

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

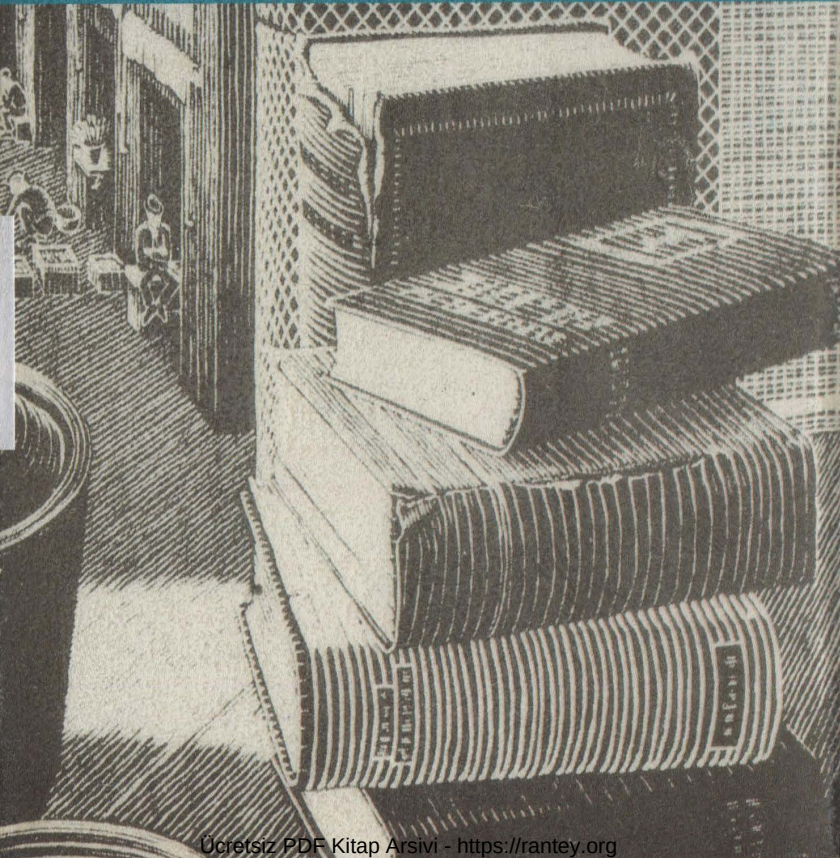
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



KAPİTAL'İ OKUMAK

Louis ALTHUSSER





DÜŞÜNCE DİZİSİ

Kapital'i Okumak biri Althusser, öbürü Balibar tarafından yazılıp, 1965'de Ecole Normale Superieure'da, Marx'ın **Kapital'i** üstüne bir seminere bildiri olarak sunulan iki deneme ile, Althusser'in kendisinin yazdığı bir Giriş'ten oluşmaktadır. {Bu kitapta, yalnızca Althusser'in metinleri yer almaktadır.} Bunlar, çağdaş Marksist düşüncedeki belli akımlara karşı yönelmiş bir dizi makaleden oluşup, Althusser'in İngilizceye çevrilen kitaplarından ilki olan **Marx İçin**'deki incelemelerden daha az polemiksel niteliktedir. **Kapital'i Okumak**, daha çok, Marx'ın yazdıklarının okunması ve anlaşılması sorunuyla, Althusser'in anahtar kavramlarının --üstbelirlenim, hakim durumdaki yapı, yapısal nedensellik, diferansiyel tarihsel zaman-- yapılandırılmasıyla ve bunların ışığı altında, tarihsel maddeciliğin temel kavramlarının --toplumsal formasyon, üretim tarzı, üretici güçler ve üretim ilişkileri, çelişki ve bir üretim tarzından ötekine geçiş-- aydınlatılmasıyla ilintilidir. Bu çözümlemeler sırasında, Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre ve Levi-Strauss'un düşünceleri konusunda ayrıntılı tartışmalar yer almaktadır. Metne, bu kitaptaki makalelere ilişkin tutumunu açıklamak üzere Althusser'in yazdığı bir önsöz ile, {İngilizceye} çevirenin (Ben Brewster'in) hazırladığı bir sözlük eşlik etmektedir.

BELGE YAYINLARI: 225
Düşünce Dizisi

Kapitali Okumak

Louis Althusser

Orijinal Adı:

Lire le Capital,

Edition François Maspero, 1968, Paris

İngilizce Basım:

Reading Capital,

London, NLB, 1970

Fransızca metinle karşılaştırmalı olarak

İngilizcesinden Türkçeye çeviren:

Celal A. KANAT

Dizgi: Sena Adalı

Düzeltili: Şen Süer

İç Düzenleme: Kenan D.

İç Montaj: Montajevi

Kapak Tasarım: Ali Şimşek

Kapak Baskı: Orhan Ofset

İç Baskı: Ceylan Ofset

Cilt: Güven Mücellithanesi

Birinci Baskı: 1995



Belge Uluslararası Yayıncılık
Divanyolu Caddesi Işık Sokak Ali Faik Han
No: 6 Kat: 3 Sultanahmet/İstanbul
Tel: (0212) 516 81 98
Faks: (0212) 638 34 58

Louis Althusser

KAPİTAL'İ OKUMAK

Türkçeleştiren:
Celal A. Kanat



DÜŞÜNCE DİZİSİ

İÇİNDEKİLER

Sunuş: Bir Althusser Okuması olarak "Kapital'i Okumak"
(İngilizceye) Çevirenin Notu

İtalyanca Basıma Önsöz

Kısım I: Kapital'den Marx'ın Felsefesine (Louis Althusser)

Kısım II: Kapital'in Nesnesi (Louis Althusser)

1. Giriş

2. Marx ve Buluşları

3. Klasik İktisadın Meziyetleri

4. Klasik İktisadın Hataları:

Bir Tarihsel Zaman Konseptinin Anahatları

5. Marksizm Bir Tarihsicilik Değildir

6. Kapital'in Epistemolojik Önergeleri (Marx, Engels)

7. Politik Ekonominin Nesnesi

8. Marx'ın Eleştirisi

9. Marx'ın Muazzam Kuramsal Devrimi

Ek: "İdeal Ortalama" ve Geçiş Biçimleri Üstüne

Sözlük

SUNUŞ

BİR ALTHUSSER-OKUMASI OLARAK "KAPİTAL'İ OKUMAK"

Celal A. Kanat

*"Düşünmek, görmeyi yeniden öğrenmektir."
(A. Camus)*

L. Althusser geç-kapitalizm döneminin bir Marksist filozofu olarak, ilk önemli yapıtlarını 1960'lı yılların ilk yarısında vermiş, ancak daha sonra ve büyük ölçüde de Quarter Latin Praksisi'nin* etkileri altında, tezlerinin önemlice bir bölümünü geri aldığını, "yapısalcı bir Marksizm" üretme girişiminin ise bütünüyle bir yanlış-değerlendirmeye dayandığını bildirmiş olan, özgün bir düşünürdür. Bununla birlikte, belirtmem gerekir ki, Althusser'in en azından yöntembilimsel bazda yapısalcı bir okuma denemesine girişmiş olduğu da hemen tüm eleştirmenlerce ortak kabul görmüş bir sav niteliğindedir. **Özeleştirici Öğeleri**'nde getirilen yanıt ve karşı-eleştirisinin bunu yadsımdan çok, doğruladığı inancındayım. Bu bakımdan, Godelier ile aynı doğrultuda anılmış bir Althusser'in şaşırtıcı gelmeyeceğini eklemeliyim.

Kuşkusuz, bu giriş paragrafının bir "suçlama"ya giriş gibi anlaşılması gerekiyor. Tersine, gerek varoluşçu, gerek yapısalcı, gerekse daha başka nitelikli irdemelerin Marksizm için her koşul, durum ve ortamda öldürücü olabildiğini düşünmek için hiçbir neden bulunmadığı görüşünü öne sürmekten öte, böylesi girişimlerin dü-

(*) 1968 Devrimi'nin, özsel olarak postmodern bir çizelgeye oturmakta pek zorluk göstermemesi Althusser'in özel bir talihsizliğidir: Epistemik köken bakımından modernist bir dizgenin yer yer aşınmış ve silikleşmiş yörelerinin yeniden onarılmasına ilişkin bir çabanın, özünde bu dizgeyle bağdaşması zor bir praksisin dürtüleriyle geçersiz kılınması!

şünsel devinim bakımından *bir anlamda* yararlı olabileceği belirtilmelidir. (Ne var ki, artık, "belirtilmeliydi" diye yazmalıyım. Çünkü, hemen hepimizin katkısıyla, bu yapılamadı. Yine de, Marksizmin eğrisiyle doğrusuyla, *bir* tarih felsefesi ve belki de *bir* nahif epistemoloji olarak kalma dışında, *sosyopolitik* bir tümlüğü simgelemeyi artık sürdüremediğini söyleyebiliyorsam, bunun gerekçesi olarak daha derinlere bakmak gereğini de ima etmiş olduğumu sanıyorum: Bütün ideolojileri, bütün büyük anlatılan etkileyen ve çok daha diplerden kaynaklanan bir paradigma kaymasına... Bunun, nesnesini yitirmiş bir eleştiri olarak alınmamasını diliyorum.)

Öyleyse, Althusser ve başkaları için --her ne denli bunlar, örneğin "Fransız" yenilgisinin, kuramsal mimarları ve mağdurları ol-salar da-- söylenebilecek son şey "yıkıcılık" olacaktır ve olmalıdır.

Althusser asıl çarpıcı tezlerini ileri sürdüğü dönemde ülkemizde mutlak bir "meçhul" konumundaydı; sonraları, tezlerinden bir kısmını geri almaya, düzeltmeye, "tashih" etmeye başladığı dönemde ise büyük ölçüde "meşkuk" bir statüye oturtulmuştu. Bu; --yazık ki-- bütün çağdaş düşünsel etkinliklerden yalıtlanmakla kalmayıp, üstelik --daha da yazık ki-- çağımızı hazırlayan büyük ve görkemli düşün dalgalarından bile uzak, bilisiz kalmayı "başarabilen" ülkemiz "aydınları"nın çoğu için ve bu arada --üzücü bir saptama olarak yazmak zorundayım-- Marksistliğini deklare etmiş aydınların büyük çoğunluğu için, olsa olsa, doğal sayılmalıydı. Böylesi bir doğallığın yalnızca bize, Türkiye coğrafyasına özgü olmadığı ortadadır. Sonuçta, oldukça güçlü antiteolojik öğelere yaslanan bir ideolojik/düşünsel akımın bile, oldukça güçlü ve örtük bir teolojik mercek altında okunduğu; teolojiye yakışabilecek bir teleolojik ve eskatolojik anlayışın, bir kolaycılığın yeşerdiği gözlemlendi: Bunun ve asıl bunun "yıkıcılık" olduğu görülemedi. Alışkanlıklara, sıradanlığın sığılığına, so-mutluğun dayanılmaz çekiciliğine teslim olundu; oysa ilgiler yalnızca bilgilerle birlikte dirimsel kalabilirlerdi.

Böylelikle, modernist söylemin belki de son kalesi olan Marksizm kendisini, "doğal çözülümü"ne, bu yollarla hazırladı: Tinini yitirerek... Tin ve Usun özgürlüğe açılımı konusunda, Hegel hala rakipsizliğini koruyor: "Tek tek ilgi ve çıkarlar(ın), daha önce bütüne adanmış yetenek ve güçleri parçaladığı"nı yazıyor; içsel bir çözülüm sürecinin dinamiklerini betimliyor.

Althusser (ve geç-kapitalizm şafağının başka kimi Marksist düşünürleri) için ise, Hegel kurtulunması gereken bir ağırlıktı: Onlar olasılıkla, yaygın özgürlükçü söylem ve söylenlerin gizil zorbalığı karşısında, Hegel'de kendisini kaçınılmazlıkla duyumsatan Usun diktatoryasından kurtulmayı özlüyorlardı. Salt tekçi ıralardan değil, ikici ıralardan kopmayı, öznesizliği, çokluklara açılışı ve kendisini en çok, dilin tüm alışılmışlıklarından arındırılmasında şifrelendiren bir simgeciliği barındıran yapısalcı yaklaşımlara ve usdışının, erk-dışılığın, nostalgik yüceltimlerin, duyuların boşlukta asılı bırakılmasının, gizil dayatmacı bir popülizmin ve çarpıtılmış imgelerin loşluğuna oturan önpostmodernist (ve postmodernist) düzlemlere kaymayı, belki bu yüzden yeğlediler. Ve usdışının "us"unu unuttular, sıradanlığın yetkesini varsaymadılar, boyun eğdirmeye ve boyun eğme tutkusunu eşzamanlı yaşayan sokaktaki şizofreniyi küçümsediler.

Althusser böylesi bir zihinsel uzamın göbeğinde, ve belli bir ölçüde de bunu içselleştirerek çalıştı: Bir arındırma, arıtma işlemine girişti, terminolojiyi yeniden tanımladı ve öbür disiplinlerle zorlu bir ödünleşme ilişkisi kurmayı amaçladı. Onun Marx-okumasının "suçu" buydu.

* * *

Althusser "masum okuma" diye birşeyin olamayacağını, her okumanın mutlaka "suçlu" bir okuma olacağını söylüyorsa, ben de burada, "masum" bir çeviri olamayacağını ileri sürebilirim. Ve bunun "suçluluk" tanıtıları herhalde, bir okumanın içerdikleriyle rahatlıkla boy ölçüşebilecektir. Çünkü, apaçıktır ki, çeviri bir okuma, hatta bir yeniden-okuma olmakla yetinmeyerek, bir yeniden-yazma öngirişimi niteliği de alabilmektedir. Sonuçta, metnin yalnızca üreticisinin değil, yeniden-üreticisinin "suçları"nı, yani onun düşünsel (ve ideolojik) öntarihini de, örtük biçimde kapsamına alabilmektedir. Burada, bu öntarihin saltık bireysel bir rezerv olmadığını unutmamak önemlidir; burada, adeta yazgısal bir kaçınılmazlıkla, bütün bir tarihsel, toplumsal, siyasal ve sosyo-kültürel belirlenimler işbaşındadır ve bu çıkarsamalar ancak, sözkonusu yeniden-üretimin bireysellik ölçeği ölçüsünde, bireysel bir ızgaradan geçirilmiş bir kiplikte, cşd. (eşdeyişle) dolayımlanmış olarak gözlemlenebilirler.

Öyleyse, söz arasında, hem bu çevirinin, hem de bu sunuşun masumiyet iddiasında bulunamayacağını belirtmeliyim. Çevirinin (teknik nitelikte olanlar* dışında) "suçları"nın tam bir deşifrizasyonu --çevirinin yapılaş zamanı (1991) ile şimdiki zaman arasında gerçekleşmiş olan düşünsel kayma dolayısıyla-- benim için oldukça çetin bir sorunsaldır. Ama, bu kaymanın doğallıkla ayırdında olamayacak olan okurlar açısından, bu yeniden-üretilmiş metinlerin neyle, nelerle suçlu bulunacağı ise, hem bu çevirinin satırları arasında, hem de, kuşkusuz çok daha belirtik biçimde, bu sunuşun satırlarında, rahatlıkla deşifre edilebilecektir.

* * *

Öncelikle, okuru, ama daha çok da kendimi, ısındırmak --neye ısındırmak: "**Kapital**'i Okuma"ya mı, yoksa "**Kapital**'i Okuma"nın çevirisini okumaya mı?-- amacıyla, metin üzerinde kısa bir gezinti yapmayı amaçlıyorum (bunun bir özetleme olamayacağı, artık anlaşılmış olmalıdır).

Althusser **Kapital**'le ilişkisini, onun, kendi nesnesiyle ilişkisi sorunsalına yaslama eğilimindedir. Bu ise, bir yanda nesne ve söylem soruları, öte yanda hem Klasik İktisat, hem de Erken Çalışmalar'ın nesneleri ile **Kapital**'in nesnesi arasındaki ilişkiler sorularını üretmektedir. Bu soruların formüle edilişinde, Logos'un

(*) Bu sunuşta üzerinde durulması amaçlanmamakla birlikte, çevirideki *teknik sorunların* hiç de az olmadığı peşinen belirtilmelidir. Herşeyden önce, yalnızca çevirmen olarak değil, "yazar" olarak da, --beni az çok tanıyan bir arkadaşımın deyişiyle-- "kendim için yazdığımı" dürüstçe itiraf etmeliyim.. İkincisi, bu çevirinin yapıldığı sırada (1991 başları) Türkçede yayınlanmış bulunan, Althusser'le epistemolojik soykütüğü ilişkisi içindeki yapıtların, şimdiki duruma göre, göreceli sınırlılığı anımsatılmalıdır (terminolojik handicap). Üçüncü bir nokta çevirmenin yazarla (bu oldukça uzun zaman içerisinde) kuramsal ve düşünsel bağlantılarında önemli kaymalar ortaya çıkması ve bunun, yeni bir gözden geçirmenin dürtülerini, görece "yeniden tanımlanmaya gereksinimli" bir boyuta oturtmasıdır. Bu teknik sorunlara ve yetersizliklere, okuyucu açısından sözü edilebilecek "olumsuzluklar" da eklenebilir: Bizzat yazarın kuramsal konumlarını yeniden betimlemesi ve kimi tezlerini geri alması (örn. **Özeleştirici Öğeleri**), eleştirel tezlerin onun tezlerinden önce Türkçeye girmesi (örn. **Teorinin Sefaleti**), Althusseryan söylemin beslendiği kimi "kuramsal" *corpus*'ların yaşanan evrimi (postmodernizm) ve, dizgesel düşünce soykütüğü ile, tartışmalı yorumlar (örn. hümanist Hegel Yorumu/Kojeve) konusur. İki hala süren derin bilisizlik.

sunulmayan sorularının yanıtlanmasında ve bizatihi "okuma"nın neliğinin sorgulanmasında Althusser'in Marx, Nietzsche ve Freud'a özgül borçluluğunu teslim etmesi anlamlıdır: Böylelikle o bizlere, belirtik antihistorisizminin, antihümanizminin ve antipsikolojizminin örtük kaynaklarını imlemektedir. Bütün bu geçişlerde ve semptomatik okumalarda, özgül bir diyalektik işbaşındadır ve bunun görevi en azından ikilidir: görünülemeyenin görünülebilenden okunması ve görüntüdişi ile görüntünün, (artık tam da eskisi gibi kalamayan) görüntü içindeki özdeşliğinin saptanması.

O nedenle, bir diyalektiksel aşma ve evrik olarak bir sönümlendirme, istençsel bir arazi-değişikliğini mutlaka, bir önkoşul olarak, *a priori* dayatmaz, ama bunu *a fortiori* getirir. Bu süreçteki epistemik kopuş kimi kez yeni bir sorunun sorulması, kimi kez eski sorunun terimlerinin değiştirilmesi ve kimi durumlarda da, sorulmayanın yanıtlanmasıyla nitelenmiştir; bu son durum çoğunlukla, yukardaki saptamada yer alan "mutlaka"yı doğrulayan bir ayrıksıdır.

Althusser böylece, felsefeyi "kuramsal kılğının kuramı" olarak tanımlamanın gerekli epistemolojik önkoşullarını yeniden üretmiş olur: "*Marx'ın felsefesini kendi özgüllüğü içinde kavramak(...) üretim olarak bilgiyi kavramaktır.*"

Bunun kuramsal zeminlerinin önemlice bir bölümü metnin ilk kısmında, tikellikle 10. ve 20. tezler arasında, gidişgelişler ve inişçıkışlarla işlenecek ve gerekçelendirilecektir. Bu gerekçelendirmede, özgül bir eleştiriye hak kazanan ampirisist (gör-gücü) bilgi kuramı ile, bu kuramın ürettiği, nesne ve bilgi nesnesi arasındaki konsept kargaşasına karşı uyarılarından ötürü, Spinoza ve Marx serimlemesi --ve belirtmeliyim, ("*İdea kendinde ve kendi için Gerçek* olandır, *Kavram ve Nesnelliğin saltık birliğidir*" diyebilen) Hegel'e yönelik bir eleştiri ile, çok daha örtük bir Engels eleştirisi-- konumlandırılmıştır.

Sonuçlardan biri gerçek özne aleyhindedir: Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrımı savuşturmakta, bu yollama pek yardımcı olamayacaktır. Bunun için, daha çok, çağdaş toplumun "gliederung"una, eklemlendirilmiş birleşimine, ilişkin bilgiye gereksinim vardır: başka bir anlatımla, belirlenimli bilginin bir *bilgi* olarak işlevliliğini açıklayan düzeneğe ilişkin bilgiye.

İkinci Kısma, ilkinde ele aldığı bir sorunsalla giren Althusser'in, asıl tartışma eksenini tarihsel-zaman ve genelde tarih anlayışları eleştirisinde somutlaştırdığı ve Hegelci histografik ke-sintisizlik ile, ontolojik bir nitelikte karşımıza çıkabilen tarihsel-şimdi ıralarını sorguladığı gözlenmektedir. Bu sorgulamanın bir ürünü toplumsal tümlüğün açılmanmasıdır. Toplumsal tümlüğün -- ılımlı bir anlatımla-- Hegelci-olmayan bu açıklamasının ge-riplanında, *inter alia*, Hegelci-olmayan bir çelişki konsepti yerleşmiştir. Benzeş olarak, ekonomik kuram ile tarihin statüsü ara-sındaki ilişkililiğin çözümlenişi de andırımlı bir tarih ve epistemoloji anlayışını soğurmuş gibidir: Yapısalcılık.

Sonuç belirgindir: Marksizmin bir "tarihsicilik" olmadığı baş-lıklaştırılır (bu sözcüğü Nietzsche'nin, Hegel felsefesi için kul-landığını anımsatıyorum). Bununla anlatılmak istenen salt, anılan öğretinin spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziği olmadığı, pozitivistme karşı tümelciliğe, indirgemeciliğe, teleolojik bir tarih anlayışına bağımlı olmadığı değil, ama ayrıca ve tikellikle, tarihsel nesnenin tarihsel şimdinin, eşd. tarihsel mevcudun*, verililiğiyle düşünülmediğidir: "Bir anlamda tarih öyle bir noktaya ulaşmış ve öyle bir olağandışı, özgül şimdi üretmiştir ki, burada *bilimsel so-yutlamalar ampirik gerçeklikler durumunda* varolurlar; burada bilim ve bilimsel konseptler doğrudan ulaşılabilir birçok *doğru* ola-rak, deneyimin *görünülebilir* kısmı biçiminde varolurlar."

Bu saptamanın, sonul olarak, ideoloji, felsefe ve kuramın, tikel olarak da "bilimsel tarih kuramı" ile diyalektiksel maddeciliğin, birleştirilmesi ve ideolojikleştirilmesi çabasına karşı *bir tür* ko-numlanışı ima ettiğini söyleyebilirim.

Bu tartışmanın bir yanda *bir tür* diyalektiksel epistemoloji, bir yanda *bir tür* tarih, bilim ve felsefe ve giderek, bir yanda da *bir tür* hümanizm anlayışıyla bağlandığı gözlenebilmektedir. Bu bağ-lantının ürettiği kimi saptamalar kayda değerdir:

-Marksizmin bir (mutlak) tarihsicilik olarak düşünülmesi Mark-

(*) Çeviride "present" sözcüğü kimi kez "şimdi" ile karşılanmış olmakla birlikte, bunun, hem varlıkbilimsel, hem bilgibilimsel, hem de (hatta!) za-mansal bağlamda, "şimdi varolan" şeklinde algılanmasını öneriyorum (ki, eski "mevcut" sözcüğü bu tınıyı daha iyi vermektedir ve çoğu zaman bu kul-lanılmıştır). Sözcüğün semantiği de bu yolda bir ipucu olarak alınabilir: *pre+sent* (öngönderilmiş, mevcut).

sist tümlüğün bir Hegelci tümlük varyantı olduğu düşüncesine götürür. Oysa böyle bir indirgeme gayrimeşrudur. Dahası, böylesi bir tezin, bir yığın gizil sorunsalı kodlayan semptomatik bir tez olarak algılanması da gerekir.

- Felsefenin felsefe tarihinden, kısacası tarihten, ayrımlarını netleştirmek zorunludur ve düzeyler arasındaki bu mesafeliliği belirginleştirmek açısından, ("üstyapı" gibi) ırsal konseptlerin net bir tanımına ve etkileşimine gereksinim vardır (tarihsel, kuramsal ve ideolojik kılıflar).

