürekli olarak, onları gerek mekanik ve dinamik kavramlarını kullanarak açıkça, gerekse matematiksel yöntemlerden yararlanarak zımnen doğanın nesnel yasaları ile kıyaslamaya uğraşmaktadır–kalkış noktası ve model alacaktır.

Şüphesiz, (şeyler kendilerini nasıl "sunuyorlarsa" o anlamda) bu olguyla *paranın* işlevi arasında dolaysız bir bağlantı vardır. Tıpkı bir fiyatın, dolayısıyla bir miktar paranın en azından potansiyel bir mübadele ilişkisinin kendini bir mübadele değeri olarak sunması gibi. Bu ilişki, temeli itibarıyla paranın halihazırda harcanmış ve kasaya konulmuş olmasına ya da sadece bir imzayla (kendi mektubu, tedavüle konulmuş banknot vs.) temsil ediliyor olmasına bağlı değildir: son analizde ve özellikle Marx'ın meta ilişkisinin gerçekleşmesinin hakiki mekanıdır dediği (evrensel) dünya pazarında bir parasal referans var olmalı ve bu "doğrulanabilir" olmalıdır. Metaların karşısında onların dolaşımının koşulu olarak paranın varlığı fetişizme bir unsur ekler ve bu terimin kullanımına imkân verir. Eğer tüm metalar (yi-

yecekler, giyecekler, aletler, hammaddeler, lüks nesneler, kültürel eşyalar, hatta fahişe vücutları, özetle üretilen veya tüketilen her insani nesne) bir mübadele değerine *sahip* görünüyorlarsa, öte yandan para da bizzat mübadele değerinin *kendisi* ve aynı zamanda, zımnî olarak, onunla, kendisini karakterize eden bu güç ve özel nitelikle "ilişkiye giren" metalarla iletişim kurma iktidarına sahip görünür. Bu nedenledir ki bizzat kendisi aranılır, biriktirilir, korku ve saygının, arzu ve iğrenmenin (*auri sacra fames:* "lanetli altın açlığı"[17] diyordu Lâtin şairi Virgile, Marx'ın alıntıladığı ünlü mısrasında ve Kıyamet açıkça Melanet'in, yani şeytanın parası ile özdeşleştiriliyordu) beraber olduğu bir evrensel ihtiyacın nesnesi addedilir.

Pazarda metaların değerini "maddileştiren" metalarla paranın bu ilişkisi, şüphesiz bireysel alım ve satım eylemlerince yükümlenilir, ama onu gerçekleştiren bireylerin kişiliklerivle tamamen ilgisiz olup bu bakımdan mükemmelen birbirlerinin yerine geçebilirler. Dolayısıyla bu ilişkiyi ya metaların geçici bedenlerinde kendi ölümsüz değerini doğuran, metaların hareketini yaratan ve canlandıran paranın "doğa üstü" gücünün etkisi olarak; ya da tam aksine sosyal kurumlar aracılığıyla, içinde metaların mübadele edildiği oranların, değerlerin bir ifadesini tesis eden, metalar arası ilişkinin "doğal" bir etkisi olarak tanımlayabiliriz.

Gerçeklikte bu iki tanımlama simetriktir ve birbirine bağımlıdır: birlikte geliştirilirler ve bütün bir ekonomik hayatın genel formunu inşa eden pazarın ve dolaşımın olgularını oluşturan "mübadeleci üreticiler" olarak bireylerin dene-

17 Latince *sacer* kelimesi lütuf ve kötü büyü olarak ikili bir dinsel anlama sahiptir. Fetişist görünümü kuşatan para ve meta dolaşımının en iyi açıklaması Suzanne de Brunhoff'un *"Metaların Söylemi"*ndekidir. *Para ilişkileri,* PUG/Mospero, Paris, 1970, içinde. Aynı yazarın *Marx'ta Para,* kitabı Ed. Sociales, Paris 1967.

yiminin iki veçhesine de karşılık düşerler. Marx'ın metalar dünyasının algılanışını, içinde doğal ve doğa üstü görünümlerinin tuhaf biçimde bir arada olduğu, "algılanabilir ötesi algılar" gerçekliğinin dünyası olarak tanımlarken ve metayı (ekonomik dili doğrudan dinî söylemle kıyaslamayı telkin ederek) "teolojik inceliklerle dolu" "mistik" bir nesne olarak tarif ederken söylediği tam da budur. Modern dünya, daha sonra Max Weber'in söylediği gibi, "büyüden arınmış" değildir; tam tersine o dünya değerin nesnelerinin, nesnelleştirilmiş değerlerin dünyası olduğu ölçüde *"büyülü"*dür.

Görünümün gerekliliği

Olgu böyle tanımlandığına göre Marx'ın varmaya çalıştığı şey nedir? İkili bir hedeftir bu. Bir yandan yanılsama ve mitleştirmeden kurtulmayı andıran bir hareket ile bu olguyu *geçersiz kılmak,* onun son analizde bir "yanılmaca" üzerinde durduğunu göstermek söz konusudur. Dolayısıyla o olgunun çağrıştırdığı (nesnelerin kendilerinden kaynaklanan, onlara aitmiş gibi duran mübadele değeri, mal ve fiyatların hareketinin özerkliği gibi) olguları, örtülen ya da böylece sonucu (tıpkı fotoğraf makinesinin karanlık odasındaki gibi) baş aşağı duran *gerçek* nedene kadar geri götürmek zorundayız. Bu analiz gerçekten de ekonomi politiğin eleştirisine açılır: Çünkü zamanla bilimsel bir açıklama projesi haline getirilmiş olan ekonomi politik de (Marx burada şüphesiz klasik ekolün temsilcilerini, titizlikle sermayenin "savunucuları" olarak tanımladığı Smith'i ve özellikle Ricardo'yu kasdetmektedir) değeri "değişmez ölçü" olarak aldığı her malın üretimi için gerekli emek zamanına indirgeyerek değer dalgalanmaları bilmecesini çözmeyi önermektedir ama bununla birlikte meta ve değer arasındaki bu ilişkiyi doğal (ve sonuç olarak ebedi) bir olgu addederek bil-

mecenin esrarını daha da arttırmaktaydı. Bu, Aydınlanmanın araştırma programına uygun biçimde olguların *nesnelliğini* arayan ekonomi politiğin görünümü bir yanlışlık, yanılsama, ya da gözlem (bu durumda her şeyden önce istatistik) ve tümdengelim yoluyla ayıklanabilir olan bir tanımlama hatası olarak kavrayışından ötürüdür. Dolayısıyla ekonomik olguları *yasalar* aracılığıyla açıklayarak, onların oluşturduğu büyüleme gücü ortadan kaldırılmalıdır. Yarım yüzyıl sonra Durkheim aynı biçimde "sosyal olaylara nesneymişçesine yaklaşmak"tan söz edecektir.

Oysa, fetişizm –örneğin bir göz yanılması ya da hurafe yüklü bir inanç olduğu sanılan– bir öznel olgu, gerçekliğin hatalı bir kavranılışı değildir. O daha çok, gerçekliğin (belirli bir sosyal yapı veya biçimin) görünmez olamadığı bir tarz oluşturur. Ve bu aktif "görünme" (hem *Schein*, hem *Erscheinung*, yani hem bir aldatmaca, hem de bir olgu) verili tarihsel koşullarda, onsuz toplum hayatının tamamen imkânsız olacağı bir aracılığı veya gerekli işlevi meydana getirir. Görünümü kaldırmak, toplumsal ilişkiyi yıkmak demektir. Bu nedenledir ki Marx, 19. yüzyıl başlarında İngiliz ve Fransız sosyalistlerinde yaygın olan (ve başka yerlerde de sık sık göreceğimiz) paranın, yerini çalışma karnesi veya başka türden toplumsal bölüşüm biçimlerine bırakan ama özel üretim birlikleri arasındaki mübadele ilkesinde hiçbir dönüşüm getirmeyen bir usulle lağvedilmesi ütopyasını reddetmeye özel bir önem atfeder. Emek ürünlerini bir mübadele değeriyle kıyaslayan üretim ve mal dolaşımının yapısı bir bütün oluşturur ve metaların genel eşdeğerliliğinin "gelişmiş" biçimi olan nakit paranın varlığı burada zorunlu bir işlevdir.

Dolayısıyla, mübadele değerinin *nesnellik görünümünü* geçersiz kılacağından, emin bir eleştirel hareketin ilk adımı, aslında onu koşullayan bir diğer eleştiriyle birleşmek ve *gö-*

rünümün nesnellik içinde nasıl oluştuğunu göstermek zorundadır. Kendisini verili bir niceliksel ilişki gibi sunan bu görünüm gerçekte toplumsal bir ilişkinin ifadesidir. Bağımsız birimler işlerinin gereklilik derecesiyle, her tür yararlı nesneye sarf edilmesi gereken toplumsal emekle değil, *a posteriori* (sonradan) üretimlerini "talep"e ayarlayarak birbirlerini belirleyebilirler ancak. Oranları belirleyen mübadele eylemleridir, ama her üreticinin gözünde tersine çevrilmiş biçimde "şeyler"in bir özelliğiymiş gibi gözüken şey, kendine ait emeğin bütün öteki üreticilerin emeğiyle girdiği ilişki metaların mübadele değeridir. Şu halde bireylerin gözünde değer biçiminin emeğin toplumsal bölünmesinin bir ifadesini şekillendirmesi yerine, kendi emeklerinin "değer biçimi" *aracılığı ile* "toplumsallaşmış" görünmesi kaçınılmazdır. Daha önce alıntı yaptığım, "Kendi özel emekleriyle girdikleri toplumsal ilişkiler üreticilere... kişiler arasındaki kişisel özellikten yoksun (nesnel) ilişkiler ve nesnel şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler gibi görünür" formülü bundan kaynaklanır.

Bu görünümün karşıtı olan kanıt Marx'ın yaptığı bir akıl yürütme tarafından ortaya konulmuştur. Burada farklı "üretim tarzlar"ında gerçekleştirilen toplumsal bakımdan gerekli işin bölüşüm biçimlerini kıyaslamaktır söz konusu olan: Bunların bazısı (kendi geçim araçlarını kendisi temin etmek üzerine kurulu ilkel toplumlar veya serflik üzerine kurulu ortaçağ toplumları gibi) geçmiş, bazıları (Robinson'un adasındaki ev içi "ekonomi" gibi) hayali yahut (iş bölüşümünün bilinçli olarak planlanmış olacağı gelecekteki bu komünist toplum gibi) varsayımsaldır. Dolayısıyla görünmektedir ki bu üretim ilişkileri ister eşit ve özgür biçimde olsun, ister güç ilişkilerine dayalı, baskıcı olsun, ama tümünde de "kişilerin çalışma içinde birbirleriyle girdikleri toplumsal ilişkiler en azından kendi şahsi ilişkileri olarak

görünür ve nesnelerin, emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri kılığına girmez." Bir başka deyişle bu toplumlar her şeyden önce eşit ya da eşit olmayan insanların toplumudur, insanların bizzat aracıdan başka bir şey olmadıkları metaların (yahut "pazarlar"ın) toplumu değildirler.

İdealleştirmenin doğuşu

Aslında böyle bir akılyürütme ispatlamanın yerini tutamaz, yalnızca ihtiyaca işaret eder. Bu ispatlama, Marx'ın (sermayenin büyüme kaynağı olarak ücretli emeğin sömürülmesi sürecinin aydınlatılması ile birlikte) bilimsel ününü bağlamak istediği –ve öte yandan bilimsellik olmaksızın asla tamamen kesin bir sergilenmesi bulunmaz gözüken– iki sonuçtan biridir. Söz konusu ispatlama (1.'den III. bölüme kadar) *Kapital*'in birinci kısmının tamamına denk düşer. Bunun anahatlarını hatırlatmakla yetineyim.

İlk olarak, emeğin "ikili karakterinden (Marx'ın *somut emek* ve *soyut emek* diye adlandırdığı çeşitli kullanım nesneleri üretmek amacıyla doğayı dönüştüren uzmanlaşmış teknik faaliyet ve genel olarak akli ve fiziki insan gücünün harcanması, ki bunlar aslında aynı gerçekliğin iki yüzünden başka bir şey değildirler, biri bireyseldir, öteki aşkın bireysel veya kollektiftir) hareket ederek, üretilen malların nasıl *yararlılığa* (kimi ihtiyaçlara uygun düşen) ve (üretimleri için toplumsal olarak gerekli emek tarafından oluşturulan "öz"ün) *değer*ine tahsis edilmiş "ikili" nesneler haline geldiğini göstermek söz konusudur.

İkincisi, bir metanın değer büyüklüğünün, tam anlamıyla "mübadele değeri" olan bir başkasının niceliği içinde nasıl *ifade* edilebildiğini göstermektir. Marx'a en zor ve en önemli görünen nokta budur. Çünkü bu nokta, bir genel eşdeğerin yani tüm diğer metaların öz değerinin kendisinde ifade edildiği ve buna karşılık kendisi de otomatik olarak bütün me-

taların yerine ikâme olunan veya hepsini "satın alan" dolaşımın *hülasası*, (özütü) olan "evrensel" bir metanın oluşumunu ayrıntılı biçimde anlatmak imkânını vermekteydi.

Son olarak üçüncüsünde (çoğunlukla bu üçüncü noktanın gerekliliği unutulur; yani sanılmaktadır ki Marx'ın bakışında paranın açıklanmış olması için kesin olarak bir genel eşdeğer ihtiyacı sonucuna varmak yeterlidir) bu fonksiyonun nasıl bir tür belirlenmiş nesnede (kıymetli metaller) *maddileştirilmiş* olduğunu göstermek söz konusudur. Bu maddileştirmenin ardından para sürekli olarak yeniden üretilir veya farklı ekonomik kullanımlar (hesap birimi, ödeme aracı, biriktirme veya "ihtiyat akçesi" nesnesi vb.) yoluyla işler tutulur. Dolayısıyla bu maddileştirmenin öteki yüzü parasal maddenin –derhal bir evrensel form veya bir "fikir"i ifade etmeye koyulmasından ötürü– devamlı bir *idealleştirme* süreci oluşudur.

İçerdiği teknik sınırlamalar ve zorluklara rağmen Marx'ın akılyürütmesi, tartışmasız biçimde "idealleştirmeler"in veya "evrenseller"in teşekkülünün ve bu soyut kendiliklerin insani pratiklerle kurduğu ilişkilerin en büyük felsefi sergilenimlerinden biridir. Bu akılyürütme Platon'un, Locke'un veya ("mantık zihnin parasıdır" diye yazmış olan) Hegel'in öne sürebilmiş olduklarıyla... veya daha sonraları Husserl ya da Frege'nin önerdikleriyle kıyaslanabilir. Bununla birlikte Marx'ın bakış açısında öncelikle iki şey önemliydi.

Monetarizm'e (Parasalcılık) sürekli muhalefeti içinde, onun bütün klasik ekonominin sonuç noktası olarak vardığı ilk tesbit, "para fetişinin bilmecesinin meta fetişinin bilmecesinden başka bir şey olmadığı"nı göstermekti; bir başka deyişle emek metalarının ilişkilerinde ihtiva edilen soyut form, parasal (ve şüphesiz daha da öte, kapitale ilişkin, mali vb.) olguların mantığını açıklamak için *yeterlidir*. Marx'ta ve kendi açılarından teorilerinin "bilimsel" karakterini gü-

venceleyen klasik ekonomistlerde temelde ortak olan şeyin bu yaklaşım olduğunu düşünebiliriz. Nitekim, resmî ekonomi tarafından *emek değer* kavramının reddedilmesinden itibaren klasik ekonomistlerin maruz kaldığı toplu gözden düşürülme bu durumu büyük ölçüde açıklar.

İkincisi, ekonomi politiğin *eleştirisini* temellendirir: Bu, toplumsal ilişkinin "fetişist" nesnelleştirimini gerekli kılan koşulların bütünüyle *tarihsel* olduğu fikridir. Bu koşullar, ürünlerin sadece satma ve satın alma aracılığıyla nihai kullanım amaçlarına (bütün biçimleriyle tüketim) vardıkları "pazar için" üretimin gelişmesi ile zuhur ederler. Burada yavaş yavaş üretimin bir dalını, ardından bir ötekini, bir (toplumsal grubu, sonra bir diğerini bünyesine alan binlerce yıllık bir süreç söz konusudur. Bununla birlikte, kapitalizmle (ve Marx'a göre burada belirleyici unsur, insani işgücünün, dolayısıyla ücretin bizatihi kendisinin metaya dönüşmesidir) bu süreç hızla ve geri dönülmez biçimde evrenselleşir. Geri dönülmez noktaya varılmıştır ama bu aşılmaz bir nokta demek değildir: Bundan böyle mümkün tek ilerleyiş üretimin planlanmasına, yani teknik koşulların tamamen ekonominin dünya ölçeğindeki miktar belirlenimi tarafından hazırlanan işgücü sarfının "toplumsal denetim"inin toplumun veya birleşmiş emekçilerin) eline geçmiş olmasına bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerin *şeffaflığı* ilkel toplumlardaki gibi kendiliğinden bir koşul olmayacak (Marx, o toplumlarda söz konusu şeffaflığın karşılığında doğal güçlerin mitik temsilinin –Auguste Comte'un aşağı yukarı *onun açısından* "fetişizm" dediği şeyin– var olduğunu açıklar), bir kollektif inşa olacaktır. Böylece meta fetişizmi doğanın insan üzerindeki egemenliği ile insanın doğa üzerindeki egemenliği arasındaki uzun bir geçiş dönemi olarak görünecektir.

Marx ve idealizm (ek)

Ekonomi politik eleştirisinin bakış açısına sıkı sıkıya bağlı kalmayı burada kesebiliriz. Devam etmek, daha önce söylediğim Marx'ın metninin felsefi önemini ve onun şaşırtıcı öngörüsünü açıklayan şeyi kaçırmak olurdu. Bu öngörü farklı yönlere ayrışır ama tümü de şu, bir öznellik teorisi olmaksızın nesnellik teorisi de olmaz tesbitine dayanır. *Marx toplumsal nesnelliğin inşasını yeniden düşünerek, aynı zamanda, "özne" kavramını da potansiyel olarak kökten değiştirmiştir.* Dolayısıyla "bağımlılık", "bağımlı kılma" ve "öznellik" arasındaki ilişkilerin tartışılmasına yeni bir öge dahil etmiştir.

Burada hatırlamak gerekir ki, Kant'tan bu yana Alman idealizm geleneğinde, özne her şeyden önce evrensel bir bilinç olarak düşünülmüştü; o hem tek tek tüm kişilerin *üzerinde*ydi (İnsanlığın Aklını tanımlama imkânı bundan dolayıdır), hem de *onların her birinde* temsil edilmekteydi. Foucault'nun daha sonraları "deneysel-aşkın ikili"[18] diye tanımlayacağı ve Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de özcülüğün basit bir varyantı olarak ifşa ettiğini gördüğümüz şey buydu. Böylesi bir bilinç "dünyayı kurar", yani onu kendi tanımlama araç ve kategorileri –mekân, zaman ve nedensellik (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1781)– ile kavranabilir kılar. Dünyanın bu öznel kuruluşunun *berisinde*, Kant, deneye başvurmaksızın, pür düşüncenin veya metafiziğin "zorunlu yanılsamaları"nı bir yana koymak zorundaydı. Bunlar, aklın soyutlamaları uydurma kapasitesi için verilen kaçınılmaz fidyeler idi. *Ötesinde* ise, doğanın ve deneyin çıkardığı güçlükleri atlayarak Kant, bir "saf pratik akıl" yerleştirmekteydi; yani kişilerin karşılıklı saygıları üzerine kurulu bir "ga-

18 Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, [*Kelimeler ve Şeyler*, İmge Yay. 1992] Gallimard, Paris 1966, bölüm IX, "İnsan ve eklentileri", s. 329.

yelerin hükümranlığı" kurumundan esinlenerek koşulsuz bir moral özgürlük (ama ödevin iç yasasına, ünlü "emperatif kategoriler"e amansızca baş eğdiği oranda). Ve yine moral ve doğal dünya ayrımını reddeden Hegel, bilincin deneyinin gerçek yerinin tarihsel deneyde olduğunu gösterirken dünyayı kurmanın bu şeması belirleyici idi. O, kültürün veya doğanın formları içinde kendini yitiren veya yabancılaşan ruh ya da aklın, çeşitli deneyler içinde *bizatihi kendi(ler)ine dönmek*ten, kendi yapı ve "mantık"larının temaşasından başka bir şey yapmadıklarını kavramayı mümkün kılıyordu.

Oysa, Marx'ın, meta mübadelesinin toplumsal biçimlerinin analizi ve bunların ekonomik sunumlarının görünüşte olumlayıcı dolayımından geçerek yaptığı açımlamayladır ki işte, nesnellik sorunu tamamen yeniden ele alınmış (düşünülmüş) olmaktadır. Fetişizmin mekanizması bir anlamda tamı tamına bir dünyanın, mübadele ilişkileriyle yapılandırılmış bir dünyanın inşasıdır. Bu dünya, gerçekte, günümüz bireylerinin içinde yaşadıkları, düşündükleri ve hareket ettikleri "doğa"nın esasını temsil eder. Bu nedenledir ki, Marx "burjuva ekonomisinin kategorileri"nin toplumsal bir geçerliği ve dolayısıyla nesnelliği olan düşünce biçimleri" olduğunu söyler.[19] Bu kategoriler, kural ve zorlayıcıları formüle etmeden önce, olguların kavranılışını, istenildiği gibi değiştirilmeleri mümkün olmaksızın, şeylerin "burada" olduğunu bildirir biçimde ifade ederler.

Ancak bu kavranılışta (Marx'ın "duyumlarüstü", kendi üreticilerine egemen olan özerk metaların "akıl almazlığı" dediği) gerçek ve hayali olan, ya da hatta görgül bilgi nesnelerinin *esası,* onların doğurduğu davranış *normu* ile birlikte dolaysız olarak biraraya gelirler. Her gün metaların

19 *Kapital*, cilt 1, s. 87.

dünyasına dalan bireylerin yaptığı değerlendirmelerin, hesaplamaların ve ölçmelerin sonsuz yatağı üzerine kurulu ekonomik hesabın bizzat kendisi hayranlık verici bir biçimde bu ikiliği açıklar: Çünkü ekonomik hesap, hem ekonomik nesnelerin *zaten daima sayılabilir* ("böyledir", "onların doğasıdır bu") oluşları, hem de onları (ve kendileriyle birlikte onları da üreten insani faaliyetleri) *egemenliği altına alan* toplumsal zorlayıcıların ister "doğal" ister "manevi" önceden saptanmış her sınırlamayı aşan sonsuz bir sayılaştırma ve aklileştirme olmaları olgusu üzerinde durmaktadır.

Öznelliğin türeyişi

Klasik idealizmin bakış açısından Marx sadece uç bakış açısını, sırayla ifade edilirse bilime (olguların kavranılabilirliği), metafiziğe (pür düşünüşün zorunlu yanılsamaları) ve maneviyat ya da "pratik akıl"a (davranışın zorlayıcıları) ilişkin olanları bir araya getirmiş (bir *kaynaşma* da olabilir) gibi görünebilir. Ancak felsefe tarihindeki öncelleriyle (ki Marx doğal olarak çok yakından bilmekteydi) kıyaslandığında, dünyanın inşasına dair bu teorinin özgünlüğü derhal ortaya çıkar: Bu onun hiçbir özneden, her halükârda bir bilinç modeli üzerinde düşünülebilir hiçbir özneden yola çıkmayışıdır. Buna mukabil, bu teori özneleri, ya da bilincin ve öznelliğin biçimlerini bizzat nesnelliğin alanı *içinde* inşa etmektedir. Öznelliğin "aşkın" veya "deney ötesi" durumundan, onun etki, toplumsal sürecin sonucu olma durumuna geçilmiştir.