-Hümanist, ama tarihsici-olmayan bir Marx yorumlaması (antropolojik bir yorumlama), yahut evrik olarak, tarihsici, ama hümanist-olmayan bir Marx-okuması (Althusser'e göre, Collettiyan bir okuma) olanaklı olmakla birlikte, en ciddi ayartım bu ikisinin birliğinde yatmaktadır.

(Ciddi olması bunun kimi kuramsal "avantajlar" vb. içermesiyle bağlıdır.)

Ne var ki, Althusser metni esasta **Kapital**'in nesnesi üzerinde toplulaşarak, böyle bir yanyoldan dolayımılama yapmayı amaçlar: **Kapital**'in epistemolojik önermelerini dolayımılayarak, doğruca Politik Ekonomi'nin nesnesine yaklaşma operasyonu. Bu operasyonda elimizde kalan önemlice bir şaptama bilgi nesnesindeki her devrimin özgül terminolojik devrimlerle bağlantılı olduğu ve bilgi nesnesinin sürekli yeniden-örgütlenmesiyle de, görünülebilir-olmayan görünümlerin görünülebilir kılındığı, ama kritik dönemlerde "yapı"nın kendisinin --yeni bir nesneden söz etmeye olanak verecek şekilde-- başkalaşıma, mutasyona, değişime uğradığı ve sonuçta, gerçek bir nesnenin bilgisinin derinleştirilmesine yol açabildiği önermesidir. Yeni bilimin eski ideolojiden türümü ve onunla köklü bir kopuş ilişkisi yaşaması sorunsalı... Klasik İktisat ile Politik Ekonomi arasındaki ilişki sorunsalı...

Marx'ın anılan çalışması bağlamında, ekonomik uzayın değişik bölgelerindeki antropolojik konseptlerin eleştirel açılımına sıra geldiğinde, karşımıza yine tanıdık bir söylem çıkmaktadır: Yapısalcı bir okuma söylemi. Ekonomik-olanın tanımının üretiliş tarzı, bu anlamda semptomatiktir: "Ekonomik-olan konseptini yapılandırmak onu titiz bir şekilde, bir üretim tarzı yapısının bir düzeyi, kertesı ya da bölgesi olarak tanımlamaktır: Bu yüzden, onun kendine özgü *yöresini*, onun *genişliğini* ve onun bu yapı içindeki

sınırlarını tanımlamaktır." Ve aynı söylem, çok daha net bir biçimde, şu satırlarda da işbaşındadır: "... asıl 'özneler' (sürecin kurucu özneleri anlamında) bu işgalciler ya da işlevciler değildir; tüm görünüşlerine karşın, nahif antropolojinin 'verili'sinin 'apaçıklıkları', 'somut bireyler', 'gerçek insanlar' değildir. (...) Asıl 'özneler' bu tanımlayıcılar ve dağıtımıcılardır: üretim ilişkileridir. (...) Ve bir kimse, eskaza, bu üretim ilişkilerini insanlar arasındaki ilişkilere, yani 'insansal ilişkiler'e indirgemeyi önerirse, Marx'ın düşüncesini zedelemiş olur."

Yine: "...Ekonomik-olanın özüne giden tek yol onun konseptini yapılandırmak, yani, bütünün yapısı içinde ekonomik-olanın tuttuğu *yöreyi* ortaya koymak, bu yüzden de, bu bölgenin başka bölgelerle (yasal-siyasal ve ideolojik üstyapı) eklemlenmesini ve başka bölgelerin, ekonomik bölgenin kendisi içindeki *duruş* (ya da etkililik) derecesini ortaya koymaktadır." Bütün bu saptamaları oldukça açık görüyorum. Bu tezlerin türevsel bir sonucu, bu düzlemde "doğrusal-nedensellik konsepti"nin uygulanamayacağı, bunun yerine, bir "yapısal nedensellik konsepti" (örn. "Dars-tellung") türetilmesi gerektiridir.

Pandorra'nın Kutusu açılmıştır: Yapısalcı bir Marx-okumasının öntezleri ve yöntemsellikleri önümüzdedir.

* * *

Bu okumanın, herşey gibi, bir öntarihi ve bir arttarihi olmalıdır. Şimdi, buna ilişkin birkaç anımsatma yapmalıyım.

Öntarihe ilişkin anımsatmada, daha önce başka bir yerde (**Marksizm ve Gelecek**, 1990 Güz) ve başka bir bağlamda işaret ettiğim "iki Marksizm" çözümlemesini bir devinim noktası olarak almak istiyorum. Marksist öğretilerde eşitsiz biçimde egemen olan ve zamansal üstbelirlenimler içeren bu iki kerte bir yanda "tarihin motoru olarak sınıf savaşımını" anlayışını vurgulayan voluntarist, öte yanda "belirleyici olanın bilinç değil, toplumsal varlık olduğu" tezini ana-belgi olarak alan tarihselci-ekonomist kerteledir. Bu kertelelerin, kuşkusuz ayrımlı bağlanılarda ve önemli düzeltim ve değişimlerle, Marx'a Hegel'den geçtiği düşüncesindeyim (ve Hegel'e de, yine önemli ayrımlarla, Kant'tan ve ona da Leibniz'den; olgusal gerçeklik ve tinsel gerçeklik, fenomenal ve numenal dünya alan-

larındaki ayrı "yasallıklar"dan). Hegel Kant'ın düzgüsel ilgisini dinamikleştirerek, bir yanda "büyük adamlar"ın, dünya-tarihi bireylerinin engellenemez istencini, öte yanda tinin nesnelliğine, doğrulanmış istence, yasallık ve yasalara boyun eğen bireylerin istencini vurgular. "Dünya tininin istencini oluşturan tözü" kendi kişisel ereklere edinen bu "dünya-tarihi bireyleri"nde tin kendinden hoşnuttur, özgürdür ve dünyayı aşmaya kararlıdır; onlar için önemli olan kendileri, kendi amaçları, eşd. dünya-tarihi tininin özgür açınımidir. Onlar başkalarının amaçlarına aldırmaıazlar. Öbürleri, çokluklar ise genel tinin tekil insansal varoluşu ölçüsünde, ancak kendini-bilen tin olarak özgürdürler. Ve bu özgürlük tinin somut ve daha üst düzeydeki varoluşuyla endekslenmiştir: örneğin devletle. Her birey kendi çağının tininin, kendi devletinin varoluşu ölçüğünde, onları yansıtabildiği oranda özgürdür, zira ancak böylelikle "kendisinde katabilir". Ne var ki, bu da kendinden verili olamaz: "Dolaysızın ve doğaın idealitesi olarak özgürlük kendisi dolaysız ve doğaı bir şey değildir, ilkin kazanılması gereken bir şeydir." Bu sonsuz bir dolayımılama sürecidir; özgürlüğü peşinde koşan bir tinin serüvenidir; kısacası tarihtir.

Öyleyse, zaman ve uzamın üstbelirleyicilikleri çerçevesinde, tinin kendine en fazla yaklaştığı, tinin özgürce açınıımı olan "büyük adamlar"ın istenci, voluntarizmi ile, çoklukların boyun eğmesi, uyması, katılması ve içselleştirmesi gereken yasallıklar arasındaki ilişki ve çelişki (Hegel'deki çözümünü İdea'da bulan bu çelişki) Marksizimde, örgüt (Parti) ve çokluklar (halk) arasındaki ilişki ve çelişki olarak yeniden tanımlanacak ve kuramsallaşacaktır.* Bunun başka kertelerde özne/nesne, us/duyu, parça/bütün, kavram/şey, oluş/varoluş, altyapı/üstyapı, vb. gibi pekçok, adeta bitimsiz ilişki ve çelişkilerle, oldukça sıkı-örölmüş bir bağlantılılık taşıdığı ortadadır. Ve Marksizmin bütün tarihi de bu çelişkinin yaşanması, gelişimi ve bir "genel bunalım" kertesı oluşturmalarıyla ırılanabilir.

Marksizmin genel bunalımının başlangıcının nereye (neye değil!) dayandırılabilceğı ayrı bir tartışma konusudur; ama herhalde, Marksizmin "Asyagıl" (terimi ırsal kaplamında kullanmadığını belirtmek için, tırnak içinde yazıyorum) bir ölkede tinselleşmesi (Partileşmesi) ve daha da çok, böyle bir ölkede (ve öl-

*Bu kavramın Aydınlanma ve Kemalizm episodlarındaki serimlenişi için. Aydınlanmadan Kemalizm'e: Yetke ve/ya Özgürlük başlıklı denememe bakılabilir.

kelerde) erke tırmanması bir minimum sıfır-noktası olarak alınabilir. Kuramsal/ideolojik göstergeler böyle bir dönemselleştirmeyi doğrulamaktadır: RSDİP içindeki ampiriomonizm ve ampiriokritisizm tartışmaları, Avustro-Marksizm'in ilk ve görkemli döneminde ürettiği tezler, 1917'yi sonralayan tarihsel izdüşümleri büyük önem taşıyan Korsch, Lukacs, Gramsci kuramsal-muhalefetleri...

Avustro-Marksizm'in bellibaşlı kuramcısı olan M. Adler yöntembilimsel ve tarihsel anlayışlar bakımından Kantçı tınılar veren bir Marx-okumasına girişirken (aşkın-toplumsal, *a priori* toplumsallaşmış ırasıyla bireysel bilinçten işe başlayan Eleştirel Felsefe ile, toplumsallaşmış insandan hareket eden Marksizm arasındaki yakınlığın vurgulanması), Korsch'un bilgi sorunsalındaki deklarasyonu daha atak, daha ofensiftir: "Lenin ve adamları diyalektiği tek yönlü olarak, nesneye ve tarihe kaydırırlar ve bilgiyi, bu nesnel varlıkların öznel bilinçteki pasif bir yansıması ve kopyası olarak görürlerse, *Varlık ile bilinç* arasındaki bütün diyalektiksel ilişkileri (de) tahrip etmiş olurlar ve bunun mantıksal sonucu olarak, teori (kuram) ile pratik (kılık) arasındaki diyalektiksel ilişkiyi de parçalarlar."

Gramsci ve Lukacs'ın karşıtlıkları ise daha çok siyasal ve estetik alanlarda yankısını bulacaktır.

Ne var ki, bu ve benzeş çıkışların o koşullarda etkili olabilmesi olanaksızdır: Coşku, öfke, tutku ve inanç büyük, bireysel us ise küçüktür. Sonuç: karşıtlıkların ezilmesi, susturulması ve afaroze edilmesidir.

Oysa, bu kolay organik-başarının ardında, tarihin ağır bir kuramsal hezimet gizlediği görülebilir.

Burada, söz arasında belirtilmesi gereken bir nokta şudur ve bunu kendi adıma çok önemsediyimi belirtmeliyim: Önderler, parti yönetimleri, ve uç sayılabilecek bir örnek olarak da Stalin, *kendi başlarına* ve verili ontolojik malzemeye *karşın* bu "başarı"yı kazanmış değillerdi; temelde yalnızca bu malzemenin tinini dile getirmişlerdi: Yığınların ayrımlı düşüncelere tahammülü yoktu, düşünsel "huzur" arıyorlardı ve kolay manipüle edilebiliyorlardı; "laf" değil, iş istiyorlardı ve bilisizlikleri bitimsizdi. Öyleyse, (önemli ölçüde bir "özeleştirici ögesi" olarak belirtiyorum) onları bekleyen kuramsal (ve başka) hezimetlerin tek ve biricik sorumlusu da önderler değildi; "ilk günah"ın öznel ve nesnel çokluklarda aranması zorunluydu.

İkinci Büyük Savaşı hemen önceleyen ve sonralayan öntarih kesitinde gözlenen karşıtlıklar ise görece daha içrek (adeta bir "mandarinler tartışması" gibi!), ama çok daha derin ve kapsamlıydı. Artık salt Marksizm konuşulmuyor, daha çok, Marksizm üstüne konuşuluyordu. Resmi görüşün lanetlediği, afaroz ettiği ya da görmezden geldiği pek çok düşünür ve pek çok düşünsel ekolden ("burjuva" olanlar da içinde) kaynaklanan tez ve görüşler, konseptler ve terminoloji, yöntemsel ve epistemik kipler ödünç alınıyor, yeniden tanımlanıyor, kimi durumlarda da bağlamı kaydırılarak işlevlendiriliyordu. Descartes, Spinoza, Feuerbach, Kant, Nietzsche, Vico, Heidegger, Croce, Weber, Freud, Rousseau, Husserl, vb. sık sık gönderme yapılan, hatta bilgilimsel ilintiler kurulan düşünürlerdi ve bunların hemen tümü de nonMarksist, yahut apaçık antiMarksistti. Öte yandan, Marksist devinimle geçici olarak ılımlı, ya da asimptotik ilişkiler içinde sayılabilecek pek çok düşünsel ve felsefesal eğilim de, giderek daha fazla olmak üzere, ayrımlı bir paradigmaya itelenmeye başlamış gibiydi: antropolojik ve etik bazlı sosyalizm anlayışları, eleştirel felsefe, yeniKantçılık, varoluşçuluk, özgürlükçü demokrasiyi serimleyen eğilimler, nihilizm, Freudizm ve daha sonraları da, adeta bir son, "bütünleyici" adım olarak, yapısalcılık...

Bu postklasik Marksizmin sözcüleri ve ideologları olarak öne çıkan isimler entelektüel kamuoyu tarafından zaten bilinen kişilerdi: Adorno, W. Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Fromm gibi Alman geleneğinin yeni isimlerinden oluşan Frankfurt Okulu ve özgün revizyonlarıyla Habermas, Della Volpe, Colletti ve bir ölçüde de Sartre. Daha sonraları bunları Sweezy, Baran, Miliband, Poulantzas, Amin, Wallerstein, Laclau, Balibar ve "ortodoks" konumlardan Lefebvre ve Mandel izleyeceklerdi. Bu isimler zaman zaman epistemik çakışmalar yaşamakla birlikte, ayrı bilgilimsel öncellerden beslenmekteydiler. Bu anlamda Horkheimer Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey ve Bergson'la; Marcuse Heidegger ve Freud'la; Adorno Kierkegaard ve Husserl'le ve tümü de Hegel'le, özgül bir eleştirel ilişki içerisindeydi. Della Volpe ve Colletti ise Rousseau'yla, daha tikel olarak Colletti Kant'la, Sartre Descartes, Husserl ve Heidegger'le, M-Ponty ise Nietzsche ile derin bir etkileşim ilişkisine iyeydiler.

Postklasik Marksizmin sözcülerinin, hatta yakın bilgilimsel kaynaklara iye olanların bile, tam bir uyuşum içinde bulunduklarını

söylemek zordur: Örneğin antiHegelyan cephede yer alan Della Volpe, Colletti ve Althusser tarihsicilik bağlamında birbirlerinden ayrılırlarken, Frankfurt Okulu tüm tekçi maddeciliğe karşıt bir konumu benimsiyordu.

Kısacası, onlar tümel bir irasallaştırmıla aktarlamayacak bir mozaik oluşturunyorlardı. Birbirleriyle ve kendi öncelleriyle, ilk başta kolaylıkla görülemeyen labirentlerle bağlanmışlardı ve bu labirentler yabancı kimseler için ölümcül tuzaklarla donatılmıştı.

Althusseryan söylem böyle bir öntarih düzleminde şekillendi ve gelişti. Dolayısıyla, onun soru ve sorunlarını, titizlenme ve geçıştirmelerini, görülülük ve görüsüzlüklerini anlamanın biricik yolu da bu labirentlerin düşünsel bir haritasıyla donatılmaktan geçmektedir. [Bu çerçevede, ayrıca, anılan ve betimlenen öntarihin; önkoşulları ve bileşke öğelerinden ayrı olarak, ve yine, örneğin varoluşçuluk ve bütün bir Fransız düşün geleneği bilgisinden öte, belibaşlı dört ana epistemik kıpıyla irasallaştırılabileceği düşüncesini taşıyorum: a) Hegel, b)Lacancı sorunsallar bağlamında Freud, c) yapısalcılık (Levi-Strauss) ve d) postyapısalcılık (Foucault, vb). Ne var ki, bütünsel bir bilgilendirme uğruna bu muazzam alanlara girme cesaretine iye olmadığımı ve üstelik, böylesi bir girişimin, konuyu bir sunuş çerçevesinden çıkarılabileceğini belirterek, açtığım bu parantezi kapatıyorum.]

Yine de, söz arasında, Althusser'in ilk ana kuramsal kıpıya karşı, öbürlerinin yardımıyla, bir yeniden okuma, Hegelci-olmayan bir Marksizm yorumu üretmeye giriştiğini belirtmeliyim. Bu girişimin olağanüstü trajik bir sonucu; Spinozacı bir Marksizm üretme çabasının, kullanılan epistemolojik kaldıraçlar nedeniyle, Marksizmin genel bunalımına oldukça özsel bir katkı yapmış olmasıdır. Özellikle, yapısalcı yöntemlerin Marksizmin tekçi anlayışıyla uyuşmaması ciddi sorunsallar üretmiş ve başka, nesnel ve düşünsel oluşumların da eşzamanlı itkisiyle birlikte, Marksist tüm-lüğün çözölümüne benzersiz dürtüler sağlamıştır.

Bunları söylerken, Althusser'in bu okumadan on yıl sonra, **Özeleştirici Öğeleri**'nde getirdiği "düzeltimler"den, bu *a posteriori* modifikasyonlardan hepsinin işlevli olmadığını da söylemiş oluyorum. Aslında, bana kalırsa, bunlardan kimileri gürültüye verilmiş kolaycı ödünlerden öteye gitmiyor gibidir ("kuramsalcılık"). "Yapısalcı-olmama"ya ilişkin (ve yapısalcılığın

bir "filozoflar felsefesi" olmadığı doğrusuna sığınarak getirilen) tasrihler de özsele ilişkin olmayan geçıştirmeleri andırmaktadır. Spinozacılık özeleştıirisi ise ciddi ve önemli çıkarsamalara gebe olmakla birlikte, Hegelci konumlardan mesafelilikte ısrarlılık koşullarında, işlevsiz kalmaya mahkum gözükmekteydi. Ve öyle de oldu.

* * *

Marksist tümlüğün çözölüş sürecinin, genelde modernist paradigmanın çözölüş sürecinin son ve belki de en belirleyici kertesi olduğunu usda tutmak gerekiyor. Bu sav; postyapısalcı söylemlerin (Foucault, Bataille, Derrida, vb.) postmodernist paradigmanın ideolojik üstyapılarıyla görece kolay bir biçimde, ama kuşkusuz sorunlar da içererek, ve eleştirel bir konumlanış benimseyerek, girdiği bütünselleşme süreci gözlemlendiğinde, daha bir açıklayıcılık kazanmaktadır.

Bu genel gelişime özgü içsel dinamiklerin yalnızca Marksist tümlüğü değil, hemen bütün ideolojik tümlükleri, bütün büyük anlatıları (ulusalcılık, hümanizm, liberalizm vb.) çözmeye, yeniden kimliklendirmeye ve soğurmaya yönelik* olduğunu da, kuşkusuz unutmüş değilim. Ne var ki, çağımızda kapitalist dizgeselliğin böylesine rafine bir tümlük olmaktan çok, dağınık, gevşek-dokulu, kaygan ve metamorfik bir yapıya iye bulunması; ayrıca, olağanüstü güçlü ve tanımdışı iletişim olanaklarını elinde bulundurması, esneklik katsayılarının çok yüksek olması, daha örtük, ama çok daha etkili ideolojik manipölasyon teknikleri geliştirebilmesi, sıradan çoklukların bilinçaltında, bilincinde ve bilinçötesinde aşağı yukarı rakipsiz bir konum işgal etmesi ve kendine karşı yönelmiş gözükten

(*) Evet, "soğurmaya"!.. Şimdilerde tırmanışta gibi gözükten akımların kendi kendileriyle, asıl özleriyle ilişkisinin bir benzeştirim, bir temsil sorunsalı oluşturduğu açıktır. "Ulusalcı" söylem etno-tribal, "hümanist" söylem sığ popülist ve hedonist, "liberal" söylem pragmatist ve iletişimsel-müdahaleci (medyokrası) kılığların örtüsü ve aklayıcısı olmaktan öte boyutlarla ıralanamıyor. Dahası, feminizm, çevreci akımlar, vb. gibi, özünde özgürleşimci öğeler taşıyan toplumsal dinamikler bile, kendilerine tanınan/benimsenen söylemlerle, giderek mikropolitikalar ve mikrokosmozlarla yetinen aklayıcılar, düzenleyiciler ve iyileştirciler konumuna atılıyorlar. "İnsan hakları" söylemi de, sonuçta, tümel olarak değil, tikel olarak insanı erekselleştirerek, eleştirel bir tanımlama getirmiyor ve tanımlanandan yola çıkıyor.

(ve yönelen) bellibaşlı çıkışları, düşünsel karşıtlıkları bile soğurabilmesi, bütün bunlar onun postmodernist paradigma çerçevesinde kendisini yeniden şekillendirme çabasına katkı yapmaktadır. Yine de, bu sürecin tamamlanmış olduğunu ve sonucunu net bir biçimde söylemek şimdilik, bana olanaksız gözüküyor.

Bu sonuç şimdiden netlik kazanmış olmasa da, netlik kazanan bir şey *verili durumuyla* Marksizmin aynı "beceri"yi gösterememiş olduğudur. Ancak bu "beceriksizliğin" Hegel'le soykütüksel ilişkiden çok, C.Levi-Strauss'la kurulmaya çalışılan zorlama ilişkide; tasarımsal-gerçekçi bir bilgi kuramından çok, nahif-gerçekçi bir yansıma kuramının ağırlık kazanmasında; *ussal* bir özne olarak sınıf ulamından çok, *görgül* bir özne olarak sınıf ulamının öne çıkarılmasında; diyalektiksel maddeci bir yöntemden çok, özünde idealist bir yöntemin "maddeci" diye sunulmasında; makro ölçekli yaklaşımlardan çok, yerel ve mikro ölçekli devinimlerin mutlaklaştırılmasında ve "demokratik" us ve demokratizm yerine retoriksel demokrasinin konulmasında; "erk tutkusu"nun karalanması ve görünüşte bunu yadsıyan libidinal anlatıların aklanmasında; "usun diktatoryası"nın yüceltiminden çok, popülist usdışının örtük zorbalığının yüceltiminde; vb. aranması gerekiyor. Bu arayışta, Althusser'in kimi bulguları içsel tutarsızlık ve çelişkiler içermekte ve o, kimi saptamalarıyla "ortodoks" söylemi yeniden üretirken, kimi önermeleriyle de bu söylemin yapıçözümünü üretmektedir. O yüzden, genel bir yaklaşımla (ve her "genel"in içinde kaçınılmaz olan özelliklerin yaıtlanmasıyla), Althusser'in biligibilimsel, epistemolojik tezlerine, onun tarihsel, eşd. görgücü kılığlar arazisine ilişkin, tezlerinden daha "sıcak" bakılması inancındayım. Daha doğru bir anlatımla, birinci arazinin tezlerine, ancak ikincininkilerden ve bunların pozitif etkilerinden arındırılabilmesi ölçüsünde, "sıcak" bakmak gerekiyor.

* * *

Yanılmıyorsam Adorno, bir yerde, "onur taşıyan her insan için hala olanaklı tek praksis biçiminin kuram olduğu" yollu bir şeyler yazmıştı. Günümüz, onun tanımladığı zamanın bir izdüşümü olabilir. Sonradan vermek durumunda kaldığı kimi ödünlere karşın.

Althusser (kaplamı ne olursa olsun) böylesi bir insan örneğini bizlere sunmaktadır. Ve bu örneğin, negatif katkılar da içerse, ne denli *büyük, benzersiz ve eşsiz* olduğunu teslim etmemek elde değildir. Öyle ki bizatihi bu negatifliklerin görkemi bile geçmişte, şimdi ve gelecekte, seçkin kafalarda oluşturulabilecek büyük ütopyaların, büyük üstetkinliklerin üretiliş estetiği içinde, yaşanmış ve yaşanılacak kipliklerin görkemli pozitifliklerine ve bu yolda, belki de öznesi gözükmeyen, daha doğrusu, *yalnızca kuramsal ve ussal bir "özne"ye dönük* yeni bir sosyalizme dönüştürülebilmesi yollarını açmaktadır. Bana kalırsa, şimdi, asıl böyle bir Althusser-okuması zorunlu gözüktüyor.