Marx'ın söz ettiği yegane "özne", pratik, çoğul, anonim ve kendi bilincinde olmayan diye tanımlanabilen bir öznedir. Aslında bir *özne olmayan*dır: "Toplum"dur, yani her birinin düzenli etkisi sanki şeylerin "doğal" özelliğiymişçesine kavranılabilir olan üretim, mübadele ve tüketim faaliyet-

Lukacs

[1885'de Budapeşte'de seçkin bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak doğan, aynı zamanda Georg (von) Lukacs adını da taşıyan ve tüm eserlerini Almanca yazmış olan] Lukacs György'nin uzun ve dramatik kariyeri dört büyük döneme ayrılır. Gençliğinde Yeni Kantçılar ve Max Weber'le birlikte Almanya'da felsefe ve sosyoloji ile uğraşır ve Yahudi mistiğine yönelik belirgin bir ilgiyle birlikte (Bkz. Michael Löwy, *Redemption et utopie, Le judaisme libertaire en Europe centrale*. Paris, 1988) "antikapitalist romantizm"den esinlenmiş bir estetik geliştirir. 1. Dünya Savaşı esnasında Rosa Luxemburg'un ve "Spartakist" hareketin çok güçlü etkisiyle Marksist olur ve bu onu Halk kültürü "komiseri" olduğu Macar "konseyler" devrimine katılmaya götürür (1919). 1923'te yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabı Hegelci öznellik ve nesnelliğin diyalektik sentezi fikrinin tarihin amacına varması demek olan proletaryanın devrimci pratiği ve "sınıf bilinci" ögelerinde tamamen farklı bir bağlama oturtulmuş olarak yeniden güncelleştirilmesinin en dikkate değer girişimidir. Resmî Marksizm tarafından mahkûm edilen (çağdaşı ve birçok bakımdan kıyaslanabilir olduğu Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı eseriyle aynı zamanda) bu kitap her ne kadar yazar tarafından daha sonra yadsınmışsa da, Batılı eleştirel Marksizmin hayli geniş bir kesiminin açık veya örtük kaynağı haline gelecektir. Otuzlu yılların başında Moskova'da ikâmeti ve ardından 1945 ertesinde sosyalist Macaristan'a dönüşünden sonra Lukacs daha "ortodoks", bilgi yüklü ve sistematik bir uğraş geliştirdi: "eleştirel gerçekliği" *(Tarihsel Roman)*, felsefe tarihini *(Genç Hegel, Ekonomi ve Diyalektiğin İlişkileri Üzerine)*, siyasal-felsefi polemiği (*Aklın Yıkımı*, Alman felsefesinde akıldışılık ve bunun nasyonal sosyalizmin entellektüel hazırlanışındaki rolünün araştırılması) 1956'da İmre Nagy'nin önderliğindeki milli devrime katıldı ve bu nedenle daha sonraları sıkı bir polis gözetimi altında tutuldu. Bu son döneminin iki büyük eseri, *Estetik* (1963) ve özellikle (1971'de ölümünden sonra yayımlanan) *Sosyal Varlığın Ontolojisi*'dir. Bu sonuncu kitabında, "insan soyunun kendine ilişkin bilinci" yabancılaşma ve emeğin yabancılaşmadan kurtuluşu temelinde "teoloji (erekbilim) ve nedensellik arasındaki ilişkinin çözümü" olarak incelenmiştir. (Bkz. Nicholas Tertulian'ın *Dictionnaire critique du marxisme*'deki "Ontologie de l'être social" adlı makalesi.)

lerinin birliğidir. Ve nesnelerin toplumsal *sunumlarını*, aynı zamanda sunulabilir *nesneleri* de üreten işte bu özne olmayandır ya da bu faaliyetler birliğidir. Nasıl para, bu arada sermaye ve onun çeşitli biçimleri en yüksek düzeyde bir

sunuluş, bir temsil, aynı zamanda da bir nesne iseler meta da öyledir, daima bir sunuluş biçimi içinde verilegelen bir nesnedir.

Ancak, yeniden belirtelim ki, eğer fetişizmde nesnelliğin kuruluşu önceden verilmiş bir özneye, bir bilince veya bir akla bağlı değilse de, buna mukabil özneleri kuran odur, o özneler bizatihi nesnelliğin parçasıdırlar, yani özneler deneyim içinde metaların, *"şeyler"in yanı sıra, onlarla ilişki içinde* verilmişlerdir. Bu özneler inşa edici değildirler, aksine inşa edilmişlerdir, özetle "ekonomik özneler"dir, ya da daha doğrusu burjuva toplumunda öncelikle ekonomik özneler (kendi işgüçlerinden başka bir şey olmayan mülklerinin sahibi alıcı ve satıcılar, yani işgücü *olarak bizzat kendi*lerinin satıcıları ve sahipleri –geçerken belirtelim ki şaşırtıcı bir "görüntü oyunu"dur bu, ama bu bile tamamıyla "doğal" hale gelir- olan tüm bireylerdir. Dolayısıyla Marx tarafından yapılan altüst ediş tamdır: onun dünya inşası bir öznenin eseri değildir, bu inşa, nesnelliğin toplumsal dünyasının bir parçası (ve mukabili) olan bir öznelliğin (belirli *bir* tarihsel öznellik biçiminin) türeyişi, doğuşudur.

Buradan itibaren, eğilimsel olarak birbirlerini öneren iki gelişme yolu mümkündü.

"Şeyleşme"

Birincisi, "şeyleşme" ile "proletaryanın bilinci" arasındaki büyük karşıtlığın sergilendiği, Lukacs'ın 1919-1922 yılları arasında yazdığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabı ile ün kazandı.[20] Bu hem dahiyane bir yorum, hem de Marx'ın anlatısının romantik yanının bir genelleştirmesidir [Hiç şüphesiz Lukacs'ın etkisinde kaldığı, özellikle *Paranın Felsefesi*'nin

20 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe, (Tarih ve Sınıf Bilinci)*, Georg Lukacs'ın son sözü ile Edition de Minuit, Paris 1974.

(1900) yazarı Georg Simmel'in ve Max Weber'in ve kendi gençlik yönelimlerinin de etkisiyle]. Lukacs fetişizmde *total* bir felsefe okur (hem bilincin ve siyasetin, hem de tarihin bir kavramlaştırılışı: öte yandan Lukacs tarafından verilen anlamıyla totalite kategorisi, soyut aklın "analitik" düşünüşüne karşıttır ve doğuşu şeyleşme teorisi tarafından mümkün kılınan diyalektik düşünüş tarzının tipik kategorisidir.)

1920'li yılların devrimci girişimlerinin geri çekilişi ve yazarın III. Enternasyonal'in ortodoks Marksizmine iltihak etmesinden sonra, bizzat yaratıcısı tarafından yadsınmış olan Lukacsçı şeyleşme teorisi, 20. yüzyıl felsefesi üzerinde hiç de azımsanmayacak bir etkiye sahip olacaktır. Bu teori bir yandan 20. yüzyılın *eleştirel Marksizmler*inin büyük kısmının kaynağında yer alacak (özellikle "burjuva" veya "modern akılcılık"ın ayrıca da tarihin ve "yaşanan dünya"nın doğallaştırılması tasarımı olarak bilim ve tekniğin eleştirisiyle ilişkili olan Horkheimer ve Adorno'dan Habermas'a kadar bütün Frankfurt ekolünün en gözde birçok temaları).

Öte yandan, ölümünden sonra yayımlanan ders notları kitabında[21] ikna edici bir tarzda savunmaktadır ki; Heidegger'in tarihsiciliği konu alan (tamamlanmamış) *Varlık ve Zaman* (1927) adlı kitabının son paragraflarında *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne tamamen sadık kalınarak yapılmış göndermeler görünür. Buradan bir yandan *Oluş ve Zaman*'ın şeyleşme teorisinde ifade edilen "devrimci tarihselcilik"e bir cevap olduğu, ama bir bakıma da Lukacs'ın bazı temaları-

21 Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger (Lukacs ve Heidegger)*, yazarın ölümünden sonra Y. İshagpour tarafından düzenlenen ve sunulan parçalar, Denoël/Gonthier, Paris 1973. Heidegger felsefesi ve Marksizm arasındaki ilişkilerin iyi bir tartışması, Jean-Marie Vincent'in *Critique du travail. Le Faire et l'Agir (Emeğin Eleştirisi, Yapısı ve Davranış)* PUF, Paris, 1987 kitabında yer alıyor.

nın Heidegger tarafından (özellikle, ona göre "bozulmuş" hayatı karakterize eden sosyal kimlik belirsizliği teorisi ve daha sonraki, dünyanın yararcı teknik tarafından "genel denetlenme"si teorisi içinde) yeniden ele alınışı ya da sahiplenilişinin ilk adımı olabileceği sonucuna varmak gerekecektir.

Lukacs'ın teorisi, ticari değerler dünyasında *öznelerin bizzat* kendilerinin de evrimleştiği ve sonuç olarak *"şeyler" haline dönüştüğü, Verdinglichung* (şeyleşme, nesneleşme) deyiminin ("Marx'ta bu içerikte yer almaz") bunu ifade ettiği fikrine yaslanır. Marx, metalar arasındaki (denklik, fiyat, mübadele) ilişkilerin özerklikle donanmış olduklarını, onların yalnızca kişisel ilişkilerin yerine ikâme edilmelerinin değil aynı zamanda kişileri de temsil etmelerinin bundan dolayı olduğunu söylemişti. Lukacs ise iki farklı düşünceyi bir araya getirir. Birincisi –ekonomik kategorilerin ve onların yer verdiği işlemlerin– ticari nesnelliğinin *her nesnelliğin*, özellikle de burjuva dünyasındaki "bilimsel" nesnelliğin *modeli* olduğu, bunun da niçin doğanın niceliksel bilimlerinin (mekanik, fizik) modern çağda, ticari (meta) ilişkilerin genelleşmesiyle aynı zamanda gelişmiş olduklarını anlamayı mümkün kıldığı fikridir. Niceliksel bilimler, doğaya kaynağını mübadele pratiklerinden olan bir öznel ve nesnel ayrımı yansıtırlar. İkincisi, hesaplama ve değer ölçümü olarak nesnelleştirme ya da aklileştirmenin *tüm* insani *faaliyetlere* yayıldığı, yani metanın tüm toplumsal konu, nesne ve amacın biçimi ve modeli haline geldiği fikridir.

Böylelikle Lukacs bir ikilem tanımlar: Bilime yayılmış ticari akılcılık, görgül bilginin nesnel ve öznel yan olarak ayrılması üzerine kurulmuştur (ve öznel faktörün –ihtiyaçlar, arzular ve bilincin– doğal nesneler ve onların matematik yasalarından *aşırılma* imkânını veren budur); ama bu her tür öznelliğin nesnellik içerisine dahil edilmesinin (ya da

giderek tüm topluma yayılan, "insani bilimler" veya yönetim tekniklerinin yansıttığı, öznelin nesne konumuna *indirgenmesi*nin) başlangıcından başka bir şey değildir. Aslında bu ikilem insanlığın kapitalizmde vardığı yabancılaşmanın son haddini ifade eder ve Lukacs'ın, (ancak 1932'de yayımlandığı için o sırada okuyamamış olduğu) Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndekine yakın bir devrimci altüst oluşun eli kulağında olduğu yolundaki tezlere varmasını mümkün kılar. Lukacs bu tezleri genellikle çok daha spekülatif (Hegelci ve Schellingci) bir dille formüle eder ve bir politik kehanet unsuru ekler: *Nesne* olarak dönüşümü bütünsel olan proletarya, buradan, altüst oluşun *öznesi*, yani "tarihin öznesi" (Lukacs tarafından icadedilen formülasyon) haline gelmeye yazgılı kılınmıştır. Proletarya, kendi yabancılaşmasını ortadan kaldırarak, insani topluluk felsefi düşüncesini *pratik olarak* gerçekleştirmekle tarihi nihai amacına (ya da özgürlüğün tarihi olarak yeniden başlamasına) doğru yöneltir. Böylece felsefe kendi yokoluşu içinde kendini gerçekleştirmiş olacaktır: bu, aslında mistik düşüncenin kadim şemasını (zamanın bitişi kaynakların yaratıcısının "yokluğu"na dönüştür) yeniden bulmaktır.

Mübadele ve zorunluluk: Marx'taki simgesellik

Lukacs'm genellemesi başlı başına önemli ve göz alıcıdır ama fetişizmin tanımını *Kapital*'deki teorik bağlamından tamamen *yalıtmak* gibi bir mahzuru vardır. Oysa *Kapital*, *hukuk* ve para sorunlarını merkeze alan böylelikle de sonuçta bugün sembolik yapılar diye adlandıracağımız şeye varan tamamen başka bir yorum önerir. (Marx bu sembolik yapılar terminolojisini kullanamıyordu, ama bu terminoloji, onun "metalar âlemi"nin konuştuğu ikili dile ilişkin tanımlarının parasal işaretle biçimlenen denkliğin, ölçünün diliyle hukukun biçimlendirdiği zorunluluğun, mukavelenin di-

linin kazandırdığı şeyi açıklamayı mümkün kılmaktadır.) Daha önce sözünü etmiş olduğum* ikinci felsefi gelişme yolu budur.

Burada eğilimleri ve kaleme alınış koşulları hayli farklı iki çalışmadan bahsedeceğim. İlki, ("devletin sönmesi"nin savunucusu, Stalinci terör esnasında idam edilen) Sovyet hukukçusu Pashukanis'in, 1924'te, dolayısıyla Lukacs'ın kitabıyla hemen hemen aynı tarihte yayımlanmış olan *Hukukun Genel Teorisi ve Marksizm* adlı kitabıdır.[22] Kitabın fevkalade önemi, Pashukanis'in burjuva-sivil toplumdaki "hukuki özne"nin inşasına tamıtamına simetrik bir analize yönelmek için değer formunun Marksist analizinden hareket etmesinden ileri gelmektedir. Pashukanis için, mensup olduğu, meta dolaşımı ile apaçık ilişkili olarak konulabilecek, (bir tür doğal hukuk geleneği, tüm normları devlet tarafından konulan, adli kuruluşunun temelinde özel hukukun yer aldığı adli pozitivizme karşıdır). Nasıl şahsi metalar kendiliğinden değer taşıyıcısı olarak görünüyorlarsa, alışveriş yapan bireyler de kendilerinden irade ve öznelliğin taşıyıcısı gibi görünürler. Nasıl *nesnelerin* ekonomik fetişizmi varsa, *kişilerin* hukuki fetişizmi de vardır ve gerçekte bunlar birdir, çünkü mukavele mübadelenin öteki yüzüdür ve her kişi ötekince varsayılır. Değer ifadesinden hareketle yaşanan ve kavranan dünya gerçekte (ve Marx'ın işaret ettiği, *Kapital*'in her yerinde hazır ve nazır olan Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirel yeniden okunuşunun ortaya koyduğu şey de buydu) hukuki-ekonomik bir dünyadır.

Yakın dönemdeki analizler, özel olarak Jean-Joseph Go-

22 Evgueny Pasukanis, *La Théorie générale du droit et le marxisme, (Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm)* Karl Korsch'un girişi yerine Jean-Marie Vincent'in sunuşu ile EDI, Paris, 1970.

* Öznelliğin türeyişi ara bölümünün sonunda (Ç.n.)

ux'unki[23] bunu aydınlatmamızı mümkün kılıyor. Ekonomik fetişizmde ve hukuki (ve moral) fetişizmde, bireyleri soyut olarak ve eşit biçimde bir döngü formuna (değerlerin döngüsüne zorunlulukların döngüsüne) baş eğdiren ortak yapı *genelleştirilmiş eşdeğerlilik*tir. Bu, karşısında "tikelliğin", kişisel ihtiyacın yok olmak zorunda olduğu, hem maddileştirilmiş, hem de idealize edilmiş bir *yasa* veya bir *ölçü* gerektirir. Sözün kısası, bir durumda bireysellik dışsallaştırılır, nesne veya değer haline gelirken bir başka durumda içselleştirilir, özne ve irade haline gelir, her birinin bir ötekini kesinlikle tamamlamasını mümkün kılan budur. Bu yolu izleyerek, Lukacs ve onun ardılları gibi, bir tarihin öznesi teorisine veya geleceğin topluluğundaki ekonomiye (özel bireylerin dünyasına) geçiş teorisine varılmaz. Buna mukabil, Marx'ta, pratiklerin tarih içinde inşa edilmiş bir sembolik düzenle ilişkisine önem veren bir *egemenlik tarzları* (ekonomik-hukuki fetişizm bunlardan biridir) analizinin temellerini bulabiliriz. Burada işaret edelim ki, (doğal olarak kendisi de bir genelleme olan) yapısalcı eğilimli böylesi bir (Marx) okuması, bireylerde "yerleşik" türsel bir nitelik olarak insani özün *Feuerbach Üzerine Tezler*'de formüle edilen eleştirisine Lukacs'ınkinden çok daha yakındır. Buna karşılık o okuma, Marx'ı kültürel antropolojinin, hukuk tarihinin ve psikanalizin sonuçlarıyla adım adım yüzleştirmek zorundadır.

"İnsan hakları" sorunu

Nasıl olup da aynı metinden hareketle bu denli farklı yorumlamalar yapılmaktadır? Cevap, Marx'ın "ekonomi politiğin eleştirisi"nde işlenmiş olan fikrin tümüne şamildir ve

23 *Freud, Marx, économie et symbolique* içinde, Seuil, Paris, 1973.

özellikle Marx'ın burada *kişi* tabirini filozofların son derece ikiz anlamlı diyeceği tarzda kullanırken uygulamış olduğu ikili dili yakından incelememizi gerektirecektir. Bir yandan, elden ele devredilme yoluyla oluşturulmuş "şeyler" (metalar ve para) karşısında *kişiler gerçek bireylerdir;* öncel olarak vardırlar, üretimin toplumsal bir faaliyeti içinde ötekilerle bağlantılıdırlar; öte yandan aynı şeyler *ile* mübadele ilişkisinin işlevleridir; ya da dahası ticari ilişkileri bizzat "taşıyabilmek" için, Marx'ın dediği gibi *bireylerin takmak zorunda oldukları hukuki "maskeler"dir.* Bu noktada oldukça teknik belki de sıkıcı bir tartışma gerekecektir. Ancak bu tartışmada siyasal karşılığı büyük olan bir konuyu ana hatlarıyla dolaysız biçimde belirtebileceğiz: Bu, insan haklarının yorumlanması sorunudur.

Bu noktada Marx'ın konumu belirgin biçimde çeşitli değişikliklere uğrayıp evrimleşmiştir. "Gençlik" yazılarında (her şeyden önce *1844 Elyazmaları*'nda ve *Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Beyannamesi*'nin sulu metin yorumlanmasını içeren *Yahudi Sorunu*'nda) Bertrand Binoche'un gayet iyi gösterdiği üzre,[24] Hegel'den gelen ("insan hakları"nın metafizik soyutlamasının eleştirisi), insan haklarının tüm toplum için ezelden beri var ve değerli olduğunu kabul eden esinlenme ve Babeuf ile eşitlikçi komünistlerden gelen (tüm hakları mülkiyetin devredilemez niteliğine götüren ve toplumsal dayanışmayı dışlayan Beyannamenin çağrıştırdığı "evrensel" insanın burjuva niteliğinin eleştirisi) esinleme bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla burada yurttaş haklarından ayrılmış insan hakları eşitsizlik gerçekliği ile topluluk kurgu/hayali arasında bulunmuş insani özün spekülatif ifadesi olarak görünür.

---

24 *Critiques des droits de l'homme, (İnsan Haklarının Eleştirisi)*, PUF, Paris, 1989, broşürü içinde.

Bu analiz Marx ile Proudhon polemiğinin ve ekonomik liberalizmin eleştirisinin etkileri altında derinliğine gelişip evrimleşecektir. *Grundrisse*'de önemli bir geliştirme yer alır; burada Marx, özgürlük ve eşitlik denkleminin, insan hakları ideolojisinin veya "burjuva demokrasi"sinin özünün, "gerçek temel"i oluşturan mal ve para dolaşımının idealize edilmiş bir temsili ile özdeş olduğunu görür. –Antik toplumların farkında olmadığı, ortaçağ toplumlarının inkâr ettiği buna mukabil modernlerin tam aksine kendisinde insan doğasının yeniden diriltilişini gördükleri– eşitlik ve özgürlüğün tamı tamına tekabüliyeti, pazarda içinde her bireyin ötekisi önünde kendisini evrenselin, yani olduğu kadarıyla satın alma gücünün taşıyıcısı olarak sunduğu koşullara indirgenebilir. Toplumsal konumu (kral veya çiftçi) ve kesesinin büyüklüğü (bankacı veya basit ücretli) ayrıca ne olursa olsun "özel niteliği olmayan" insan'a...

Özgürlük, eşitlik, mülkiyet

Meta dolaşımı biçimi ile "özgürlük ve eşitlik sistemi" arasındaki bu ayrıcalıklı bağ, *Kapital*'de şüphesiz muhafaza edilmiştir. Bunlar tamıtamına birey hakları tarafından verilmiş (mülk sahibi olma özelliğinden –*Eigentümer*: Stirner'de görmüş olduğumuz bu temel kelime oyunu ile yeniden karşılaşıyoruz– başlatılarak) "mülkiyetler", *Eigenschaften*dir, "denklikler arası" sonsuz mübadele zinciri olarak meta dolaşımı için talep edilmiş ve burjuva politik söylemi tarafından insani özün ifadesi olarak evrenselleştirilmişlerdir. Dolayısıyla devleti yavaş yavaş içinde eriten bir "sivil toplum"da, "sadece Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın

25 Karl Marx, *Manuscrit 1857-1858 "Grundrisse"* [*Grundrisse*, Birikim Yay. 1980] s. 179-190

26 *Kapital* Cilt 1, IV. Bölüm, s. 198.

(yani bireysel faydalılık ilkesinin) egemen olduğu" "İnsana içrek hakların gerçek cenneti"nde bu hakların genel kabulünün, meta mübadelelerinin evrensel ölçekte genişlemesiyle (klasiklerin "büyük tüccar cumhuriyeti" dedikleri şeydi bu) bağlantılı olduğu telkin edilebilir.

Ancak şimdi Marx'ı ilgilendiren, bu formun evrenselliğinin yer verdiği çelişkilerdir. Ücretlilerin kendi işgüçlerinin satıcısı olarak girdikleri *üretim* alanı dolaysız bir güç ilişkisini ifade ederler: Bu yalnızca söz konusu alanı kaplayan sınırsız şiddet dizisiyle değil, üretimin, üreticilerin *birlikteliğini dağıtan* bir araç olarak, büyük endüstri tarafından teknik olarak istenir oluşuyla birlikte, birbirinden ayrılmış insanların mecburi bireyselleşmeleri ile de yan yanalığıdır. Burada söz konusu olan tamamen, Rousseau'ya öykünerek denilebileceği üzre "bireyleri özgür olmaya zorlamak"tır. Marx aynı zamanda sermayenin hareketini, bireylerden bağımsız bir büyük "otomat"m hareketi olarak tanımlar; kapitalistlerin içinde "bilinçli" araçlardan başka bir şey olmadıkları bu harekette sermaye bizzat kendisini değerlendirecek tarzda durmaksızın aşırı çalışmayı "pompalamak"tadır. Dolayısıyla, tıpkı her özel işte toplumsal yararlılığın iptal edilmiş olması gibi bireylerin özgür iradelerinden kalkan insan haklarının kurucu referansları da iptal edilmiştir. Nasıl "kendiliğinden" değer parada tasarlanıyor, onun içinde yansıtılıyorsa, etkinlik, verimlilik, fizik ve entellektüel güç de toplumsal sermayenin oluşturduğu bu yeni *Leviathan*'da tasarlanır, onda yansıtılır; sözü edilen etkinlik... entellektüel güç gibi özellikler, bireyler onlara ancak o *sermayenin dolayımında* sahip olabildikleri için neredeyse "teolojik" bir tarzda, sermayeye "doğası gereği" aitmiş gibi görünürler.[27]

---

27 *Kapital* Cilt 1, XIII. Bölüm. Makineleşme ve büyük sanayii; 4. kesim "Fabrika".