* * *

Yukarıdaki Sunuş 12 Haziran 1993'de yazıldı. Ve daha sonra, Ekim 1995'de, dizgileri gözden geçirirken, Murathan Mungan'ın kimi dizeleri bana bu ünlü kuramcının trajedisini düşündürmeden edemedi. Ozanın izniyle, sanki onun için yazılmış bu dizeleri aktarmak istiyorum:

*"Yitirerek dilini, dirimini ve gördüklerini,
yaşayarak ışığın körleşmesini
kilitlendi.
Çağıyla tarih arasında
Bilimle büyü arasında
Oyunla ölü arasında
anlamak ve tapınmak arasında
eylemle şiddet arasında
gitti geldi
gitti geldi
delirmek belki de anlamak birikimi"**

(*) M. Mungan, "Kerbela ile Maverâünnehir", *Kum Saati*, İst. 1990, s. 69

İngilizce Basıma Not

Bu metnin hazırlandığı *konjonktür* (1965) için, bu konjonktüre kuramsal-ideolojik bir *müdahale* olarak bunun ırası için ve bunun kuramsal sınırları, boşlukları ve hataları için, okuyucu **Marx İçin**'deki, "İngiliz Okuyucularıma" başlıklı sunuma başvurmalarıdır.

*Louis Althusser,
17 Mayıs 1970*

(İngilizceye) Çevirenin Referanslar Üstüne Notu

Kapital'i Okumak'ın özgün Fransızca metninde, **Kapital**'den yapılan alıntılar Editions Sociales basımından alınmıştır. **Kapital**'in birinci cildini içeren, bu basımın ilk üç cildi Joseph Roy'un Fransızca çevirisiyle, özgün olarak 1872'de Maurice La Charte tarafından yayınlanmış ve 25. sayfada basılan Marx'ın La Charte'ye mektubunda tartışılmıştır. Marx'ın taslaklarını okuyup düzelttiği bu çeviri, hem metni Fransız işçileri için yalınlaştırmak, hem de Marx'ın daha sonraki düzeltme ve eklemelerini koymak anlamında, Almanca özgün metni birçok bakımdan iyileştirdi. Durum böyle olduğundan, **Kapital'i Okumak**'ın bu İngilizce çevirisinde birinci ciltten yapılan alıntıları Roy'un Fransızca metnine göre çevirdim ve göndermeler, hem Editions Sociales'in bu üç cildine (T.I, T.II ve T.III), hem de, Moore ve Aveing'in İngilizce çevirisinin Lawrence and Wishart basımındaki ilgili pasajlara (Vol.I) göre verilmiştir. **Kapital**'in ikinci ve üçüncü ciltlerinin Fransızca çevirileri daha ortodokstur ve bu yüzden de alıntılar, Althusser'in ya da Balibar'ın savı açısından önemli olduğu yerlerde Almanca metinle daha uyumlu bir duruma getirmek için yapılan ufak düzeltimlerle birlikte Lawrence and Wishart'ın yayınladığı İngilizce çeviriden yapılmıştır. İkinci ve üçüncü ciltlere yapılan göndermeler bu İngilizce basıma ilişkindir (Vol.II ve Vol.III). Zaman zaman yapılan Almanca metne ilişkin göndermeler Marx ve Engels'in **Werke**'sinin Dietz Verlag basımınadır; bu baskıda **Das Kapital** 23., 24. ve 25. ciltleri (Bd. XXIII, Bd.XXIV ve Bd. XXV) işgal etmektedir. **Artı Değer Kuramları**'na ilişkin alıntı ve göndermeler 1956-66 Dietz Verlag basımının İngilizce çevirisinden alınmıştır ve bunun üç cildinden ikisi de, 1964 ve 1969'da Lawrence and Wishart tarafından yayınlanmış bulunuyor (Vol.I ve Vol.

II). {Bugün, **Artı Değer Kuramları**'nın üç cildi de İngilizceye çevrilmiş durumdadır.} **Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı**'ya yazılan 1857 tarihli **Giriş** ve **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie** Almanca metinden çevrilmiştir ve göndermeler bu son başlık altında, 1953'de Dietz Verlag tarafından yayınlanan cilde, **Grundrisse** ibaresiyle; ve Jack Cohen ile Eric Hobsbawn tarafından çevrilen **Pre-Capitalist Economic Formations'a (Prekapitalist Ekonomik Formasyonlar)** (Lawrence and Wishart, 1964) uyduğu yerlerde de, **PCEF** ibaresiyle, buraya ilişkindir. Öteki göndermeler, yeri geldiğinde açıklanmıştır.

Ben Brewster

İtalyanca Basıma Önsöz

1. **Kapital'i Okumak**'ın bu basımı ilk basımından (**Lire le Capital**, Vols. I ve II, Maspero, Paris 1965) çeşitli bakımlardan ayrımlıdır.

Bir yandan bu basım; kitabın daha küçük bir boyutta yayınlanmasına izin vermek için, bir dizi önemli katkıyı (Rancière, Macherey ve Establet'in bildirilerini) atlamış olduğumuzdan, kısaltılmış bir basımdır.*

Öte yandan, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş bir basımdır ve bu yüzden de, kısmen yeni bir basımdır: pekçok sayfa, özellikle Balibar'ın metninde, ilk kez bu basım için Fransızca yayınlanmıştır.

Bununla birlikte, özgün metne getirmiş olduğumuz düzeltmeler (çıkarma ve eklemeler) ne terminoloji, ne kullanılan kategori (ulam) ve kavramlar, ne bunların iç ilişkileri ve sonuç olarak, ne de, Marx'ın çalışmasına ilişkin verdiğimiz genel yorumlamayla ilintilidir.

Kapital'i Okumak'ın bu basımı, bu yüzden, birincisinden ayrımlı, kısaltılmış ve iyileştirilmiş olmakla birlikte, özgün metnin kuramsal konumlarını *kesin olarak* yeniden-üretmekte ve temsil etmektedir.

2. Bu son yorum zorunlu bir yorumdu. Gerçekten de, şimdi iki tikel noktada düzeltmeyi kaçınılmaz görmemize karşın, okuyucuya saygı ve yalın dürüstlük gereği, birinci basımın terminolojisine ve felsefesal konumlarına bütünsel olarak uymaya devam ettik.

(*) Türkçe basımda, Balibar'ın metni de bu kitabın dışında bırakılmıştır. (Ç.N.)

Kendimizi "yapısalcı" ideolojiden ayrı tutmak için aldığımız tüm önlemlere karşın (Marx'ta rastlanan "birleştirme"nin ("combination") "bir kombinatuvar"la (combinatory) ilgisi olmadığı"nı çok açık bir şekilde söyledik), "yapısalcılık"a yabancı ulamların (son kertede belirlenim, tahakküm, üstbelirlenim, üretim süreci vb.) kesin müdahalesine karşın, kullandığımız terminoloji birçok bakımdan, "yapısalcı" terminolojiye, bir pusluluk doğurmayacak denli çok yakındı. Birkaç ayrıksıyla (çok kavrayışlı kimi eleştirmenler bu ayrımı yapmışlardır), Marx'a ilişkin yorumlayışımız yürürlükteki modaya uygun olarak, "yapısalcı" olarak kabul edilmiş ve öyle değerlendirilmiştir.

Terminolojik pusluluğa karşın, metinlerimizin derindeki eğiliminin "yapısalcı" ideolojiye bağlı olmadığına inanıyoruz. Okuyucunun bu iddiayı usda tutabileceğini, bunu irdeleyebileceğini ve bunu onaylayabileceğini umut ediyoruz.

Öte yandan, benim *felsefenin doğasına* ilişkin ileri sürdüğüm tezlerden birisinin, aldığı tün kesinliğe karşın, belli bir "kuramsalcı" eğilimi dile getirdiğini düşünmek için şimdi her türlü nedene iyeyiz. Daha kesin olarak, felsefenin (**Marx İçin**'de ve yine, **Kapital'i Okumak**'ın birinci kısmında verilen) *kuramsal kılğının kuramı* şeklindeki tanımı tekyanlıdır ve bu yüzden de sağlıksızdır. Bu durumda, yalnızca terminolojik bir pusluluk değil, kavramsallaştırımın kendisinde de bir hata söz konusudur. Felsefeyi kuramsal kılğılarn kuramı olarak (ve sonuçta da, kılğılar arasındaki ayrımların kuramı olarak) tekyanlı bir şekilde tanımlamak ya "spekülatif", ya da "pozitivist" kuramsal etki ve yankılara yol açmak dışında, hiç işe yaramayacak bir formülasyondur.

Felsefenin tanımındaki bu hatanın sonuçları **Kapital'i Okumak**'ın birinci kısmındaki birkaç tikel noktada kabullenilip, sınırlandırılabilir. Ama, birkaç ufak ayrıntı dışında, bu sonuçlar **Kapital'e** ilişkin yapmış olduğumuz çözümlemeyi ("**Kapital**'in Nesnesi" ve Balibar'ın bildirisi) hiç etkilemez.

Önümüzdeki bir dizi incelemede, terminolojiyi rektifiye etme ve bu felsefe tanımını düzeltme fırsatı bulacağız.

Louis Althusser

Yurttaş Maurice La Chatre'a

Değerli yurttaş,

Das Kapital'in çevirisini bir dizi olarak yayınlama düşüncenizi alkışlıyorum. Bu biçimiyle kitap işçi sınıfına daha kolay ulaşabilir olacaktır ki, bu da benim için, başka her şeyden daha ağırlık taşıyan bir düşüncedir.

Önerinizin iyi tarafı budur, ama bir de madalyonun öteki yüzü vardır: Kullanmış olduğum ve daha önceden, ekonomik konulara uygulanmamış olan çözümleme yöntemi ilk bölümlerin okunmasını oldukça zahmetli kılmaktadır ve bu yüzden, her zaman, bir sonuca varmak konusunda sabırsız, genel ilkeler ile kendi tutkularını uyandıran dolaysız-sorular arasındaki ilintiye bilmeye hevesli olan Fransız kamuoyunun, hemen yola devam edemeyeceği için, cesaretinin kırılabileceğinden endişe duyulmaktadır.

Doğruyu şevkle arayan okuyucuları önceden uyarmadıkça ve önceden donatmadıkça, üstesinden gelmekte güçsüz kaldığım bir dezavantajdır bu. Bilime giden geniş bir yol yoktur ve ancak, onun sarp patikalarının yorucu dikliğinden korkmayanlar onun ışıltılı doruklarına varma şansına iyedirler.

*İnanın bana,
değerli yurttaş.
Sadık dostunuz,
KARL MARX*

Londra, 18 Mart 1872

KISIM I

KAPİTAL'DEN MARX'IN FELSEFESİNE

Aşağıdaki bildiriler 1965 başlarında, **Kapital** üstüne Ecole normale Supérieure'da yapılan bir seminer sırasında sunulmuştur. Bu durumun belirtilerini de taşımaktadırlar: yalnızca yapılanmaları, ritimleri, didaktik ya da sözel biçimleriyle değil, ayrıca ve en başta, uyumsuzlukları (discrepancies, diversité, araştırmalarındaki yinelenmeleri ve belirsiz adımlarıyla da. Elbette, bunları boş bir zamanımızda tamamlayabilir, birini öbürüsü karşısında düzeltebilir, aralarındaki değişiklik marjını azaltabilir, bunların terminolojilerini, hipotezlerini ve sonuçlarını elimizden geldiğince birleştirebilir ve içeriklerini, tek bir söylemin dizgesel çerçevesi içine koyabilirdik --başka deyişle, bunlardan, *bitirilmiş* bir çalışma ortaya koymaya çabalayabilirdik. Ama, şimdi oldukları şekli olmaları gereken şekilmiş gibi göstermekten çok, bunları oldukları şekilde sunmayı yeğ tutuyoruz: kesinlikle, bitmemiş metinler, bir *okumanın* yalnızca başlangıçları olarak.

I

Kuşkusuz, hepimiz **Kapital**'i okuduk ve herkes de okudu. Aşağı yukarı bir yüzyıldır, tarihimizin dram ve düşlerinde, çekişme ve çatışmalarında, biricik umudumuz ve yazgımız olan işçi devriminin yenilgi ve utkularında, her gün berrak bir şekilde onu okuyabiliyoruz. "Dünyaya geldiğimiz" andan başlayarak, bizim için onu okumuş, iyi ya da kötü, ölü ya da diri olanların, Engels'in, Kautsky'nin, Plekhanov'un, Lenin'in, Rosa Luxemburg'un, Trotsky'nin, Stalin'in, Gramsci'nin, işçi örgütleri önderlerinin, onların yandaş ve karşıtlarının, felsefecilerin, ekonomistlerin, siyasetçilerin yazı ve konuşmalarında, sürekli olarak **Kapital**'i okumuş bulunuyoruz. Bundan parçalar, konjonktürün bizler için

"seçmiş" olduğu "kesitler" okumuş bulunuyoruz. Hepimiz de, az çok, "metalar"dan "mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi"ne dek, Birinci Cildi okumuş bulunuyoruz.

Ama bir gün **Kapital**'i sözün tam anlamıyla da okumak zorunludur. Metnin kendisini, tamamını, dört cildin tümünü, satır satır okumak; İkinci Cild'in kıraç tablo-topraklarından ve platolarından kâr, faiz ve rantın vaadedilmiş topraklarına gelmezden önce, onlarca kez, ilk bölümlere ya da basit yeniden-üretim ve genişletilmiş ölçekte yeniden-üretim çizelgelerine yeniden dönmek. Ve **Kapital**'i yalnızca (Marx'ın gözden geçirdiği, ya da daha doğrusu, yeniden yazdığı, Roy'un çevirisiyle Birinci Cildin) Fransızca çevirisiyle değil, ayrıca, en azından, temel kuramsal bölümleri ve Marx'ın anahtar konseptlerinin sıyüzüne çıktığı tüm pasajları, Almanca özgününden de okumak zorunludur.

Kapital'i böyle okumaya karar verdik. Bu tasarıdan doğan incelemeler bu okumanın çeşitli bireysel protokollerinden öte bir şey değildir: herbirisi, bu kitabın muazzam ormanı içerisinde kendisine elverişli, özel dolambaçlı yollar katetmektedirler. Ve bizler de bunları, bu serüvenin tüm risk ve avantajlarını yeniden-üretebilecek şekilde, hiç değişiklik yapmaksızın, dolaysız biçimleriyle sunuyoruz; böylece, okuyucu bunlarda, bir okuma deneyimini yeniden-doğmuş olarak görebilecek ve böylece, bu birinci okumanın ardından, bizleri daha da açıklara götürecek bir ikincisine doğru sürüklenebilecektir.

II

Ama, masum okuma diye bir şey olmadığından, ne tür bir okumadan suçlu olduğumuzu da söylemeliyiz.

Bizler hep felsefeciyiz. **Kapital**'i ekonomistler, tarihçiler ya da filologlar gibi okumadık. **Kapital**'e, ne onun ekonomik ya da tarihsel içeriği, ne de salt iç "mantığı" konusunda sorular sorduk. **Kapital**'i felsefeciler gibi okuduk ve bu yüzden de, ona ayrımlı bir soru sorduk. Dosdoğru konuya girersek, şunu teslim etmemiz gerekiyor: Ona, onun *kendi nesnesiyle ilişkisi* sorusunu, dolayısıyla, hem onun *nesnesinin* özgüllüğü sorusunu, hem de, bu nesneyle *ilişkisinin* özgüllüğü sorusunu, eşd. bu nesneyi ele almak için devreye sokulacak söylem türünün niteliği sorusunu, bilimsel-söylem sorusunu sorduk. Ve ayrım taşımayan bir tanım asla olmayacağından da, **Kapital**'e, kendi nesnesi ile kendi söylemi ara-

sındaki özgül ayırım sorusunu sorduk --okumamızın herbir adımı-
mında, **Kapital**'in nesnesini yalnızca klasik (hatta modern) politik
ekonominin nesnesinden değil, Marx'ın **Erken Çalışmalar**'ının
nesnesinden, tikel olarak **1844 Elyazmaları**'nın nesnesinden de
ayıran şeyi, dolayısıyla **Kapital**'in söylemini yalnızca klasik iktisadın söyleminden değil, ayrıca, Genç Marx'ın felsefesal (ideolojik) söyleminden de ayıran şeyi kendimize sorarak...

Kapital'i ekonomistlerin okuyacağı gibi okumak onun çözümleme ve çizelgelerinin ekonomik içeriği ve değeri sorusunu ortaya atarak, dolayısıyla, onun söylemini kendisi dışında tanımlanmış olan bir nesneyle, bu nesnenin kendisini sorgulamaksızın, karşılaştırarak, onu okumak demektir. **Kapital**'i tarihçiler gibi okumak, onun tarihsel çözümlemeleri ile kendisi dışında çoktan tanımlanmış olan bir tarihsel nesne arasındaki ilişki sorusunu, bu nesnenin kendisini sorgulamaksızın, sorarak, onu okumak demektir. **Kapital**'i mantıkçılar gibi okumak ona, bu söylemin yöntemlerinin ilişkili olduğu nesneyi yine hiç sorgulamaksızın, soyut olarak, kendi serimleme ve tanıtlama yöntemleri sorusunu sormak demektir.

Kapital'i felsefeciler gibi okumak ise, kesinlikle, özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylem ile onun nesnesi arasındaki özgül ilişkililiği sormaktır; bu yüzden de, söylem-nesne birliğine bu tikel birliği söylem-nesne birliğinin öteki biçimlerinden ayıran epistemolojik statü sorusunu ortaya atmaktır. Ancak bu okuma, **Kapital**'in bilgi tarihinde tuttuğu yerle ilgili bir soruya verilecek yanıtı belirleyebilir. Bu soru şöyle kristalize edilebilir: **Kapital** yalnızca, başka ideolojik-ürünler arasında bir ideolojik ürün, Hegelci bir biçim verilmiş klasik iktisat; felsefesal erken çalışmalarda tanımlanmış antropolojik ulamların ekonomik gerçeklik bölgesine dayatılması, **Yahudi Sorusu** ve **1844 Elyazmaları**'nın idealist özelemlerinin "gerçekleşmesi" midir? **Kapital** yalnızca, Marx'ın hem nesnesini, hem de kavramlarını devralmış olduğu klasik politik ekonominin bir devamı, hatta doruğu mudur? Ve **Kapital** nesnesiyle değil, yalnızca *yöntemiyle*, Hegel'den ödünç alınan diyalektikle mi, klasik iktisattan ayrılmaktadır? Ya da, tam tersine, **Kapital** kendi nesnesinin, kuram ve Yönteminin gerçek bir epistemolojik başkalaşımını (mutation) mı oluşturmaktadır? **Kapital** yeni bir disiplinin kurulma kıpısını, bir bilimin temellenme kıpısını--ve dolayısıyla, klasik politik ekonomiyi,

bunun öntarihine ilişkin Hegelci ve Feuerbachçı ideolojileri eş-zamanlı şekilde reddeden gerçek bir olayı, kuramsal bir devrimi--, bir bilim tarihinin mutlak başlangıcını mı temsil etmektedir? Ve eğer bu yeni bilim *tarih* kuramıysa bu, onun kendi *öntarih* bilgisi ve dolayısıyla, hem klasik iktisada, hem de Marx'ın gençliğinin felsefesal çalışmalarına ilişkin net bir görüş karşılığında olanaklı olmayacak mıdır? **Kapital**'e, onun felsefesal tarzda okunmasının sorduğu epistemolojik sorunun kaplamaları bunlardır.

Dolayısıyla, felsefesal bir **Kapital** okuması masum bir okumanın tam tersi olur. Bu suçlu bir okumadır; ama suçunu itiraf ettiğinde, suçu ortadan kalkan bir okuma değildir. Tam tersine, "gerekleştirilmiş bir suç" olarak suçunun sorumluluğunu almakta ve bunu, zorunluluğunu kanıtlayarak savunmaktadır. Bu yüzden, her suçlu okumaya, bizzat kendi masumluluğunun maskesini çıkartan soruyu, masumluluğunun biricik sorusunu sorarak, bir okuma olarak kendisini temize çıkaran özel bir okumadır: okumak nedir?

III

Paradoksal görünse bile, çağımızın, insanlık ekini tarihinde, her şeyin en dramatik ve zor bir şekilde sınanmasıyla; "en yalın" varoluş edimlerinin --görmek, dinlemek, konuşmak, okumak--, insanları kendi çalışmalarıyla ve yüzlerine atılan çalışmalarla, yani onların "çalışmalarının yoklukları"yla ilintilendiren bu edimlerin anlamının bulunması ve öğretilmesiyle belirlenecek bir günün gelme tehlikesini taşıdığını ileri sürmeye cesaret edeceğim. Ve bugünün saltanat-süren tüm görünümünün tersine, bu sarsıcı bilgileri, bunlara ilişkin bir konseptinin olmayışı üzerine kurulmuş olan psikolojiye değil, birkaç adama borçluyuz: Marx, Nietzsche ve Freud. Dinlemenin ve dolayısıyla konuşmanın (ve sessiz kalmanın) *ne anlama geldiğinden (veut dire)*; konuşma ve dinlemenin bu "*anlamı*"nın (*vouloir dire*) konuşma ve işitmenin masumluluğu ardında, ikinci, *bütünüyle ayrımlı* bir söylemin, bilinçdışının söyleminin, suçluluk yüklü derinliğini ortaya çıkarmasından; ancak Freud'dan buyana kuşkulana başlanmış bulunuyoruz.¹

1 Freud-okumamızı devrimciyleştirmiş olan bu sonucu Jacques Lacan'ın uzlaşmaz ve duru --ve y llarca da yalıtılmış-- kuramsal çabasına borçluyuz. Jacques Lacan'ın bizlere sağlamış olduğu köktenci yeniliğin. bundan herkesin yararlanabileceği ve kendine göre kâr elde edebileceği yere, kamu alanına,

En azından kuram açısından, *okumanın* ve dolayısıyla yazmanın ne *anlama geldiğinden* (*veut dire*), ancak Marx'tan buyana, kuş kulanmaya başladığımızı ileri sürüyorum. **1844 Elyazmaları**'nda yükseklerde saltanat süren tüm ideolojik savları ve **Kapital**'de daha da ustaca bir şekilde karşılaşılan tarihsici* geri-savrulma ayartmalarını bir okumanın açık masumluğuna indirgeyebilmiş olmamız kesinlikle bir rastlantı değildir. Genç Marx için, şeylerin özünü, tarihsel beşer dünyasının, onun ekonomik, siyasal, estetik ve dinsel ürünlerinin özünü bilmek yalnızca, "soyut" özün duruşunu (presence), kendi "somut" varoluşunun saydamlığı içinde, apaçık bir şekilde *okumaktı* (*lesen, herauslesen*). Özün varoluş içinde bu dolaysız okunuşu Hegel'in Mutlak Bilgi'sinin dinsel modelini; bu kavramın, sonunda tümüyle görülebilir duruma geldiği, bizzat aramızda bulunduğu, duyusal varoluşuyla somutlaştığı -burada *bu* ekmek, *bu* cisim, *bu* yüz ve *bu* insan, Tin'in kendisidir- Tarihin Ereği'ni (sonu'nu) dile getirir. Bu da bizleri, **görülü** bir okumaya, Galileo'nun "**Dünyanın Büyük Kitabı**"nın kendisine duyulan özlemin bilimin tümünden daha eski olduğunu; dinsel epiphany ve parousia** fantezileri, Kutsal Yazılar'ın --ki burada, hakikatın bedeni, sözcükleriyle kuşanmış olup, Kitap'tır, Kutsal Kitap'tır-- hayranlık verici söyleni üzerinde hala sessiz sedasız düşündüğünü anlama yoluna sokar. Bu ise bizleri; doğayı ya da gerçekliği, Galileo'ye göre "ıraları üçgenler, çemberler ve başka geometrik şekiller" olan bir dilin sessiz söyleminin konuşulduğu bir Kitap olarak ele almak üzere, yazılı bir söylemi doğrunun dolaysız saydamlığı ve gerçeği de bir sesin söylemi kılan, belli bir *okuma* düşününe iye olmanın zorunlu olduğu konusunda kuşkuya düşürmektedir.

geçmeye başladığı bir zamanda, göreceğimiz gibi, kimi etkileri bakımından kendi köken-nesnesinin ötesine geçen, örnek bir okuma dersine olan borcumu teslim etmeyi zorunlu görüyorum. Bunu *alenen* teslim etmeyi zorunlu görüyorum, böylelikle, "terzinin emeği... palto halinde... ortadan kaybolmuş" olmayacaktır (Marx); hatta benim paltom halinde bile olsa. Tıpkı, öğretici çalışmalarını okuma bakımından bizleri ustalarımıza, bir zamanlar Gaston Bachelard'a ve Jean Cavaillès'e, şimdi de Georges Canguilhem ve Michel Foucault'a bağlayan apaçık ya da gizli borçları teslim etmeye kendimi zorunlu görmem gibi...

(*) Burada, D. Özlem gibi, "historicism" yerine "tarihsicilik" ve "historism" yerine de "tarihselcilik" terimleri kullanılmıştır. Bu terimler için bkz. D. Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, s. 38-9 (dipnot), 87. vb.(Ç.N.)

(**) Epiphany ve Parousia: Hristiyanlıktaki yortulardan ikisi. (Ç.N.)

Okuma ve sonuç olarak da yazma sorununu ortaya atma durumunda kalan ilk kişi Spinoza'ydı ve dünyada hem bir tarih kuramını, hem de dolaysızın pusluluğunun felsefesini ilk önerme durumunda olan kişi de oydu. Onunla birlikte, ilk kez bir insan bu şekilde, okumanın özünü ve tarihin özünü, imgesel-olan ile hakiki-olan arasındaki ayrıma ilişkin bir kuram içerisinde birbirine bağladı. Bu da bizlere, olasılıkla, bir tarih kuramı ve ideoloji ile bilim arasında bir tarihsel ayırım felsefesi kurma dışında, Marx'ın neden Marx olamayacağını ve bu temelin, son çözümlemede neden *okumanın* dinsel söyleninin savurganlığı içinde tüketildiğini açıklamaktadır. **1844 Elyazmaları**'nın Genç Marx'ı bu insansal özü, görür görmez, dolaysız olarak, yabancılaşmasının saydamlığı içinde okudu. **Kapital** ise, tersine, gerçek içinde onun kendi *yapısına* kazanmış bir mesafeyi ve bir sökülmeyi (dislocation, decalage); onların kendi etkilerini okunmaz kılacak ve onları dolaysız okuma yanılışmasını da, onların etkilerinin sonul doruğu --*fetişizm*-- yapacak bir mesafeyi ve bir sökülmeyi tam olarak ölçmektedir. Bu okuma söylenini kendi yatağına dek izlemek için tarihe yönelmek gerekliydi; çünkü insanlar, kendi din ve felsefelerinin kültünü, içerisinde sundukları tarihten, bu cesur bilme-tasarısını ortadan kaldırmayacak şekilde, doğaya izdüşürmüşlerdir. Ancak düşünce halindeki tarihten {düşüncedeki tarihten}, tarih kuramından, okumanın tarihsel dini için bir açıklama beklemek olanaklıydı; bu ise, tarih hakikatinin, ortadaki {belirgin-olan, apaçık-olan} söylemiyle okunamayacağını keşfedilmesiyle olanaklıydı, zira tarihin metni bir sesin (Logos'un) konuştuğu bir metin değildir, bir yapılar-yapısının etkilerinin işitilemez ve okunamaz notasyonudur. Kimi serimlemelerimizin bir okuması eğretisel imler yapmaktan uzak olarak, kullandığım terimleri düzanlamıyla aldığımı gösterecektir. Okumanın dinsel söyleninden kopmak: bu kuramsal zorunluluk Marx'la birlikte, kesinlikle "tinsel" bir tümlük şeklindeki, kesin konuşulursa *anlamlı* (*expressive; spirituelle*) bir tümlük şeklindeki Hegelci bütünlük kavramsallıştırımından bir bir kopuntu (rupture) biçimini aldı. Okuma kuramının ince yaprağına döndüğümüzde, bunun ardında bir *anlatım* kuramı keşfetmemiz; ve anlamlı tümlüğün (burada herbir parça, bizzat yerleştiği bütünü dolaysız bir şekilde anlatan, *pars totalis*'dir) bu kuramının Hegel'de, son kez olarak ve tarihin kendi alanı üzerinde, bir söylem

makamıyla konuşan sesin (Logos'un), onun Kutsal Yazıları'nı barındıran Hakikat'in ve bu söylemi --burada (eğer bunlar katıksızsa) Hakikat'in, bizzat onun Sözcükleri'nden herbirini barındıran konuşmasını ortaya çıkarmak için-- işiten kulağın, ya da, okuyan gözün tüm tamamlayıcı dinsel söylenlerini bir araya toplayan kuram olmak durumunda bulunduğunu keşfetmemiz bir rastlantı değildir. Logos ile Varlık arasındaki, bizzat kendi varlığıyla Dünya olan Büyük-Kitap ile dünya-bilgisinin söylemi arasındaki, şeylerin özü ile onun okuması arasındaki dinsel uyuşmayı bir kez kırdığımızda; hala narin bir çağın insanların tarihin sallantılılığına ve onların kendi cesaretlerinin titrekliliğine karşı sihirli bağlaşımlarla, içerisinde kendilerini güvencelendirdikleri örtük paktları bir kez kırdığımızda; eklemek gereği duyuyorum, bu bağları bir kez kırdığımızda, sonunda yeni bir *söylem* anlayışı olanaklı duruma gelir mi?

IV

Marx'a dönerek, yalnızca onun söylediklerinde değil, yaptıklarında da, erken bir okuma düşünüşü ve kılıgisından yeni bir okuma kılıgisına ve, yeni bir *okuma* kuramı sağlayabilecek bir tarih-kuramına geçişi kavrayabileceğimizi belirtelim.

Marx'ı okuduğumuz zaman, derhal, bizlere ve yüksek-sesle *okuyan* bir *okuyucuyla* karşılaşırız. Marx'ın şaşırtıcı bir okuyucu olması olgusu bizler için, Marx'ın yalnızca alıntı yapma zevki uğruna, ya da, göndermelerindeki kusursuzluğuyla (onun buradaki titizliği, karşıtlarının bedel ödeyerek öğrenmiş oldukları gibi, bağnazcaydı), yalnızca, borçlarını her zaman ve cömertçe teslim ettiren (yazık ki, borcun ne olduğunu o biliyordu) düşünsel dürüstlük nedeniyle değil, ama onun keşif-çalışmasının kuramsal koşullarına derinden kök salmış bulunan nedenlerden ötürü de, yüksek sesle okuyarak kendi metnini dolgunlaştırma gereksinimi duyumsaması olgusundan çok daha az önem taşır. O yüzden Marx bizlere, yalnızca **Artı Değer Kuramları**'nda ² (özde, notlar biçiminde kalan bir kitap) değil, ama **Kapital**'de de yüksek sesle okur: Quesnay'i okur, Smith'i okur, Ricardo'yu okur, vb. Onları gö-

2 Üç ciltten ikisi İngilizceye çevrilmiş ve Lawrence and Wishart tarafından yayınlanmıştır. {Bugün üçü de çevrilmiş ve yayınlanmış bulunuyor.}

r n rde yetkin biçimde duru bir tarzda okur: Onların söyledikleri şeylerdeki doğrularla kendisini desteklemek için, söyledikleri şeylerdeki yanlışları da eleştirmek için, özetle, politik ekonominin kabul edilmiş ustalarına göre kendisini *konuşlandırmak* için {onları okur}. Bununla birlikte, Marx'ın Smith ve Ricardo'dan yapt ı okuma yalnızca, bu okumanın belli bir okuması açısından durudur: okuduğu şeyi sorgulamayan, ama okunan metindeki apa ıkl ı ı körükörüne alan, dolaysız bir okuma açısından durudur. Gerçeklikte, Marx'ın Smith-Ricardo okuması (benim buradaki örneğim bunlar olacaktır), yakından *bakıldığında*, oldukça özel bir okumadır. Bu ikili bir okumadır --ya da, daha doğrusu, köktenci biçimde ayrımlı iki okuma ilkesi içeren bir okumadır.

İlk okumada, Marx kendi  ncelinin söylemini ( rne in. Smith'inkini) onun kendi söylemiyle okur. Smith'in metnini Marx'ınki aracılığıyla gösteren ve onu, onun bir ölçütü olarak izd   ren bir  zgara aracılığıyla yapılan bu okumanın sonucu yalnızca bir uyuşma ve uyuşmazlıklar özetidir, Smith'in keşfettiği ve atladığı şeylerin, onun meziyet ve başarısızlıklarının, onun mevcut ve namevcutlarının bilan osudur. Aslında, bu okuma geçmişe dönük bir kuramsal okumadır ve burada, Smith'in göremediği ya da anlayamadığı şey yalnızca köktenci bir savsaklama olarak ortaya çıkar. Bu savsaklamaların kimileri başkalarına ve onlar da birincil bir savsaklamaya yollama yapar --ama şu indirgeme bile bizleri mevcutların ve namevcutların gözlemlenmesiyle sınırlandırır. Savsaklamaların kendisine gelince, bu okuma onlar için nedenler sağlamaz; çünkü onların gözlemlenmesi onları ortadan kaldırır: Marx'ın söyleminin sürekliliği Smith'in söylemindeki, onun söyleminin sürekliliği ardında (Smith için) g r n lmez kalan boşluğu gösterir. Marx çoğu kez, bu savsaklamaları Smith'in oyalamalarıyla, ya da kesin anlamda, onun *namevcutlarıyla* (*absences*) açıklar: O karşısında parıldayan şeyi bile görmüyor, elinde olan şeyi bile yakalayamıyordu. Bu görüsüzlükler (*oversights, bevvues*) az ya da çok, "*muazzam bir görüsüzlük*"le; "usa sığmaz" yanlışlığıyla tüm klasik iktisada egemen olan, değişmeyen sermaye ile değişen sermayenin birbirine kar tırılmasıyla ilintiliydi. Bu ise, bilgi türeten konseptler dizgesindeki her zayıflığı bir psikolojik "görüm" zayıflığına indirgemektedir. Ve eğer bu görüsüzlükleri açıklayan şey *görüm* yoklukları ise, aynı yolda ve aynı zo-

runlulukla, bu "görülülükleri" (*sightings, vues*) --bilgilerin kabul ettiği her şeyi-- açıklayacak olan şey de "görüm"ün varlığı ve keskinliğidir.

Böylece, bu tekil görü ve görüsüzlük mantığı kendisini bizlere olduğu gibi gösterir: Tüm bilgi çalışmasının ilke olarak salt görüm ilişkisinin kabulüne indirgendiği; onun nesnesinin bütün doğasının salt bir *verili* durumuna indirgendiği bir bilgi kavramsallaştırımı mantığı. Smith'in, bir görüm-zayıflığı dolayısıyla göremediği şeyi Marx görür: Smith'in göremediği şey yetkin şekilde görünülebilirdi ve onun görünülebilir olmasının nedeni, Marx'ın onu görebilmesine karşın, Smith'in onu göremeyişiydi. Bir döngü içindeyiz; insan gözünde her ikisi de saydamlıktan başka bir şey olmayan --körlük günahı, açık-görüslülük erdemi denli, görümden de ileri gelmektedir-- verili bir nesnenin görümü ya da oturmuş bir metnin okunması şeklindeki 'bilgiye ilişkin aynasal söylen'e (mirror myth of knowledge, mythe speculaire de la connaissance) düşmüş bulunuyoruz. Ama bir insana her zaman onun başkalarına davrandığı gibi davranıldığı için, bu Marx'ı miyopluktan kurtulmuş Smith'e indirger; Marx'ın kendisini Smith'in varsayılan miyopluğundan *koparmak* için harcadığı devasa çabanın bütününe bir hiçe indirger; bütün kedilerin artık gri olmadığı bir günü salt bir *görüm* ayırımına indirger; Marx'ın, kendisini yine de Smith'ten hepten ayıran kuramsal ayırım olarak gördüğü tarihsel mesafeyi ve kuramsal sökülmeyi (*decalage*) bir hiçe indirger. Ve son olarak, bizler de aynı görüm yazgısına; Marx'ta, yalnızca onun, Marx'ın, *gördüğü* şeyi görmeye mahkum oluruz.

V

Ama, Marx'da, birincisiyle hiçbir ortak yanı olmayan, *bütünüyle ayrımlı bir ikinci okuma* da vardır. Ancak mevcutların ve namevcutların, görü ve görüsüzlüklerin ikili ve bitişik gözlemlenmesiyle beslenmiş olan bu {birinci okuma} dikkate-değer bir görüsüzlükle suçlanılabilir: Görü ve görüsüzlüklerin bir yazarda birlikte-varoluşunun, bir sorunu, yani bunların *birleşimi* sorununu ortaya koyduğunu *görmez*. Bu sorun ancak görünülemez olduğu ölçüde görünülebilir olduğu için; bu sorun insanın gözleri açık olduğu sürece görebileceği, verili nesnelerden bütünüyle ayrımlı bir şeyi --görünülebilirin alanı ile görünülemeyenin alanı ara-

sındaki zorunlu bir görünümlemeyen bağlantıyı, görünümlemeyenin puslu alanının zorunluluğunu, görünülebilir alanın yapısının zorunlu bir etkisi olarak tanımlayan bir bağlantıyı-- ilgilendirdiği için; kesinlikle bu nedenle, bu sorunu görmez.

Ama, bununla neyi kastettiğimi daha anlaşılabilir kılmak için, soruyu bu birden koyuşu bir an bir tarafa bırakacak ve Marx'da bulduğumuz *ikinci tür okumanın* çözümlemesiyle, buna bir yanyoldan geri döneceğim. Yalnızca bir örneğe gereksinim duyuyorum: İkinci Cild'e Önsöz'ünde (pp.14-19), Engels'in olağanüstü kuramsal değerlendirmelerinde, sahne-gerisi gizli biçimde yansıyan **Kapital**'in ücretler üstüne o hayranlık verici XIX. Bölümüne (T.II, pp.206 ff.; Vol. I, pp..535 ff.). ³

Bu yüzden, şimdi klasik ekonomistlerin *okurunu*, Marx'ı, aktarıyorum:

Klasik politik ekonomi "emeğin fiyatı" ulamını, hiçbir ön-irdeleme yapmaksızın, nahif bir biçimde ödünç aldı ve sonra da, bu fiyatın nasıl belirlendiği sorusunu sordu. Hemen sonra da, başka tüm mallarda olduğu gibi emeğin de fiyatı açısından, istem ve sunum ilişkilerinin, belli bir rakamın üstündeki ya da altındaki piyasa-fiyatı salınımlarından başka bir şeyi açıklamadığını kabul etti. Eğer istem ve sunum dengesi varsa, onların fiyatlarda ürettiği değişim ortadan kalkar; ama o zaman istem ve sunumun etkisi de ortadan kalkar. İstem ve sunumun dengede bulunduğu anda, emeğin fiyatı artık onların eylemine bağlı değildir ve sanki onlar yokmuş gibi belirlenmelidirler. Bu fiyat piyasa fiyatlarının çekim merkezi, böylece, bilimsel çözümlemenin asıl nesnesi olarak ortaya çıktı.

Birkaç yıllık bir dönem alınarak ve, alternatif yükselme ve düşme hareketlerinin süregen olarak birbirlerini götürmesiyle indirgenebileceği ortalamalar hesaplanarak da ,aynı sonuç elde edilmişti. Bu ise, piyasa-fiyatlarındaki salınımlar üzerinde ege-

³ **Kapital**'in Birinci Cildine yollamalar önce, Editions Sociales versiyonunun üç cild halindeki Roy'un Fransızca çevirisine (T.I, T.II, T.III) ve sonra da, Lawrence ve Wishart'ın yayınladığı bir-ciltlik, Moore ve Aveling'in İngilizce çevirisine (Vol.I) ilişkindir. İkinci ve Üçüncü ciltlere yapılan yollamalar ise, yalnızca İngilizce çeviriye (Vol. II. Vol. III) ilişkindir.

men olan ve onları içsel olarak düzenleyen ortalama bir fiyat, görece değişmeyen bir büyüklük çıkardı. Bu ortalama fiyat -- fizyokratların "zorunlu fiyat"ı, Adam Smith'in "doğal fiyat"ı-- başka tüm metallerde olduğu gibi emekte de, onun parayla dile getirilen *değerinden* başka bir şey olamazdı. "Öyleyse," diyor Smith, "meta kesinlikle, *değeri-neyse ona* satılır."

Bu yolla, klasik politik ekonomi emeğin ilineksel fiyatlarından emeğin gerçek değerine yükseldiğine inanıyordu. Sonra da, bu değeri emekçinin idamesi ve yeniden-üretimi için zorunlu malların değeriyle belirlledi. *Böylece, hiç ayırımına varmadan*, emeğin değeri yerine, bu noktaya dek *kendi araştırmalarının görünürdeki nesnesini*, emek-gücünün değerini; ancak emekçinin kişiliği içinde varolan ve kendi işlevinden, emekten, tıpkı bir makinenin kendi performansından ayrımlı olması denli ayrımlı olan bir gücün değerini koyarak, bu *alanı (terrain) değiştirdi*. Dolayısıyla, çözümlemenin akışı onları, zorla, emeğin piyasa-fiyatlarından yalnızca onun zorunlu fiyat ve değerine götürmemekle kalmadı; onların, sözümona emek-değerini emek-gücünün değeri içerisinde çözümlenemelerine (resolution, résoudre) de yol açtı; böylelikle bundan sonra, bu birincisi üzerinde, bu ikincisinin salt görüngüsel bir biçimi olarak durmak gerekecekti. Bu yüzden çözümlemenin yol açtığı sonuç, *başlangıçta ortaya çıktığı şekliyle sorunun çözümlenmesi değil, bu sorunun terimlerinde (terms) tam bir değişiklik oldu*.

Klasik ekonomi bu ikamenin farkına hiç varmadı; eskisi gibi özellikle emeğin cari fiyatları ile değeri arasındaki ayrımla, bu değer metaların değerlerine, kâr-haddine vb. oranıyla ilgileniyordu. Genelde değer çözümlemesinde daha derinleştiği ölçüde, sözümona emek-değeri onu, içinden-çıkılmaz çelişkilere soktu...(T.II, pp.208-9; Vol.I, pp.537-8).

Bu şaşırtıcı metni neliğinden dolayı alıyorum: Marx'ın klasik iktisadı *okuma* protokolü. Burada yine, görölülük ve görüsüzlükler bilançosunu özetleyen bir okuma anlayışına yöneltildiğimiz inancına kapılıyoruz. Klasik politik ekonomi bunu kesinlikle gördü... ama şunu görmedi... bir görüşe "asla ulaşamadığı"nı... Bu görüşler ve görüsüzlükler bilançosu sanki bir ızgaranın ardında bu-

lunuyormuş gibi, burada yine klasik namevcutlar Marksist mevcutlarla ortaya çıkarılmışa benzemektedir. Ama küçük, çok küçük bir ayırım vardır ki, bunu *görmezlikten gelmeye* de hiç niyetli olmadığımız konusunda, okuru açıkça uyarmalıyım! O da şudur: Klasik politik ekonominin görmediği şey onun görmediği şey *değil*, *gördüğü şeydir*; onun yoksun olduğu şey *değil*, tersine, *yoksun-olmadığı şeydir*; onun savsakladığı şey *değil*, tersine, *savsaklamadığı şeydir*. Öyleyse, görüszl  k birinin gördüğü şeyi görmek *değildir*; g  r  szl  k artık nesneyle *değil*, ama *görünün* kendisiyle ilgilidir. G  r  szl  k *g  r  mle* ilgili bir g  r  szl  kt  r: görüm-olmayan (non-vision) bu yüzden i  teki g  r  md  r, bir görüm biçimidir ve dolayısıyla g  r  mle zorunlu bir ili  kililiğ   iyledir.

Gerçek sorunumuza; *içerde* var olan ve görüm-olmayanın görüm içindeki bu organik kar   klılığının gerçek kimliğı *tarafından* ortaya konulan soruna gelmiş bulunuyoruz. Ya da, daha doğrusu, görüm-olmayanın yahut g  r  szl  ğ  n bu g  zlemelenmesinde; artık, tek başına Marx'ın kuram ızgarasından klasik iktisat okumasıyla, klasik kuram ile Marksist kuram arasında --klasik kuramı *kendisi dışında* herhangi bir şeyle, onun görüm-olmayanını onun g  r  m  yle, asla kar  ıla  tıramadığımız için, bu sonuncusunu {Marksist kuramı} ölçün olarak alıp-- bir karşılaştırma yapmakla ilgilenmiyoruz. Bu yüzden, sorunumuzu katı  ksız durumuyla, tek bir alan içinde tanımlanmış olarak sonsuza dek geriye ta  ımsızın ele alıyoruz. G  r  m  n ve görüm-olmayanın, g  r  m  n kendisi i  e-risindeki bu zorunlu ve paradoksal özdeşliğini anlamak tam da bizim sorunumuzu (görünülebilir ile g  r  n  lemezi birleştiren zorunlu bağlantı sorununu) ortaya atmaktır ve bunu doğru olarak ortaya atmak da kendimize, bunu c  zme şansını tanımak demektir.

VI.

Öyleyse, görüm-olmayanın ve g  r  m  n, görüm içindeki bu   zde  liğı nasıl olanaklıdır? Metnimizi dikkatli biçimde yeniden okuyalım. Klasik iktisat "emeğın değeri" konusunda sorular sorarken, c  k özel türden şeyler olup bitmiştir. Klasik politik ekonomi (  kinci Cilde   ns  z'de, Engels'in diyeceği şekilde, philojistik kimyanın oksijen "  retmesi" ve klasik iktisadın da artı değer "  retmesi" gibi) doğru bir yanıt "*  retmi  tir*": "Emek"ın değeri "emek"ın ycniden-üretimi için zorunlu geçim mallarının değerine eşittir. Doğru bir

yanıt doğru bir yanıttır. "Birinci tarzda"ki herhangi bir okuyucu Smith ve Ricardo'ya iyi not verecek ve başka gözlemlere geçecektir. Marx ise değil. Çünkü onun gözü, bu yanıtın önemli bir özelliğine takılmıştır, *yalnızca tek kusuru olan bir soruya verilmiş doğru bir yanıt bu: asla sorulmamıştır bu soru.*

Klasik-ekonomi metninin formüle ettiği şekliyle özgün soru şuydu: Emegin değeri nedir? Klasik iktisadın ürettiği metinde canla-başla savunulabilecek bir içeriğe indirgenmiş olan yanıt şöyle yazılacaktır: *"Emeğin değeri (...) emeğin idamesi ve yeniden-üretimi için zorunlu geçim mallarının değerine eşittir(...)"*. Yanıt metninde *iki boşluk*, iki namevcut vardır. Böylece, Marx klasik iktisadın yanıt metnindeki boşlukları bizim görmemizi sağlar, ama bu yalnızca, klasik metnin kendisinin söylemeyerek söylediği, söyleyerek söylemediği şeyi görmemizi sağlamaktadır. Dolayısıyla, klasik metnin söylemediğini söyleyen, Marx değildir; klasik metne dışardan, onun sessizliğini ortaya çıkaran bir söylemi dayatmak için müdahale eden, Marx değildir - *-sessiz olduğunu bizlere anlatan klasik metnin kendisidir*: onun sessizliği, *onun kendi sözleridir*. Aslında, kendi "boşluklar"ımızı, kendi ayrıçlarımızı bir yana atsak da, hala aynı söylemle. görünüşte "dolmuş" aynı tümceyle karşı karşıyayız: *"Emeğin değeri emeğin idamesi ve yeniden-üretimi için zorunlu geçim mallarının değerine eşittir."* Ama. bu tümcenin hiçbir anlamı yoktur: "Emek" in idamesi nedir? "Emek" in yeniden-üretimi nedir? Yanıtın sonunda, bir sözcüğün yerini bir başkasının alması: "emek" in yerini "emekçi"nin alması soruyu çözmüş gibi gözükebilir. *"Emeğin-değeri emekçinin idamesi ve yeniden-üretimi için zorunlu geçim mallarının değerine eşittir."* Ama. emekçi emek olmadığından, tümcenin sonundaki terim {emekçi} artık baştaki terimle çatışmaktadır: Onlar aynı içeriğe iye değillerdir ve çeşitlendirme yapılamaz; çünkü, ücret karşılığında satın alınan emekçi değil, onun "emeği"dir. Oyleyse, birinci emeği ikinci terim --"emekçi"-- içine nasıl yerleştirmek durumundayız? Bu yüzden, bu tümce yanıtın başında ve sonunda, kesinlikle "emek" terimi düzeyinde kullanılsa bile, bir şeyden yoksun kalmaktadır ve bu yoksunluk da bütün tümcedeki terimlerin kendilerinin işleviyle sıkı sıkıya tasarlanmıştır. Boşluklarımızı -- ayrıçlarımızı-- kaldırırsak; düzanlamıyla alınırsa, bu *boşluk noktalarını* kendisi kendi içinde tasarımıyan ve bu boşlukları, telaffuzlarının "doluluğu"nun ürettiği atlama imleri şeklinde restore eden bir tümceyi yeniden yapılandırmış oluruz yalnızca.