Bununla birlikte, bu çelişkiler üzerine yapılan vurgu, insan haklarının *hem* sömürüyü maskeleyen bir söylem *olurken hem* de içinde sömürülenlerin sınıf mücadelesinin dile getirildiği söylem oluşundan dolayı, insan haklarının anlamı üzerinde yoğunlaşmadan edemez. Dolayısıyla insan hakları bahsinde bir gerçeklik veya yanılsamadan ziyade *kazanılacak bir bedel* söz konusudur. Ve gerçekten de "işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki iç savaş"ın[28] ilk safhalarının anlatıldığı *Kapital*'in "işgünü"ne dair bölümünde, "şatafatlı insanın devredilemez hakları kataloğu", "işçilere sınıf olarak bir devlet yasası, onların bizzat kendilerini sermayeye satmalarına mani olan çok güçlü bir toplumsal engel elde etme imkânı veren" "mütevazı *Magna Charta*'nın yasayla sınırlı işgücü" ile aykırılığı dolayımında değerlendirerek alaycı bir dil kullanır. Ancak, kendi kapitalizmin aşılması devrimci perspektifinde, bu safha (o dönemde kollektivizm diye adlandırılmaya başlanmış olan) bireysel eşitlik ve özgürlüğün olumsuzlanması ile değil, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ile, yani (üretim araçlarının toplumsallaşması için) "bizzat kapitalist çağın fetihleri üzerine kurulmuş olan bireysel mülkiyetin, her halükarda" olumsuzlanması ile sona erer.[29]

İdolden fetişe

Bizatihi Marx'ın iniş çıkışlarını, kararsızlıklarını izleyen bu gidiş yolunun bizi fetişizm ideolojisine ve onun (Marx'a ait) mümkün farklı yorumlarına götürecek bir bilançosunu yapabilir miyiz? Şüphesiz (o farklı yorumlar arasında) yapılacak kıyaslama hem iki sunuluştaki ortak ögeleri, hem de onları ayıranları hesaba katmak zorundadır: Bir yanda (her

28 *Kapital*, Cilt 1. 8. Bölüm, s. 333-338.

29 *Kapital*, Cilt 1. 24. Bölüm. 7. kes. "Kapitalist birikimin tarihsel eğilimi."

ne kadar formülasyonlarının izleri her tarafta bulunuyorsa da) asla yayımlanmamış taslak bir metin, öte yanda, üzerinde uzun süre çalışılmış, bizzat yazarı tarafından kendi "ekonomi politik eleştirisi"nin stratejik noktasına yerleştirilmiş bir metin. Bu ikisinin arasında Marx'ın "bilimsel" projesinin yeniden inşası, ya da nesnel bir alan değişimi, kendi toplumsal devrim perspektiflerinin, yakın vadeden uzun vadeye aktarılarak düzeltilmesi var.

Görünüşte, ideoloji ve fetişizm teorileri arasında ortak olan şey, söz konusu teorilerin evrensel rekabet ve işbölümü tarafından birbirlerinden yalıtılmış bireylerin durumu ile burjuva çağının "egemen" *soyutlamalarının* (ya da *genelleştirmeleri*, evrenselleri) inşa ve içeriklerini ilişkilendirmeye teşebbüs etmeleri olgusudur. Ayrıca bu teoriler, bireylerin pratik evrenselliği (toplumsal ilişkilerin çoğullaşması, modern tekniğin sağladığı özgül "kapasite" ve etkinliklerini açıp yayma) ve iş, değer, mülkiyet ve (tüm bireyleri bir tek ve aynı türün ya da "öz"ün birbiri yerine ikâme edilebilir temsilcileri olma durumuna sürüklemeye eğilimli) kişi kavramlarının evrenselliği arasındaki kapitalizmle birlikte gelişen iç çelişkiyi analiz etmeye çalışmaktadırlar. Ve nihayet sonuncu ortaklık, Feuerbach ve Hegel'den gelen ve Marx tarafından sürekli olarak yeniden üzerinde çalışılan ama hiçbir zaman olduğu gibi terk edilmeyen büyük bir mantık şeması: *yabancılaşma*.

Yabancılaşma ile, fikir veya genellemelerin gerçek kaynağının unutuluşu ama aynı zamanda da birey ve topluluk arasındaki "gerçek" ilişkinin tersine çevrilişi kasdedilmektedir. Bireylerin gerçek topluluğunun *parçalanmasını* bir *yansıtma* veya toplumsal ilişkinin dışsal bir "şey"de, bir üçüncü ögede bağlam değiştirmesi izler. Basitçe ifade edilecek olursa, bir durumda bu şey bir "idol", fikirlerin gözünde bizatihi var gibi gözüken soyut bir tanımlama (Özgür-

lük, Adalet, İnsanlık, Hukuk) olurken, başka bir durumda bir "fetiş"tir, insanlar üzerinde karşı konulamaz bir güç icra eden doğaya, toprağa ait gibi gözüken maddi bir şeydir (meta ve özellikle para).

Ancak bu farklılık, Marx'ta olduğu kadar onun (Marksist veya Marksist olmayan) ardıllarınca da gayet iyi açımlanmış olan dikkate değer farklılıkları kapsar. Şematik olarak özetleyecek olursak, diyebiliriz ki; *Alman İdeolojisi*'nde genel hatlarıyla belirtilmiş olan *iktidar*ın kurumlaşması iken, Marx'ın fetişizm tanımlaması aracılığıyla *Kapital*'de tarif edilmiş olan bir *baş eğdirme* mekanizmasıdır. Doğal olarak bu iki sorun tamamen birbirinden bağımsız olamazlar, ama dikkatimizi toplumsal ayrımlar sürecine çeker ve özgürlük üzerine düşünmeye farklı biçimde başlarlar.

Buradaki seçenek, düşünüş düzeninin tümü üzerinde sergilenebilecektir. Bunun emek ve üretime referansı ilgilendiren kısmı şöyledir: İdeoloji açısından vurgu üretimin maddi koşullarının ve onların empoze ettiği zorlamaların olumsuzlanması ya da unutulması üzerine yapılmaktadır. İdeoloji alanında, üretim tümüyle görmezden gelinmekte veya yüceltilmekte, bir özgür "yaratım" haline gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, kafa ve kol emeği arasındaki ayrışma veya entellektüel farklılık üzerine düşünme burada merkezidir. Gördük ki, bu düşünüş tarzı Marx'a, sınıf ideolojisinin sayesinde egemenliğini yeniden ürettiği ve meşru gösterdiği mekanizmaları açıklama imkânını sağlamıştı. Buna mukabil fetişizm teorisi açısından vurgu bütünüyle mübadele değerinin yeniden üretimine tabi kılınmış bir üretim tarzı üzerinedir. Merkezi olan şey, meta dolaşımının biçimi, ekonomik ve hukuki kavramlar arasında tesis edilmiş olan birebir ilişki, mübadele ve mukavelenin eşitlikçi biçimi, satın alma ve satma "özgürlüğü" ve bireylerin şahsi "özgürlüğü"dür.

Ve yine gösterebiliriz ki; buralarda ele aldığımız yabancılaşma olguları karşıt anlamlarda geliştirilirler. Bir yanda o olgular inancı öne çıkartır, bakışı bireylerin "idealizm"ine (onların öne sürdükleri Tanrı, Ulus veya Halk ve hatta Devrim gibi aşkın değerlere) yöneltir, öte yanda ise aynı olgular kavrayışı öne çıkartır, bakışı realizme veya bireylerin (gündelik hayatın fayda, eşyaların fiyatı, "normal" davranışın kuralları gibi) faydacılığına yöneltir. Bunlar daha bu kadarıyla bile hiç de siyasal sonuçları olmayan şeyler değildir. Çünkü (devrimci politika da dahil) siyasetin hem fikirler, hem de alışkanlıklar sorunu olduğunu biliyoruz.

Devlet veya piyasa

Ama bu farklılık sonuçta bütün bundan önceki söylenenleri özetleyen büyük bir zıtlaşmaya, götürür bizi. İdeoloji teorisinin, temeli itibarıyla bir *devlet teorisi* olmasına (bundan devletin kendisine içrek bir egemenlik şekli anlaşılmalıdır) mukabil, fetişizm teorisi temeli itibarıyla bir *piyasa teorisi*dir (bundan bağımlılık tarzı veya toplumun piyasa olarak organizasyonuna ayrılmaz biçimde bağlı özne ve nesneler "dünyası"nın inşa edilişi ve onun ticari güçler tarafından egemenlik altına alınışı anlaşılmalıdır). Bu farklılık, şüphesiz Marx'ın o teorilerden her birini oluşturduğu zamanların hatta mekanların farklılığı (Paris: politikanın başkenti, Londra: işin başkenti) ile ve o sıralardaki devrimci mücadelenin hedef ve koşullarını sağlayan fikri farklılık ile açıklanabilir. Sivil toplumun gelişmesiyle çelişir hale gelen burjuva egemenliğinin yıkılması fikrinden, kapitalizmin ürettiği *toplumsallaştırma* tarzına ayrılmaz biçimde bağlı bir çelişkinin çözümü fikrine geçilmiştir.

Söz konusu farklılık, Marx'ın eleştirilerine de konu olan –ayrıca birbirlerine gerçekten bağlı olup– onun başlıca kaynaklarını oluşturan iki şeyle de açıklanır. Fetişizm teorisi,

Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin düzenleyicisi olarak geliştirilmiştir. Çünkü Marx, Smith'te ve özellikle Ricardo'da tamamen emeğin nitelikselleştirilmesi ve bireylerin mübadele oyunu tarafından pazarın otomatik düzenlenişinin "liberal" kavramı üzerine kurulu bir değer "anatomi"si bulmuştu. Buna mukabil, Marx, ideolojiyi devlet sorununa bağlı olarak teorize etmişse bunun nedeni daha önce görmüş olduğumuz gibi Hegel'in hukuk devletine, toplum üzerinde icra edilen bir egemenlik olarak şaşırtıcı bir tanımlama getirmiş olmasıydı.

O halde tümü de Marksizmin ideoloji kavramına ve özellikle de onun ideoloji veya fikirlerin *üretim koşulları* kavrayışına temel değerde bir şeyler borçlu olan çağdaş teorisyenlerin kaçınılmaz biçimde Hegelci kökenli sorunları yeniden bulması –"organik aydınlar" (Gramsci), "devletin ideolojik aygıtları (Althusser), "devletin saygınlığı" ve "sembolik şiddet" (Pierre Bourdieu)-bu olguyu son derece dikkate değer biçimde aydınlatabilir. Ama zaten Engels daha 1888'de (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda) ideoloji konseptini yeniden ortaya koyduğunda, devletin "ilk ideolojik güç"ü oluşturduğunu göstermeye ve "dünya görüşleri"nin veya sınıf devletlerine (dinsel veya hukuk) meşruiyetlerini veren egemen ideoloji biçimlerinin tarihsel ardarda gelişlerinin yasasını açıklamaya niyetlenmişti. Buna karşılık, fetişizm analizinin daha sonraki mirasçılarında araştırılması bilhassa gereken ise değer semboliği veya meta mantığı tarafından yönetilen "gündelik hayat"ın olgubilimleri (Frankfurt okulu, Henri Lefebvre, Guy Debord, Agnés Heller) kadar yasanın veya paranın "söylemi" tarafından yapılaştırılan toplumsal tahayyül analizleridir. Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux, yapı yerine kurumu ikâme eden Castoriadis ve hatta "mübadele değeri fetişizmi" yerine "kullanım değeri fetişizmi"ni inceleyerek bir biçimde Marx'ı *tersyüz eden* Jean Baudrillard).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Zaman ve İlerleme: Yine Bir Tarih Felsefesi mi?

Buraya kadarki tartışmaların Marx'ın felsefesinde asla *önsel* bir anlamın olmayacağı izlenimini vermek gibi bir sakıncası vardır. Felsefeden dolaysız bir çıkış bildirgesinden sonra, bulacağımız gerçekte nedir? İdeoloji eleştirisi ve fetişizm analizi. Oysa bunlardan biri, şeylerin bizzat kendisine dönüş, önvarsayımı, işbölümünde kendi kaynaklarını unutuş üzerine inşa edilmiş soyut bilginin boydan boya geçilmesidir. Buna mukabil ötekisi, meta biçimlerinin toplumsal inşasına ulaşmak ve "değer"i "özü"nü yani "canlı emeği" bir tarafa koymak için meta biçimlerinin nesnellik görünümünü erteleyen ekonomi politik eleştirisinin ters yüzüdür.

Marx'ın bakış açısından, felsefenin, toplumsal, ekonomik ve siyasal aklın (ya da akılsızlığın) bir eleştirisi içinde tükenmesi demek midir bu? Görünüşte tasarımı böyle değildir. İdeolojinin veya fetişizmin eleştirisi zaten bilginin parçasıdır. Bunlar *toplumsal ilişkilerin tarihselliğinin* (ve sonuç olarak eğer Feuerbach üzerine *Tezler*'in VI'ncısında ortaya konulmuş programatik bir denklemden çıkarsarsak, "insani

öz"ün tarihselliğinin anlaşılmasında bir andırlar. İşbölümünün, üretici güçlerin gelişmesinin, sınıf mücadelesinin bizatihi kendilerine karşıt olarak kendilerini gösterdiklerini ortaya koyarlar. İdeoloji içinde özerkleştirilmiş teorik bilinç ve meta dolaşımının sürüklediği nesne ve öznelerin kendiliğinden temsili aynı genel forma sahiptir: bir "doğa" yapıntısı inşa etmek, tarihsel zamanı, özne ve nesnelerin geçici koşullara bağımlılığını inkâr etmek veya en azından kendini bunlardan sıyırmak, örneğin bunları geçmişle sınırlamak.

Felsefenin Sefaleti'nde (1847) denildiği gibi: "Ekonomistlerin tuhaf bir davranış tarzı vardır. Onlar için iki tür kurumdan başkası yoktur, sanatınki ve doğanınki. Feodalitenin kurumları suniidir, burjuvazininkiler ise doğal kurumlardır. Bu noktada onlar, kendileri de iki tür din ortaya koyan teologlara benzerler. Kendilerinin olmayan din insanların uydurmasıdır, oysa kendi dinleri Tanrı vahyidir. Mevcut ilişkilerin –burjuva üretim ilişkilerinin– doğal olduğunu söyleyerek ekonomistler, içinde zenginliğin yaratıldığı ve üretici güçlerin geliştirildiği ilişkilerin doğaya uygunluğunu anlatmak isterler. Dolayısıyla bu ilişkiler bizatihi, zamanın varlığından bağımsız doğal yasalardır. Toplumu daima yönetmesi gereken ebedi yasalardır bunlar. Böylece bir zamanlar tarih vardı ama artık yoktur."[1]

Dolayısıyla Marx'ın uğraşında kritik kerte, doğanın veya "metafizik" bakış açısının ve (Gramsci'nin "mutlak tarihsicilik" diyeceği) tarihin karşı çıkışını reddetmektir. Ve, tamamlanmış olsun ya da olmasın Marx'ın felsefesi, bizzat kendisini zamanın maddiliğini düşünme görevine çağırır. Ancak bu sorun, daha önce görmüş olduğumuz gibi, aynı

1 Karl Marx, *Misère de la philosophie* [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yay. 1976], 2. bölüm. "Ekonomi Politiğin Metafiziği, 1. bölüm. "Yöntem, Yedinci ve sonuncu gözlem. "Ed. Sociales, Paris. 1961, s. 129.

zamanda, sürekli olarak hazırlanmakta olan bir ispatlamaya sıkı sıkıya bağlıdır: kapitalizm, "burjuva sivil toplum," kendileri bizzat komünizmin gerekliliğine yol açarlar. Leibniz'in dediği gibi, onlar "geleceğe gebe"dirler. Ve bu gelecek *yarın*dır. Her türden görünümü açısından zaman ilerlemenin öbür isminden başka bir şey değildir, meğer ki biçimsel ihtimal koşulu olsun. Sonuçlandırmak için ele almamız gereken sorun işte budur.

Olumsuzlamanın olumsuzlanması

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın (1859) önsözündeki ünlü cümleleri hatırlayalım:[2]

"[...] İnsanlar, varlıklarının toplumsal üretiminde, zorunlu, iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere maddi üretici güçlerinin belli gelişmişlik derecesiyle uyumlu üretim ilişkilerine girerler. [...] Gelişmelerinin belli bir düzeyinde, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde değişmiş oldukları mülkiyet ilişkileriyle [...] çelişkiye düşerler. Üretici güçlerin gelişme biçimleri olmuş olan bu ilişkiler, onların ayak bağı haline gelir. Böylece bir toplumsal devrim dönemi açılır. Ekonomik temeldeki bu değişim, az ya da çok hızlı biçimde kocaman üstyapının bütününü altüst eder. [...] Yeterince geniş kapsamda bir toplumsal formasyon, bütün üretici güçlerini geliştirmiş olmadıkça asla ortadan kalkmaz, yeni ve üstün üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varoluş koşulları bizzat eski toplumun bağrında doğmuş olmasından önce asla eskisinin yerine ikâme olamaz. Bu nedenledir ki insanlık sadece çözebileceği sorunları önüne koyar, çünkü daha yakından bakıldığında, görecektir ki sorunun kendisi daima, çözümü için gerekli mad-

2 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yay. 1974], Ed. Soc. 1957, s. 4-5.

di koşullar az ya da çok doğuş halinde olmaksızın ortaya çıkmaz. Kalın çizgileriyle, toplumsal formasyonun birbirini takip eden dönemleri olarak nitelenebilir [...]."

Ardından *Kapital*'in (1867) bazı çarpıcı formüllerini yeniden okuyalım:[3] "[...] fabrika sisteminde filizlenmekte olan şey, belli bir yaşın üzerindeki çocuklar için üretken işle eğitim ve jimnastiği birleştirecek olan geleceğin öğretim düzenidir ve bu yalnızca toplumsal üretimi yükseltmenin metodu değildir, ayrıca bütün boyutlarıyla geliştirilmiş olacak insanları yetiştirmenin biricik yöntemidir de. [...] Modern sanayi üretim sürecinin mevcut biçimini ne kesin ve değişmezmiş gibi görür, ne de öyle davranır. Bu nedenledir ki, geçmişin üretim biçimlerinin tümünün teknik temeli özünde tutucu iken onun teknik temeli devrimcidir. [...] Öte yandan o, kapitalist biçimi altında eski işbölümünü ve onun kemikleşmiş özelliklerini yeniden üretir. Daha önce bü mutlak çelişkinin [...] işçi sınıfının kesiksiz bir eğlencedeymişçesine kurban edilmesine, işgücünün ölçüsüz biçimde israf edilmesinde ve toplumsal anarşinin kasıp kavuruşunda zincirlerinden boşanmakta olduğunu görmüştük. İşte olumsuz yanı budur. Ama eğer işin değişimi bundan böyle [...] her yerde engellere çarpan bir doğa yasasının kör ve tahripkâr etkinliğiyle kendini dayatmazsa, aksine büyük sanayii kendisi bir hayat memat sorunu olarak işin değişen gerekleri için, insanın mutlak kullanılabilirliği yoluyla [...] bu canavarın yerine yerleştirilirse [...]; aynı şekilde, ayrıntı bir toplumsal işlevin basit dayanağına sahip, kısmi bireyin yerine, birbirlerinin yerini alan etkinlik tarzları kadar çeşitli toplumsal işlevleri de tamamen gelişmiş birey geçirilirse [...] en ufak bir şüphe yoktur ki; siyasal iktidarın işçi sınıfı tarafından kaçınılmaz fethi sayesinde, teknolojik, teorik ve

3 *Kapital* 1. cilt, XIII. bölüm. "Makineleşme ve büyük sanayi", s. 544.

pratik eğitim de işçilerin okullarında kendi yerini fethedecektir. Ayrıca hiç şüphe edilmemelidir ki; kapitalist üretim biçimi ve işçilerin onun içindeki ekonomik ilişkileri, onların bunalım nedenleri ile gözlerini diktikleri eski işbölümünü ortadan kaldırma hedefleri ile taban tabana çelişkilidir. Bununla birlikte, bir tarihsel üretim biçiminin çelişkilerinin gelişmesi, onu ortadan kalkmaya ve yeni baştan şekillenmeye götüren yegâne tarihsel yoldur [...]."

Ve nihayet, yine aynı 1. cildin yukarıda zaten çağrıştırılmış olan hüküm cümlelerini alıntılayalım:[4] "[...] Bu dönüşüm süreci bir kez eski toplumu derinden ve bütünüyle yeteri kadar ayrıştırır ayrıştırmaz, emekçiler proletaryaya ve onların çalışma koşulları sermayeye dönüştürüldüğünde, kapitalist üretim tarzı kendi dayanakları üzerine yerleştiğinde, emeğin en ileri düzeyde toplumsallaşması, toprak ve öteki üretim araçlarının toplumsal, yani kollektif tarzda sömürülen araçlara en ileri düzeyde dönüşmesi yeni bir biçim alır. [...] Bundan böyle mülksüzleştirilmesi gerekenler artık kendi geçimi için kendi hesabına çalışan bağımsız emekçiler değil, çok sayıda emekçiyi sömüren kapitalisttir. Bu mülksüzleştirme, bizzat kapitalist üretime içkin yasaların işlemesi yoluyla, sermayenin merkezileşmesi tarafından tamamlanır. [...] Bu dönüşüm sürecinin tüm avantajlarını zorbalıkla ele geçiren ve tekeline alan sermaye krallarının sayısı düzenli olarak azaldığı ölçüde sefaletin, baskının, köleliğin, çürümenin, sömürünün ağırlığı artmaya devam eder ama, aynı zamanda yine o kapitalist üretim süreci mekanizması tarafından örgütlenen, birleştirilen ve eğitilen sürekli çoğalma halindeki işçi sınıfının öfkesi de artmaya devam eder. Sermaye tekeli, egemenliği altında olan ve onun-

4 *Kapital*, 1. cilt, 24. bölüm. Sözde "ilk birikim", 7. kıs. Kapitalist birikimin tarihsel eğilimi. s. 855-857.

la aynı zamanda olgunlaşan üretim tarzının bir ayak bağı haline gelir. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, kapitalist kabukları ile bağdaşamaz oldukları bir noktaya varır. Kabuk fırlatılıp atılır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm çanı çalmıştır. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilirler. [...] Kendi sırası gelen kapitalist üretim, doğal bir sürecin kaçınılmazlığı ile kendi olumsuzlamasını doğurur. Olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır bu [...]."

Diyalektiğin belirsizliği

Marx'ın 19. yüzyılda, Saint Simon ile Jules Ferry arasında tipik bir *ilerleme* fikri (veya ideolojisi) temsilcisi olduğundan nasıl şüphe edilir? Robert Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*[5] adlı kitabında "Bugün Marx'ı 19. yüzyılın evrimci ve ilerlemeci geleneğinden çıkarmak isteyen şu Batılı Marksistlerinkinden tuhaf pek az öneri vardır" diye yazıyor. R. Nisbet'e göre, özetle ilerleme modernite değildir, liberalizm ve hele kapitalizm hiç değildir. Ya da daha ziyade ilerleme, "diyalektik olarak", sosyalizmi kaçınılmaz kıldıkça kapitalizmdir ve bunun karşılığı olarak, kapitalizmin çelişkilerini hallettiği sürece sosyalizmdir...

Böylesi bir yorum, şüphesiz Marx'ın adının bağlandığı "materyalist tarih anlayışı"nın bugün zararını gördüğü felsefi gözden düşüşün nedenlerinden biridir. Çünkü bugün, –Georges Canguilheim'in bir deyimini kullanırsak– *ilerleme fikrinin çöküşünü* yaşıyoruz.[6] Bu bakış açısından diyalektik kavramı, ister Hegelci ("tin"in diyalektiği) veya ister Marksist ("üretim tarzları"nın ve "toplumsal formasyonlar"m di-

5 Basic Books, New York, 1980.

6 G. Canguilheim "İlerleme fikrinin çöküşü" *Revue de metaphysique et de morale* No: 4, 1987.

yalektiği) ya da Engels sonrasının ("doğa"nın diyalektiği) versiyonları içinde olsun, temeli itibariyle çift anlamlı bir yer işgal etmektedir. Kimilerine ilerleme pozitivizmine bir alternatif olarak gözükmektedir. Tek biçimli olarak yükselen, sürekli bir hareket şemasında –şahsen Aydınlanma felsefesine ve Condorcet'e borçlu olduğunu kabul eden Auguste Comte'un deyişine göre "ilerleme, düzenin gelişmesidir"– diyalektik gerçekten de buhranların, "uzlaşmaz" çatışmaların ve "şiddetin tarihteki rolü"nün tasarlanmasına karşıdır. Halbuki öte yandan, diyalektik, bir anlamda donatmak ve "son kertede" karşıtı imiş gibi gözüktüğünün hizmetine vermek için, bütün o "olumsuz"ları üst bir sentezde bir araya getirmeyi hedefliyor olmasından ötürü, ilerlemenin (onun dayanılmaz *gücü*nün) ideolojisinin tamamlanmış gerçekleştirimi olarak da tanımlanabilir.