Yanıtın kendi içerisinde, *yanıt tarafından*, "emek" sözcüğünün hemen ardına yerleştirilmiş olan bu atlama; sorusunun na-mevcutluğunun yanıt içindeki sunumundan, *onun sorusunun* savsaklanmasından öte bir şey değildir. Çünkü, sorulan soru bu atlamayı kendi içine *yerleştirecek* herhangi bir şey içerir gibi gözüküyor. "*Emeğin değeri nedir?*" tümcesi konseptle özdeş bir tümcedir; içeriği, "emeğin değeri" konseptini *telaffuz etmek* olan bir konsept-tümcedir, kendisi bir bütün olarak, bir konsept olarak, bir *manqué (bozuntu)* soru, bir *manqué (bozuntu)* konsept, bir konseptin savsaklanması (*manque*) olarak kaldıkça, kendisi içinde herhangi bir savsaklamayı tasarlamayan bir telaffuz-tümcesidir. Soru konusunda bizlere yanıt veren yanıt budur; zira sorunun biricik uzayı (space), yanıt tarafından *savsaklama(omission)* yöresi olarak tasarlanmış olan, bizzat bu "emek" konseptinin kendisidir. Sorunun *kendi kendisinin gözardı edilmesi* olup, başka bir şey olmadığını bizlere anlatan yanıt budur.

Savsaklamaları da içinde olmak üzere, eğer bu yanıt doğruysa ve onun sorusu da, --yanıt, bir bakıma özgül olan, *ayrımlı bir sorunun* yanıtı olduğu için-- yalnızca, onun konseptinin gözardı edilmesiyle klasik ekonomi metninde telaffuz edilmemiş, ama onun yanıtındaki boşluklar olarak, kesinlikle, *onun yanıtı içindeki boşluklarda* telaffuz edilmiştir.

Marx, o nedenle şunu yazabilir:

Bu yüzden, çözümlemenin yol açtığı sonuç, başlangıçta ortaya çıktığı şekliyle sorunun çözümlenmesi değil, sorunun terimlerinde tam bir değişiklik oldu.

O nedenle, Marx *yanıt* içindeki boşluklarda (emptinesses) telaffuz edilmemiş bir biçimde var olan bu yanıtta, bu boşlukları bir sunumun boşlukları olarak üretme ve ortaya koymaya yetecek denli varolan konsepti basit bir şekilde telaffuz ederek, telaffuz edilmemiş *soruyu* sorabilir. Marx klasik politik ekonominin yanıtı içindeki boşluklarda varolan *emek-gücü* konseptini bu telaffuz içine sokarak/ yeniden-getirerek, telaffuzun sürekliliğini yeniden-sağlar ve aynı zamanda, yanıtın sürekliliğini sağlayarak/yeniden-sağlayarak, emek

gücü konseptinin telaffuzuyla da, henüz sorulmamış olan soruyu, henüz yanıtı sorulmamış olan sorunun yanıtladığı soruyu üretir.

O zaman, yanıt şu duruma gelir: "*Emek-gücünün değeri emek-gücünün idamesi ve yeniden-üretimi için zorunlu geçim mallarının değerine eşittir*" --ve onun sorusu da şöyle üretilir: "*Emek-gücünün değeri nedir?*"

Boşluklar içeren bir telaffuzun bu restorasyonu ve onun sorusunun yanıtı bu üretilişi bizlere, klasik iktisadın gördüğü şeylere karşı yine de kör kalmasının nedenlerini günışığına çıkarma ve görüm-olmayı, onun görümü içerisinde açıklama olanağı verir. Üstelik, klasik iktisadın görürken görmediği şeyi Marx'ın görebilmesini sağlayan düzeneğin, klasik iktisadın hiç görmediği şeyi Marx'ın görmesini sağlayan düzeneikle özdeş olduğu ve bunun ayrıca, kendisi de bir klasik iktisat metni *okuması* olan bir metni Marx'ın okumasıyla görünenin bir görü-olmayışının görülenmesi işlemini bu kertede yansıtmamızı sağlayan düzeneikle de, en azından ilke olarak özdeş olduğu açıktır.

VII

Şimdi, bir *görülülüğün* söz konusu olduğu yerde, bu *gürsüzlüğün* nedenini ortaya çıkarmak için ulaşmak durumunda olduğumuz noktaya varmış bulunuyoruz: Üstüne bilgi edindiğimiz düşünüyü bütünüyle yeniden-örgütlemeli, dolaysız görüm ve okumaya ilişkin aynasal-söylenleri bir yana atmalı ve bilgiyi bir üretim olarak algılamalıyız.

Politik ekonominin hatasının olanaklı kıldığı şey, gerçekten de, onun görüsüzlük nesnesinin dönüşümünü etkiler. Politik ekonominin görmediği şey onun görebileceği, ama görmediği bir önvarolan nesne değildir --kendisini, bilgi işlemi içinde üreten ve önvar olmayan bir nesnedir: nesneyle özdeş olan, üretimin kendisidir kesinlikle. Politik ekonominin görmediği şey *yaptığı* şeydir: bir soru olmaksızın, onun yeni bir yanıt üretmesi ve eşzamanlı olarak, bu yeni yanıtta eksikliğin içerdiği yeni bir gizil sorunun üretilmesi. Yeni yanıtının eksik terimleriyle, politik ekonomi yeni bir soru üretti, ama "*hiç ayırımına varmaksızın*". Özgün "*sorunun terimlerinde tam bir değişiklik*" yapı ve dolayısıyla, yeni bir sorun üretti, ama hiç bilmeyerek. Onu bilmek bir yana, hala eski sorunun arazisinde kaldığı inancını sürdürüyordu; oysa, "*ayrımına var-*

maçları alanı çoktan değiştirmiş" bulunuyordu. Onun körlüğü ve "görüşsüzlüğü" bu yanlış-anlamada; onun ürettiği ile gördüğü şey arasında, --Marx'ın başka bir yerde, yazarı açısından zorunlulukla nüfuz edilemez bir "*söz oyunu*" (*Wortspiel*) diye nitelediği-- bu "*ikame*"de yatmaktadır.

Politik ekonomi kendi ürettiği şeye ve kendi üretim çalışmasına karşı, neden zorunlulukla kördür? Çünkü onun gözleri hala *eski soruya* dikilmiştir ve kendi yeni yanıtını, kendi eski sorusuyla ilintilendirmeyi sürdürür; çünkü, içerisinde yeni sorunun "*görünülebilir olmadığı*" (**Kapital**, T.II, p.210) eski "*ufuk*" (*agy.*) üzerinde toplulaşmaktadır hala. Bu yüzden, Marx'ın bu zorunlu "*ikame*"yi düşünüş eğretilemeleri bir arazi-değişikliği ve buna denk düşen bir ufuk-değişikliği imgesi imler. Bunlar "*görüşsüzlük*" ya da "*ayrımına-varmazlık*" indirgemesinden, bu ruhbilimsel indirgemenin kaçmamıza olanak veren kritik bir nokta ortaya çıkarırlar. Aslında, yeni yanıtta *ayrımına-varılmaz* bir şekilde içeren bu yeni sorunun üretiminde söz konusu olan şey, başka, zaten bilinen nesneler arasında, bir aile toplantısına hiç beklenilmeyen bir konuğun çıkıp gelmesi gibi ortaya çıkmış olan, tikel bir yeni nesne değildir; tersine, olup biten şey, yeni sorunun üretildiği geriye alınan olan *bütün* bu alanın ve onun *bütün* ufkunun dönüşümünü getirir. Bu yeni kritik sorunun ortaya çıkması, yalnızca, bu alanın gerçekliğini, onun "*ufku*"nun uç-sınırları da içinde olmak üzere, *bütün* çapı boyunca etkileyen, olası bir kritik dönüşüm ve olası bir gizil başkalaşımın tikel bir endeksidir. Bu olguyu halihazırda kullanmış olduğum⁴ bir dile oturarak, bu *kritik* (bir kritik durum anlamında kritik) ırayla donanmış yeni bir sorunun üretiminin, yeni bir kuramsal *sorunsalın* --ki bu sorun onun yalnızca bir semptomatik kipidir- olası üretiminin istikrarsız endeksi olduğunu söyleyebilirim. Engels **Kapital**'in İkinci Cildi'ne Önsöz'ünde bundan parlak bir şekilde söz eder: Filozofik kimyanın oksijen, ya da, klasik iktisadın artı değer "*üretmesi*" yalnızca eski kuramı *bir noktada* modifiye etme kudretini değil, ama ayrıca "*tüm iktisad*" yahut *tüm* kimyayı "*devrimcileştirme*" kudretini de içerir (Vol.II, p.15). Dolayısıyla, bu istikrarsız ve görünürde yerel olan olayda salınan şey eski kuramda ve dolayısıyla, *bir tümlük olarak* eski sorunsalda bir

4 For Marx, Allen Lane The Penguin Press, Londra 1969, pp.46, 66-70,vb.

devrim olasılığıdır. Bu da bizleri, bilimin bizzat varoluşuna özgü bir olguya götürür: Sorunlar ancak, belirgin bir kuramsal yapının --mutlak ve belirgin olasılık koşulunu, dolayısıyla da bilimde, verili bir anda, tüm sorunların konulması gerektiği biçimlerin mutlak belirlenimini oluşturan sorunsalın-- ufku içerisinde ve alanında ortaya koyulabilir.⁵

Bu ise, görünülebilen olarak *görünülebilenin* ve, birliktelik içinde, görünülemez olarak görünümeyenin ve de, görünümeyeni görünülebilenle bağlayan organik bağın belirlenimine ilişkin bir anlayışa yol açar. Bu alanda ve bu ufuk içerisinde, eşd. verili bir kuramsal disiplinin kuramsal sorunsalının belirgin yapılandırılmış alanı içinde, konuşlandırılmış herhangi bir nesne ya da sorun görünülebilendir. Bu sözcükleri düzanlamıyla almalıyız. Böylece, görölülük artık "görüm" yetisiyle donatılmış bireysel bir öznenin ya dikkatli ya da şaşırtıcı biçimde uyguladığı edimi değildir; görölülük onun yapısal koşullarının edimidir, sorunsalın alanı ile *onun* nesneleri ve *onun* sorunları arasındaki içkin yansıma (düşünseme) ilişkisidir.⁶ O zaman, görüm de kutsal okumanın dinsel ayrıcalıklarını yitirir: bu bir nesneyi ya da sorunu --onun üretim koşullarında yatan-- varoluş koşullarına bağlayan bir içkin zorunluluğun yansımasından öte bir şey değildir. Artık o kuramsal bir sorunsalın tanımladığı alanda varolan şeyi *gören* bir öznenin gözü (zihnin gözü) değildir düzanlamıyla: *kendisini*, kendi tanımladığı nesnelerde ya da sorunlarda *gören*, bu alanın kendisidir -- alanın, yalnızca, kendi nesneleri üzerindeki zorunlu yansıması olan görölülük. (Bu; görümün ışığının *hem* gözden geldiği, *hem de* nereden geldiği *söylenerek* çok bunaltılan klasik görüm-felsefelerindeki bir "ikame"yi de kuşkusuz açıklamaktadır.)

Görünülebileni tanımlayan bu aynı bağıntı görünülemezi de, onun gölgedeki yüzü olarak tanımlar. Görünümeyeni tanımlanmış-dışlanan (sorunsal alanın varoluşu ve kendine özgü yapısı tarafından dışlanmış olarak *tanımlanan* ve görünülebilirlik alanından *dışlanan*) şeklinde; alanın, nesnesi üzerindeki yansımasını, eşd. sorunsalın ve onun nesnelerinden birinin zorunlu ve içkin kar-

⁵ Auguste Comte sık sık bu düşünceye çok yaklaşır.

⁶ "İçkin yansıma (düşünseme) ilişkisi": bu "yansıma"nın kendisi burada ele alamayacağım, ama bu girişin sonunda (Kesim 19) özetleyeceğim bir kuramsal sorunu ortaya koyar.

şıklık-ilişkililiğini, yasaklayan ve bastıran şey şeklinde tanımlayan ve yapılandıran, sorunsalın alanıdır. Philojistik kimya kuramında oksijen, ya da, klasik iktisatta artı değer ve "emeğin değeri" tanımı için durum böyledir. Bu yeni nesneler ve sorunlar varolan kuram alanında zorunlulukla *görünülemeyenlerdir*, çünkü onlar bu kuramın nesneleri değildir, çünkü onun tarafından *yasaklanmışlardır* -- zorunlulukla, bu sorunsal tarafından tanımlanmış olarak görünülebilenin alanıyla zorunlu herhangi bir ilişkileri olmayan nesne ve sorunlardır. İlke olarak reddedildikleri, görünülebilenin alanından atıldıkları için, bunlar görünülemeyendir: ve o nedenle, bunların bu alandaki gelip geçici duruşu, (çok özel ve semptomatik durumlarda) yer aldığı zaman, *algılanmaksızın geçip gider*; düzensamsal olarak açığa-vurulamaz bir yokluk durumuna gelir -- zira, bu alanın bütün işlevi onları görmek değil, onlara ilişkin herhangi bir görürlülüğü yasaklamaktır. Burada yine, görünülemeyen, *bir öznenin görürlülüğünün* görünülebilenenden daha öte bir işlevi değildir: görünülemeyen, kuramsal sorunsalın, kendi nesnesi-olmayanlara ilişkin görüm-olmayanıdır; görünülemeyen, karanlıktır; kuramsal sorunsalın, kendi nesnesi-olmayanlara, kendi sorunları-dışına, onları görmeksizin, *onlara bakmak için* yöneldiği zamanki özyansımasının körelmiş gözüdür.

Ve, Michel Foucault'un **Histoire de la Folie**'sine⁷ önsözdeki çok dikkate değer kimi pasajlardan benimsenen terimleri kullanırsak, görünülebilen ve görünülemeyenin, görünülebileni tanımlayan kuramsal alanın içinin ve dışının olasılık koşullarını çağrıştırmış olduğumuzdan, belki bir adım daha ileri gidebilir ve böylece tanımlanmış görünülebilen ile görünülemeyen arasında, *belli bir zorunluluk ilişkisinin* varolabileceğini gösterebiliriz. Bir kuramın gelişmesinde, görünülebilen bir alanın görünülemeyeni, genelde, bu alanın tanımladığı görünülebileneye dışsal ve yabancı *herhangi bir şey* değildir. Görünülemeyen görünülebilen tarafından, *onun* görünülemeyeni, *onun* yasaklanmış görümü olarak tanımlanmıştır: Bu yüzden, görünülemeyen basitçe (uzaysal eğretilmeye dönersek) görünülebilenin dışı, dışlamanın dış karanlığı değildir --*dışlamanın iç karanlığıdır*; görünülebilenin kendisinin

7 Plon; Paris 1961; kısaltılmış çeviri, **Madness and Civilization**, Tavistock Press, Londra. 1967. (Akıl ve Akıl Bozukluğu, Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Ankara, 1993 - Ç.N.)

içidir, çünkü onun yapısı tarafından tanımlanmıştır. Başka deyişle, verili bir sorunsalın tanımladığı görünülebilen bir alanın arazisi, ufku ve dolayısıyla sınırlarına ilişkin çekici eğretilmeler, eğer bu alanı düzanlamsal olarak uzaysal eğretilmeye⁸ göre, *onun dışındaki başka bir uzayla* sınırlandırılmış bir uzay olarak düşünürsek, bu alanın doğasına ilişkin yanlış bir düşünce uyandırma tehlikesi taşırlar. Bu öteki uzay da, onu kendi yadsıması olarak içeren ilk uzaydadır; bu öteki uzay yalnızca onun kendi sınırlarından dışladığı şeyin yadsınmasıyla tanımlanmış olan bizzat ilk uzaydır. Başka deyişle, onun tüm sınırları *içseldir*, onun dışını onun içine taşımıştır. Dolayısıyla, eğer uzaysal eğretilmeyi korumak istiyorsak, kuramsal alanın paradoksu onun *bitimsiz*, çünkü *belirgin* bir uzay olduğudur, eşd. onun sınırları, onu hiçlikten ayıran dış hatları yoktur, çünkü kesinlikle kendi içinde *tanımlanmış* ve sınırlandırılmıştır; olmadığı-şeyi dışlayarak, kendisini olduğu-şey kılan kendi tanımının bitimliliğini kendi içinde taşımıştır. Onun *tanımı* (*par excellence* bilimsel bir işlem) da, öyleyse, onu hem *kendi türünde bitimsiz kılan*, hem de onun tüm belirlenimleriyle, bizzat tanımı gereği *onun içerisinde* ondan dışlanan şeyle, kendi içinde damgalayan (marked) şeydir. Ve belli. çok özel kritik durumlarda, sorunsalın ürettiği soruların gelişimi (şimdiki örnekte, "emeğin değeri"ni araştıran politik-ekonomi sorularının gelişimi) varolan sorunsalın görünülebilen alanı içerisinde onun görünümezliğinin *bir yönünün gelip geçici (fleeting, fugitive) varlığının üretilmesine* yol açtığı zaman, ancak o zaman, bu ürün *görünümez* olabilir; çünkü, bu alanın ışığı onun üzerinde yansımaksızın, onu körcesine tatar. Bu görünülemeyen böylece kuramsal bir yanılgı, yokluk, semptom-yoksunluğu olarak ortadan kaybolur. Kendisini tam da olduğu-gibi ortaya koyar: kuram için görünülemeyen olarak --ve o nedenle de, Smith kendi "görüsüzlüğü"nü gerçekleştirir.

Bu görünülemeyeni görmek, bu "görüsüzlükleri" görmek, bu söylemin doluluğu içindeki boşluğu, tıksı-tıksı metindeki boşlukları nitelemek için, keskin ya da dikkatli bir bakıştan çok ay-

⁸ Bu metinde uzaysal eğretilmelere (alan, arazi, uzay, yöre, durum, konum, vb.) yapılan başvurular ortaya kuramsal bir sorun çıkarmaktadır: bilimsel gerekçelerle bir söylemde onun varoluş *iddiasının* geçerliliği sorunununu. Bu sorun şöyle formüle edilebilir: Bilimsel söylemin belli bir biçimi *neden*, zorunlu olarak, bilimsel olmayan disiplinlerden ödünç alınmış eğretilmelerin kullanımını gerektirir?

rımlı bir şeye gereksinimimiz vardır; içerisine Marx'ın sorunsal dönüşümünü resmettiği görünüm alıştırması üzerinde, bu "arazi değişikliği"nin düşünmesinin ürettiği yeni bir bakışa, *informe* bir bakışa, gereksinimimiz vardır. Burada bu dönüşümü, onu salıveren ve tamamlayan düzeneği çözümleme iddiasında bulunmaksızın, bir olgu olarak alıyorum. Bakıştaki bu başkalaşımı kendi sonucu olarak üreten bu "arazi değişikliği"nin ancak çok özgül, karmaşık ve çoğu kez dramatik koşullarda üretilmesi; bunun "bakış-açıları"nı değiştirme gibi zihinsel bir karara ilişkin idealist bir söylene asla indirgenmemesi; öznenin görülülüğünün, üretmek bir yana, yalnızca kendi yeri içerisinde yansıttığı bütün süreci oyuna sürmesi; bilginin üretim araçlarının gerçek dönüşümünün bu sürecinde, bir "kurucu (constitutive, constituent) özne" olma iddiasının, görünülebilenin üretiminde görünüm öznesi olma iddiası denli boşuna olması; "özne"nin, içerisinde oynadığına inandığı rolü değil, sürecin düzeneği tarafından kendisine verilen rolü oynadığı bir kuramsal yapı değişiminin (mutation) diyalektiksel bunalımı içinde, bütün bu sürecin yer alması --bütün bunlar, burada incelenemeyecek olan sorulardır. Öznenin yeni arazideki ⁹ yeni yerini işgal etmesi gerektiğini, başka deyişle, --eski görünülemez, bu görünülemez görünülebilen durumuna getirecek *informe* bakışı uygulamaya olanak vermek için-- öznenin kısmen bile ayırımına varmayarak, bu yeni araziye çoktan yerleştirilmiş olduğunu anımsatmak yeterlidir. Smith'in gözünden kaçan şeyi Marx görebilir, çünkü o bu yeni araziye çoktan işgal etmiş durumdadır ve bu yeni arazi, üretmiş olduğu yeni yanıtlar bakımından, ayırımına varılmaksızın bile olsa, yine de eski sorunsal tarafından üretilmiştir.

VIII

Marx'ın ikinci okuması şöyledir: Okuduğu metindeki açığa vurulmamış olayı açığa vurması ve aynı devrim içinde, *ayrımli bir metne* bunu aktarması ölçüsünde, ilkinde zorunlu bir yokluk olarak ortaya çıkan, pekala "*sempomatik*" (*symptomale*) de-

⁹ Uzaysal eğretilmeyi koruyorum. Ama, arazi değişikliği *bu noktada* oluyor: tüm kesinliğiyle, kuramsal-üretim kipinin değişiminden ve bu *kip* değişikliğinin yol açtığı, öznenin işlevindeki değişiklikten söz etmemiz gerekiyor.

nilebilecek bir okuma. Birinci okuma gibi, Marx'ın ikinci okuması da *iki metnin* varolmasını ve birincisinin, ikincisine karşı ölçülmesini önvarsayar. Ama, bu yeni okumayı eskisinden ayırt eden şey, yenisinde, *ikinci metnin* birinci metindeki dil sürçmeleriyle eklemelendirilmiş olmasıdır. Burada yine, en azından kuramsal metinlere (çözümlemeleri, burada söz konusu olan biricik metinlere) özgü bir tarzda, eşzamanlı biçimde iki yönlü bir okumanın zorunluluğu ve olanaklılığını görmekteyiz.

Okumakta olduğunuz ve benim dile getirdiğim yasadan kaçamayan bildirilerde --bunların, en azından şimdilik, kuramsal anlamı olan söylemler gibi ele alınma yönünde bir iddia taşıdıkları varsayılarak--, "*sempomatik*" okumayı Marx'ın okumasına uygulamaya çalıştık basitçe; bununla, Marx Smith'deki okunulamazı, onun yazılarında başlangıçta görünülebilen sorunsalı *ortaya atılmış herhangi bir soruya denk düşmeyen bir yanıtın* paradoksunda içerilen görünülemeyen sorunsala karşı ölçerek, okumayı başardı. Marx'ı Smith'den ve sonuç olarak da, bizim Marx'la ilişkimizi Marx'ın Smith'le ilişkisinden ayıran bitimsiz mesafenin, aşağıdaki köktenci ayırım olduğunu göreceksiniz: Kendi metninde Smith, yalnızca, doğrudan öngelen soruların herhangi birine yanıt vermemekle kalmayıp, kendi çalışmasında başka bir yerde sorduğu *herhangi* bir başka soruya da yanıt vermeyen bir yanıt ürettiği halde; Marx'ta, tersine, *sorusuz bir yanıt* o formüle etmeye giriştiği zaman, biraz sabır ve ferasetle, *soru'nun kendisini başka bir yerde*, 20 ya da 100 sayfa ilerde, başka bir nesneyle ilgili olarak, başka bir konunun içine girmiş biçimde, ya da zaman zaman, Engels'in Marx üstüne dolaysız yorumlarında --çünkü Engels derin esin patlamaları taşır-- bulabiliriz.¹⁰

10 Kişisel deneyiminime başvurursam, Marx ya da Engels'de, yanıtından kopuk olan sorunun, *başka yerdeki* bu varlığına ilişkin iki kesin örnek vermek isterim. Belirgin biçimde zahmetli bir araştırma pahasına --ki bu araştırmanın metni (For Marx, pp.89 ff.) bu güçlüklerin izlerini taşımaktadır-- Hegelci diyalektiğin Marx tarafından "tersyüz-edilmesi" düşüncesinde, yerinde (pertinent) bir yokluğu saptamayı başardım: bunun konseptinin ve bu yüzden de, sorusunun, yokluğunu... Marx'ın andığı bu "tersyüz-etme"nin etkili içeriği denli, sorunsalda bir devrim de yaptığını göstererek, bu *soruyu* zahmetli bir şekilde yeniden-yapılandırmayı başardım. Ama daha sonra, **Kapital**'in İkinci Cildi'ne Engels'in Önsözü'nü okurken, formüle etmekte böylesine sıkıntı çekmiş olduğum soruyu apaçık bir şekilde orada görerek çok şaşırdım! Engels bu "tersyüz-etme"yi, başları üzerinde duran kimya ve politik ekonominin bu "yeniden ayakları üstüne oturtulması"nı onların "kuram"ındaki ve bu yüzden de, onların sorunsalındaki bir değişikliklikle, açık bir şekilde özdeşleştirmektedir. Ya

Ve eğer, ileri sürmeye cesaret ettiğim gibi, *hiçbir yerde ortaya ait!-mamış olan bir soruya* önemli bir *yanıt*, verilmesi gereken imgeleri çoğaltma koşuluyla yalnızca Marx'ın formüle etmeyi başardığı bir yanıt, "*Darstellung*"un ve onun cisimlenişlerinin (avatars, tecessüt) yanıtı Marx'da kuşkusuz varsa, bunun nedenini kesinlikle Marx'ın içinde yaşadığı çağ sağlamadı ve o kendi ömründe, ürettiği şeyi düşünebileceği yeterli bir konsept de elde edemedi: *bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkililiği konseptini*. Kuşkusuz, bunun yalnızca bir sözcük olduğu ve yalnızca bu sözcüğün atlandığı, çünkü sözcüğün *nesnesinin* orada eksik olduğu söylenecektir. Kesinlikle öyle, ama bu sözcük bir *konsepttir* ve bu konseptin yapısal yokluğunun yankıları Marx'ın söyleminin belli devredilebilir (assignable) *biçimleri* üzerindeki belli, kesin kuramsal etkileri içinde ve, sonuçları olmaksızın olmayan, nitelendirilebilir kimi *formülasyonları* içinde bulunabilir. **Kapital**'in söylemindeki belli Hegelci biçimler ve göndermelerin *gerçek varlığını* aydınlatmaya yardım edebilecek olan {formülasyonlar içinde}; ama bu kez *içerden*, eşd. geçmişin bir tortusu, bir kalıntı, hovardaca bir "flörtleşme" (ünlü "*kokettieren*") ya da, budalalar için bir tuzak olarak değil (benim diyalektiğimın avantajı şeyleri azar azar söylememdir --ve onlar benim bitirdiğimi sanıp, beni çürütmek için hamle yaptıkları zaman, kendi ahmaklıklarını zamansızca ortaya koymuş olurlar yalnızca-- Engels'e Mektup, 27 Haziran 1867). Çok şaşırtıcı, ama kaçınılmaz olan bir yokluğun, onun bütün çalışmasının görünülebilen/görünülemeyen , yokluk/varlık tonozu olan '*bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkililiği*' konseptinin (ve tüm alt-konseptlerinin) yokluğunun sağın ölçülüğü olarak, *içerden*... Belki de bu yüzden, eğer Marx belli pasajlarda Hegelci formüllerle böylesine çok "oynamak"taysa, bu oyunun yalnızca bir hovardalık ya da bir

da, yine: İlk denemelerimden birinde, Marx'ın kuramsal devriminin onun yanıtları değiştirmesinde değil, soruları değiştirmesinde yattığını ve bu yüzden de, Marx'ın tarih kuramındaki devriminin onun, ideoloji arazisinden bilim arazisine devinmekte kullandığı bir "*öğeler değişikliği*"nden ibaret olduğunu ileri sürmüştüm (**For Marx**, p.47). Ama yakın zamanlarda, **Kapital**'in üçretler üstüne bölümünü okurken, bu kuramsal sorunsal değişikliğini dile getirmek için Marx'ın tam da bu "*arazi değişikliği*" anlatımını kullandığını görerek çok şaşırdım. Burada da, Marx'ın sorusunun tam-yerindeki *yokluğundan*, zahmetli bir şekilde, yeniden yapılandırmış olduğum soruyu (ya da onun konseptini) Marx'ın kendisi, çalışmasının *başka bir yerinde*, apaçık bir şekilde vermişti.

hiciv olmayıp; eski konseptlerin *isimsiz olan* yok şeylerin rolünü, onları bizzat sahneye çağırarak üzere, umutsuzca oynadıkları *gerçek bir dram eylemi* olduğunu düşünmeye izin verilemez --oysa, onlar yalnızca, kendi başarısızlıklarında onun duruşunu, ıralar ile bunların rolleri arasındaki sökülüşte (çözülmede) "üretirler".

Felsefesel bir savsaklama olan bu savsaklamanın nitelendirilmesi ve yerinin belirlenmesinin bizleri Marx'ın felsefesinin eşiğine de götürebileceği doğruysa, bundan, tarih kuramının kendisi için başka kazançlar da umabiliriz. Açığa vurulmamış, ama tersine, bir savsaklamama olarak kutsanmış ve bir doluluk olarak ilan edilmiş bir kavramsal savsaklama belli durumlarda, bir bilimin ya da onun kimi dallarının gelişmesini ciddi şekilde engelleyebilir. Buna ikna olmak için, bir bilimin yalnızca kendisinin kuramsal bakımdan narin olduğu noktalara verdiği aşırı dikkatle ilerlediğini, eşd. *yaşadığını*, belirtmemiz yeterlidir. Bu ölçünlerle, kendi yaşamı açısından, kendi bildiği şeylere, *bilmediği* şeylerden daha az bağımlıdır: onun mutlak önkoşulu bu bilinmeyen üzerinde odaklaşmak ve bunu, bir sorun titizliğiyle ortaya koymaktır. Ama, bir bilimin bilinmeyeni ampirisist ideolojinin düşündüğü şey de değildir: onun "atığı", onun dışarı attığı, onun algılayamadığı ya da çözemediği şey (değildir); ama *par excellence*, onun içerdigi şeydir, yani görünüşteki sorgulanamaz "apaçıklığı"na karşın narin olandır, onun söylemindeki belli sessizliklerdir, onun titizliğindeki belli kavramsal savsaklama ve kusurlardır; kısacası, doluluğuna karşın, dikkatli bir kulağa "çatlak sesler veren", ondaki her şeydir.¹¹ Bir bilimin kendi içinde "çatlak sesler veren" şeyleri dinlemeyi öğrenerek ilerlediği ve yaşadığı doğruysa, Marksist tarih kuramının yaşamının bir kısmı da, Marx'ın bizlere binlerce şekilde gösterdiği bu kesin noktada, onun düşüncesi açısından özsel, ama onun söyleminden kopuk, bir konseptin varlığına bağımlıdır herhalde.

IX

Öyleyse, bizim **Kapital**'i felsefesel okumamızın suçu da budur: Marx'ı, onun kendisinin klasik politik ekonomi okumasında bizlere parlak bir ders verdiği okuma kurallarına göre okumaktadır. Bu

¹¹ Pierre Macherey: "A props de la rupture", *La Nouvelle Critique*, Paris. Mayıs 1965, p.139.

suçu kabullenmemiz bilerek; kendimizi buraya zincirleyeceğiz, buraya demir atacacağız; onun ufacık uzayı içerisinde içerilen bitimsiz ölçeği --Marx'ın *felsefesinin* ölçeğini-- kabul ederek, buna bir gün kendimizi yerleştirmeyi umuyorsak, ne pahasına olursa olsun sarılmak gereken nokta olarak, şiddetli bir şekilde buraya yapışacağız.

Hepimiz bu felsefeyi arıyoruz. **Alman İdeolojisi**'nin felsefesal kopuntu (rupture) protokolleri bizlere bizzat bunu vermiyor. Daha önceki **Feuerbach Üstüne Tezler** de; felsefesal antropoloji gesesini, eski dünyanın retinadaki imgesiyle göze çarpan yeni bir dünyanın gelip geçici pırıltılarıyla yaran bu birkaç ışın demeti de öyle. Son olarak, Engels'in "*Herr Dühring'i, onun ve kimi başkalarının güneş altındaki herşeyle uğraştığı engin arazide izleme*" (Moskova ve Londra. 1959, p.10) durumunda kaldığı **Anti Dühring**'deki eleştiriler de; klinik yargıları bakımından ne denli ökece olsalar bile, en azından dolaysız biçimleri söz konusu olduğu ölçüde, onlar da öyle. Çünkü, Marx'ın tüm felsefesinin **Feuerbach Üstüne Tezler**'deki birkaç titretek tümcede, eşd. Kopuş Çalışmalarında,¹² bulunabileceğini sanmak olgunlaşma, kendini tanımlama ve güçlenme için zamana gereksinim duyan, köktenci biçimde yeni bir kuramın büyümesi açısından vazgeçilmez koşullar konusunda, insanın önemli ölçüde kendi kendisini kandırmasıdır. "Marx'ın **Felsefenin Sefaleti**'nde ve **Komünist Manifesto**'sunda dünyaya ilk sunulması ardından", diye yazar Engels, "*bizim bu bakış-tarzımız... Kapital'in yayınlanmasından önce, tam yirmi yıllık bir kuluçka döneminden geçti*" (p.14). Benzer şekilde, Marx'ın tüm felsefesini düşman arazisinde, eşd. felsefesal *ideoloji* arazisinde, savaşa giren --**Anti Dühring**'in sık sık yaptığı (ve **Maddecilik ve Ampriokritisizm**'in de daha sonra yapacağı) gibi-- bir çalışmanın polemiksel formülasyonlarından, doğrudan bunlardan, elde edebileceğimize inanmak da ideolojik savaşımın yasaları konusunda, bu vazgeçilmez savaşımın verildiği sahne olan *ideolojinin* doğası konusunda ve bu ideolojik savaşımın verildiği felsefesal ideoloji ile, savaş vermek için bu sahnede ortaya çıkan Kuram ya da Marksist felsefe arasındaki zorunlu ayrım konusunda kendimizi aldatmak olur. Özellikle Kopuş Çalışmaları

12 For Marx, pp. 34-5.

üzerinde, ya da, daha sonraki ideolojik savaşımın savları üzerinde toplulaşmak (konsantre olmak) kılıgıda, bizzat Marx'ın felsefesini *okumak* için bize verilmiş olan yerin *par excellence* onun başyapıtı, **Kapital**, olduğunu görmemek "*görüşsüzlüğü*"ne düşmektir. Ama biz bunu uzun zamandır bilmekteyiz: **Kapital**'in İkinci Cildi'ne bu olağanüstü Önsöz'de, gün gelip de bir ders metni olacak olan bu Önsöz'de, bizlere apaçık şekilde, Marx'ın felsefesinin bütünüyle "**Kapital'in Mantığı**"nda, Marx'ın yazmaya "*zaman bulamadığı*" Mantık'ta yattığını söyleyen Engels'ten ve bunu yineleyen Lenin'den 'buyana, bunu bilmekteyiz.

Buna karşı, kimse kalkıp da, ayrımlı bir yüzyılda yaşadığımızı, köprü'nün altından çok sular aktığını ve bizim sorunlarımızın artık aynı olmadığını iddia etmesin. Akıp gitmiş olan değil, durgun suları tartışıyoruz. Spinoza örneği ile başlayarak, insanların kendi susuzluklarının giderilmesi için yapılan, ama onların korkularının hoşgörmeyeceği yeryüzü kaynaklarına derinlemesine dalmak ve hep duvar örmek için insanların vahşicesine çalıştırıldığı, yeterince tarihsel örnek biliyoruz. Yaklaşık 100 yıldır, akademik felsefe Marx'ı sessizlik toprağına, mezarlık toprağına gömmüş bulunuyor. Aynı dönemde, Marx'ın yoldaşları ve ardılları en dramatik ve ivedi savaşımalar vermek durumunda kaldılar ve Marx'ın felsefesi bütünüyle onların tarihsel girişimlerine, ekonomik, siyasal ve ideolojik eylemine, bu eyleme yol gösteren ve yönlendiren vazgeçilmez çalışmalara sindi. Bu uzun savaşımalar döneminde, tüm bu eylemin altında yatan bilgilerin katıksızlığı ve titizliği açısından vazgeçilmez olan Marx'ın-felsefesi düşünüy {idesi}, bunun özgül varoluş ve işlevine ilişkin *bilinç*, tüm ayartmalara ve düşmanlığa karşı korundu ve savunuldu. Ben 'bu konuda bilimsel buluncun şu çığlığından, **Maddecilik ve Ampiriokritisizm**'den ve Lenin'in tüm çalışmalarından; bu *bilgi*, bilimsel kuram ve "*felsefede partizanlık*"--her şeye egemen olan ve, duru ve uyumsuz titizliğiyle, en kesin bilimsellik bilincinden başka bir şey de olmayan bu ilkenin-- manifestosundan, bu kalıcı devrimci manifestodan başka bir kanıtı gereksinim duymuyorum. Bize verilmiş olan ve bugünkü görevimizi tanımlayan da budur: kimileri, bir bilimin kuramsal kılığıyla üretilmiş olan (listenin başında **Kapital** olmak üzere), kimileri de, ekonomik ve siyasal kılığı (işçi devrimi tarihinin dünyaya dayatmış olduğu tüm dönüşümler), ya da,

bu kılığın üstüne düşünsemeyle (büyük Marksistlerin ekonomik, siyasal ve ideolojik metinleri) üretilmiş olan bir dizi *çalışma*. Bu çalışmalar kendileriyle birlikte yalnızca, kapitalist üretim tarzı kuramında ve devrimci eylemin tüm ürünlerinde içerilen Marksist tarih-kuramını değil, ama aynı zamanda, zaman zaman ayırımına varılmaksızın da olsa, *kılığın* anlatımın kaçınılmaz yaklaşımlarında bile adanmış bir şekilde içine daldıkları Marx'ın *felsefesal* kuramını da getirmektedirler.

Daha önce,¹³ kapitalist üretim tarzı çözümlemesinin bilimsel kılığında, **Kapital**'de ve işçi devrim tarihini ekonomik ve siyasal kılığında kılığın durumda bizzat var olan Marksist felsefenin bu *kılığın* varoluşuna, onun gereksinimleri ve bizim gereksinimlerimiz açısından *vazgeçilmez bir kuramsal varoluş biçimi* vermenin zorunlu olduğunu iddia ettiğimde, yalnızca, kendine özgü kipliklerin (modalitelerinin) doğasına göre, bu varoluşun ayrımlı *derecelerini*, eşd. bizim düşünsememizin hammaddesi olan ayrımlı *çalışmaları*, birisini öbürüsüyle çözümleyecek bir araştırma ve eleştirel aydınlatma çabası (labor) önermişim. Yalnızca, Marx'ın ve Marksizmin çalışmalarının, birbirleriyle "*semptomatik*" bir okumasını; eşd. sorunsalın nesneleri üzerinde, onları *görünülebilir* kılacak şekildeki bir düşünsemesinin progresif ve dizgesel üretimini ve aksi durumda, yalnızca imsel bir biçimde ya da kılığın olarak varolabilecek şeyi *görmemize* izin verecek en derin sorunsalın üretilmesini, topraktan çıkarılmasını önermişim. Bu istemin bir işlevi olarak, Marksist diyalektiğin özgül kuramsal biçimini, kendi doğrudan siyasal (ve etkin biçimde siyasal: devrime dalmış bir önderin --Lenin'in-- siyasetleri) varoluşu içinde *okumuş* olmak iddiasında bulunabilirim; bu ilkenin bir işlevi olarak, Mao Tse-tung'un 1937 tarihli, çelişki üstüne metnini, siyasal kılığın yansıyan Marksist diyalektiğin yapılarının bir betimlemesi olarak ele alma iddiasında bulunabilirim. Ama bu *okuma* Marksist felsefenin çok sık olarak indirgendiği; fakat, örtülmüş bulunduğu *soyutlama* sözcüğünün ardında, dinsel ya da ampirisist okuma söyleninin onaylanmasından başka bir şey de olmayan --çünkü, onun uyandırdığı bireysel okumaların toplamı bizleri, bu söylenden bir an bile kurtaramaz-- doğrudan bir okuma ya da yalnızca "*genelleyici*" bir okuma değildi ve

13 For Marx, pp. 164 ff.

nede böyle olabilirdi. Bu okuma ilke olarak *ikili* bir okumaydı; bir *soruya*, olmayan sorusuna verilmiş bir yanıtı getiren ayrımlı, "semptomatik" bir okumanın sonucuydu.

Dosdoğru konuşulursa, 1917 devrimci patlamasının koşulları konusunda Lenin'in bizlere sağladığı kılğısal siyasal çözümlemelere, Marksist diyalektiğin *özüllüğü* sorusunu, kendi *sorusunun* yöresinde olmayan bir *yanıtın*; elimizdeki Marksist çalışmalarda *başka bir yerde* yerleşmiş olan bir yanıtın; Marx'ın, Hegelci diyalektiği "*tersyüz etmiş*" olduğunu içinde ilan etmiş olduğu bu *yanıtın* tam kendisi temelinde sormak olanaklıydı yalnızca. "Tersyüz edilme" şeklindeki bu yanıt, Marx'ın aşağıdaki (olmayan) soruya yanıtıydı: Marksist diyalektiği Hegelci diyalektikten ayırt eden özgül ayrımlı nedir? Ama "tersyüz edilme" şeklindeki bu yanıt, klasik politik ekonominin "emeğin değeri" şeklindeki yanıtı gibi, kendi içinde bir dışsal yoksunluğu içermesi bakımından dikkate değerdir: tersyüz edilme eğretilmesinin sorgulanması onun kendi kendisini düşünemediğini ve dolayısıyla, hem reel ama olmayan bir soruna, reel ama kendisi dışında olmayan bir soruya, hem de, bu yokluğa denk düşen kavramsal yavanlığa ya da pusluluğa, *bir sözcüğün gerisinde bir konseptin yokluğuna* işaret ettiğini göstermektedir. Bir sözcüğün varlığının gerisinde bu konsept yokluğunu bir semptom olarak ele almak beni, yokluğuyla imlenen ve tanımlanan sorunun formülasyonunun izine götürür. Ne denli yetersiz ve koşullu olsa da, benim Lenin metinlerini "okuma"nın ancak, bu metinlere, bunların varoluş düzeyi salt kuramsal olmaktan uzak olmakla birlikte (zira bu metinler kılğısal amaçlar açısından Sovyet Devrimi'nin patladığı konjonktürün yapısını betimlemektedirler), etkin yanıtıyla onların temsil ettiği kuramsal soruyu sorma koşuluyla olanaklıydı. Bu "okuma" bana soruyu keskinleştirme ve sonra da, böylelikle dönüştürülmüş soruyu başka, ayrımlı bir düzeyde varolan, eşit derecede semptomatik metinlere, Mao Tse-tung'un metnine ve ayrıca, Marx'ın **1857 Girişi** gibi, yöntembilimsel bir metne de sorma olanağını verdi. Ortaya çıkan ilk yanıtın türeyen soru yeni ve başka çalışmaların --bugün de, **Kapital**'in-- okunması için, bir ikili, eşd. "semptomatik", okumalar dizinine başvurmuş bulunuyoruz: **Kapital**'i, onda bulunan herhangi görünülemeyen kalıntıları görünülebilir kılmak için okuyoruz, ama gücümüzün şimdiki durumuyla bu "okuma" için zorunlu olan geri adım; Marx'ın Erken Çalışmaları'nın, tikel olarak **1844 Elyazmaları**'nın, ve bu yüzden, onun çalışmalarının geriplanını

oluşturan sorunsalın, Fuerbach'ın antropolojik sorunsalının ve Hegel'in mutlak idealizm sorunsalının, eşzamanlı biçimde gerçekleştirdiği ikinci bir okumadan bu amaçla elde edebileceğimiz tüm uzayı kapsamaktadır.

Eğer Marx'ın felsefesi, eşd. onun diferansiyel {ayırımsal} özgüllüğü, sorusu **Kapital**'in bu ilk okumasından yalnızca ufak bir şekilde bile değişmiş ve keskinleşmiş olarak ortaya çıkıyorsa, bu, başka "okumaları", önce yeni ayırımsal keskinleşmeler ortaya çıkaracak olan başka **Kapital**-okumalarını ve sonra da, öteki Marksist çalışma okumalarını olanaklı kılmalıdır: örneğin, Engels'in **AntiDühring** ya da **Doğanın Diyalektiği** ve Lenin'in **Maddecilik ve Ampiriokritisizm**'i (ve **Felsefe Defterleri**) gibi, felsefesal (ama, ideolojik savaşımın kaçınılmaz biçimleri içinde tuzak kurmuş) olan Marksist metinlerin informe bir okumasını; yahut, bugün bol bulunan ve sosyalizmin ve sosyalizme ilerleyen yeni-kurtulmuş ülkelerin tarihsel gerçekliği içinde varolan, Marksizmin başka kılğısal çalışmalarının yeni bir "okuması"nı. Bu klasik felsefesal metinleri şu yalın nedenle bilerek böylesine sona bıraktım ki, Marksist felsefenin özsel ilkelerinin tanımından önce, eşd. tüm felsefesal ideolojiden ayrımıyla Marksist felsefenin tutarlı varoluşu açısından vazgeçilmez asgariyi saptamayı başarmazdan önce, akademik değil militan metinler olup, *ideolojik* anlatımlarının --bu anlatımların, neden zorunlulukla ideolojik anlatım *biçimi* aldığını gösterebilmeksizin, eşd. gerçek özü içinde bu biçimi ya-ıtlayabilmeksizin-- gizemli (enigmatik) yazılımından öte bir şey olmayan bu klasik metinleri *okumak* olanaksızdı. Aynı şey, "kişilik kültür" ya da, bizim şimdiki dramımız olan en ciddi çatışma gibi, işçi devinimi tarihinin kuramsal bakımdan hala puslu olan çalışmalarının "okunması" için de geçerlidir: belki de bir gün, bu mantıksızlığın (unreason, deraison, nedensizlik) nedenlerini anlamak açısından vazgeçilmez konseptlerin üretilmesi için {gerekli} kaynakları Marksizmin ussal çalışmaları içinde doğru olarak belirlememiz koşuluyla, bu "okuma" olanaklı olabilecektir.¹⁴

¹⁴ Aynı şey, zaman zaman şaşırtıcı biçimlerde, sosyalizmin geleceği açısından özsel şeyler --Vietnam gerillalarından Küba'ya dek, özgürlüğü için savaşım veren "üçüncü dünya"nın öncü ülkelerinde Marksizmin ürettiği şeyler-- içeren yeni Marksizm çalışmalarının "okunması" için de geçerlidir. Çok geç olmadan, bu çalışmaları "okuyabilmemiz" yaşıamsaldır.

Bütün bunları tek bir tümcede özetleyebilir miyim? Bu tümce bir döngüyü de betimler: **Kapital**'in felsefesal okuması ancak, araştırmamızın bizzat nesnesi olan şeyin, Marksist felsefenin, uygulanması şeklinde olanaklıdır. Bu döngü Marx'ın felsefesinin Marksizmin çalışmalarında varolması nedeniyle, yalnızca epistemolojik açıdan olanaklıdır. Bu yüzden de, sözün tam anlamıyla, gizil olanı belirgin kılma anlamına gelir gibi gözüken, ama gerçekte, bir anlamda *zaten varolan* bir şeyi (önvar olan bir hammaddeye, bir amaca dönük bir nesne biçimini vermek için) dönüştürme anlamına gelen şeyi üretme sorusudur. Bu üretim, üretim işlemine bir döngünün zorunlu biçimini veren ikili anlamıyla, *bir bilgi üretimidir*. Marx'ın felsefesini kendi özgüllüğü içinde kavramak, bu yüzden, üretiliş bilgisiyle birlikte devinin bizzat özünü kavramaktır, ya da, *üretim* olarak bilgiyi kavramaktır.

X

Kapital'i okumamızdan elde ettiğimiz şeyler üzerinde *kuramsal saptamalar yapmaktan* başka herhangi bir iddiada bulunmak, burada söz konusu değildir. Bunları {bu bildirileri} kesinlikle kendi duraksamalı biçimleriyle neden sunmuş olduğumuzun artık tümüyle açık olmasından da anlaşılacağı gibi, bu bildiriler nasıl yalnızca bir *ilk* okuma ise, bu bildirideki özgülleştirmeler de henüz bir taslaktan öteye gitmeyen bir çizimdeki ilk fırça-darbeleridir yalnızca.