Bununla birlikte, bu bölümün amacı bu konuların önerilebilecek sıradan bir değer yargılarını tersyüz etme işlemi kadar basit olmadığını göstermektir. Bu konular (şimdi her şeyden önce fikirlerini değil akılyürütmesini ve sorgulamalarını) nakledeceğimiz Marx'ta vardır. Ayrıca son derece hızlı biçimde oluşturulmuş olan ilerleme "paradigma"sı kavramı tarafından kapsanan soruların çeşitliliği nedeniyle de vardır. Marx'ta (ötekilerin arasında) *ifşa edici* olarak kullanılması ilginç olan bir genel fikrin *aydınlatılmasını* okumaktan ziyade, böylesi bir düşünceye içrek sorunların bir analizcisini okumak gerekir.

Marksist ilerleme ideolojileri

Ancak, öncelikle, ilerleme fikrinin toplumsal tarihinde, teori, hareket veya kitle "inancı" olarak Marksizm tarafından işgal edilen yerin çapını tamı tamına ölçmek zorundayız. Eğer çağımızda oldukça yakın zamanlara kadar, sadece az ya da çok etkili doktrinler (kim bunların artık olmadığı-

Benjamin

1892'de Berlin'de doğan ve 1940'da (Franko'nun polislerince Gestapo'ya teslim edileceği korkusuyla intihar ettiği) Port-Bou'da ölen Walter Benjamin genellikle yanlış olarak (Adorno, Horkheimer, ilk Marcuse ve daha sonra Habermas'ın) Frankfurt Okulu'nun bir temsilcisi sayılır. Oysa sadece onların bulanık ve yanlış anlaşılmış bir "yol arkadaşı"dır. Gençliğinde *Şiddet Üzerine Düşünceler*'in (1908) yazarı Georges Sorel'den ve Kafka'dan çok güçlü biçimde etkilenmişti ve Yahudi mistiğinin tarihçisi ve teorisyeni Gershom Scholem'in çok yakın dostuydu. Daha sonra Litvanyalı bir devrimci olan sevgilisi Asja Locis'in etkisiyle komünizme katıldı ve birkaç yıl boyunca militan edebiyat projelerini paylaşacağı Bertolt Brecht'le gayet yakın ilişkide idi. *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* (1919) adlı doktora tezi ve daha sonraki *Alman Trajik Dramasının Kökeni* (1919) isimli kitabı üniversite öğretim üyeliğine kabulünü sağlamadığı gibi, Nazilerin iktidara gelişiyle onu giderek artan bir güvensizlik haline mahkûm etti. (Pek çoğu olgunluk çağı eserinin büyük esinleyicisine, *Baudelaire*'e adanmış olan) bölüm ve denemelerden oluşan çalışmasının esası 2. İmparatorluk mimarisindeki "Paris geçişleri" üzerine tarihi filozofik ve estetik bir eser oluşturmaya yönelikti. Bu eserde modern gündelik hayatı inşa eden akılcılık ve düşselin bileşimi analiz edilmişti (W. Benjamin, *Paris capitale du XIX. siecle, Le livre des passages,* Paris 1989, krş. Christine Buci - Glucksmann *La Raison baroque de Baudelaire à Benjamin,* Paris, 1984) Nazizmin trajik bağlamında SSCB ile farklılaşmasından sonra, yaptığı ilerleme ideolojileri eleştirisi, özellikle 1940'daki *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de, yıkım ve kurtuluşun çarpıştığı tarihteki kesinti anı olarak "şimdi" *(Jetztzeit)* üzerine hem dini, hem de politik olan bir düşünüşe doğru yönelir. (Krş. Michael Löwy, *Redemption et utopie* -Kurtuluş ve Ütopya- 6. ve sonuç bölümü)

nı söylüyor?) değil, aynı zamanda kollektif bir ilerleme "mit"i de var idiyse, bunun en esaslı bir parçasını Marksizme borçluyuz. Özellikle tarihte *etkin* bir rol oynayan "aşağıdan ilerleme" düşüncelerinin bizzat içinde etkisini yürüten ve onları "yukarıya" iten bir ilerleme fikrini sürekli işleyen Marksizmin ta kendisidir. İlerleme fikri bir umuttan daha fazla bir şeyi, öngörülen bir kesinliği kapsadığı ölçüde bu tanımlama büsbütün zorunlu hale gelir ve bundan soyutlandığında 20. yüzyıl tarihinden hiçbir şey anlaşılmaz. En azından 1. Dünya Savaşı deneyinden, Valery'nin yazdığı gi-

bi uygarlıklar "ölümlü olduklarını öğrendikleri"nden ve ilerlemenin kendiliğindenliği tamamen düşünülemez hale geldiğinden beri... Yalnızca özgürlüklerini yürekten isteyen yığınlar tarafından devrimci veya reformist tarzda sonuçlandırılmış bir ilerleme fikri bu tanımlamayı doğrulayabilir. Marksizmin yardımcı olduğu şey işte budur ve onun aynı zamanda bizzat kendi bünyesinde ilerlemeyi temsilin bu önceliğini güçlendirmeyi sürdürmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Tam da sadece sosyalizmden değil Marksizmden bahsetmek gereken yer de burasıdır. Şüphesiz toplumsal ilerleme (nin kaçınılmazlığı, olumluluğu) tezi, bütün bir sosyalist geleneğin, "ütopik" akımının olduğu kadar "bilimsel" akımının da bir bileşenidir. Saint Simon, Proudhon, Henry George (*İlerleme ve Yoksulluk*, 1879'da yayımlandı) örneğin. Ancak, ilerleme fikrine *fiilen* diyalektik bir yorum öneren (bir bakıma fikrin içeriğini *misliyle arttırıp değiştiren*) ve onun farklı Avrupa ve Avrupa dışı "dünyalar"ın büyük siyasal ve toplumsal hareketleri arasında dolaşımını sağlayan Marksizmdir. Birkaç yıllık aralarla, Gramsci ve Walter Benjamin her biri kendi tarzında ve açıkça bundan dolayı Marksizmi içerden insafsızca eleştirdiler. *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci II., III. Enternasyonallerin "ekonomizmi"ni, işçilere ve onların örgütlerine "ikinci derecede-ast-" bir dünya görüşü kurgulattıran bir kadercilik olarak tarif ediyor, o dünya görüşünün kurtuluşu tekniklerdeki gelişmenin kaçınılmaz sonucu olarak tanımladığını belirtiyordu. Ve Benjamin, son yazısında, 1940'daki *Tarih Felsefesi Üzerine*'de,[7] "akıntının yönünde yüzme"yi pekiştiren "galipler"in veya "egemenler"in birbirine eklemlenmiş, sürekli

7 Walter Benjamin. "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", *Essais* içinde, Cilt II., M. de Gonthier-Mediations, Paris, 1983.

ve karakteristik bakış açısını ezilenler hesabına devralma (sonuç olarak beyhude) girişimi olan bir Marksist "tarihçilik"ten bahsediyordu. Bu (Nietzscheci formülasyonlarla çağrışımı yok denemeyecek olan) tanımlama tartışılmaz biçimde haklı bir noktaya dokunmaktadır.

Marksist "ilerlemecilik"ten oluşturulmuş üç büyük uygulamayı hatırlayalım:

• Öncelikle, Alman sosyal-demokrat ve daha genel olarak II. Enternasyonal ideolojisi. Onun iç (başlangıçtan beri Marx'ın öğrettikleriyle Darwin'inkilerin birleştirildiği bir natüralist kavrayışla daha ziyade Marx'ın Kant gözlükleriyle yeniden okunmasıyla oluşmuş etik bir kavrayış arasındaki bölünmeden ötürü epistemolojik; revizyonist –Bernstein, Jaures–muhalefet ile ortodoksi–Kautsky, Plekhanov, Labriola– arasındaki bölünmeden dolayı politik) farklılıkları temeldeki tarihin anlamının kesinliğine dair bir uzlaşmayı, çok daha iyi ortaya koymaktan başka bir şey yapmaz.

• Ardından Sovyet komünizminin ve "reel sosyalizm"in ideolojisi. Althusser'in "II. Enternasyonalin öldükten sonra aldığı rövanş"[8] diye tanımladığı bu ideoloji de kendine has tartışmalar sunar: Stalinci ekonomik iradecilik; Stalin sonrası Marksizm adım adım *statu quo*'nun yönetimine doğru sapar ve çoğu kez birbiriyle uzlaşmaz biçimde çatışan iki çıkar dairesi, "sosyalist kamp" ile "enternasyonal komünist hareket" arasında bölünür. Burada en ilginç olan, bu tartışmayı karakterize eden (ve şüphesiz onun nüfuzunun da büyük kısmını açıklayan) şeyin, bir kapitalist modernleşmeye direniş (hatta onun yıktığı cemaatçi hayat tarzlarına *dönüş*) tasarımı ile bir *ultra-modernlik* veya bu modernliği insanlığın geleceğindeki "ileriye doğru bir sıçrayış" ile (sa-

8 *Réponse à John Lewis*, [*John Lewis'e Cevap*, Birikim Yay. 1978] içinde. Maspero Paris 1973.

dece 1920'deki Lenin'in sloganına göre "Sovyetler ve elektriklendirme" ile değil, yeni insan ve kâinatın keşfi ütopyasıyla da) aşma tasarımı arasındaki yüksek gerilim olmasıdır.

• Ve nihayet, hem Üçüncü Dünya'nın kendi içinde hazırlanan, hem de sömürgelerin tasfiyesinden sonra dışarıdan onun için tasarlanılan *sosyalist gelişme* ideolojisi. Burada önemli olan, gelişme fikrinin bir Marksist bir de Marksist olmayan varyantının varlığıdır. Ancak aralarındaki sınır belirlenmiş değildir: Söz konusu olan daha ziyade olumlu bir politik entellektüel rekabettir. 20. yüzyılda kapitalist dünya ekonomisinin "periferisi" için (Çin'den Cezayir ve Mozambik'ten geçerek Küba'ya kadar) yeniden reformist ve devrimci varyantlarıyla, umutları ve karmaşalarıyla bir gelişme tasarımı haline gelen şey budur ve bunlarladır ki Marksizm kendisini Turgot ve Adam Smith'ten Saint-Simon'a kadar Aydınlanma düşüncesi tarafından hazırlanmış ekonomist ilericiliğin ortak temelde birleştiren derin bağını en iyi biçimde ifşa etmiştir. Ancak en az bunun kadar tartışılmazdır ki; "Marksist çözüm" tarafından sunulan kısmen gerçek, kısmen hayal edilen meydan okuma olmaksızın, Üçüncü Dünya'da uygulanan planlama ve devlet teorileri *toplumsal* gelişmenin alternatif teorileri olarak sunulamazlardı. Monetarist liberalizm ve onun karşı ağırlığı olarak "insani müdahale"nin rakipsiz egemenliğinden bu yana bunu gayet iyi görmekteyiz.

Hayli değinme kabilinden de olsa bu hikayeyi hatırlatmak önemliydi. Çünkü bu bizi bizzat ilerlemenin kendisini eleştirmeyi görelileştirmeye veya en azından bu eleştiriyi hiçbir güvensizlik duymaksızın her olay için kabul etmemeye götürür. Azgelişmişlikten kurtuluşun hem devletçi, rasyonalist, hem de popülist bir ideolojisinin oluşturulduğu en son tarihli Marksist ilerlemeci uygulamalar gerçeği, *Avrupa*'dan ve daha genel olarak "merkez"den (veya "Kuzey")

itibaren "ilerleme yanılsamasının sonu"nu hafife aldığımızı ilan etmekten bizi caydırmalıdır. Sanki hâlâ, yine de mutluluğun, verimliliğin ve akliliğin nerede, ne zaman ve kim tarafından araştırılması gerektiği bize aitmiş gibi düşünülmemelidir. İnsanlığın önünde yürüme imgesi aracılığıyla, tarihte işçi hareketinin yerine getirdiği işlevler ve bir gün bireysel ve kollektif kurtuluşun tamamlanmasının üst üste çakışması umudu, bunlar bile ayrıntılı bir analizi hâlâ bekliyorlar.[9]

Tarihin bütünlüğü

"Postmodern"[10] filozoflar tarafından aleladeleştirilmek üzere olan ilerleme eleştirisi bir başka tuzak daha içerir. Bu eleştiri, hayli sık biçimde bizzat kendisi de egemen sunuluşun eleştirisi, bir "paradigma"nın ötekisiyle yer değiştirilmesi olacak tarihsici olan bir anlatımla ifade edilir. Oysa bu ilgisizleştirilmiş kavramlar şüpheli olmaktan da ötedirler. Açıkça söylemek gerekirse, Aydınlanma felsefesinden sosyalizme ve Marksizme kadar egemen olmuş bir ilerleme *kavramı, paradigması* var mıdır? Hiç de değil. Bu noktada hiçbir tartışma, bileşimi kendi kendine işleyen bir ilerleme fikri bileşenlerinin analizini biriktirebilmiş değildir.

18. yüzyılın sonunda şekillenen ilerleme fikri sunumları, her şeyden önce, farklı alternatiflere yer veren, bir uzay zaman eğrisi modeli üzerinden tarihin bütünlüğünün teorileri (veya daha ziyade fikirleri) olarak takdim edilmektedir. Tarihin bütünlüğü "dönem"lerinin ayrılığı içinde, bir son-

---

9 Marksizmin toplumsallaşmanın devrimci fikrini evrimci bir anlatım içinde yazış tarzı üzerine, Bkz. Jean Robelin *Marxisme et socialisation*, Méridiens/Klincksieck, Paris, 1989. 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyalist gelecek hayali üzerine, Marc Angenot, *L'utopie collectiviste*, PUF, 1993.

10 Bkz. Jean Francois Lyotard, *La Condition post-moderne*, [*Postmodern Durum*, Ara Yay. 1988] Edition de Minuit, Paris, 1979.

raki aşamalarının "mantığı"nda kavranabiliyordu. Ya da, insanlığın kaderini, toplumsal ilişkilerin bütününü etkileyen istisnai bir anın (buhran, devrim, altüst oluşun) belirleyici özelliği içinde kavranabilmekteydi. Aynı şekilde yalnızca yönelimi nitelenen bitimsiz bir süreç olarak da düşünülebilirdi. ("Revizyonizm"in babası Bernstein ünlü cümlesinde "Nihai amaç *[Endziel]* hiçbir şey, hareket her şeydir"[11] diyecektir.) Ya da tam aksine tarihin bütünlüğü, bir sona varan süreç olarak da tanımlanabilir: (Cournot veya Stuart Mill'deki gibi) homojenliğin ve dengenin "sabit durum"u, ya da hatta Kautsky'nin "ultra emperyalizmi – bütün bunlar muhafazakâr, liberal veya sosyalist olmalarına rağmen, Hegel'den çok daha fazla, gerilim ve eşitsizliklerin aynı son çözüm hayalini paylaşırlar.–

Ancak öncelikle, tarihin bir teleoloji olarak sunulduğu bu farklı tarzlar, birbirinden bağımsız iki tezi biraraya getirmiş olduklarını varsayarlar. Bu tezlerin ilki, zamanın *geriye dönülmezliğ*ini ve doğrusallığını öne sürer. Kozmik zaman, rastlantıya bağlılık ve dairevi bir siyasal tarih düşüncesinin her türünü reddetmenin (ve mitik ya da metaforik olarak sunulmasının) nedeni budur. Hemen işaret edelim ki, geriye dönülmezlik zorunlu olarak yükselen bir nitelik değildir: Fiziğin "enerji düşüşü" modelini alan veya almayan 20. yüzyıl tarih teorisyenlerinin önemli bir kısmı, tamamen aynı önvarsayımlar içinde kalarak, gerilemenin, çürümenin teorisyenleri olarak ilerleme fikrine karşı çıkabildiler. (Gobineau'nun 1853'te yayımlanan *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Denemesi*'ni ve daha sonra "sınıf mücadelesi" şemasının karşısında "ırk mücadelesi" şemasının kabul edilmesi için buna başvurulmasını hatırlayalım). Dolayısıyla geriye

11 Edouard Bernstein, *Le Présuppose's du socialisme (Die Voraussetzungen des Sozialismus, die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899) Fr. ter. Le Seuil, Paris, 1974.

dönülmezlik fikri bir diğerine, teknik veya moral (ya da her ikisinin bileşimine dayanan) *yetkinleşme* fikrine eklenmek zorundadır. Yetkinleşme yalnızca azdan çoğa, en kötüden en iyiye geçiş değil, uygunsuzluk ve elverişliliklerin olumlu bir "bilanço"sunu içerir; bugün *optimum* dediğimiz şeydir bu. (Burada, Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" modelinin tavrının –Bentham'dan onun mümkün en çok sayıda birey için azami tatmin olarak faydayı tanımlamasından; günümüzün Rawls'ına, onun sadece en kötü durumdakilerin vaziyetini iyileştiren eşitsizliklerin adil olduğunu öneren "farklılık" ilkesine kadar–[12] liberalizmin ilerici geleneğinde yer aldığını hatırlayalım.)

Ve nihayet, tarihin bir ilerleme olarak sunuluşu, bir değişimin *sürekli artan kapasitesi* fikri aracılığı ile değişim düşüncesini daha da vurgulu kılabilir ve özellikle ilerleme düşüncesinin içerisinde kurulmuş eğitime yapılan vurgu işte buradadır. O halde klasik ilerleme teorilerinin dördüncü bir bileşenine, siyasal açıdan en önemli anlama sahip ama bir o kadar da felsefi açıdan sorunlu olan dönüşümün *bizatihi (en soi)* bir dönüşüm olduğu, dolayısıyla bir *kendi kendini dönüştürme,* dahası içinde öznelerin kendini gerçekleştirdiği bir *kendi kendini doğurma* olduğu yolundaki bileşenine geliriz.[13] Bu perspektif dahilinde son analizde doğal güçlere egemen oluş ve gezegenimizin kaynaklarının fethi de düşünülmek zorundadır. Marx'm *1844 Elyazmaları*'nda söylediği gibi, sanayii ve doğal bilimler "insanın temel güçlerinin açık kitabıdır"lar. Sonuç olarak burada, bir bireysel dönü-

12 John Rawls, *A Theory of Justice* (1972) Oxford University Paper back, 1980.

13 *"Evrensel tarih denilen şeyin tümü,* insanın, insanın doğası haline gelen insan emeği aracılığıyla doğurulmasından başka bir şey değildir; dolayısıyla bu tarih insanın bizzat kendisi, *kendi doğuş süreci* tarafından *doğurulmasının* apaçık ve yadsınmaz kanıtıdır." (K. Marx, *1844 Elyazmaları* (Ekonomi politik ve felsefe) tercüme ve sunuş, E. Botigelli, Ed. Sociales, Paris 1962, s. 99)

şüm olarak değil kollektif bir dönüşüm olarak düşünülmesi daha bir söz konusu olan *praksis* sorununun yeniden ortaya çıktığını görüyoruz. Bu tanım olarak laik, en azından tarihin akışını ilahi bir iradenin sonucu olarak gösteren tüm sunumların tersine bir fikirdir. Ama doğanın "ekonomi"si veya "plan"ı teolojik şemalarının başka bir bağlama oturtulmasının değişik biçimleri ile zorunlu olarak bağdaşamaz da değildir. Güçlük, bunu içkin bir tarzda, yani sürecin kendisine dış bir güç veya ilkeyi müdahale ettirmeksizin düşünmektir.

Bir evrim teorisi mi?

19. yüzyılın teorisyenleri, modern toplumu (endüstriyel, siyasal, hatta dini) devrimlerin modernitenin tarih öncesine attığı bir *geçmiş* ile istikrarsızlığın, gerilimlerin halen hissedildiği az çok yakın bir *gelecek* arasına yerleştirerek, değişmenin veya tarihsel geçişin "yasaları"nı araştırmakta idiler. Bunların çok büyük çoğunluğu bu sorunu evrimci şemaların uyarlanması yoluyla çözümlediler. Evrimcilik, bir kere daha Canguilhem'in terminolojisiyle söyleyecek olursak, "19. yüzyılın en önde gelen ideolojisi" idi: Yani bilimsel araştırma programları ile toplumsal ve teorik tahayyül ("bütünlüğe doğrudan nüfuzun bilinçsiz ihtiyacı") arasında bir *mübadele olayı* idi.[14] Bu anlamda, yeniden bilime alternatif bir teoloji önermedikçe, 19. yüzyılda evrimci olmamak pratik olarak mümkün değildi. Hatta, "ilerleme modern bir fikirden başka bir şey değildir, yani yanlış bir fikir-

14 Georges Canguilhem, "Qu'est-ce qu'une ideologie scientifique?" *Ideologie et nationalite' dans l'histoire des sciences de la vie* içinde, Libraire Vrin, Paris, 1977. Darwin öncesi ve sonrasında evrimciliğin mükemmel bir izahı: Canguilhem, Lapassade, Piquemal ve Ulmann, *Du développement á lé olution au XIX siecle*'dedir. Yen. bas. PUF, Paris, 1985, Bkz. yine *De Darwin au darwinisme:* scinence et ideologie, Yvette Conry, ed Libraire Vrin, Paris, 1983.

dir" (*Antechrist,* 1888'de) diyen Nietzsche bile, bundan sıyrılmış olmaktan hayli uzaktır!

Ama bu evrimciliğin, içinde konformistler (uyarlanmacılar) ile kurulu düzene karşı saldırıların çatıştığı entellektüel bir öge olduğu anlamına da gelir. Bütün evrimcilikleri aynı plana yerleştirmek, Hegel'in deyişine göre "içindeki bütün ineklerin siyah olduğu bir engin gece" olan düşünce tarihinden hiçbir şey anlamamaya kendini mahkum etmek demektir. Aksine, önemli olan birbirlerinden ayıran şeyi, çevresinde birbirleriyle çatıştıkları aykırılık noktaları ayırdetmektir. *Sınıf mücadelesi, ırkların kavgası* değildir; aynı şekilde Hegel'in, Fourier'in veya Marx'ın diyalektikleri, Spencerci büyüyen "farklılaşma" (basitten karmaşığa evrim) yasası ya da biyolojik evrimcilikten esinlenen Haeckel tarafından tüm antropolojik disiplinlere benimsetilmiş olan, bireylerin gelişmesinde evrimin "özetlenmesi" yasası değildir.

Dolayısıyla Marx'a dönebiliriz. Onun evrim şemalarını uyguladığı özgül nesne, "üretim tarzları" tarafından belirlenmiş addedilen "toplumsal formasyonlar"ın tarihidir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi onda, üretim tarzlarının ilerlemeci bir *evrim çizgisi* vardır. Bu çizgi, tüm toplumları özsel bir ölçüte, *toplumsallaşma*ya, yani bireylerin kollektif olarak kendi varoluş koşullarını denetleme kapasitesine göre sınıflandırır. Ve bu çizgi, sadece (ister toplumlar *arasında,* ister onların siyasal tarihlerinin akışı içinde) ilerleme ve gerilemeleri belirleme imkânı verdiği için değil, aynı zamanda tarihin "başlangıçlar"ı ve "sonu (hatta bu "son", komünizm bir başka tarihin başlangıcı olarak anlaşılsa bile) arasında zorunlu ilişkiyi kurduğu için eşsizdir.

Bu buluşlar bir dünya döngüsü oluşturdu ve Marx kendisi bunları açıklamak için vurucu formülasyonlar buldu ve bir anlamda Marksist gelenek onları yorumlamaktan başka hiçbir şey yapmadı. Bunların bazılarından daha önce bah-

setmiştim. Onların kıyaslanması açıkça gösterir ki; Marx'ta, ilerlemeci evrim fikri tarihin akliliği, –ya da istenirse– onun biçimlerinin, eğilimlerinin, konjonktürlerinin kavranılabilirliği üzerine tezden ayrılamaz.

Bir nedensellik şeması (diyalektik I)

Bu tez, öncelikle *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözündeki metinde olduğu gibi bir tarihsel nedensellik şeması biçiminde ifade edilir. Bizzat kendisi bir bilgi olmayıp bir araştırma ve açıklama programı olan bu tez, –"temel" ve "altyapı", "üretici güçler" ve "üretim ilişkileri", "maddi hayat" ve "kendinin bilinci" gibi– terimler içinde ifşa edilir. Bu terimler bizzat kendileri gerçeklik olmayıp, somut uygulanımı *bekleyen* kategorilerdir. Bazıları doğrudan tarih ve ekonomi politikten kaynaklanmakta iken ötekiler felsefi gelenekten alınmışlardır. Bu nedensellik şeması, gerçekliğin açıklanma tarzı içindeki –Aristocu "dört sebep" şeması, Newton'un çekim gücü, madde ("atalet kuvveti") ve boşluk şeması veya Darwin'in bireysel değişkenlik ve "doğal ayıklanma" şeması ya da Freud'un "psişik yapı"nın üç ögesi şeması gibi...– öteki teorik yeniliklerle mukayese edilebilir bir öneme sahiptir.

Burada karşılaşacağımız biçimi altında, bu şemanın neredeyse dayanılmaz bir gerilim içerdiğini tesbit etmek gerekiyor. Çünkü bu şema aynı anda hem bütünüyle tarihsel süreci önceden mevcut bir teleolojiye *tabi kılmakta*,[15] hem de

15 "Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin –bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varoluş koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında– son uyuşmaz biçimidir; bununla birlikte burjuva toplumun bağrında doğan üretici güçler aynı zamanda bu karşıtlığın çözümü için (gerekli) maddi koşulları da yaratırlar. Dolayısıyla bu toplumsal formasyon ile birlikte insan toplumunun tarih öncesi de tamamlanmış olur..." (... *Katkı*'ya önsözden)

Belirleme ve son kerte

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın (1859) *önsözü*'ndeki metin, açıkça bir program olmamasına rağmen uzun bir süre "tarihin materyalist kavranılışı"nın kurallarını koyan bir açıklama oluşturdu. Marksistler ona en iyisinden en kötüsüne kadar binlerce sayfalık yorumlar hasrettiler. Bu yorumlarda aydınlatılmasına çalışılması alışkanlık haline gelen *"son analizde belirleme" deyimi bu metnin* hiçbir yerinde görülmez. Bu deyim daha sonra Engels tarafından icat edilmiştir. "Tarihteki belirleyici kerte, *son tahlilde,* gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimidir [...] Eğer birisi, bu önermeye ekonomik faktör *yegane* belirleyicidir dedirtmek için işkence ederse, onu boş, soyut ve saçma bir söz haline dönüştürür." (21 Eylül 1890 tarihli, Bloch'a mektup: Bkz. Marx ve Engels, *Felsefi Etüdler,* Paris 1974) Bununla birlikte bu "sapmalar", toplumsal pratiğin farklı düzey veya kertelerini belirleyiciliğin Marksist şemasına tatbik etmekten caymadıklarına göre; yukarda sözü edilen iki metnin ve uzanımlarının yakınlığı, Engels'in formülasyonu ile ekonomizmi hatta teknolojizmi ayıran açık bir ögenin yine de *olmadığı* kanısını uyandırıyor. Görünüşe göre bu şemayı tatbikten caymama, *"son analizde belirleme* "deyimini bir bütün olarak toplum ("toplumsal formasyon") ile üretim tarzı, "ekonomik temel" ile "siyasal-ideolojik üstyapı", üretici güçler ile mülkiyet biçimleri arasında mümkün gördüğü karşılıklı eylemleri veya diyalektiği bahsinde ne denli incelikli olursa olsun; sonuçta tarihsel gelişmenin teolojisini kesinlikle türettirmekten başka bir şey yapmaz. Dolayısıyla Althusser'in "son tahlilin tek başına kalmış saati asla çalmayacaktır" diye yazdığında aynı zamanda o deyimin yerine, diyalektik materyalizmin önüne koyduğu "toplumsal bütün"ün indirgenemez karmaşıklığını ifade eden "üst belirleme" kavramı üzerine temellenen, karşılıklı etkinlik ve üstyapıların karşılıklı etkinliği kavramını niçin önermiş olduğunu anlarız. ("Çelişki ve üstbelirleme" *Pour Marx* içinde)

bununla birlikte dönüşümün motorunun, "bilimsel olarak tesbit edilebilir" olan maddi hayatın çelişkilerinden başka bir şey olmadığını *doğrulamaktadır.* Dolayısıyla ondan sürekli olarak farklı yorumlamaların çıkarılması, "tarihsel materyalizm"in tarihinde daimi olarak bir yeniden düzenlemenin konusu olması şaşırtıcı değildir.

Az sonra göreceğiz ki; *Kapital*'deki geliştirmeler bu şemaya düzeltmeler değilse bile, en azından bir derece daha ileri bir karmaşıklık getirir. Gerçekten de *Kapital*'deki geliştir-

meler, toplumsal ilişkiler "süreci"ni ve "gelişim"ini genellik derecesi azalan *üç düzeyde* sunar.

İlkin, daha önce bahsedildiği gibi, birbirini takip eden (asyatik, köleci, feodal veya derebeylik, kapitalist, komünist) üretim tarzlarının ilerleyiş çizgisi vardır ki, bu somut toplumsal formasyonların ardarda gelişi için bir kavranılabilirlik ilkesi sağlar. Bu düzey gayet açık biçimde *amaççıdır*: Hegel ve öteki tarih filozoflarının düzenlemiş oldukları evrensel tarih şeklinin sadece "maddi altüst oluş"tan doğduğunu öngörür. [(Böylece) "Doğu despotizmi" "Asya tipi üretim tarzı", "antik dünya" "köleci üretim tarzı" vb. haline gelir] Ayrıca çok daha *determinist*tir de: sadece doğrusallığıyla değil, tarihin geriye dönüşsüz zamanını insan emeğinin üretkenliğinin kesiksiz gelişimi yasası üzerine kurmuş olmasıyla da. Bununla birlikte burada, detayda ne tıkanmayı, ne durgunluğu, ne de hatta geriye dönüşü dışlamayan global bir determinizmin söz konusu olduğunu hatırlatalım.

Bu düzeyde, sınıf mücadelesi açıklama ilkesi olarak da bütünün sonucu olarak da müdahil değildir. Her üretim tarzı mülkiyetin belirli biçimlerine, üretici güçlerin gelişmesinin ve ekonomi ile devlet arasındaki ilişkinin belli bir tarzına, *dolayısıyla* sınıf mücadelesinin belli bir biçimine uygun düşer. Bu mücadele, derebeyler ile serfler ve ortakçılar arasında, kapitalistler ve işçiler arasındaki gibi cereyan etmez.[16] Sonuçta, sınıf mücadelesinin bir komünist toplumda sona erişi ya da aşılması, bu evrimin öteki sonuçları arasında bir sonuçtan başka bir şey değildir. Meta fetişizminin analizi içinde hatırlatılmış, basitçe zamanda düzenlenen karşılaştırmalı bir tabloyu yeniden buluruz.

---

16 *Kapital*, 1. kitap VIII. bölüm "iş günü"; 2. kısım "Artı emek açlığı", fabrikatör ve boyard (Rus Slav toprakbeyi)

Sınıf mücadelesi kertesi

Oysa, Marx, *Kapital*'de, çok daha özgül bir konu üzerinde yoğunlaşmak istemiştir. Devrimin zorunluluğunu tartışma konusu ettiğinden dolayı nedensiz değildir bu. Üretim ilişkileri ile üretici güçler gelişimi arasındaki "çelişki" ve bunun kapitalizm içinde büründüğü biçim söz konusudur. Burada metinleri çok dikkatli okumak önemlidir. Engels'in *Anti-Dühring*'ini (ama bizzat Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* veya *Komünist Manifestosu*'nu da) izleyerek ortodoks yorumun itibar ettiği, Saint-Simoncu geleneğin kuvvetle etkilediği yorumun terk edilmesi gerekir. Besbellidir ki, burjuva mülkiyetin değişmezliği ile üretici güçlerin kendiliğinden ileri hareketliliğini karşı karşıya getirmek söz konusu değildir. (Aynı şekilde daha sonra Keynes ve Schumpeter, girişimci ve sanayiciyi mali spekülatörün karşısına koyacaklardır.) Söz konusu olan *iki eğilim* üretimin toplumsallaşması (teknolojinin evrenselleşmesi, aklileşme, yoğunlaşma) eğilimi ile emek gücünün parçalara ayrılması, aşırı sömürü ve işçi sınıfının sosyal güvenliğinin yok olması eğilimi *arasındaki*, artan çelişkidir. Dolayısıyla sınıf mücadelesi, bu daha ileriye götürülmesi imkânsız çelişkinin çözüm süreci uygulayıcısı olarak kesin bir biçimde müdahale eder. Proletaryanın "sefaleti"nden, "ezilmişliği"nden ve "öfke"sinden hareketle "mülksüzleştirenleri mülksüzleştirebilen", "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı sonuçlandırabilen, yani onların, sermayenin aralıksız değere el koyma hareketi içine emilmiş kendi güçlerini yeniden sahiplenmelerini örgütleyen sadece bu mücadeledir.

Bu nokta o denli önemlidir ki, Marx burada *zorunluluk*tan, hatta kaçınılmaz zorunluluktan söz eder. Bunun işçi sınıfına dışardan benimsetilen bir zorunluluk değil, onun kendi özgürleşme pratiği ve eylemliliği içinde oluşan bir zorunluluk olduğu görülür. Sürecin siyasal karakterinin al-

tı, Fransız Devrimi modelinin zımni kullanımı yoluyla çizilmiştir. Bu nokta hariç, "fırlatılıp atılması" söz konusu olan egemenlik, monarşik iktidarınki değil, toplumsal üretimin düzenlenmesi içinde yer alan sermayenin egemenliğidir. Ezmesine rağmen sermaye kendi halkının "dışında" değildir. "Kendi mezar kazıcıları"nı üreten kendisidir. Dolayısıyle parlak ama sorunlu bir benzetme.

Ve nihayet Marx, birçok analizini daha da özgül, üçüncü bir gelişme düzeyine, bizatihi üretim tarzının –ya da birikim hareketinin diyelim– dönüşümüne hasreder. "Mutlak ve göreli artıdeğer üretimi"ne[17] işgünü süresi için mücadeleye, sanayi devriminin safhalarına (manifaktür, makineleşme, büyük sanayi) tahsis edilen *Kapital*'in merkezî bölümlerinde onu ilgilendiren basit niceliksel sonuçlar (üretim araçları ve paranın artan sermayeleşmesi) değildir. İşçilerin niteliğinin, fabrika disiplininin, kapitalist yönetim ile ücretliler arasındaki uyuşmazlığın, istihdam ve işsizlik (dolayısıyla muhtemel işçiler arasındaki rekabet) oranının evrilme biçimidir. Burada sınıf mücadelesi daha da özgül bir biçimde, *her iki yanıyla da* işin içine girer. Tüm "artıdeğer üretim yöntemleri", "gerekli emek" ve işçilerin özerkliği üzerinde baskı yöntemleri olan kapitalistler yanıyla ve sömürüye karşı çıkan ve böylelikle sermayeyi aralıksız olarak yeni yöntemler araştırmaya azmettiren proletarya yanıyla. O kadar ki, tamamen zorunlu olarak sınıf mücadelesinin bizatihi kendisi, işgünü kısıtlamasının bilimsel emeğin örgütlenme yöntemleri ve teknolojik yenilikler üzerinde yapmış olduğunu gördüğümüz tepki gibi, bir birikim etkeni haline

17 Artıdeğer kelimesi son Fransızca tercümede, geleneksel ama iki anlama gelen "artık-değer" teriminin yerini almıştır ki Almanca'daki *Mehrwert* ile gerçekten cinas (söz oyunu) yapar. *Mehrwert*, Marx tarafından *kapital değerinin artışını* tarif etmek için uydurulmuştur ve işçinin *aşırı emeği*'nden (Almanca: *Mehrarbeit*) *(İngilizce surplus)(value/surplus labour)* ileri gelir.

gelir. Marx bunu "mutlak artıdeğer"den "göreli artık değer"e geçiş" diye adlandırır (*Kapital*, 1. kitabın 3. ve 4. bölümleri) Ayrıca sınıf mücadelesi bir *üçüncü yanda*, devlet düzeyinde, sınıflar arasındaki güç ilişkisinin bu nihai bedeline de müdahalede bulunur ve çelişkinin ağırlaşması, gitgide organikleşen bir "toplumsal düzenleme" aracılığıyla bizatihi emek sürecine müdahale etmeye yöneltir.[18]

Bu biraz fazla teknik geliştirmelere kadar yayılmam, ilkin Marx'taki tarih felsefesi sorunlarının daha genel bildirimler düzeyinde tartışılmış olma zorunda olmayıp, kavramların azami açıklanma düzeyi de olan analizler düzeyinde tartışılması gerektiğine okuru ikna etmek içindir. Söz konusu olan sadece, Marx'ı-Hegel'in bilinç biçimleri nedeniyle lâyık olduğu, Marx'ın da üretim tarzları nedeniyle hak ettiği– teorisyen sıfatıyla ele almaktır. "*Kapital*'i okumak" bir kez daha gündemdedir. Ancak aşağıdaki şu görüşe de varılmasını istiyorum: her toplumun evrimleşme çizgisinden emek süreci içindeki gündelik uyuşmazlıklara kadar bu üç analiz düzeyinin bir araya getirilmesi, apaçık biçimde Marx'm tarihsel açıklamanın akliliği ile kasdettiği şeyi oluşturur. Dolayısıyla daha felsefi terimlerle söylenirse bundan, Marx'm daha önce var olan açıklama *modelleri*ne giderek daha az başvurduğu ve giderek gerçek önceli olmayan bir *aklilik inşa ettiği* sonucu çıkar. Şu veya bu anda referans olarak kullanabilmiş olmasına rağmen, bu aklilik ne mekaniğin, ne

18 Kitap 1. XIII. Bölüm. 9. kesim. "Fabrika Yasaları (Sağlık ve Eğitimle ilgili maddeleri). Bunun İngiltere'de genelleştirilmesi. Bu Marx'ın düşüncesinin bu yönünü hayli güçlü biçimde belirginleştiren İtalyanca "operaiste (teknisyen) denilen okuldur. Bkz. Mario Tronti, *Ouvriers et Capital*, Fr. Ter. Christian Bourgois, Paris 1977, Antonio Negri, *La Classe ouvrière contre l'Etat*. Ed. Galilée, Paris, 1978. Ve yine Nicos Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales*, [*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, Belge Yay. 1992] Maspero, Paris, 1968) ile Ralph Miliband'ı (*Marxism and Politics*, Oxford, 1977) sınıf mücadelesinde "devletin göreli özerkliği" üzerinde karşı karşıya getiren tartışmaya bakınız.

fizyolojinin, ne biyolojik evrimin, ne de çatışma ve stratejinin formel teorisinin akliliğidir. Koşulları ve biçimlerinin aralıksız değişimi içinde sınıf mücadelesi, bizatihi kendisi kendi modeline sahiptir.

Diyalektik düşünceye verebileceğimiz ilk anlam açıkça şöyledir: Tarihin aynı dokusu içinde sınıf mücadelesinin belirleyici müdahalesine özgül biçimde uyarlanmış açıklama biçimi veya mantığı. Bu açıdan Althusser, Marx'ın diyalektiğin daha önceki biçimlerine, özellikle de Hegelci biçimlerine (söz konusu olan *Fenomenoloji*'deki "efendi ve köle" çatışması, yahut *Lojik*'teki "özne ve nesnenin bölünmesi"dir) uğrattığı dönüşümü vurgularken haklıdır. Bu, onlara hiçbir şey borçlu olmadığı anlamına gelmez (aksine, bir anlamda, Marx onlar üzerinde çalışmayı bırakmadığından dolayı her şeyi onlara borçludur); ancak bu dönüşüm ile kurgusal "biçimler"in (Lenin'in diyeceği gibi) somut durumların somut analizi ile olan ilişkisini tersine çevirir. Durumlar, önceden var olan diyalektik kerteleri açıklamaz. Onlar daha ziyade diyalektik gelişme veya süreç türlerinin bizatihi kendisidirler. Bu durumların (ya da diyalektik süreç türlerinin) olay serisini önü açıkmış gibi kavraması yasaklanmış değildir. En azından Marx'ın uğraşının içinde güdümlendiği *anlam* işte budur.

Tarihin "kötü yanı"

Ancak, perspektifin bu altüst edilişi güçlükler, hatta bu aklilik projesinin yeniden açmazlarla karşı karşıya gelmesinden başka yarar sağlamaz. Marx'ta "ilerleme" ve "diyalektik" ilişkilerinin en sonunda nasıl kurulduğuna gelmeden önce bunun anlamını ortaya koymak gerekir.

Çarpıcı bir deyiş –"Tarih kötü yanı aracılığıyla ilerler"– bize yol göstericilik yapabilir. Marx bu deyişi, her kategori veya toplumsal biçimin adaleti ileri götürecek "iyi yanı"nı

nasıl alıkoyacağını bulmaya çalışan Proudhon'a karşı, *Felsefenin Sefaleti*'nde kullanmıştı.[19] Ama deyiş bu kullanımdan sıyrılır ve yazarına karşı döner: Daha Marx'ın sağlığında, tarihin kötü yanıyla ilerlediği olgusuyla yüz yüze gelen bizzat Marx'ın teorisidir. Öngörülmemiş olan, teorinin zorunluluğa sunumunu ve sonuçta, onun, tarihin apaçık biçimde, *ilerlediğini* ve Macbeth'e göre "öfke ve gürültü ile dolu, anlamdan yoksun bir aptal anlatısı" olan hayatın hiç de böyle olmadığını bizzat kendilerinden çıkarsayabileceğimize inandığı olguların kesinliğini tartışma konusu haline getiren bir "kötü yan"dır bu.

Marx ironisini Proudhon'a yönelttiğinde söz konusu olan *ahlakileştirilmiş* ve *iyimser* (dolayısıyla, sonuç olarak konformist) bir tarih görüşünü reddetmekti. Proudhon, Hegelci şemaları "ekonomik çelişkiler" ve toplumsal adaletin gelişine uyarlamaya girişenlerin ilkiydi. Onun adaletin gelişmesine dair öğretisi, özgürlük ve dayanışma değerlerinin kendilerini temsil ettikleri evrensellik nedeniyle de dayattıkları fikri üzerine kuruluydu. Marx (1846'da) ana tarihin "iyi yanı aracılığıyla" yani hümanist ideallerin mükemmel ve özsel gücü nedeniyle değil, ahlaki eğitim ve inanç gücüyle hiç değil, "olumsuzun acısı"yla, çıkar çatışmaları, buhran ve devrimlerin şiddeti aracılığıyla inşa edildiğini hatırlatmaya girişir. Tarih hukuk destanı olmadığı gibi, zorunlu olarak askerî bir biçim almasa da sınıflar arası bir iç savaş dramı da değildir. Bu ortaya koyuş, Proudhon ve reformizmin öteki sözcülerinin bu noktada çok yanlış anladıkları Hegel düşüncesine sıkı sıkıya uygundur.

Bu nedenle de sorumuzu sadece erteleyebilen bir ortaya

19 K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*: "[...] İyi yan üzerinde zafer kazanarak bitiren daima kötü yandır. Mücadeleyi oluşturarak tarihi yapan hareketi üreten işte o kötü yandır..." (Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ni doğrudan Fransızca yazdığını hatırlayalım.)

koyuştur bu. Sonuç olarak, hiçbir şey bu anlamda kavranılan bir "kötü yan" diyalektiğinin güvenceli bir sonuca varma fikrine uygun değildir artık. Çünkü bu diyalektik, apaçık bir biçimde, tarihsel gelişmenin akli *son*'unun (çözüm, uzlaşma, ya da sentez diye adlandırılır) *karşıtı* olan "saçmalık" (şiddet, tutku, sefalet) *aracılığıyla oluşması* ve bu anlamda onu indirgemek veya massetmek için yeterince güçlü olduğunu göstermek gibi bir işleve sahiptir –ve Hegel'de durum aynen budur–. Hatta, dairesel biçimde, savaş, ıstırap ve adaletsizliğin, bu diyalektiğin güç ve evrenselliğini kanıtlayan barış, refah ve adalet etkenleri haline dönüşmesini ispatlayan kapasitesinin bu olduğu söylenecektir. Eğer bugün Hegel'de uzun bir "ilmi ilahi"den (théodicée, Leibniz'den alınma, Hegel'in bizzat kendi ifadesi) başka bir şey, yani tarihte "kötü" daima kısmi, göreli olurken, tarihin hazırladığı olumlu sonun evrensel ve mutlak olduğunu gösteren bir kanıtlama okuyabiliyor isek, bunu Marx'ın dönüştürdüğü tarza borçlu değil miyiz? Ve dahası, diyalektiğin bu Marksist dönüştürme tarzında tarihsel olarak kendi sınırlarına varılmış değil midir?

O halde eleştiri hareketinin en uç noktasında daha önce (IX. Tezde) alıntılanan, Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'indeki formülasyonu buluyoruz: "Zorunlu olarak tarih meleğine sahip olmamızı gerektiren görüş böyledir. Bu meleğin yüzü geçmişe dönüktür. Bize bir olaylar zinciri sunduğu o geçmişte, durmaksızın harabeler üzerine harabeler yığan ve bunları ayakları altına fırlatan bu tarih meleği tek ve emsalsiz bir karmaşadan başka bir şey görmez. Ama cennetten esen kanatları altındaki fırtına o denli güçlüdür ki, melek onları artık kapatamaz. Bu fırtına onu sırtını döndüğü geleceğe, önünde harabelerin birikmekte olduğu gökyüzüne kadar iter. İlerleme dediğimiz şey işte bu fırtınadır."

Tarih sadece "kötü yan aracılığıyla" ilerlemez, dahası *kötü yanından,* yıkıntı ve baş eğdirme yanından ilerler. "Vulger Marksizm"in ve Marx'ın ötesindeki bu anlatının, özellikle geçmiş uygarlıkların yıkıntısını tinin ilerlemesinin koşulu, yani onların "ilke"sinde evrensel olanın *muhafazası* olarak tanımlayan[20] Hegel'in tarih felsefesi dersi girişine karşı yönelttiği korkunç ironiyi iyice kavramak gerekir. Proleter ideolojisi, sömürülenleri özgürleştirmeye değil, daima düzen ve yasayı kurmaya hizmet etmiş olan bu hareketi devralıp sürdürmenin ölümcül yanılsaması üzerine inşa edilmiş olacaktı. O halde kurtuluş perspektifi olarak geriye kalan sadece, zamanın öngörülmez bir duruşu veya kesintiye uğraması, "tarihin akışına zorla girmek yoluyla belirli bir çağı zuhur ettirtecek" (XVII. tez) "oluşun mesihçi bir durduruluşu" umududur ve ezilenlere, tarihin tüm "mağluplar"ına, dağınık ve silik mücadelelerine bir anlam vermenin şüpheli şansını önermektedir. Kendisine yine de devrimci denilen, ama öncelikle pratik ya da bizzat kendi çabasıyla dönüşüm olarak özgürlük fikrinin kökten sakatlanmış oluşu anlamında diyalektik olmayan bir perspektiftir bu.