Sanırım, bir ilke noktası saptanmış durumdadır. Eğer masum bir okuma söz konusu olmuyorsa, bunun nedeni yalnızca, her okumanın kendi dersleri ve kurallarıyla, gerçek suçluyu yansıtmasıdır: bilgiyi, neyse o yapan, bilgi-nesnesinin altında yatan bilgi kavramsallaştırımını. Buna, "anamlı" okuma açısından, özün varoluş içinde açık ve çıplak okunması açısından, bir göz atmış buluyoruz: ve içerisinde tüm pusluluğun bir hiçe indirgenmiş olduğu bu total varlığın ardında, epifanik bir saydamlığın dinsel fantazminin karanlığının ve onun ayrıcalıklı demirleme modelinin -- Logos ve onun Kutsal Yazıları'nın-- varolduğundan kuşkuluyoruz. Bu söylenin avutucu çekiciliklerini reddedişimiz bizleri, Marx'ın önerdiği yeni okumayı, bunun dayandığı yeni bir *bilgi kavramsallaştırımına* zorunlulukla eklemlendirmesi gereken bir başka halka konusunda bilgilendirmektedir.

Ama, buna en iyi açıdan yaklaşmak için, bir başka yanyolu denemek üzere, okurun hoşgörüsüne sığınmam gerekiyor. Tarihsel ilişkiliği, kanıtlanmak bir yana, incelenmiş bile olmayan bilgi kavramsallaştırmalarını aynı konsept içinde düşünmek istememekle birlikte, yine de, betimlenen dinsel okumanın altında yatan kavramsallaştırmı, yaşayan bir kavramsallaştırma olarak bir başkasıyla, tüm görünüşleri bakımından onun seküler transkripsiyonu olan bir kavramsallaştırmıla, *ampirisist bilgi kavramsallaştırmıyla*, karşılaştırmam gerekiyor. Bu terimi en geniş anlamıyla kullanıyorum; zira bu, duyumcu ampirisizmin yanısıra, ussal bir ampirisizmi de kucaklayabilir; ve ilke açısından Hegel'in kendi onayıyla, bu bakımdan din ile onun laik "hakikati"nin uzlaştırmı olarak kabul edilebilecek olan Hegelci düşüncede bile işbaşında görülebilir.¹⁵

Ampirisist bilgi kavramsallaştırmı çok özel bir biçimde karşılaşmış olduğumuz söyleni yeniden canlandırmaktadır. Bunu doğru olarak anlamak için, bunun altında yatan kuramsal sorunsalın özsel ilkelerini tanımlamalıyız. Ampirisist bilgi kavramsallaştırmı verili bir nesne ile verili bir özne arasında yer alan bir süreci sunar. O düzeyde, bu (psikolojik, tarihsel ya da başka) öznenin ve bu (süreksiz ya da sürekli, devinimli ya da dingin) nesnenin statüsü pek önemli değildir. Bu statü temel sorunsalın *varyantlarının* kesin tanımını etkiler yalnızca; oysa burada bizi ilgilendiren, temel sorunsalın kendisidir. Verili olan özne ve nesne ve dolayısıyla önceleyen (pre-date, anterieurs) bilgi süreci belli bir temel kuramsal alanı, ama bu durumuyla henüz ampirisist ilan edilemeyecek bir alanı, zaten tanımlamaktadır. Böyle tanımlanan şey bilgi sürecinin doğasıdır; başka deyişle, bizatihi bilgiyi, üzerinde bilgi edinilmesi söz konusu olan *gerçek nesnenin* bir işlevi olarak tanımlayan, belli bir ilişkililiktir.

Bütün ampirisist bilgi süreci aslında öznenin *soyutlama* denilen bir işleminde yatmaktadır. Bilmek gerçek nesneden, onun özünü soyutlamaktır; öyleyse, öznenin bu özü iyelenmesine de bilgi denir.

¹⁵ Ampirisizm bu jenerik anlamda anlaşıldığı sürece, 18. yüzyıl duyumcu ampirisizmini de ampirisizm konsepti içinde saymak olanaklıdır. Eğer bu (18. yüzyıl duyumcu ampirisizmi) bilgiyi her zaman kendi gerçek nesnesinde, betimleyeceğim şekilde *gerçekleştirmediyse*; bilgiyi, belli bir açıdan, bir tarihin ürünü olarak düşünüyorsa; bilgiyi, yalnızca, onun özgün olarak içerdığı şeyin gelişimi olan bir tarih *gerçekliği* içinde *gerçekleştirir*. Bu ölçünle, bilgi ile onun gerçek nesnesi arasındaki gerçek ilişkiliğin *yapısı* üstüne söyleyeceğim şey, 18. yüzyıl ideolojisinde gerçek tarih ile bilgi arasındaki ilişkililik için de eşit ölçüde geçerlidir.

Bu soyutlama konsepti hangi tikel varyantı benimsenirse benimsesin, ampirisizmin özgül endeksini oluşturan bir değişmez yapıyı tanımlar. Verili gerçek nesneden onun özünü soyutlayan ampirisist soyutlama özneyi, gerçek özün iyeliğinde bırakan *gerçek soyutlamadır*. Bu sürecin her kıpısında *gerçek* (reel) ulamının bu yinelenişinin, ampirisist kavramsallaştırmanın ırası olduğunu göreceğiz. *Gerçek* bir *soyutlama* aslında ne demektir? Deklare edilen şeyin gerçek bir olgu olduğunu anlatır bu: öz gerçek nesnelerden, bir *çıkartım* (istihraç) anlamında, soyutlanmıştır; tıpkı altının, içinde bulunduğu toprak ve kum cürufundan *çıkartılmış* (ya da soyutlanmış, eşd. ayırıştırılmış) olduğunun söylenebilmesi gibi. Tıpkı altının, soyutlanmazdan önce, cürufundan ayrılmamış, cürufu içerisindeki altın olarak var olması gibi; gerçeğin özü de, kendisini içeren gerçeğin *içinde*, gerçek bir öz olarak vardır. Bilgi, tam anlamıyla bir soyutlamadır, eşd. özün, kendini içeren gerçek'ten (reel'den) *çıkartımıdır*; özün, kendini içeren ve onu saklı tutan gerçekten (reel'den) ayrılmasıdır. Bu *çıkartımı* olanaklı kılan prosedür (örn. nesnelerin karşılaştırılması, cürufu atmak için bunların karşılıklı tokuşturulması, vb.) ise pek az önem taşır; ister, tek bir özü içeren kendi çeşitliliği içindeki ayrı bireylerden, isterse, eşsiz bir bireyden oluşmuş bulunsun, bunun pek bir önemi yoktur. Her durumda, gerçeğin kendisi içinde, gerçeğin özünün, bu özü gizleyen cüruftan *bu ayrılığı*, bu işlemin bizzat koşulu olarak, hem gerçeğin, hem de ona ilişkin bilginin çok özel bir tasarımını dayatır.

Gerçek (reel): Kendisi içinde, bir nebze saf altın içeren bir toprak cürufu olarak yapılandırılmıştır, eşd. iki gerçek özden, saf özden ve katışıklı (impure, l'impure) özden, altından ve cüruftan, ya da isterseniz (Hegelci terimlerle), özsel ve özsel-olmayan (essential, inessential) oluşur. Özsel-olmayan bireyselliğin (bu meyve, bu tikel meyveler) ya da ("biçim" yahut öz olmayan) maddeselliğin, ya da "hiçlik" in ya da başka bir şeyin, biçimi olabilir; bu önemsizdir. Olgu şudur ki, bu gerçek-nesne kendisi içinde, gerçekte, iki ayrı gerçek kısmı, öz ve özsel-olmayanı içerir. Bizlere ilk sonucumuzu veren şey budur: Bilgi (ki, özsel öz olan yalnızca odur) gerçekte, gerçek içinde, onun kısımlarından biri olarak, gerçeğin öteki *kısmı içinde*, özsel-olmayan kısımda *içerilmiştir*. *Bilgi*: onun biricik işlevi nesne içinde, onda varolan iki kısmı, özsel ve özsel-olmayanı ayırmaktır --amacı, *özsel olmayan gerçeği* (kos-

koca bir dizi ayıklama, eleme, kazıma ve silmelerle) *ortadan kaldırmak*, elimine etmek ve bilen özneye, yalnızca, gerçeğin (onun özü, kendisi gerçek olan) ikinci kısmını bırakmak olan özel prosedürlerle. Bizlere ikinci bir sonuç veren şey de budur: soyutlama işlemi ve onun tüm tarama prosedürleri yalnızca, *gerçeğin bir kısmını, öbürünü yalutlamak için* arındırma ve ortadan kaldırma prosedürleridir. Böyle olduğundan, bunlar çıkarılmış kısımda hiçbir iz bırakmazlar; bunların işleminin tüm izleri, gerçeğin ortadan kaldırılmasını düşündükleri kısmıyla birlikte, ortadan kaldırılmıştır.

Bununla birlikte bu işlemin *sonucu içerisinde*, bu ortadan-kaldırma çalışmasının gerçekliğinden, beklenilebileceği gibi olmasa da, bir şeyler temsil edilmiştir; çünkü bu sonuç saf ve yetkin gerçek özden başka bir şey değildir; ama daha çok bu işlemin koşulları içinde; kesin konuşulacak olursa, bilgi işleminin gerçek-özü ortaya çıkarma durumunda olduğu *gerçek nesnenin yapısı* içinde {saf ve yetkin gerçek özden başka bir şey değildir.} Bu amaçla, bu gerçek nesne, çözümlememizde çoktan karşılaşmış olduğumuz, ama şimdi daha yakından incelememiz gereken çok özel bir yapıyla donatılmıştır. Bu yapı gerçeğin iki kurucu (constitutive) kısmının --özel olmayan kısım ve özel kısım-- gerçek içindeki *ilgili konumlarını* kesinlikle ilgilendirmektedir. Özel-olmayan kısım nesnenin *dışının* tümünü, onun *görünülebilen yüzünü*, işgal eder; oysa özel kısım gerçek nesnenin iç kısmını, onun *görünülemeyen çekirdeğini*, işgal eder. Bu yüzden, görünülebilen ile görünülemeyen arasındaki ilişki dış ile iç arasındaki, cüruf ile çekirdek arasındaki ilişkiyle özdeştir. Eğer öz doğrudan *görünülebilir* değilse, bunun nedeni onun, güçlü anlamda gizlenmiş, eşd. *özel-olmayan*ın cürufu tarafından bütünüyle örtülmüş ve kuşatılmış, olmasıdır. Bilgi işleminin biricik izi budur --ama bu, gerçek nesnenin kendisi içinde, özel-olmayanın ve özselin ilgili konumlarında *gerçekleşmiş* bir izdir; ve aynı zamanda da, gerçek çıkarım işleminin ve özün keşfedilmesi açısından vazgeçilmez olan tarama prosedürlerinin zorunluluğunu belirler. Keşif, en düzanlamsal anlamıyla alınmalıdır: fındıktan kabuğunun, meyveden kabuğunun, kızdan, hakikatten, tanrıdan ya da heykelden¹⁶ örtünün, vb. kaldırılması gibi, kılıfın bir yana atılması anlamında. Bu somut ör-

16 Ne uyduruyorum, ne de şaka yapıyorum. Michelangelo mermer malzemedan özel biçim üretimine değil, daha ilk çentik bile atılmazdan önce ay-

neklere bu yapının kökeni açısından bakmıyorum --bunları, tüm görüm felsefelerinin kendi çalımlarını yansıttıkları bir dizi aynasal-ımgeler olarak aktarıyorum. Ampirisist bilgi kavramsallaştırımının bu sorunsalının, öziin varoluşun saydamlığı içindeki dinsel görüşü sorunsalının ikiz kardeşi olduğunu göstermeye hala gerek var mıdır? Ampirisist kavramsallaştırım görüşü kavramsallaştırımının bir varyantı olarak düşünülebilir; yalnızca şu ayrımla ki, *saydamlık* baştan verili değildir; kendisinden, kesin olarak, --özü bizden saklayan ve soyutlamanın, kendi tarama ve ayırma teknikleriyle, bizlere saf çıplak özün gerçek varlığını sunmak üzere *bir yana attığı* (öze ilişkin bilgi de ancak o zaman görü olur)-- özsel-olmayanın peçesiyle, katışıklılıklar cürufuyla, ayrılmıştır.

Şimdi, bu ampirisist bilgi yapısını eleştirel bir mesafeden ele alalım. Onu, bu gerçek nesnenin kendisine ilişkin bilgiyi, bilinecek gerçek nesnenin *gerçek bir parçası* olarak düşünen bir anlayış gibi ıralayabiliriz. Bu kısma özsel, içsel, gizlenmiş ve dolayısıyla ilk bakışta görünülemeyen {kısım} denilebilir, ama bu yine de, kesinlikle bu özelliklerden ötürü, özsel-olmayan kısım la karıştırılmış gerçek-nesne gerçekliğinin gerçek bir bileşke kısmı olarak ortaya konulmuştur. *Bilgiyi*, eşd. bilinecek gerçek nesne açısından gerçekleştirilecek bu çok özel işlemi, temsil eden ve kendisi hiçbir şey olmayıp, ama tersine, varolan gerçek nesneye *yeni bir varoluş*, kesinlikle onun bilgisinin varoluşunu (örn. en azından, bu bilgiyi bir ileti biçiminde duyuran sözel yahut yazılı kavramsal söylemi, dolayısıyla, bu bilgiyi temsil eden, ama nesne dışında yapılan --etkin bir öznenin edimi olan-- şeyi) ekleyen şey; *bu gerçek nesnenin yapısı içine*, özsel-olmayan ile özsel arasındaki, yüzey ile derinlik arasındaki, dış ile iç arasındaki ayrımlılık biçiminde, bütünüyle *kazınmış* durumdadır! Bu yüzden bilgi, kendisinin *bilmek durumunda* olduğu gerçek nesnede, onun iki gerçek kısmının ilgili anıklıkları (dispositions) biçiminde, zaten *gerçek olarak* mevcuttur! Bilgi bütünüyle ve gerçek olarak onda sunulmuştur: öz denilen gerçek kısım olan nesnesi değil yalnızca, ama ayrıca onun işlemi de-- ki bu {işlem} gerçek nesnenin, biri (özsel-olmayan)

rılmış olması gereken, biçimi saran biçimsizliğin (non-form) yokedilmesine dayalı koskoca bir sanatsal-üretim estetiği geliştirdi. Bir estetik-üretim kılıgısı burada bir ampirisist *çıkarmı* gerçekçiliğine gömülmüştür.

öbürünü (öz yahut iç kısım) gizleyen ve kuşatan dış kısım olmak üzere, iki kısmı arasında gerçekten varolan ayırım ve ilgili konumlardır.

Gerçek nesnenin gerçek bir kısmı olarak algılanan bilginin, gerçek nesnenin gerçek yapısına bu şekilde oturtulması ampirisist bilgi kavramsallaştırımının özgül sorunsalını oluşturan şeydir. Bu, bir kez kendi konseptiyle sağlamca kavranıldığında, buradan, bu kavramsallaştırımın *söylediği* şeyin doğallıkla ötesine geçecek kimi önemli sonuçlar çıkarabiliriz; çünkü bu bize, onun yadsırken *yaptığı* şeyin itirafını sağlayacaktır. Burada önemsiz sonuçları ele alamıyorum, ama bunlar tikel olarak, görünülebilen ile görünülemeyenin yapısını --bunun taşıdığı önemin kokusu buradan bile duyulabilir-- kucakladıkları durumlarda kolayca geliştirilmişlerdir. Yalnızca söz arasında, ampirisizmin ulamlarının klasik felsefe sorunsalının yüreğinde yer aldığını; sessiz varyantlar ile bunların yadsınmaları da içinde olmak üzere, {değişik} varyantlarıyla bile, bu sorunsalın ele alınmasının izdüşürülmüş bir felsefe tarihine, onun kendi konseptinin bu dönemde yeniden-yapılandırılması için özsel bir ilke verebileceğini; 18. yüzyılda Locke'dan Condillac'a dek *dile getirilmiş* olan bu sorunsalın, ne denli paradoksal gözüke de, Hegelci felsefede derin bir şekilde sunulduğunu; ve çözümlediğimiz nedenlerle, Marx'ın, bu (olmayan) soruyu formüle etmek üzere, yine de etkilerini üretmiş olduğu bir konseptin, eşd. **Kapital** çözümlemesinde yine de yanıtladığı konseptin, yokluğunu düşünme konusunda *bundan yararlanmak zorunda kaldığını*; terimlerini hala kullanmasına (görünüş ve öz, dış ve iç, şeylerin içsel özü, gerçek ve görünüşteki devinim, vb.) karşın, *aslında* onu dönüştüren Marx'ın onu bükmesi ve çarpıtmasından edindiği yıpranmışlığı bu sorunsalın yaşadığını; bunu Engels'in ve (düşmanın şiddetli saldırısı ardından ve onun seçtiği "arazi"de, her şeyden önce de, onun kendi silahlarını ve darbelerini, eşd. onun *ideolojik* savlarını ve konseptlerini, ona karşı çevirerek, en ivedi püskürtme gerektiren ideolojik kavgalarda, bundan yararlanmak için bir dürtü bulan) Lenin'in birçok pasajında iş-başında bulduğumuzu belirtmek isterim.

Ancak, tikel bir nokta üzerinde ısrar ediyorum: bu kavramsallaştırımın üzerine temellendiği ve "*gerçek*" (reel) konseptini getiren *söz oyunu* üzerinde. Aslında, bu ampirisist bilgi kav-

ramsallaştırımının, "gerçek" sözcüğü üzerindeki bir *söz oyunu* şeklindeki bir ilk ırasallaştırımını vermek olanaklıdır. Bilginin bütünü, hem onun kendine özgü nesnesi (gerçek nesnenin özü), hem de, --kendi bilgisinin uygulandığı-- gerçek nesne ile bu bilginin arasındaki ayırımı, eşd. bilgi edinme işleminin *yöresinin* kendisi olan ayırımı biraz önce görmüş bulunuyoruz. Evet, biraz önce görmüş bulunuyoruz ki, nesne ve ayrıca onun, bilgisini üretmeyi önerdiği gerçek nesneden ayırımı içindeki bilgi işlemi, haklı olarak, gerçek nesnenin yapısına atmış gibi konulmuş ve düşünülmüştür. Ampirisist bilgi kavramsallaştırımı açısından, bu yüzden, bilginin bütünü *gerçeğin içerisine* oturtulmuştur ve *kendi gerçek nesnesinin içerisinde, bu gerçek nesnenin gerçekten ayrı kısımları arasındaki bir ilişki* olma dışında, bilgi asla ortaya çıkmaz. Bu temel yapı bir kez sağlamca kavrandığında, bu bizlere, çeşitli durumlarda, tikel olarak ampirisizmin modern biçimlerinin kuramsal statülerini ölçmek için bir anahtar sağlar; bu biçimler kendilerini bize, Marx'a bütünüyle yabancı olduğunu gösterdiğimi sandığım, masum bir *modeller* kuramı¹⁷ biçiminde sunarlar. Bizden daha uzak, ama Marx'a, Feuerbach'ta ve Kopuş Çalışmaları'nda (**Feuerbach Üstüne Tezler** ve **Alman İdeolojisi**'nde) daha yakın olan bu kavrayış gecikmiş etkilerini bugün yaşadığımız koskoca bir dizi pusluluğun dayandığı, "gerçek" ve "somut" sözcükleri üzerindeki aralıksız

17 Burada yalnızca, modeller kuramını bir *bilgi ideolojisi* olarak tartışıp reddettiğime dikkat ediniz. Bu bakımdan o, biçimlerini işlemiş olsa bile (örn. çağdaş yenipozitivizm). ampirisist bilgi kavramsallaştırımının değişmiş bir şekli (avatar, tecessüt) olarak kalmaktadır. Bu reddetme, "model" ulamının bir başka anlam ve kullanımını; çeşitli durumlarda, sosyalist ülkeler planlamasının teknik *kılgısında* görülebileceği gibi, "modeller"in teknik kullanımına etkili biçimde denk düşen anlamı, kesinlikle bu anlamı, kendi yasak kapsamı içine almamaktadır. O durumda, "model" belli bir ereğe ulaşmak amacıyla, ayrımlı verileri derlemenin teknik bir aracı olur. O zaman, "model"in ampirisizmi kendi yerindedir, yuvasındadır; bilgi kuramında değil, kılğısal uygulamadadır, eşd. politik ekonomi biliminin sağladığı belli bilgiler temelinde, belli verilerin bir işlevi olarak, belli amaçları gerçekleştirme tekniğinin buyruğundadır. Kılğıda layık olduğu yankıyı ne yazık ki bulamamış olan ünlü bir sözde, Stalin politik ekonomi ve ekonomik politikanın, kuramın, onun teknik uygulanımıyla karıştırılmasını kınıyordu. Bir bilgi ideolojisi olarak modele ilişkin ampirisist kavramsallaştırım, aslında bir model olan *teknik gereç* ile bilgi-konsepti arasındaki karışıklıktan, kendi dümeni için gereken tüm görünümleri elde eder.

söz-oyununu anlamamıza yardım edecektir.¹⁸ Ama ben olağanüstü zengin bu eleştirel yola girmeyeceğim: Ben bu etkileri onları üreten sözcükler üzerindeki söz-oyunlarına ve onların çürütülmesini de çağımızın artan uyanıklığına bırakacağım. Ben bu *söz-oyunun* kendisiyle ilgileniyorum.

Bu söz-oyunu, kendisinin öldürdüğü bir ayrımlılık üzerinde oyunlar oynar: aynı zamanda da cesedi ortadan kaldırır. Bu kurnaz katilin kurbanının adına bir bakalım. Ampirisizm özü bilgi nesnesi olarak tasarımlarken, önemli bir şeyi teslim eder ve aynı anda da bunu yadsır: Bilgi nesnesinin gerçek nesneye özdeş olmadığını teslim eder, çünkü, bunun gerçek nesnenin yalnızca bir kısmı olduğunu deklare eder. Ama, iki nesne, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki bu ayrımı, tek bir nesnenin --gerçek nesnenin-- kısımları arasındaki salt bir ayırma indirgeyerek, kesinlikle bu şekilde, teslim ettiği şeyi yadsır. Bu teslimiyette iki ayrı nesne vardır: "öznenin dışında, bilgi sürecinden bağımsız varolan" (Marx) gerçek nesne ile, gerçek nesneden bütünüyle açık bir şekilde ayrı olan bilgi nesnesi (gerçek nesnenin özü). Yadsımda ise, artık *bir nesneden* --gerçek nesneden-- başka bir şey yoktur. Dolayısıyla, asıl söz-oyununun kendi yöresine, desteğine (*Trager*), kendi puslubarınağı olan bu sözcüğe ilişkin olarak, bizleri aldatmış olduğu sonucuna varmak hakkımızdır. Asıl söz-oyunu onun maskesi olan

18 Politzer'in *Critique des fondements de la psychologie*'sinin ökece hataları büyük ölçüde, eleştirilmemiş "somut" konseptinin ideolojik işlevine bağlıdır: Politzer'in "*somut* psikoloji"nin ortaya çıkışına ilişkin duyurusunu, herhangi bir çalışmanın asla izlememiş olması bir rastlantı değildir. "Somut" teriminin tüm meziyeti, aslında, onun eleştirel kullanımıyla --bu olmaksızın, ancak konseptlerin "soyutlanması" içinde varolan bilginin en ufak bir miktarı bile elde edilemez-- tüketilmişti. Bunu, "somut"a başvurarak, eşd., bilgi ile varlığı karıştıran bu ideolojik konsepte başvurarak, kendisini ideolojiden kurtarmaya umutsuzca çabalayan Feuerbach'da bile görmek zaten olanaklıydı: apaçık bir şekilde, ideolojiyi ideoloji kurtaramaz. Aynı pusluluk ve aynı söz-oyunu Marx'ın çalışmasının kuramsal temeli olarak "gerçek", "somut" ya da "pozitif" hümanizme başvurup, Erken Çalışmalar'a gönderme yapan Marx-yorumcularının tümünde de bulunabilir. Gerçi onların özürleri vardır: Marx'ın, Kopuş Çalışmaları'ndaki (**Feuerbach Üstüne Tezler. Alman İdeolojisi**) kendi anlatımlarının tümü de somut'tan, gerçek'ten, "gerçek" somut insanlardan. vb. söz eder. Ama Kopuş Çalışmaları'nın kendileri, onu ortaya çıkaran yeni ve pozitif konseptleri yeterince formüle etmeyi başaramayarak, onun reddettiği konseptler evrenine hala yapışan bir olumsuzlamanın pusluluğu içinde tuzaklandırılmışlardır (karş. **For Marx**, pp.36-7).