Dolayısıyla Marksist bir diyalektik için, Hegel'in "kötü yan"ı ile Benjamin'in "kötü yan"ı arasında mümkün bir yol var mıdır? Eğer tarihsel olarak mesele bu idi ise, en azından bu anlamdadır ki; *Marx olmaksızın* (ve Marx'ın Hegel'e göre farkı olmaksızın) böylesi bir Hegel eleştirisi asla yapılmış olmayacaktır ve hangi noktaya kadar bir teorik ifadenin bu tarihsel özgüllüğe tam uygun düşeceğini araştırmak söz ko-

---

20 "Harabelerin ortasından yürüyoruz [...] Burada söz konusu olan olumsuz kategoridir [...] ki bu bize en asil ve en güzel olanın tarihin sunağında nasıl kurban edildiğini gösterir. [...] Akıl, doğum ve ölümde insan soyunun evrensel çabasının ürününün eserini görür..." [G.W.F. Hegel, *La Raison dans la Histoire* (Tarihte Akıl) UGE 10/18 Paris 1986, s. 54, 68]

nusudur. Ancak bu, teoriyle karşı karşıya gelen olaylardan bağımsız olarak tartışılamaz.

Gerçek çelişki (Diyalektik II)

Marx, daha önce de işaret ettiğim gibi, tarihin kötü yanıyla en azından iki defa, 1848'de ve 1871'de karşılaştı. Bir anlamda *Kapital* teorisinin *de* 1848 Devriminin başarısız kalışına, burjuva toplumunu "ayrıştırma"sı gereken proletaryanın "dağılma"sına karşı enine boyuna düşünülmüş, mükemmel biçimde geliştirilmiş ama tamamlanmamış bir cevap olduğunu öne sürmüştür. O halde, orada ilerleme fikrinin içsel bir eleştirisinin *de* okunabilmesine şaşırmak gerekecek midir?

Fourier'in genel anlayışındaki kapitalizmin döngüsel tahripleri tablosuna (pratikte kapitalizmin "rasyonalite"sinin karşılık düştüğü, insan hayatı ve kaynakların "şehvetle israfı"na) karşı çıkışı sayılmazsa, Marx, *Kapital*'de fiilen şu *(Fortschritt, Fortgang)* terimini asla kullanmaz. Dolayısıyla *ironik* bir biçimde diyebiliriz ki, "üretici güçlerin toplumsallaşması" ile insanların "toplum dışı hale getirilmeleri" arasındaki çelişki uzun süre çözülmediğinde burjuva ekonomi politik ve felsefesine ait olan ilerleme söylemi de o ölçüde gülünç ve aldatmacadan başka bir şey olmayacaktır. Fakat çelişki de sadece *gidişat*'ın tersine çevrilmesiyle, sadece bir *karşı gidişat*ın olumlanmasıyla çözümlenebilir ya da yalnızca azaltılabilir.

Burada ikinci görünüm ortaya çıkmaktadır. Marx'ı ilgilendiren *ilerleme* değil, özellikle diyalektik kavramını oluşturduğu *süreç*tir.[21] İlerleme verili değildir, programlanma-

21 "Gerçek koşulların birliğinde dikkate değer bir gelişmeyi ifade eden *procès* (süreç) kelimesi, uzun zamandan beri tüm Avrupa'da bilimsel dile dahil edilmiştir. Fransa'da ilkin, utangaç bir tarzda Latince biçimi –*processus*– altında

mıştır, süreci oluşturan karşıtlıkların gelişmesinin sonucu olabilir ancak ve netice olarak daima onlara görelidir. Oysa, süreç ne bir (tinselci) ahlaki kavramdır, ne (natüralist) bir ekonomik kavramdır, mantıki ve siyasal bir kavramdır. Hegel'in ötesinde, çelişkinin uzlaşmazlığı fikrine yeniden dönüş üzerine kurulduğu oranda mantıkidir. Kendi "gerçek koşulları"nı, dolayısıyla zorunlu oluşunu kendi görünür karşıtında, emeğin ve ekonomik hayatın alanında aramayı gerektirdiği ölçüde siyasaldır.

Marx'ın çok kullandığı bir matematik metaforu kullanarak bunları başka biçimde de söyleyebiliriz: Tarihin akışı içinde onu ilgilendiren eğrinin *genel biçiminin* öylesine olması, "bütünlük" (l'entegral) değil, *diferansiyel*dir, "hızlandırma etkisi"dir, dolayısıyla her an rol oynayan ve ilerlemenin anlamını belirleyen güç ilişkileridir. Dolayısıyla, kendisine sermayenin mantığını empoze eden pür meta statüsüne direnen ve eğilimsel olarak bunu *aşan* "işgücü"nün, bireysel ve özellikle kollektif olarak tarzı budur. Sermayenin bu mantığının ideal ifadesi, Marx'ın, iş mukavelesi ile sınırlı, basitçe *şekli* bir baş eğmeye karşıt olarak, işgücünün *gerçek* '"baş eğme"si veya itaati dediği şey,[22] yani sermayenin ihtiyaçları tarafından bütünüyle belirlenmiş işçiler için bir varoluş (duruma göre, mesleki niteliklendirme veya niteliksizleştirilme, işsizlik veya aşırı çalışma, kemer sıkma veya tüketim zorlaması) olacaktır bu. Ancak bu sınır tarihen aşı-

---

dile sokuldu. Daha sonra bu ukalaca kılıktan arındırılarak kimya, fizyoloji... kitaplarına ve metafizik eserlere sızdırıldı. Sonunda büyük bir benimsenme sağlayacak. Geçerken belirtelim ki Fransızca'da olduğu gibi Almanca'da da proces kelimesi gündelik dilde adli anlamda (dava, mahkeme) kullanılıyor." *Kapital*, 1. Kitap V. Bölüm. "Emek süreci ve değer süreci" Fransızca baskı için Marx'ın notu.

22 Kapital, 1. Kitap. XIV. Bölüm. "Mutlak ve göreli artı değer" Yine Bkz. *Un chapitre inédit du Capital*, (Kapital'in yeni bir bölümü) sunuş Roger Dangeville, UGE 10/18, Paris, 1971.

lamazdır. Bir başka deyişle, Marx'ın analizi, kapitalist üretim tarzı içindeki maddi imkânsızlık unsurunu, ortaya çıkarmaya çalışır. Bu öğe, kapitalist üretim tarzına özgü "totalitarizmle" çatışan, daha fazla azaltılması mümkün olmayan asgaridir. Emekçi kollektifinin devrimci pratiği de bu çatışmadan kaynaklanır.

Manifesto, işçilerin mücadelesinin "varoluşlarıyla bile" başladığını zaten söylemekteydi. Ve *Kapital,* bu savaşın ilk anının, ister fabrika veya işyerinde, ister bunların dışında şehirde ve siyasette (ama gerçekte, birinden ötekine geçerek bu iki mekan *arasında*) olsun, bir işçi *kollektifi*'nin varlığı olduğunu gösterir. "Ücret biçimi", işçilere, özel olarak tekil bireyler gibi davranmayı, onların işgüçlerini az ya da çok değerli bir nesneymiş gibi alıp satabilmeyi, "disipline edebilme"yi ve "sorumlulaştırabilme"yi önvarsayar. Ama kollektif, bizzat üretimin kendisinden aralıksız yeniden doğan bir koşuldur. *Gerçekte,* daima iç içe geçmiş, *aynı* (veya aşağı yukarı aynı) kişilerde biçimlenmiş ve bununla birlikte birbiriyle bağdaşmaz *iki* işçi *kollektifi* vardır. Bir sermaye kollektifi ve bir proleter kollektifi. Kapitalist kollektifleştirmeye direnişten doğan proleter kollektif olmaksızın, kapitalist "otokrat"ın bizzat kendisi de var olmayacaktı.

Tarihselciliğe doğru

"Diyalektik"in Marx'taki ikinci anlamı böyledir. –Temeli devrimci olan– kapitalist üretim tarzı da *değişmezlik edemez.* Dolayısıyla sorun bunun ne anlamda olduğunu bilmektir. Marx, onun hareketinin aralıksız olarak sonradan verilen bir imkânsızlık olduğunu söyler. Ahlaki bir imkânsızlık veya ifadelerde bir çelişki değil, *gerçek bir çelişki* diyebileceğimiz, aynı şekilde tamamen formel bir çelişkiden (tanımları gereği birbiriyle bağdaşmayan soyut terimler) ve (aralarında karşıt anlamların hareket ettiği, bileşkesini den-

ge noktasını hesaplayabileceğimiz dışsal güçler arasındaki)[23] basit gerçek zıtlıktan farklı olan bir imkânsızlıktır bu. Dolayısıyla Marksist diyalektiğin tüm kendine özgülüğü, çelişkinin, "en sonunda" veya "sonsuz olarak" da olsa *bir görünüm olmadığını* ödünsüz düşünebilme imkânında temsil edilir. Çelişki, Kantçı *geçimsiz toplumsallaşabilirlik* gibi doğanın ya da Hegelci *yabancılaşma* gibi aklın bir "hilesi, kurnazlığı" da değildir. İşgücü asla kendini metaya dönüştürmeyi ve böylece de kapitalist birliktelik formu (geniş anlamıyla, "sosyal ilişki" olarak bizzat kapitalin kendisi) içine girmeyi durduramaz. Bununla birlikte böylesi bir süreç, *hem* bireylerde, *hem* de birlikteliklerde (kollektif) yoğunlaştırılabilir bir tortu ihtiva eder. (Bir kere daha belirtelim ki; bu zıtlık bize akla uygun gözükmez.) Ve, ne zaman müdahil olursa olsun, kapitalist eğilimin ani dönüşümünü zorunluluğa kayıtlı kılan işte bu maddi imkânsızlıktır.

Dolayısıyla, *çelişki, zamansallık* ve *toplumsal*lığın üç sorusu birbirine ayrılmaz biçimde sımsıkı bağlıdır. Buradan varılacak noktanın nasıl bir şey olduğu görülür: Felsefi geleneğin Dilthey ve Heidegger'den bu yana bir *tarihsicilik* teorisi diye adlandırdığı şeydir bu. Buradan, insanlık tarihinin akışı düzeyinde tasarım olarak bir bütünlük gibi addedilen, tek bir "fikir"de veya tek bir büyük anlatıda birleştirilmiş olan amaçlılık veya anlam sorununun, yerini kendini her an, her *şimdi*de ortaya koyan nedensellik ya da "tarihin güçleri"nin karşılıklı eylemi sorununa bırakmasını anlaya-

23 Bir "gerçek çelişki"yi düşünme imkânı Marksist diyalektiğin köşe taşıdır. Bkz. Henri Lefebvre *Logique formelle et logique dialectique* (Formel mantık ve diyalektik mantık), Ed. Sociales, Paris, 1982. Pierre Raymond. *Materialisme dialectique et logique* (Diyalektik materyalizm ve mantık), Maspero, Paris, 1977. Bu kavram, özellikle Lucio Colletti [*"Contradiction dialectique et non contradiction"* (Diyalektik çelişki ve çelişki olmayan), *Le Declin de Marxizm*, içinde, PUF Paris, 1984] tarafından şiddetle eleştirildi. Kavramın yeniden formüle edilişi, Althusser'in özümlenir hale getirmesinin de konusudur.

lım. Bu açıdan Marx'ı önemli kılan, kuşkusuz, Spinoza'nın *conatus*undan ("çaba") beri ilk defa, tarihsilik (ya da değişkenliğin, hareketin ve şimdinin kendi dönüşümüne doğru geriliminin "ayrımsal"ı (diferansiyel) sorununun, tinin hayatının tanımlanmasından hareketle bilinç sorunu içinde değil, üretimden ve üretimin koşullarından hareketle pratik ögesi içinde konulmuş olmasıdır. İdealizmin ne olur ne olmaz diye attığı ikaz çığlıklarının aksine, bu yön değiştirmenin, altüst oluşun bir indirgenme olmadığı, tarihsel nedensellik yerine doğal determinizmin, ikâme edilmesinin ise hiç söz konusu olmadığı belli oldu. Bir kez daha tıpkı *Feuerbach Üzerine Tezler*'de olduğu gibi, öznelcilik ve "eski maddecilik" seçeneğinden *çıkmış* olduk; ama bu defa apaçık biçimde maddeciliğin her halükârda içkinliğin safından. Bu açıdan çelişki, (her ne kadar onu içerse de) *praksis*ten daha belirleyici bir yapıcıdır.

Bununla birlikte, anın eğilimleri içinde gelişen "gerçek çelişki" gibi bir tarihsicilik kavramının nasıl olup da birbirini izleyen devrim ve evrim aşamalarından oluşan "tarihin bütünlüğü" tanımlaması ile bir arada olabildiği sorusu tamamen ortadan kaldırılmış değildir. Hatta bu soru çok daha tartışmalı hale gelmiştir. Oysa ki, 1871'de Marx, daha önce de söylediğim gibi, bir kez daha "tarihin kötü yanı" ile karşılaştı ve bu onun girişimini aşağı yukarı tamamen durdurması sonucunu verdi. Bu tarihten itibaren Marx çalışmayı bırakmadı ama bu konunun "tamama erdirilemeyeceğinden, tüketilemeyeceğinden", bir "sonuç"a vardırılamayacağından artık emindir. *Sonuç olmayacaktır.*

Bununla birlikte bu durumun götürdüğü *düzeltmeler*'i incelemek zahmete değer. Bunların en azından ikisini biliyoruz. Birincisi Bakunin'in Enternasyonal'de "Marksist diktatörlüğe" karşı saldırısı ve Alman sosyalistlerinin birlik kongresi için Liebknecht ve Bebel tarafından kaleme alınan

1875'teki *program* tasarısı ile Marx'ın uyuşmazlığı ile birlikte belirlenmiş olandır. Bu, daha sonraları Marksizmde "geçiş" sorunu olarak adlandırılan konuya varır. Öteki, hemen sonra, "kırsal komün"ün geleceğini sorgulamakta olan Rus sosyalizminin ve halkçılığının teorisyenlerinin bu soruna cevap verme zorunluluğundan doğar. "Kapitalist olmayan gelişme" sorunudur bu. İkisi de nedensellik şemasını tartışılır kılmaz. Ama her ikisi de Marx'ın ve diyalektiğinin zamanın tasarlanımıyla ilişkisini kararsızlaştırır.

Ekonomizm hakikati (Diyalektik III)

Paris Komünü'nün bastırılmasını ve (1876'da ilan edilen ama gerçekte 1872 La Haye Kongresi'nde kabul edilmiş olan) Enternasyonal'in dağıtılmasını izleyen yıllarda, Marx'ın sözcüsü sayıldığı ve *Kapital* ile bilimsel bir temel sağlamayı düşündüğü "proleter siyaseti"nin, "işçi hareketi"nin veya "devrimci hareket"in ideolojik biçimlenişinde hiçbir güvenli sağlam yere sahip olmadığı açıkça görülmekteydi. Egemen eğilimler reformist ve sendikalist, parlamentarist veya anti-parlamentaristdir. Bu açıdan en anlamlı olan, başlıcası Alman sosyal demokrat, "Marksist" partilerin kuruluşudur. (Marx gibi 1848 Devrimi'nin eski yöneticisi ve onun epey zamandır rakibi) Lassalle'ın ölümünden ve Alman Birliği'nin kurulmasından sonra, Alman Sosyal Demokratları, Marx'ın yandaşlarının (Bebel, Liebknecht) zorlaması altında Gotha kongresinde birleştiler. Marx "bilimsel sosyalizm"den esinlenmiş program tasarısını okur ve bunun bir "Halk Devleti" *(Volkstaat)* fikri etrafında kurulduğunu, aslında, milliyetçiliği bile dışlamayan bir "devlet dini" ile tüm üretimin emekçilere dağıtılması ütopyası ile birleştirilmiş olduğunu görür. Oysa, Marksizmde ikili bir diktatörlük olduğunu söyleyen Bakunin Marx'a çok sert biçimde saldırmaktaydı. Bakunin'e göre

Marksizm'de yöneticilerin militanlar üstünde "bilimsel" diktatörlüğü, (sözde savaştığı *devlet*'i model alan *parti*) işçilerin öteki sömürülen sınıflar (özel olarak köylüler) üzerinde, dolayısıyla endüstrileşmiş ulusların Rusya gibi tarımcı uluslar üzerinde "toplumsal" diktatörlüğü söz konusu idi. Dolayısıyla Marx rakipleri ve taraftarları arasında tıpkı örs ve çekiç arasında kalmış gibiydi...[24] Tam da Marksizmin kendisini devrimci sınıf için, daima zuhur eden bir ikilemi, yani ya burjuva siyasetinin veya anarşizmin (anarko-sendikalizmin) "demokratik" kanadı olarak basit bir eklenme olmayı aşacak bir imkân olarak sunduğu esnada, açıkçası bir Marksist siyasetin var olup olmadığı sorusu yeniden ortaya çıkıyordu.

Oysa Marx bir bakıma bu soruya daha önceden cevap vermişti. Tarihsel hareketin bizzat kendisinden doğan siyasetin dışında bir Marksist siyaset olamazdı ve Marx, örneğin Paris Komünü tarafından yaratılan doğrudan demokrasiyi, bu "işçi sınıfı yönetiminin nihayet bulunmuş biçimi"ni desteklemiş *(Fransa'da İç Savaş)*, bundan *proletarya diktatörlüğü*nün yeni bir tanımlamasının esasını oluşturmuştu. Ancak bu cevap, bunca işçinin, bunca militanın niçin başka ideolojilerin ya da sistemlerin peşine takıldığını, onların eğitim ve disiplini için niçin burjuva devletin karşısında bir örgütlenmenin gerekli olduğunu kavramayı mümkün kıl-

---

24 Temel belgeler, Marx'ın, Bakunin'in 1873'te yayımlanan *Devletçilik ve Anarşi*, [*Devlet ve Anarşi*, Kavram Yay. 1991] kitabına ayrıca 1875'te kaleme alınan "Alman İşçi Partisi'nin program taslağı"na yazdığı "kenar notları"ndan *(Rodglssen)* oluşturulmuştur. İlki Marx'ın öteki elyazmaları 20. yüzyılda yayımlanıncaya kadar meçhul kalmıştı. (Bunları şimdi, özellikle *Marx-Engels Toplu Eserleri*'nin XVIII. cildinde Dietz Verlag, Berlin, 1964, s. 579-642 buluyoruz.) Zamanında Alman sosyalist liderlere özel olarak iletilen ikinciler (Marx, kendisini bir devrimci platform olarak memnun etmeyen bu programı okumuş olan sosyalist işçilere, sonuç olarak bunların yayımlanmasını yararsız saydığını söyler) yirmi yıl sonra Engels tarafından kendi *Erfurt Programının Eleştirisi* (1892) eklenmiştir.

mıyordu. Her halükârda komünizmin eli kulağında olduğunun taşıyıcısı bir "evrensel sınıf"ın uzağındayız...

Devletin sönüşü

Bu soruya ne Bakunin üzerine *Randglossen* (kenar notları) ne de Gotha programı üzerine (eleştiriler) doğrudan cevap verir. Ama bunlar *geçiş* kavramını işin içine sokarak dolaylı bir cevap sağlar: "Kapitalist toplum ile komünist toplum arasında, ilkinin ikincisine devrimci dönüşümü evresi yer alır. Bu evreye proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başkası olamayacak bir siyasal geçiş evresi tekabül eder."[25] Ve bunun biraz öncesinde "komünist toplum"un iki evresi arasındaki farkı ana hatlarıyla çizer; birinde hâlâ meta mübadelesi ve toplumsal emeğin organizasyon ilkesi olarak ücret biçimi hüküm sürmekte, öbüründe ise "bireylerin kölece boyun eğdikleri işbölümü ortadan kalkacak" ve "çalışma sadece yaşamanın bir aracı değil, bizzat birincil hayati ihtiyaç haline gelecek" ve bu "burjuva hukukunun dar ufkunun kesin olarak aşılması"nı ve toplumsal ilişkileri herkes kapasitesine göre ve herkese ihtiyacına göre" ilkesi uyarınca düzenlemeyi mümkün kılacaktır. Bu işaretlerin toplamı komünizme geçişte *devletin sönmesi*'nin önceden yapılmış bir tanımını, dahası (süresi ne olursa olsun) devletin sönümünü ihtiva eden bir kitle siyasetinin içinde gelişip serpileceği bir tarihsel kertenin öngörülmesini oluşturur.

---

25 Alman İşçi Partisi programına kenar şerhler, K. Marx - F. Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, içinde. "Proletarya Diktatörlüğü" teorisinin birbirini izleyen çeşitlemeleri hakkında, Bkz. benim *Dictionnaire critique du marxisme* (Marksizmin Eleştirel Sözlüğü) ve yine Jean Robelin, *Marxisme et socialisation*.

Ortodoks Marksist gelenek (ve özel olarak 1920'li yıllardan başlayarak, sosyalist ülkelerdeki *devlet* Marksizmi geleneği) bu belirlemelerden, özgül bir "üretim tarzı" olarak komünizmden ayrı olan ve bizzat sosyalist devletler sistemi ile birlikte yok olup giden *sosyalizm* tanımıyla doruğuna ulaşan bir "sınıfsız toplum"a "geçiş dönemi"nin *evre* veya *aşamaları* teorisinin tohumlarını çekip çıkardı. Bu devletlerin iktidarı meşrulaştırma işlevlerinden bağımsız olarak (Marx apolojetik -övücü, savunmacı– diye nitelenmişti), bu kullanım gayet doğal olarak evrimci şema içindedir. Marx'ın öngördüğü şeyin bu olduğuna inanmıyorum. "Sosyalist üretim tarzı" fikri, onun komünizmi –koşullarını zaten hazırlayan– kapitalizme *alternatif* olarak tanımlaması ile bütün bütüne çelişiktir. "Sosyalist devlet" veya devrim sonrasının "tüm halkın devleti"ne gelince; Henri Lefebvre'nin gayet iyi gösterdiği gibi, Marx'ın Bebel ve Liebknecht'te eleştirdiği şeyin hemen hemen aynısıdır.[26] Buna mukabil, açıktır ki, burada dönem veya evre diye tarif edilen, "kapitalist ve komünist toplumlar arasındaki" açılmış olan, siyasetin öz alanıdır. Bütün bu ifadeler, bu kez evrim döneminde organize bir eylemlilik olacak alan *devrimci pratiğe dönüş*ten başka bir şey anlamına gelmez. Sanki eski toplumun koşullarında bu evrim dönemi kendini açmak zorundaymış ya da şimdi ve gelecek "arasında" (Lenin'in cevabı değil, sorunun doğasını açıkça işaret eden, mantıken açıklayıcı bir formülle "devlet/devlet olmayan" diye adlandıracağı) "sınıfsız toplum"un *pratik* bir *öngörüsüne* yer açmak için gevşeyecekmiş gibi. Marx'ın burada sezinlediği "geçiş" derhal (devrim) fikrinden de tedrici olgunlaşma fikrinden de ayrı, farklı olup, tarihsel zamanın kendisiyle "eş zamanlı olmayan", ama kendisini *geçicilik*te bırakan bir siyasal şekildir.

---

26 Henri Lefebvre, De l'État (Devlet Üzerine) Cilt II. *Theorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, UGE, "10/18", Paris, 1976.

Rus komünü

Bununla kıyaslanabilir bir açılım, birkaç yıl sonra Marx'ın Rus sosyalizmi ve halkçılığının temsilcileriyle yaptığı yazışmada görülebilir. Daha henüz Bakunin'in yönelttiği gelişmemiş ülkeler üzerinde endüstrileşmiş ülkelerin hegemonyasını hazırladığı suçlamasına karşı (*Kapital*'in ilk baskısının önsözüne endüstrileşmiş ülkelerin ötekilere "geleceklerinin bir tasvirini gösterdikleri"ni yazmış olduğunu hatırlayalım) kendini savunmuşken, *Kapital*'in iki tür Rus okuyucusunu karşı karşıya getiren bir tartışmayı çözüme bağlaması istenmektedir: Birileri, Marx'ın "tarihsel kader" diye gösterdiği (küçük mülklerin sermaye tarafından kamulaştırılması, bunu izleyen işçiler tarafından sermayenin kamulaştırılması) eğilimsel yasadan, Rusya'da kapitalizmin gelişmesinin sosyalizmin önsel bir koşulu olduğu sonucunu çıkarıyor, ötekiler, bugün "kapitalist olmayan gelişme"nin çekirdeği diye nitelenecek olan "kırsal komün" kooperatifinde komünizmin ön şekillenmesini görüyorlardı. Marx ilk kez 1877'de ilke olarak cevap verir.[27] 1881'de "Emeğin Kurtuluşu" grubunun yöneticilerinden Vera Zasuliç yeniden cevap vermesini ister. Marx'ın cevabının dört müsveddesini biliyoruz ve bunların sadece çok özlü bir versiyonu Vera Zasuliç'e gönderilmiştir.[28] Bütün bu metinlerde aynı fikir dönüp durur. Çarpıcı olan –doğru veya değil– bu fikrin fevkalade açık oluşudur. Daha az çarpıcı olmayan şey

27 Sözü edilen "Mikhailovsky'ye mektup" ismiyle bilinen *Otetchestvenniye Zapisky*'nın *(Yurt yıllıkları) yazı kuruluna mektuptur.* Metin, özellikle Maurice Godelier'in yayımladığı *Kapitalizm Öncesi Toplumlar Üzerine; Marx, Engels ve Lenin'den Seçme Metinler,* Ed. Sociales, 1970, derlemede mevcuttur.

28 "Sevgili yurttaş, son on yıldır belli aralıklarla bana musallat olan bir sinir hastalığı, beni mektubunuza daha erken cevap vermekten alakoydu..." (a.g.e. s. 318-342) Belirtelim ki, tüm mektuplar Fransızca'dır. Marx Rusça okumayı öğrenmişti ama Rusça yazmıyordu.

ise; Marx'ın bu fikri formüle etmekte değil ama, kendi hesabına *kabullenmekte* çok büyük güçlükle karşılaşmış olmasıdır.[29]

Birinci olarak, *Kapital*'de açımlanan *eğilimsel* yasa, tarihsel koşul ve durumdan bağımsız olarak uygulanmaz: "Tartışmak için saf teoriyi Rus gerçekliğine indirmek gerekir. [...] Rusya'daki komünal mülkiyetin ortadan kaldırılmasının tarihsel zorunluluğuna inananlar, hiçbir durumda bu zorunluluğu benim Batı Avrupa'daki olayların mukadder gelişine dair açıklamamla kanıtlamış olamazlar. Aksine onların tanımladığım gelişmeden tamamen bağımsız ve yeni argümanlar ileri sürmeleri gerekecektir."

İkinci olarak, (1861'de Çar hükümeti tarafından köleliğin kaldırılmasından sonra kurulan) kırsal komün, kendi içinde örtük bir çelişkiyi ("içsel bir ikiliği") içerir. Kapitalist sistem ve devlet tarafından sömürülmek ve ağırlaştırılmak için tüm ihtimallere sahip, bu ticari olmayan ekonomi ile pazar için üretim arasındaki çelişki onu kendi yokoluşuna (yani bazı çiftçilerin girişimci, diğerlerinin endüstri veya tarım proletaryasına dönüşmesine) götürecek *eğer süreç durdurulmazsa:* "Rus komününü kurtarmak için bir Rus devrimi zorunludur."

Nihayet, üçüncü olarak, özgül bir evrim (tarihte bir örneği olmayan, benzersiz bir durum) tarafından korunmuş olan: ortaklaşmacı biçim (kan bağları ile sıkıştırılmış olmayan özgür insanların bir aradalığı) bir *arkaizm*dir: ama bu

---

29 O sıralarda Engels de, tarihçi Georg Maurer'in eski Germen toplulukları hakkındaki eserini okumasından hareketle benzer düşünceler tasarlamaktaydı. (Bkz. "Yürüyüş", F. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, içinde. ve Michaël Löwy ve Robert Sayre'ın yorumu *Revolte et mélancolie, le romantisme à contre courant de la modernité* (İsyan ve melankoli, modernite karşıtı akım olarak romantizm), Payot, Paris, 1992, s. 128). Bununla birlikte Engels'in bu çalışmaları Marx'ın büyük hayranlık duyduğu *Tarih Öncesi Toplum*'un yazarı Lewis Morgan'ın antropolojik evrimciliğinin nüfuzu altındaydı.

arkaizm "Rusya'nın yeniden dirilişi"ne, yani Batı'da kapitalizmin gelişmesini belirlemiş olan "uzlaşmaz çelişkiler"den, "krizler"den, "çatışmalar"dan ve "felaketler"den esirgenerek bir komünist toplumun inşasına hizmet *edebilir;* bu oluşumun, onu çevreleyen "ortam"daki teknikleri ödünç alabilen; kapitalist üretimin en gelişmiş biçimlerinin *çağdaşı* (Marx'ın ısrarla üzerinde durduğu ifade) olarak kendini görmesi hesaba katılmıştır.

Dolayısıyla, bu metinlerde önerilmiş olan, somut tarihsel gelişme yollarının çoğulluğu fikridir. Ancak bu fikir daha soyut bir hipotezle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır; bu hipoteze göre farklı toplumsal formasyonların tarihinde, birbirlerinden farklı çağdaş "zaman"ların bir çoğulluğu vardır, bunların bazısında zaman sürekli bir ilerlemeymiş gibi görünüyorken ötekilerde daha eski ve daha yakın tarihin doğrudan ilişkisi etkilidir. Daha sonraları Althusser'in ifade edeceği bu "üstbelirlenme", tarihin *özgüllüğü*nü ortaya çıkaran formdur. Üstbelirlenme önceden var olan bir plânı izlemez ama aynı "ortam"ın içine gömülü (ya da aynı "şimdi"de birlikte var olan) üretim biçiminin eğilimlerine göre hareket eden farklı tarihî-siyasal birimlerin tavrının sonucudur.

Evrimcilik karşıtlığı mı?

Böylece, dışarıdan gelen bir sorunun (şüphesiz aynı zamanda o dönemdeki "Marksistler"in Marx'ın eserinden hareketle önerdikleri kimi uygulama ve formülasyonlarının doğruluğu hakkında uyanan kuşkuların) baskısı altında, şaşırtıcı bir ani durum değişimiyle, Marx'ın *ekonomizmi* kendi zıddını, *evrimcilik karşıtı* hipotezlerin bir birliğini yaratır. Bizim Marx'ta diyalektiğin üçüncü dönemi diyebileceğimiz şey, işte teorinin bu ironisidir. Burada Bakunin ve Bebel'e cevaplar ile Vera Zasuliç'e cevap arasında

Engels

F. Engels'in (1820-1895) Marx'la kırk yıl süren işbirliği ("iyi diyalektikçi" Marx ve "kötü materyalist" Engels gibi) manikeist (ikici) ayrımlardan hareket etmeyi yasaklar ama bu işbirliği ne Engels'in entellektüel özgünlüğünü tanımayı, ne de onun Marksist sorunsalda neden olduğu dönüşümün ölçüsünü tesbit etmeyi engeller. Müdahalesinin en güçlü anları, *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nu yayımladığı ücretli emeği, o dönemde, insani özün yabancılaşması olarak eleştiren Marx'tan çok daha bütünlüklü bir versiyonla açıkladığı 1844 yılı ve ayrıca 1875 sonrasıdır. Gerçekte, "tarihsel materyalizm"e sistematik bir biçim vermeye ve bunun için onu devrimci stratejiye, konjonktür analizlerine ve ekonomi politik eleştirisine eklemlemeye girişen Engels'tir. Bizim için daha ilginç olan *Anti Dühring*'den (1878) hareketle *ideoloji kavramının yeniden ele alınışı*'dır. Engels buna önce, moral ve hukuk nosyonlarının "ebedi hakikatler"inin görünümleri üzerine odaklanmış bir epistemolojik tanım getirir. Daha sonra (1935'te) "Diyalektik ve Doğa". (Bkz. Engels, *Doğanın Diyalektiği*) başlığı altında yayımlanmış olan aynı dönemdeki taslak yazılarında bu tanım aslında *Alman İdeolojisi*'nin tezlerinin *karşıtı* bir sonuca varır. Bu tanım, ideolojinin "kendi tarihi olmadığı" görüşünün çok uzağında (Hegel'in "sağduyu" demiş olduğu) "metafizik" düşünme tarzı ile (Hegel'in "akıl" demiş olduğu) "diyalektik" düşünme tarzının karşıtlığını üst belirleyen ve ekseni idealizm ve materyalizmin çelişkisi olan bir *düşünce tarihi* içine yerleştirilmiştir. Görünüşte, üniversiter felsefenin karşısında Marksizmi bir bilimsel garanti ile donatmaktır söz konusu olan. Ancak bu tasarı içsel açmazları nedeniyle askıda kalmaktadır ve zaten asli sorun da burada değildir. Sorun proleter *ideoloji* ya da –Engels'in "materyalist ideoloji" kavramının yarattığı zorluktan kaçınmak imkânı verdiği için tercih ettiği– *komünist dünya görüşü"* bilmecesindedir. Son yazıları *(Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'dan 1888, *İlk Hıristiyanlığın tarihine katkı*, 1894-1895'e kadar ve 1886'da Kautsky ile birlikte yazılan "Hukukçuların Sosyalizmi") sorunun iki görünümünü aynı anda tartışır: "egemen dünya görüşleri"nin ardarda gelişi, yani dinî bir düşünüşten (özü itibarıyla hukuki) laik bir düşünüşe ve buradan sınıf mücadelesi üzerine kurulu bir dünyanın siyasal bakışına geçiş ve devletle kitlelerin ilişkisindeki kollektif "inançlar"ın biçimleniş mekanizması. Böylece tarihsel materyalizm kendisini bir nesne ve bir tahta perde ile donatılmış bulur.

Lenin filozof mu?

Lenin'in tahnit edilmiş naaşı Moskova'nın Kızıl Meydanı'ndaki mozoleye konulurken, "diyalektik materyalizm" bir "Marksizm-Leninizm"le özdeşleştirildiğinde -onun binlerce yorumuyla 47 cilt tutan *Toplu Eserleri*'nin özeti olan- Lenin'in düşüncesi, bir felsefeden daha başka bir şey, açıklama, ifade etme hakkını veren yegâne mecburi *referans*, haline gelmiş oldu. Bugün tersine bir hareket vardır (bir psikopatolojik olayın sözkonusu olduğunu düşünen yakın tarihli bir yorum: Dominique Colas, *Leninizm*, PUF, Paris 1982) ve Lenin'in kanıtlamalarını kendi bağlam ve düzenlenişi içinde gerçekten *inceleyebilmek* için uzun zaman geçmesi gerekecek.

Fransız Marksizminde her bakımdan birbirine karşıt (sonuçlara varan) iki filozof Lenin'in felsefeyle ilişkisini serbestçe analiz etmişlerdir. Henri Lefebvre *Pour Connaitre La Pensé e de Lenine* (Lenin'in Düşüncesini Anlamak İçin) Bordas, Paris. 1957, ve Norbert Guterman ile yayımladığı *Cahiers Sur La Dialectique de Hegel* (Hegel Diyalektiği Üzerine Defterler) NRF Paris 1938) özellikle, Lenin'in klasik filozoflarda özellikle de Hegel içinde ve aynı zamanda da Clausewitz politik çelişkilerin rol oynamaya devam ettiği savaşı bir süreç olarak diyalektik biçimde düşünmenin araçlarını araştırdığı 1915-1916'daki -yeni yayınlanmış yazılarına dayanır. (*Toplu Eserler*'in 38. cildine bakınız) Louis Althusser'in (*Lenine et Philosophie*, Maspero, Paris, 1969) Dominique Lecourt (*Lue Crise et sou Enjeu* - Bir Kriz ve Bedeli - Maspero , Paris, 1973) tarafından daha da ileri götürülecek analizleri, *Materyalizm ve Ampirio Kritisizm*'de (1908), bilim ve politikanın karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri entellektüel konjonktürlerin karmaşıklığı içinde materyalizm ve idealizm arasındaki sınır çizgisinin işaretleyicisi olarak bir felsefi "pratik" kavramının ögelerini araştırdı.

Ancak, Lenin'in eserlerinde şüphesiz daha da ilginç başka anlam da vardır:

1) *Ne Yapmalı*'da, "devrimci kendiliğindencilik"e karşı oluşturmaya giriştiği "evrensel sınıf" proletarya fikrinin yeniden inşası, ki bu inşa demokratik devrimin entellektüel istikametinin terimleriyle yapılmıştı. (bu, 1905 devriminden sonra Rosa Luxemburg'un karşı düşüncesiyle yüzleşecektir: *Kitle Grevi, Parti ve Sendika*).

2) Tam öbür uçta, başlangıçtaki ütopyaya giden (*Devlet ve Devrim, 1917*), Sosyalist devrimin çelişkileri ("devlet" ve "devlet olmayan", ücretli emek ve özgür emek) üzerine teorik çalışmalar ve *İşbirliği*, 1923 hakkında son düşünceleri. (Bu açıdan Robert Linhart'ın *Lénine, les Paysans, Taylor* - Lenin, köylüler, Taylor-Edition du Sevil, Paris, 1976 ve Moshe Lewin'in *Lenin'in Son Mücadelesi*, aynı zamanda okunmalıdır.)

örtük bir yöndeşlik olduğunu nasıl görmeyiz? Her biri ötekilerin karşılığı, aynısıdır: Bir yanda (burada) yeni, yine de hâlâ eskinin "koşulları"nda kendine yol açmak zorunda iken, bir siyasal müdahale vuku bulduktan sonra, bir yandan da (orada da) eski, sonuçları "karşı-akım"a kullanmak için daha yeni olmuş olan kestirmeden gitmek zorundadır.

Ve yine, kısmen yasaklı, hemen hemen gizli ve yarı karalanmış kalan bu önerilerin, hiç değilse *Kapital*'deki gerçek çelişkilerin analiziyle ve herhalde, evrensel tarihin gelişiminin tek çizgisi imajıyla sıkı sıkıya birleşen *Katkı*'nın önsözündeki, Marx'ın yirmi yıl önce kullandığı kimi ifadelerle örtük biçimde çeliştiği nasıl görülmez? "Bir toplumsal formasyon, ihtiva edebildiği kadarıyla tüm üretici güçlerini geliştirmeden önce asla ortadan kalkmaz. [...] Bu nedenledir ki insanlık ancak çözebileceği sorunları koyar önüne [...]" diye yazıyordu o sıralarda. Ve şimdi: "[...] ancak benim eleştirimin yapacağı şey bu değil. Tarihsel koşulları nasıl olursa olsun, tüm halklara, toplumsal emeğin üretici güçlerinin en büyük atılımıyla, insanın en tam gelişimini güvenceleyen bu ekonomik formasyona en sonunda ulaşmaları için, kaçınılmaz biçimde empoze edilmiş bir genel gidişin tarihî-felsefi teorisini çıkarmak için, benim Batı Avrupa'daki kapitalizmin doğuşuna ait tarihsel tasvirimi kesinlikle başkalaştırmak gerekir. Ama özür dilerim. (Bana bunun yapılması aynı zamanda hem aşırı bir şeref, hem de aşırı bir utanç olur)... çarpıcı bir benzerlikte olan ama farklı tarihsel ortamlarda geçen olaylar bu sonuçları (ücretlilerin gelişmesi veya aksi) tamamen birbiriyle tutarsız olmaya götürür. Bu evrimlerin her birini ayrı ayrı inceleyerek ve sonra bunları kıyaslayarak bu uyumsuzluk olgusunun anahtarını kolayca bulacak, ama en yüce erdemi tarih üstü olmaya dayanan, her yerde geçerli bir tarihî-felsefi teoriye asla vara-

mayacağız."[30] Nasıl "genel olarak" kapitalizm yok ama sadece çeşitli kapitalizmlerin çatışma ve karşılaşmalarından oluşmuş bir "tarihsel kapitalizm"[31] varsa, aynı şekilde evrensel tarih yok ama, yalnızca tekil tarihsellikler vardır.

Dolayısıyla, şüphesiz şu sorudan ustalıkla sıyrılmış olmuyoruz: Böylesi bir düzeltme "tarihsel materyalizm"in öteki yönlerinde de etkisini göstermek zorunda değil midir? Elbette, her şeyden önce, *Katkı*'nın önsözünde, "ekonomik temeldeki değişim"in mekanik sonucu olarak tarif edilmiş olan "üstyapının altüst oluş" tarzı üzerinde (Yukarıdaki pasajda geçen) "ortam", "alternatif", "ikilik", "siyasal geçiş" nedir gerçekte; yoksa bunca kavram ve benzetme, devlet ve ideolojinin yeri geldiğinde ekonomi üzerinde etkide bulunduğunu, hatta verili koşullarda bizzat "temel"deki eğilimlerin üzerinde hareket ettiği temeli inşa ettiğini düşündürtmek için midir? Ama şüphesiz, gerçekten yeniyi bulmuş hiçbir teorisyen de bizzat kendisini başkalaştırmaz; Ne bunu yapacak gücü, ne iradesi, ne de "zamanı" vardır... Bunu yapan başkalarıdır. Ve burada "ideolojinin mukabil eylemi"ni, *gerçek ekonomizm kavramını* (yani, ekonomik eğilimlerin ancak kendi karşıtı –ideolojiler, proletaryanınki de dahil "dünya görüşleri"– aracılığıyla kendilerini gerçekleştirdikleri olgusunu) düşünmeye değer; 1880'li yılların sonunda, Engels'in araştırma programı tamı tamına böyledir. Yüz yıl sonra, bir kere daha tarihin kötü yanıyla karşı karşıya gelen Marksistlerin yine bununla görevli oldukları ortadadır.

---

30 "Mikhailovsky'ye Mektup" adı geçen alıntı.

31 I. Wallerstein, *Le Capitalisme historique* (Tarihsel Kapitalizm, Metis Yay. 1992) Le Decouvert, "Repères", Paris, 1985.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bilim ve Devrim

Gayet iyi biliyorum ki, buraya kadar beni izlemiş olan okurun dile getirmek isteyeceği (en azından) iki eleştiri vardır.

İlk olarak, diyebiliriz ki siz Marx'ın fikirlerinin bir sunumundan kalkıp "Marx ile" bir tartışmaya gittiniz: Ama birinden ötekine ne zaman geçtiğimizi açıkça *işaret etmeksizin*. Metindeki "ses"in tasarısını yapmak sessizliklerini, en azından yarı söylenmiş kısımları yorumlamak konusunda kendi kendinize tanıdığınız kolaylıktan oluyor bu.

İkinci olarak, ekleyebilir ki, siz gerçekte Marx'ın doktrinini *sunmadınız*: eğer daha önceden bilmiyorsak, Marx'ın sınıf mücadelesini nasıl tanımladığını, bunun evrenselliğini ve "tarihin motoru" olma rolünü nasıl temellendirdiğini kapitalizmin krizini ve yegane çözümün sosyalizm (veya komünizm) olduğunu, vs. nasıl gösterdiğini öğrenmiş olmadık. Ve aynı zamanda siz bize onun nerede ve niçin yanılmış olduğunu, demokrasi, ekoloji ve bioetik vs. ile uyuşup uyuşmadığını bilmenin araçlarını da vermediniz.

Bu son eleştiriden başlıyor ve tamamen suçlu olduğumu kabul ediyorum. Marx'ın felsefede ve felsefenin Marx'ta iş görme tarzıyla ilgilenmeyi seçmiş olmam, yalnızca "sistem"in bakış açısını değil, doktrinin de bakış açısını bir yana bırakmamı gerektirmekteydi. (Marx'ta) felsefe doktrine ilişkin değildir, doğa, bilinç, bilgi, tarih...e dair yasalar veya teoremler yahut fikirler üzerine kurulu değildir. Özellikle de bu yasaların veya fikirlerin *daha genel* anlatımında değildir. Bu nokta burada özellikle önemlidir; çünkü sınıf mücadelesinin ekonomi, antropoloji, siyaset, bilgi teorisi ile eklemlendirilmiş olduğu bir "genel sentez" fikri, daha önce uluslararası komünist harekette resmileştirilmiş olan *diamatın* (diyalektik materyalizm) ta kendisidir. (Ve söylemek gerekir ki, biraz daha incelikli biçimde, aynı "genelleştirme" ideali resmi diyalektik materyalizmin birçok *eleştirisine* de egemendir.) Şüphesiz bu form, bizzat düşünce tarihinin bakış açısı için ilgiye değerdir. Marx'ta bu formu teşvik edici bazı unsurlar vardır. Dahası, (karşısında boy ölçüşmesi gereken 19. yüzyıl son çeyreğinin "bilgi teorileri", "doğa felsefeleri" ve "kültür bilimleri"yle yarışan) Engels'te daha düşünülmüş, kararlı ögeler bulunur. Bu form en ateşli hayranlarından bazısını Papalık Üniversitesi'nin neo-thomistleri arasında buldu. (Bu şaşırtıcı hikâyeyi Stanislas Breton'un *De Roma à Paris, İtinéraire Philosophique*'nde okuyoruz[1]).

Doktrin fikrine kararlı olarak sırt çevirmekle, Marx'ın düşüncesinin ortaya attığı bazı soruları problematikleştirmek istedim (çünkü, onun *Alman İdeolojisi*'nde bizzat öne sürdüğü, "mistifikasyonlar" (yanıltmaca), cevaplardan önce "sorulardadır zaten" ifadesi eğer gerçek ise; soruların, yani bilgilerin yanıltmasının ortadan kaldırılması için uğraşma-

1 Descleé de Brouwer, Paris 1992.

ya değdiğini öne sürmek gerekmez mi? Ve bunun için, kesintisiz olarak o soruların "hatlarının yerlerini değiştiren" teorik hareketin içerisinde ele alınmalıdır konu. Bu amaçla bana daha ayrıcalıklı, zengin gözüken üç güzergâh seçtim (elbette başka tür bir seçim de mümkündür).

Üç felsefi güzergâh

Birincisi, "insani öz"ün hem spiritüalist/idealist hem de materyalist/duyumcu klasik tanımlarının (Althusser'in teorik hümanizm diye adlandırılmasını önerdiği, spekülatif antropoloji de denilebilecek olan) eleştirisinden hareket eden, *toplumsal ilişki* sorunsalına doğru giden yol. Yine de, ilişkinin *praksis*'in gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'in *eylemci*, kökten olumsuzlayıcı bakış açısı ile işbölümünün ticaret ve iletişim *–üretici güçlerin* gelişmesinin biçimleri– ile çakıştığı *Alman İdeolojisi*'nin *olumlu*, yapıcı bakış açısı arasında anlamlı bir gidip gelme pahasına takip edilir bu güzergâh. Denilebilir ki birinde, insani topluluk (komünizm) eski dünyayı tümüyle söküp atarak kendini inşa eder, ötekinde ise zaten daha şimdiden var olan yeniyi çoğaltarak, tamamlamak yoluyla yapar bunu. Birinde, devrimci eylem, düşüncenin tümü üzerinde mutlak biçimde ağır basar (hakikat onun sadece bir kertesidir). Ötekinde devrimci eylem düşünceye boyun eğmese de en azından onu bir *tarih bilimine* vardıran ve (böylece) elinde tutanlarda dile getirilir. Devrim, bilim (bilimde devrim, devrimin bilimi): burada, Marx'da esas olarak hiç ele alınıp düşünülmemiş bir alternatifin terimlerine sahip oluyoruz. Bu demektir ki Marx asla birini öteki için feda etmeyi kabul etmedi: Onun entellektüel uzlaşmazlığının işaretidir bu.

İkinci güzergâh gelip birincisi üzerine eklenir: Bu, "bilinç" iddia ve yanılsamalarının eleştirisinden kendi yaban-

cılaşma formları içinde ("şey"lere yabancılaşmaya, meta dolaşımının fetişizmine, ayrıca da kavramının statüsünün Marx'ta son derece belirsiz olduğunu teslim etmeme rağmen) "kişi"nin yabancılaşmasına adli sürecin fetişizmine bir *öznenin inşası* sorunsalına gidenidir. Bu ikinci güzergah doğrusal değildir, aksine dikkate değer bir yön değiştirme (ideoloji teriminin terk edilmesi) ile belirlenmiştir. Bir dizi analiz aracılığıyla yol alır: bilincin "toplumsal ufku (ki aşkın bireysel ilişkilerin ve onların tarihsel sınırlamalarının ufkudur); entellektüel fark, dolayısıyla düşüncenin *dışında* ve *içinde* egemenlik; nihayet bireyler ve onların "mülkiyetler"i arasındaki *eşdeğerliliğin* sembolik yapısı, ki meta mübadelesinde ve (özel) hukukta da ortaktır.

Son olarak bir nedensellik şemasının (tarihin açıklanmasında bilinç veya tinsel güçlerin önceliğini yıkması ve onlara üretim tarzının etkililiği içinde bağımlı bir kerte, bir "aracı" yer vermesi anlamında materyalist bir şemadır bu) keşfinden ("şeyler" olmayan!) tarihin güçlerine *içkin, zamansal'ın diyalektiği*'ne giden güzergâh. Marx'ta bu diyalektiğin birçok taslağı vardır; en başta geleni "gerçek çelişki"nin diyalektiğidir, yani *Kapital*'in büyük bölümünde ele alınan biri öbürünü sarmalayan toplumsallaşma yönünde ve karşıtındaki eğilimlerin ya da kollektifin uzlaşmaz zıtlıktaki gerçekleştirimlerinin diyalektiği. Ancak bu, –Marx'ın son metinlerinin okunmasındaki bazı riskler de alınmak istenirse– evrimciliğin bir iç eleştirisini tasarlayan, *özgül*, alternatif gelişme yolları fikri olarak, kapitalizmden komünizme geçiş fikrine (burası, devrimci pratiğin, bütünüyle "toplumsal formasyonların bilimi"nin uğraştığı alanda spektaküler bir dönüş gerçekleştirdiği kertedir) diyalektiğin tüm önemi ile uyarlanmasını da ihtiva eder.

Bu üçüncü güzergâhın güçlüğü şuradadır ki, bir zamansal diyalektiğin gün ışığına çıkışı, Marx'ın (gerçi sonuç ola-

rak enderdirler ama) *genelleyici* metinlerinin çoğunda baskın olan karşıtı, yani, bir *evrensel* insanlık *tarihî* düşüncesi tarafından, toplumsal formasyonların ve üretim tarzlarının tek biçimli bir ilerici, yükselen evrim çizgisi izledikleri fikri tarafından geriye itilmiştir. Burada, söz konusu "materyalist" ve "diyalektik" evrimciliğin gerçek çelişkinin analizi kadar *Marksist* olduğunu –ve tarihî olarak *Marksizm* ile özdeşleşmeye daha fazla layık olduğunu– kabul etme namusluluğunu göstermek gerekir. Hiç şüphe yok ki, Marx (Engels'in 1882 Kasım'ında Bernstein'e yazdığı mektupta ifade edilen) şu meşhur hoş(?) cümleyi "Kesin olan şu ki, Marksist değilim" derken bunu düşünüyordu ve *Kapital*'in tamı tamına, içinde bu iki bakış açısı arasında gayet canlı bir gerilimin olduğu Marx metinleri olduğu bir yana bırakılırsa, Gramsci'de 1917'de "*Kapital*'e karşı devrim[2]" (bir diğer hoş ifade) makalesini yazarken aynı şeyi düşünmekteydi. Bütün o gerilimin sonul amacı, aslında kapitalizm sonrası sınıfsız toplumun, *Kapital*'in III. kitabında tamamen idealist tarih felsefesi geleneğine uygun olarak ifade edilen formül gibi "zorunluluğun egemenliğinden özgürlüğün egemenliğine geçiş" mi; yoksa komünizm *için* (halihazır, gerçekte, şimdi verilen) mücadelenin, *özgürlüğün zorunlu hale gelişi mi* (yani özgürlük hareketinin kendi maddi koşullarında kayıtlı) olduğunu bilmektir.

2 Onun Ecrits politiques, Gallimard, Cilt I (1914-1920)'deki veya Antonio Gramsci, *Textes* (Andre Tosel tarafından seçilen ve sunulan) Messidor/Ed. Sociales, Paris 1983'teki metne bakınız.

3 *Kapital*, III. Kitap, Cilt 3, s. 199. Yine, Engels, *Anti Dühring* (Bay E. Dühring Bilimi Altüst Ediyor). E. Bottigelli çevirisi, Ed. Sociales, Paris, 1950, s. 322-324.

İnşa halinde eser

Bana yöneltilebilecek ilk itiraza dönelim. Demiştim ki; Marx'ı filozof olarak okumak, doktrinin yanında durmayı, kavramlara ayrıcalık tanımayı ve onların inşa, bozma ve yeniden inşa devinimlerini sorunsallaştırmayı öngerektirir. Ama gayet iyi biliyorum ki, tutarsızlıktan korkmadan bir adım daha atmak ve *o doktrinin var olmadığını* söylemek gerekiyor. Gerçekten de, nerededir bu, *hangi metindedir?* Biliyoruz ki, "Marx'ın zamanı yoktu" ve genç ya da yaşlı Marx, filozof veya bilgin arasında bir farklılıktan daha başka şeyler vardır ve burada söz konusu olan da budur. Bütün elimizdeki özetlemeler (*Katkı*'nın önsözü), (görkemli) manifestolar, uzun ve birbirine eklemlenmiş ama hiçbir zaman yön değiştirmeyen taslaklardır ve –tam da burada hatırlanacak olgu– Marx'ın kendisinin bunları (*Alman İdeolojisi, Grundrisse* veya "1857-1858 Elyazmaları"nı) *asla yayımlamamış* olmasıdır.

Beni iyi dinleyin: Benim nazarımda Marx, kesin biçimini almamış bir "postmodern" değildir ve onun yüksek düzeyde fikriyatının bir kasıtlı tamamlanmamışlık arayışı olduğunu desteklemeyi anlamıyorum. *Düzeltme daha hızlı gittiği* için onun gerçekten de bir doktrin inşasına zamanı olmadığını düşünmeye eğilimliyim. Düzeltme yalnızca vargıları değil, vargıların eleştirisini de önceden görmekteydi. Bir entellektüel dürüstlük hastalığından mıydı bu? Belki; ama bu hastalık ikili bir ahlakın hizmetindeydi: *teorisyen*in (bilginin) ahlakı ve *devrimci*nin ahlakı. Yine aynı terimlerle karşılaşıyoruz. Aşırı teorisyen Marx, kendi vargılarını birbirine "bağlamak" için ister kadere katlanmak, ister yıkımları, felaketleri tanımazdan gelmek için olsun, aşırı devrimci Marx, sanki hiçbir şey olmamış gibi devam eder. Bir Mesih (kurtarıcı) umuduna kendini bırakmayacak kadar fazla bilgin ve fazla devrimcidir Marx. (O kurtarıcı umudunun tar-

tışılmaz biçimde düşüncesinin zımni bir parçası olmasına rağmen: Ama bir teorisyen ve siyasetçi, her ne kadar enerjisinin bir kısmını buradan sağlasa da, kendisini baskı altında tutan bu umutla tanımlamaz ve eğer bu bastırılan –örneğin dinsel– duygu, o kurtarıcı umudunun bir parçası ise, hiç kuşkusuz, "müritler"in, "halefler"in kulağına ulaşmayı başarır.)

Ama o halde Marx'ın yumuşatıcı ifadelerini yorumlama hakkına sahibiz. Onun söyleminin parçalarını, keyfimize göre istediğimiz kadar yeniden karacağımız kâğıt destesi gibi addederek değil elbette. Ama bununla birlikte (çelişkilerini, sınır ve açılımlarını) sonuna kadar götürmek için onun "sorunsalları" "aksiyonları" ve nihayet "felsefeleri" içine yerleşebiliriz. Böylelikle, tamamen, yeni bir konjonktür içinde onunla ve ona karşı yapabildiklerimizi görüyoruz. Marx'ta tasarlanmış olan pek çok şey kesin tanımlı olmaktan uzaktır. Bugün "Marksizm"de zayıf veya suçlu ya da özetle hükümsüz görünenlerin birçoğu da –cesaretle söylersem– Marksizmin bir keşfi olmadıkları için, ondan önce de zaten öyleydiler. Bununla birlikte, *bizzat* bu egemen *üretim tarzının* –ki, asla olmadığı kadar bir dolaşım, iletişim, temsil tarzıdır da– *bağrında* ona alternatif sorunuyla yüzleşmekten, ona meydan okumaktan başka yapacak hiçbir şey yoktur... ve bunun için hâlâ Marx'ta işlenecek şeylerimiz olacaktır.

Marx'tan yana ve Marx'a karşı olmak

Marksizmin bugün şüpheli, ele avuca gelmez bir felsefe olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Marx'ın felsefesinin, "tarihsel Marksizm" ile ayrılmasının uzun ve güçlüklerle dolu sürecinden ileri gelen bu olgu, yüz yıllık ideolojik kullanımının biriktirdiği engelleri aşmak zorundadır. Öte yandan bu felsefeyi kendi çıkış noktasına geri götürmek değil;

aksine onun kendi tarihini ve bu yolculuğu esnasında kendisini dönüştürmesini öğrenmektir söz konusu olan. Marx'ta felsefe yapmak isteyen yalnızca onun ardına değil *Marksizm sonrasına* da gitmelidir: Marx'ın neden olduğu durdurmayı* tesbit ve kaydetmekle yetinemez; bu durdurmanın –yandaşlarında olduğu kadar rakiplerinde de– üretiği etkilerin çift yönlülüğünü düşünmesi de gerekmektedir.

Bu ele avuca sığmazlık, Marx'ın felsefesinin bugün ne bir örgütlenme doktrini, ne de üniversiter bir felsefe olmasından yani her kuruma karşı/göre kendini gayet mesafeli koyuşundan ileri gelmektedir. Açıktır ki, zihnimde canlandırdığım yüz yıllık (1890-1990) dönem, Marx'ın felsefesi ile herhangi bir örgütlenme, *hele hele* bir devlet arasındaki alışıldık aidiyet bağının her türünün bitişini işaret eder. Bu, Marksizmin artık bir meşrulaştırma girişimi olarak işlev göremeyeceğini söylemek demektir. Bu, en azından onun hayatiyetinin *olumsuz* koşuludur; olumlu koşula gelince, bu Marx'ın kavramlarının öteki meşrulaştırma girişimlerinin eleştirisinde alacağı içeriğe bağlıdır. Ancak, Marksizm ile siyasal örgütlenmeler arasındaki (tartışmalı) bağın yok olması, feshedilmiş oluşu, onun bir üniversiter felsefe haline dönüştürülmesini yine de kolaylaştırmaz. Çünkü üniversite kendi anti-Marksizminin analizini yapmak için epeyce uzun zaman harcayacaktır. Burada da yine olumlu ve olumsuz koşullar kesinlikli değildir: Bir üniversiter felsefenin de geleceği belirsizdir ve Marx'tan gelen fikirlerin bu krizin çözümünde oynayabileceği rol *önsel olarak* belirlenmiş değildir. Bununla birlikte hipotezler yapmak gerekir ve bu beni, başlangıçta da söylemiş olduğum gibi, 21. yüzyılın değişik

* Ç.n. Marx'ın daha ziyade felsefi yazılarıyla karakterize edilen "Genç Marx" döneminin sona erişi kasdediliyor.

yerlerinde Marx'ın okunacağı ve inceleneceği kanıtına götürüyor. Göreceğiz ki, bunların her biri Marx'a karşı çıkmak için de bir nedendir: Ama bu karşı oluş, bir "belirlenmiş inkâr" bağlantısına göre olacaktır. Yani, ancak Marx'ın ele aldığı haliyle ele alınıp geliştirilebilir olan sorunları onun kendi anlatısı için de ele alarak belirli noktalar üzerinde, onun tezlerinin ters tarafında yer almak suretiyle.

Sözünü ettiğim hipotezlerin *ilki,* canlı bir felsefe pratiğinin felsefe olmayan ile daimi bir çatışma içinde olduğudur. Felsefe tarihi daha anlamlı yenilenmeler yaptığı oranda, ölçüldüğü, değerlendirildiği bu dışardalık hali onun için daha da sindirilmesi güç olur. Kendi ötekisinden hareketle kendi söyleminin formunu da yeniden inşaya yönelten Marx'ın diyalektiğin kategorilerine yaptırttığı yer değiştirme, felsefi düşüncenin bu "göç"ünün en açık örneklerinden biridir. Ancak, öylesine kararlı olunmasına rağmen bu girişilen yer değiştirme tamamlanmamıştır: Ve yanaşılması söz konusu olan yabancı toprağın, yani *tarih*in şekillenişi kesintisiz olarak değiştiği için, tamamlanmanın yakınlarında bir yerde de değildir. Diyelim ki, insanlık henüz çözmediği bir sorunu bir yana bırakamaz.

İkincisi, madem ki ondan söz ediyoruz, güncel durumun en açık sorularından biri tarihsel olanın karakteridir. Bu, öteki nedenlerin yanı sıra, tarih felsefesinin ilan etmiş olduğu toplumsal ilişkinin evrenselleşmesinin bundan böyle *tamamlanmış bir olgu* olmasından dolayıdır. Artık yalnızca tek bir teknikler, siyaset, iletişim ve güç ilişkileri alanı vardır. Ancak bu evrenselleşme ne bir insanileşme, ne de bir aklileşmedir, öncekilerden daha şiddetli bölünme ve dışlanmalarla aynı zamana denk gelmekte, örtüşmektedir. Bu duruma karşı çıkan moral (değerlere ilişkin) söylemi burada bir yana bırakacak olursak, öyle görünmektedir ki; adalet ve dinlerin ilkelerinin yeniden formüle edilmesinin ancak iki

mümkün yolu vardır: (Hobbes'un sözünü etmiş olduğu) "herkesin herkese karşı savaşı" fikrine geri dönmek ki bu zorlayıcı dış bir *otorite*nin, devletin yaratılmasına çağrıdır; ya da tarihsel olanın niteliğini *doğa* unsuru içine gömmektir (ki bu hayat felsefelerinin güncel yenilenmesi içinde oluşacak gözükmektedir). Marx'ın biçimini açıkça tasarladığı bir üçüncüsü daha vardır: Değişimlere içkin güçlerin yalnızca geçmişe dönük değil, özellikle de geleceğe dönük, –tahmini de diyebilirsiniz– tarzda ilişkilerinden hareketle, tarihsel kurumların değişimini düşünmek (çok daha iyisi: "değişimin değişimi", dolayısıyla doğrudan gözlemlenebilir değişimlere alternatif bir değişimi). Burada, sırasıyla Marx tarafından benimsenen ve devrevi olarak ardıllarınca da yeniden keşfedilen doğrusal evrim ve dönüş modellerine karşı, Marx'ta azar azar berraklaştırılmış olan üçüncü kavramı, yani *eğilim* ve onun içsel çelişkisi kavramını serbestleştirmek gereklidir.

Üçüncüsü, bir *eleştiri* felsefesi, yalnızca tarihin ortaya koyduğu beklenmedik olgular üzerinde fikir yürütmek değildir; bir entellektüel (yani çok eski bir formüle göre "düşünüşün düşünülmesi" veya "fikrin fikri" olması istenen) faaliyet olarak bizzat kendi belirlenimlerini düşünmesi de zorunludur. Bu açıdan bakıldığında Marx, taslağını yaptığı ideolojinin teorizasyonu nedeniyle olabilecek en değişken durum içerisindedir. Felsefenin onu, kendisine sürekli ve çoğu kez açığa vurulan bir sıkıntı veren bu kavram nedeniyle affetmediğini veya zor affedeceğini söylemiştim. (Bu sıkıntının yakınlardaki iyi bir örneği Paul Ricaeur'un *Lectures on Ideology and Utopia*[4] kitabıdır.) Felsefenin sadece "düşünülmemiş" bir iç ögesi değil, ayrıca toplumsal çıkarlarla ve asla basit bir akla veya akılsızlığa indirgenemeyecek

4 Colombia University Press, New York, 1986.

olan, entellektüel farklılığın bizzat kendisiyle ilişkisi olarak ideoloji, onun kendi şekilleniş ögesini gösterir. İdeoloji, felsefe için kendi bitirilmiş olma olgusunun materyalist adıdır. Bununla birlikte, Marksizmin en apaçık yetersizliği tamı tamına bizzat kendisinin ideoloji olarak işlev görmesi, kendi "tarihin anlamı" idealleştirmesini yapması ve kitlelerin parti ve devletlerin seküler dini olarak bizzat kendini dönüştürmesi ile kendi adına örneğini verdiği körce ödeve bağlıdır. Bu durumun nedenlerinden en azından birinin, Marx'ın gençliğinde, ideolojiye aynı anda hem bir mutlaklık payesi veren, hem de ona proletaryanın devrimci pratiği içinde *karşı çıkan* tarzından ileri geldiğini görmüştük. Bu noktada *aynı anda* birbirine karşıt iki tutumun birden izlenmesi gereği bu nedenledir: felsefe adına, hakikat sorunu özerkliğe vardırdığı evrensellik yapıntılarının (varsayımlarının) analizine saldıracağı zamana kadar uzun bir süre boyunca felsefe "marksist" olacaktır; ama öncelikle Marx'taki ideoloji olumsuzlamasını eleştirisinin nesnesi yapmak için *Marx'a karşı* "Marksist" olması gerekir.

Dördüncüsü, Marx'ın felsefesi, Hegel ile Freud arasında, ilişkinin veya –tercih ettiğim deyişe göre– aşkın bireyselin modern ontolojisinin bir örneğidir. Bu, Marx'ın felsefesinin, ("metodolojik" olan) bireycilik ve organizmacılık ("sosyolojicilik") karşıtlığının *ötesinde,* tarihi dile getirmeye ve ideolojik işlevleri göstermeye uygun bir yerde konumlandığını söylemek demektir. Ancak bu onun özgünlüğünü nitelemek için yeterli değildir. Çünkü *ilişki* içselleştirme tarzı üzerinden de, dışsallaştırma tarzı üzerinden de, hatta, bir kez daha doğallaştırma tarzı üzerinden de düşünülebilir. Çağdaş felsefede bir yandan *öznellik arası* temasıyla (dünyayı temsil eden izole bir "özne" değil, daha çok çeşitli öznelerin varlığından kaynaklanan bir topluluktur) öte yandan (en çekici sunuluşu eğretileme yoluyla fizik ve biyolo-

jinin yeniden bir araya gelmesi üzerine inşa edilen) *karmaşıklık* teması ile açıklanmak istenen konu budur. Marx bu tutumların ne birine, ne de ötekine indirgenebilir. Bunun nedeni Marx'ta aşkın bireyselin temel olarak, emeği, düşünüşü ve siyaseti bölen "nihai" toplumsal yapının, *sınıf mücadelesi*nin ara bağlantısı olarak düşünülmüş olmasıdır. Burada, Marx yanlısı ve Marx karşıtı felsefe yapmak demek sorunu "sınıf mücadelesinin sonu" –toplumsal uyumun ebedi dindarane ahdi– bağlamında koymak değil, aksine sınıf mücadelesini her alanda tamamen doğrulayan, onu kesinlikle indirgenemez bırakan aşkın bireysel biçimlerin *iç sınırları* zemininde koymaktır. (Cinsel farklılıktan başlamak üzre) entellektüel farklılık sorununa benzer büyük "antropolojik farklılıklar" sorunu ipucu, çıkış noktası olabilir. Ayrıca, Marx'a göre alınmış bu mesafeye kadar, *üretim* (veya deyimin en genel anlamıyla "ekonomi) *tarzları* sorunsalı ile *bağımlılık* (dolayısıyla sembolik yapıların eylemi altında "özne"nin teşekkülü) *tarzları* arasındaki eklemlenme modelinin de sürekli biçimde gerekli bir referans olması mümkündür. Öznelciliğin ve doğalcılığın birlikte reddinin felsefeyi devri olarak diyalektik fikrine götürür.

Nihayet, *beşincisi*, Marx'taki toplumsal ilişki fikrinin devrimci pratiğe ("dünyanın dönüştürülmesi", "karşı eğilim", "değişimde değişim"e) atfedilmiş üstünlüğün karşıtı, onun denetleme defteri olduğunu göstermeye çalıştım. Aslında aşkın bireysel, öncelikle eşitlikçi ve özgürleştirici ayaklanma hareketi içinde birey ve kollektif arasında kurulan bu karşılıklılıktır. Marx'ın kapitalist sömürü bahsinde tarif ettiği bireyselliğin ve toplumsallaşmanın en aza indirgenemezliği, Marx'ın –zaten daha önceden başlamış olduğu için– keşfedilmiş veya tahrik edilmiş olmadığını göstermek istediği egemenliğe, baskı altına alınmaya karşı direnmenin bir olgusudur. Kabul edebiliriz ki; Marx'ın da kendi adına "alt-

takiler"in mücadelesinin kollektif tarihle aynı temelden doğduğunu düşünme imkânı veren bir evrensel tarih dönemleştirmesini yeniden gözden geçirdiği bu tezi temellendirme nedeni budur.

Bununla birlikte burada bir adım daha atmak gerekiyor. Çünkü Marx sadece ayaklanmanın düşünürü olmuş olsaydı, onun ütopyaya sürekli karşı çıkışının anlamı tamamen kaybolmuş olurdu. Bu karşı çıkış, ütopya ruhunun temsil ettiği isyankar ve hayal gücüyle yüklü kudretin *berisine* bir dönüş olmayı asla istememiştir. Bu karşı (ondan uzak durma) çıkış, Marksizmin pozitivist damarlarına kesin olarak sırt çevirerek, siyasetin verisini veya bizzat konusunu ideolojide bulacağımız ölçüde bir geriye dönüş olmayacaktır. Söz konusu karşı çıkış, Marx'ın *anti-ütopik* ikili hareketinde –"praksis" teriminin tanımladığı ile "diyalektik" olarak adlandırılan harekette– içrek sorgulamanın öncelikle altının çizilmesinden başka bir şey yapamayacaktır. *Var olan, şu andaki eylem* dediğim ve "şu anda"yı oluşturan maddi koşulların *teorik* bilgisi olarak analiz etmeye çalıştığım şey de budur. Uzun bir süre isyanın bilime veya tersine bilimin isyana *indirgemesi*ni göstermiş olduktan sonra, diyalektiği belki de özetle bilim ve isyanın *birleşmesi*'nin sonsuzca açık sorunu olarak adlandırmak mümkün olacaktır. (Jean Claude Milner bu birleşme/kavuşma terimini *Constat*[5] da kullandı.) Bu Marx'ı daha ılımlı bir programa indirgemek değil, aksine ona uzun bir dönem için felsefe ve siyaset arasında kaçınılmaz bir "aktarıcı" yeri vermektir.

5 Verdier, Paris, 1992.

ETIENNE BALIBAR, bu kitapta ikili bir bahis deniyor: Marx tarafından incelenen veya onun eserinden hareketle ortaya atılabilen tamamen felsefi sorun ve temaları anlaşılır kılmak ve –"Marksist felsefe"nin alan ve bedel olduğu yüzelli yıllık hırslı tartışmaların– bilanço ve geleceğine dair öngörü ögelerini sunmak. Günümüzde tam bir yeniden inşa halinde olan Marksizm, en geniş eleştirel bir düşünüşün bileşeni olma yolunda değil midir? Kendince bir "dünya görüşü" oluşturmanın tüm kibrinden kurtulmuş, böylece yakın geçmişini belirleyen yarı-din ve sözde bilim statülerini geride bırakmış Marx kaynaklı felsefi düşünüş kendi ilk sorularını yeniden formüle ediyor: Toplumsal işlevler ve teorinin siyasal bedelleri sorunu, "pratik temellük" olarak *hakikat* sorunu, bizzat evrenselleşmeyle ilişkili *bağımlı kılma* sorunu, "ilerlemenin çelişkileri"nin ve tarihî diyalektiğin sorunları, bireysel ve kollektif özgürleşme çabasının ifadesi olarak *devrimci ahlâk* sorunu.

Birikim Yayınları 13

KDV DAHİL

ISBN 975-516-011-6