"gerçek" sözcüğü üzerindeki değil, ama "nesne" sözcüğü üzerindeki söz-oyunudur. Bu cinayetle bağlantılı olarak soruşturulması gereken "gerçek" sözcüğü değil, "nesne" sözcüğüdür; "nesne" sözcüğünün düzenbaz birliğinden onu kurtarmak için nesne *konseptinin* ayrımı üretilmelidir.

XI

Bu ise bizleri, tarihte iki felsefeci tarafından, *hemen* hiç bil-gimiz olmaksızın --çünkü, sanırım, biz bunu gerçekte hiç ele almış değiliz-- bizler için açılmış olan bir yola sokar: Spinoza ve Marx. Gerçekte, Kartezyen idealizmin gizil dogmatik ampirisizmi de-nilmesi gereken şeye karşı, Spinoza bilgi *nesnesinin* ya da özün, kendisi içinde, *gerçek nesneden* mutlak olarak ayrı ve ayrımlı ol-duğu; bu iki nesnenin karıştırılmaması gerektiği konusunda bizleri uyarıyordu: onun ünlü aforizmasını yinelersek, bilgi *nesnesi* olan çember *düşünü*, *gerçek nesne* olan çemberle karıştırılmamalıdır. **1857 Girişi**'nin üçüncü bölümünde, Marx bu ilkeye, olabildiğince güçlü bir şekilde sarılmıştır.

Marx gerçek nesneyi bilgi nesnesiyle, gerçek süreci bilgi sü-reciyle özdeşleştiren Hegelci karışıklığı reddetmektedir: "*Hegel gerçeği (das Reale) kendisini kendisi içinde özetleyen, kendisini kendisi içinde derinleştiren ve kendisini kendisi içinde devindiren düşüncenin sonucu olarak tasarlama yanılışına düştü; oysa, insanın soyuttan somuta çıkmasına izin veren yöntem yalnızca, so-mutu iyelenen ve onu bir tinsel somut (geistig Konkretes) olarak yeniden üreten (reproduzieren) düşünce kipidir (die Art) (Grund-risse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, p.22)** Hegel'de bir mutlak tarih-idealizmi biçimini alan bu karışıklık ilke olarak ampirisizm sorunsalını ıralayan bir karışıklık varyantıdır ba-sitçe. Bu karışıklığa karşı, Marx *gerçek nesne* ("*önceki gibi sonra da, kafanın (Kopf) dışında, kendi bağımsızlığı içinde yaşayan*" gerçek-somut, gerçek tümlük) ile, kendisi içinde, bir düşünce-somutu (*Gedankenkonkretum*) olarak, bir düşünce-tümlüğü (*Gedankentotalitat*) olarak, eşd. bilgisi kesinlikle düşünce-somutu, dü-şünce-tümlüğü, vb. ile elde edilen gerçek-nesne'den, gerçek-somut'tan, gerçek tümlükten kesinlikle ayrı bir *düşünce nesnesi*

(*) Karş. K. Marx, *Grundrisse*, İst., 1979, s. 169. (Ç.N.)

olarak, kendini üreten düşüncenin ürünü *bilgi nesnesi* arasındaki *ayırımı* savunur. Marx daha da ileri gider ve bu ayırımın yalnızca bu iki nesneyi değil, ama onların kendine özgü üretim süreçlerini de kucakladığını gösterir. Verili bir gerçek nesnenin, verili bir gerçek-somut tümlüğün (örn. verili bir tarihsel ulusun) üretim süreci bütünüyle gerçek içinde yer aldığı ve *gerçek* genesisin {oluşun} gerçek düzenine (*tarihsel* genesisin kıpılarının sıralanış düzenine) göre gerçekleştiği halde, bilgi nesnesinin üretim süreci bütünüyle bilgi içinde yer alır ve {öylesine} *ayrılmış bir düzene* göre gerçekleştirilir ki, burada, gerçek ulamları "yeniden-üreten" düşünce ulamları gerçek tarihsel genesis düzeni içinde işgal ettikleri yerin *aynısını* işgal *etmezler*; onlara, bilgi nesnesinin üretim süreci içindeki işlevleri gereği, bütünüyle ayrılmış yerler ayrılmıştır.

Bir an için, bütün bu izleklere yakından bakalım.

Marx bizlere, bilginin ve dolayısıyla, (kesin amacı bilgi "kipi"ni iyelenme olan gerçek nesneden ayrı olarak) onun nesnesinin üretim sürecinin bütünüyle bilgi içinde, "kafa"da ya da düşüncede yer aldığını anlatırken, ikinci kez bir bilinç, zihnin ya da düşünce idealizmine düşmekten yana değildir, çünkü, burada tartıştığımız "düşünce" *madde* olarak gerçek dünyanın karşımıza çıkardığı mutlak bilinç, ya da bir aşkınsal özne yetisi değildir; bu düşünce --insansal bireyler onun ajanları olmakla birlikte-- bir ruhbilimsel özne yetisi de değildir. Bu düşünce doğal ve toplumsal gerçeklik üstüne kurulmuş ve ona eklemlendirilmiş bir *düşünce aygıtının*, tarihsel bakımdan yapılandırılmış dizgesidir. Kendisini, (bu deyişi kullanmaya kalkışacak olursam) belirlenimli bir bilgi *üretim kipi* kılan gerçek koşullar dizgesi tarafından tanımlanmıştır. Böylelikle de, üstünde emek harcadığı nesne türünü (hammadde), eldeki kuramsal üretim araçlarını (kuramı, yöntemi ve deneysel yahut başka bir tekniği) ve içinde üretim yaptığı (hem kuramsal, hem ideolojik, hem de toplumsal) tarihsel ilişkileri birleştiren ("*Verbindung*") bir yapıyla oluşturulmuştur. Kuramsal-kılgı koşullarının bu belirgin dizgesi, verili her düşünen özneye (bireye) bilgi üretimindeki yerini ve işlevini ayıran dizgedir. Bu kuramsal üretim dizgesi --kılıgısı, ona kendi "hammaddeleri"nin başlıcalarını doğrudan ya da dolaylı olarak sağlayan, varolan ekonomik, siyasal ve ideolojik kılıgılar üzerinde kurulmuş ve onlarla eklemlendirilmiş "tinsel" bir dizgenin yanı sıra, maddesel bir dizge de olan bu dizge-- belirlenimli bir nes-

nel gerçekliğe iyedir. Bu belirlenimli gerçeklik; ancak, halihazırda edimsel olarak ya da gizil bakımdan konulmuş "sorunlar"ı "düşünebilen" tikel bireylerin "düşüncesi"nin rol ve işlevlerini tanımlayan şeydir; dolayısıyla da aynı zamanda, (bir ekonomik üretim tarzı yapısının kendi dolaysız üreticilerinin emek gücünü, ama kendine özgü bir kipte, devinime geçilmesi gibi) onların "düşünce gücü"nü *devinime geçiren* şeydir. Maddesel dünyaya karşıt bir öz olmaktan uzak olarak, "katışıksız" bir aşkınsal öznenin yetisi ya da "mutlak bilinçlilik", eşd. idealizmin bir söylen olarak kendini kabul ettirmek ve oturtmak için ürettiği bu söylen, "düşünce"nin kendine özgü bir gerçek dizge olması, verili bir tarihsel toplumun gerçek dünyası üzerine oturdu ve ona eklemlendi; öyle ki, bu dünya varoluş koşulları ve kılıgısı tarafından, eşd. *kendine özgü bir yapı* tarafından, kendine özgü hammaddesi (kuramsal kılıgının nesnesi), kendine özgü üretim araçları ve toplumun öteki yapılarıyla ilişkileri arasında bir belirlenimli-tipte "birleşim" (*Verbindung*) tarafından, tanımlanmış *özgül* bir dizgeyle, doğayla, belirlenimli ilişkiler sürdürmektedir.

"Düşünce"nin --çözümlediğimiz pasajda Marx'ın kullandığı bu çok genel terimin-- böyle tanımlanması gerektiği bir kez kabul edildiğinde, kuramsal kılığa özgü olan bilgi üretiminin *bütünüyle düşünce içinde* yer alan bir süreç oluşturduğunu söylemek, yetkin biçimde meşrulaşır; tıpkı, *mutatis mutandis*, ekonomik üretim sürecinin --hep birlikte, belirlenimli bir üretim-tarzına ilişkin bir toplumsal formasyonun global yapısını oluşturan öbür (yasal-siyasal ve ideolojik) yapılarla ve doğayla zorunlu ilişkileri imlese ve bunu kesinlikle, yapısının özgül belirlenimleri içinde imlese bile-- bütünüyle ekonomi içinde yer aldığını söyleyebilmemiz gibi. Bu yüzden de, Marx'ın dediği gibi, "*bir düşünce-tümlüğü olarak, bir düşünce-somutu olarak somut-tümlük gerçeklikte* (in der Tat) *düşünme ve tasarılmanın bir ürünüdür* (ein Produkt des Denkes, des Begreifens)" (p.22)* demek, yetkin biçimde meşrulaşır (*richtig*); kuramsal kılıgyı, eşd. düşüncenin kendi hammaddesi (üzerinde çalıştığı nesne) üzerindeki emeğini, "*sezginin* (Anschauung) ve *tasarımın* (Vorstellung) *konseptlere* (in Begriffe) *dönüştürülme işi* (Verarbeitung)" (p.22) olarak imgelemek, yetkin biçimde meşrulaşır.

(*) Karş. K. Marx, *Grundrisse*, s. 170.(Ç.N.)

Üzerinde bilgi üretim tarzının çalıştığı hammaddenin, eşd. burada Marx'ın *Anschauung* ve *Vorstellung*, sezgi ve tasarım hammaddesi dediği şeyin, bilginin kendi tarihi içindeki gelişim derecesine göre, çok ayrımlı biçimler almak durumunda kalmış olduğunu; örneğin, üzerinde Aristotle'un çalıştığı hammadde ile, üzerinde Galileo'nun, Newton'un ya da Einstein'ın çalıştığı hammadde arasında büyük bir ayrımlılık olduğunu --ama, *biçimsel açıdan, bu hammaddenin tüm bilginin üretim koşullarının bir kısmı olduğunu*-- başka bir yerde ¹⁹ göstermeye çalışmıştım. Yine göstermeye çalışmıştım ki, bir bilgi dalının gelişmesi ne denli ilerleyse, bu hammaddenin de o denli işlenmiş durumda olduğu, herkes için açık olsa bile; gelişmiş bir bilimin hammaddesinin "katışıksız" duysal sezgiyle ya da salt "tasarım"la ortak bir yanı olmadığı apaçık olsa bile; yine de, bir bilgi dalının ne denli gelişmişine gidersek gidelim, asla "katışıksız" duysal bir sezgiyle ya da tasarımla değil, *hep* karmaşık bir maddeyle; kendine özgü bir "*Verbindung*" içinde duysal, teknik ve ideolojik öğeleri bir araya getiren bir "sezgi" ya da "tasarım" yapısıyla karşılaşırız; bu yüzden de, ampirisizmin umutsuz bir şekilde öyle olması gerektiği isteminde bulunduğu gibi, bilgi *katışıksız bir nesneyle*; o durumda, kesinlikle bilgisini üretmeyi amaçladığı *gerçek-nesneye* özdeş *katışıksız nesneyle*, ...bilgiyle asla karşı karşıya gelmez. O zaman, kendi "nesnesi" üzerinde çalışan bilgi *gerçek nesne* üzerinde değil, ama, terimin tam anlamıyla onun (*bilginin*) "*nesnesi*"ni oluşturan ve bilginin en ilkel biçimlerinde bile, *gerçek nesneden* ayrı olan kendine özgü bir hammadde üzerinde çalışır. Çünkü bu hammadde Marx'ın **Kapital**'de buna verdiği güçlü anlamda zaten bir *hammaddedir*, eşd. ham da olsa bir *bilgi nesnesi* olarak onu oluşturan, onun dönüştüreceği --sürekli şekilde *dönüştürülen* ama her zaman, *bilgi nesnesi* anlamında kendi *nesnesine* uygulanacak bilgiler üretmek için, kendi gelişme süreci seyrinde *biçimlerini* değiştireceği-- nesne olarak onu oluşturan karmaşık (duysal-teknik-ideolojik) yapının dayatmasıyla, çoktan işlenmiş ve dönüştürülmüş maddedir.

19 For Marx, pp.190-1.

XII

Şu an daha ileri gitmek aptallık olacaktır. Kuramsal kılğının üretim koşullarına ilişkin biçimsel (formel) konsept tek başına, bırakın kuramsal kılğının ayrımlı kollarının (matematik, fizik, kimya, biyoloji, tarih ve öteki "insansal bilimler") tarihini, bir kuramsal kılğı *tarihini* bile oluşturmamıza olanak verecek özgül konseptler sağlayamaz. *Kuramsal kılğının yapısına ilişkin biçimsel konseptin*, eşd. bilgi-üretimi {biçimsel konseptinin}, ötesine geçmek için, bilgi-tarihi *konseptini*, ayrımlı kuramsal-üretim *tarzları* konseptlerini (en önemlisi, ideoloji ve bilim kuramsal-üretim tarzları konseptlerini) ve ayrımlı kuramsal-üretim *dalları* ve onların ilişkilerine (ayrımlı bilimler ve onların özgül bağımlılık ve eklemelenme türlerine) ilişkin kendine özgü konseptleri hazırlamalıyız. Bu kuramsal işleme (elaboration) çalışması bilimler tarihinin ve epistemolojinin klasik arazileri içinde çoktan yapılmış olan değerli çalışmalar üzerinde kurulması gerekecek çok uzun erimli bir araştırmayı --eşd. çoktan derlenmiş yahut derlenmeyi bekleyen "olgular"la ve bu arazilerde saptanmış ilk kuramsal sonuçlarla sağlanan tüm hammaddeyi iyelenen bir araştırmayı-- önvarysayar. Ama, dikkate-değer küçük bir istisnayla ²⁰, genelde yalnızca ardışıklıklar ya da kronikler biçiminde, eşd. bir ideolojik tarih-anlayışı biçiminde, hatta bir tarih felsefesinin *a priori'si* içinde sunulan bu "olgular", bu salt ampirik "veriler derlemesi --evet, bu salt olgular derlemesi bir bilgi-tarihi yapılandırmaya yetmez; bunun *konsepti*, en azından geçici bir biçimde, bu işin üstlenilebilmesinden önce, yapılandırılmış olmalıdır. Okumakta olduğunuz bildirilerde; Marksist düşüncenin, yalnızca, kapitalist üretim tarzının *ekonomik* bölgesine ilişkin Marksist kuramı kavramak için değil, ama, biçimsel (formel) işlenmeleri, bilgi üretimine ilişkin Marksist kuram ile onun tarihi açısından eşit ölçüde vazgeçilmez olan temel konseptleri (*üretim*, bir üretim tarzının *yapısı*, *tarih*) olabildiğince değerlendirmek için de, Marx'ın, içinde ekonomik *üretimin* genel koşullarını düşündüğü konseptlere ve Marksist düşüncenin, kendi *tarih* kuramını, içinde düşünmesi gerektiği konseptlere büyük bir dikkat gösterdik.

20 Fransa'da Koyre, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem ve Foucault'nun çalışmaları.

Şimdi, bu araştırmaların aldığı ve alacağı yola ilişkin bir düşün edinmeye başlıyoruz. Bu yol bizleri, Aydınlanma felsefesinin ideolojisine, eşd. teleolojik ve bu yüzden de idealist ussalcılığa, bugün hala derin biçimde sinmiş olan geleneksel bilimler-tarihi konseptinde bir devrime götürmektedir. Usun tarihinin ne bir doğrusal sürekli gelişme tarihi, ne de onun sürekliliği içinde, kendi kökenlerinde tohum olarak bütünüyle var olup, tarihinin yalnızca günışığına çıkardığı progresif bir us görünümü, yahut bilince-çıkış tarihi olduğundan kuşku duymaya başlamaktayız ve hatta bu, çoktan incelenmiş bir dizi örnekle de kanıtlanabilir. Bu tip tarih ve ussallığın yalnızca, kendi tarihini "gelecekteki öncel" içinde yazan ve bu yüzden de kendi kökenini kendi ereğinin beklentisi gibi düşünen, verili bir tarihsel sonucun geribakışsal yanılsamasının etkisi olduğunu biliyoruz. Konseptin gelişiminin dizgesel biçimini Hegel'in verdiği Aydınlanma Felsefesi ussallığı yalnızca, hem usa, hem de onun tarihine ilişkin ideolojik bir kavramsallaştırmadır. Bilginin ilerlemesinin gerçek tarihi bugün bize, usun dinsel utkusu için beslenen teleolojik umuttan bütünüyle ayrımlı yasalara bağlı gözükmektedir. Bu tarihi köktenci kesintilerle (örn. yeni bir bilim kendisini, önceki ideolojik formasyonların geriplanından ayırdığı zaman) kesilmiş bir tarih olarak; eğer bilgi bölgelerinin varoluşunun sürekliliğini dikkate alırlarsa (ve durum her zaman böyle bile değildir), yine de --eskisinin salt bir gelişmişisi, "doğrusu" ya da "tersyüz edilmişisi" olmaktan öte, *düzanlamıyla onun yerini alan--* yeni bir mantığın saltanatını, kopuntularıyla başlatan derin yeniden-örgütlenmelerle kesilmiş bir tarih olarak, tasarlamaya başlıyoruz.

Dolayısıyla, her türlü us teleolojisini bir yana atmaya ve bir sonuç ile onun varoluş koşulları arasındaki tarihsel ilişkiyi bir anlatım değil, bir üretim ilişkisi olarak ve bu yüzden, klasik ulamlar dizgesiyle çatışan ve bu ulamların kendilerinin *yeniden yerleştirilmesi* isteminde bulunan bir sözle (phrase,mot) *olumsallığın zorunluluğu* diyebileceğimiz bir şey olarak kavramaya mecburuz. Bu zorunluluğu kavramak için, bu üretime yol açan çok özel ve paradoksal mantığı, eşd. ister hala ideolojik bilginin bir dalının tarihine, isterse kendisini bir bilim olarak yapılandırmaya çabalayan, ya da, zaten bir bilim olarak oturmuş bulunan bir bilgi-dalına ilişkin olsunlar, bilgilerin üretim koşullarının mantığını, kavramalıyız.

Canguilhem'in --tüm görüntülerin (eşd. egemen ideolojik kavramsallaştırmaların) bizleri düşünmeye yönelteceği şeylere karşın, mekanistik değil, vitalist bir felsefenin ürünü olan-- tepke konseptinin üretim tarihi üstüne çalışmasında²¹ karşılaştığımız gibi; zamanın ekonomik, siyasal, yasal ve ideolojik yapılarının daha genel bağlamı içinde, bu terimlerin yerinin ve rolünün değişmesinin bir işlevi olarak içsel anıklık ve anlamları değişen bir birleşim içinde, 17. ve 18. yüzyıllarda, koskoca bir dizi tıbbi, yasal, dinsel, etik ve siyasal kılıgıları ve ideolojileri üstbelirlenmiş bir "Delilik" sözcüğü çevresinde gruplandırılan karmaşık kültürel formasyonun şaşırtıcı gelişimine ilişkin olarak Michel Foucault'un yaptığı incelemelere borçlu olduklarımız gibi²²; yine, aslında, zahmetli bir "pozitifin emeği" --hastanın, klinik tıp "gözüyle" gözlemlenmesi-- sonucunda, bizlere apaçıklığın kendisi gibi gözüken şeylerin üretimi içinde komplo kurmuş, görünürde heterojen koşullar takımını bizlerin önüne sermiş olan Michel Foucault'ya borçlu olduklarımız gibi²³; birçok sürprizle bu dizide karşılaşılabiriz.

Bilim ile ideoloji arasındaki, kuramsal bakımdan özsel ve kılıgısal bakımdan da belirleyici olan ayırım bile bun'dan, kendisini tehdit eden dogmatist ya da bilimci ayartmalara karşı bir savunma elde eder; zira bizler bu araştırma ve kavramsallaştırma çalışmasında bu ayırımdan, Aydınlanma felsefesinin ideolojisini canlandıracak şekilde yararlanmayı değil; tam tersine, bir bilimin öntarihini oluşturan ideolojiyi, örneğin, kendi yasalarıyla gerçek bir tarih olarak ve --öteki teknik kılıgılarla ve öteki ideolojik ya da bilimsel edinimlerle gerçekten karşı karşıya gelmesiyle birlikte,özgöl bir kuramsal konjonktürde, bir bilimin vargısını (arrival; l'avenement) onun ereği olarak değil, sürprizi olarak üretebilen-- gerçek öntarih olarak ele almayı öğrenmek durumundayız. Bunun bizleri, herbir bilimi başlatan "epistemolojik kopuntu" koşulları sorununu, eşd. klasik terminolojiye dönersek bilimsel buluşun koşulları sorununu, ortaya atmaya zorlayacağı ve bu sorunu **Marx İçin** ortaya atmak durumunda olmamız gerçeği görevimizi önemli ölçüde ar-

²¹ Georges Canguilhem: *La formation du concept de reflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, P.U.F., Paris, 1955

²² Michel Foucault: *Historie de la folie a l'age classique*, Plon, Paris 1961, çev. *Madness and Civilisation*, agy.

²³ Michel Foucault: *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris, 1963.

tırmaktadır. Bu sorunu incelerken, buna yol açmış olan ve bütün tarihi boyunca ona az çok sessiz bir şekilde eşlik etmeyi sürdüren bilim ile ideoloji arasındaki ilişkiyi de (bütünüyle yeni bir yolda) düşünmek durumunda olmamız gerçeği; böyle bir araştırmanın bizi, her bilimin, kendisinin doğduğu ideolojiye iye olduğu ilişkililik içinde, ancak bir "ideoloji bilimi"²⁴ olarak düşünülebileceği gözlemleriyle karşı karşıya getirmesi gerçeği; eğer --tanımladığı özgül kip içinde, ondan bilgi üretmeye geçen bilimin yapılandırılma kısıpında, yalnızca ideoloji biçiminde var olabilen-- bilgi *nesnesinin* doğası konusunda önceden uyarılmamışsak, bizleri şaşırtacaktır. Eğer bütün bu örnekler bize, üretmek durumunda bulunduğumuz yeni bilgi-tarihi kavramsallaştırımına ilişkin bir ilk düşün veriyorsa, eldeki tarihsel araştırma ve kuramsal işleme çalışmasının çapını da imlemektedir.

XIII

Şimdi, Marx'ın belirleyici yorumlarından bir ikincisine geçiyorum. Gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında ayırım yapan **1857 Giriş**'nin metni bunların süreçleri arasında da ayırım yapmakta ve --bu canalicıdır-- bu iki sürecin genesisindeki bir *düzen* ayrımlılığını ortaya koymaktadır. Ayrımlı, ama **Kapital**'de sürekli ortaya çıkan bir anlatımı kullanırsak, Marx bilgi sürecindeki düşünce ulamlarını yöneten düzenin, gerçek tarihsel genesis sürecinde gerçek ulamları yöneten düzenle uyuşmadığını deklare eder. Bu ayırım **Kapital**'de çok tartışılan sorulardan biri üzerinde, *sözümüne "mantıksal" düzen* (ya da, **Kapital**'deki ulamların "çıkarsama" düzeni) ile *gerçek "tarihsel" düzen* arasında bir özdeşlik olup olmadığı sorusu üzerinde, açık bir şekilde, büyük etkiye sahiptir. Çoğu yorumcular bunu uygun terimler içinde, eşd. bu sorunun gerektirdiği sorunsalın alanı içinde, ortaya koymayı boşladıkları için, gerçekten de bu sorudan başarılı bir şekilde "kurtulamazlar". Aynı şeyi ayrımlı, ama artık tanışık bir şekilde söylersek, **Kapital** bizlere, "*mantıksal*" ve "*tarihsel*" düzenlerin özdeşliği ya da özdeş-olmayışı konusunda koskoca bir dizi *yanıt* vermektedir. Bu yanıtlar herhangi bir belirtik soru olmaksızın, yeni yanıtlardır: bu yüzden de bizim için, kendi sorularının sorusunu or-

²⁴ Pierre Macherey, agy., pp. 136-40

taya koymakta, eşd. bize bu soruların yanıtladığı formüle-edilmemiş soruyu formüle-etme görevini dayatmaktadırlar. Açıktır ki, bu soru mantıksal ve tarihsel düzenler arasındaki ilişkiyi ilgilendirmektedir; ama bu sözcükleri telaffuz ederken, yalnızca yanıtların terimlerini benimsiyoruz: bir sorunun ortaya konulmasını (ve dolayısıyla, üretilmesini) yöneten şey, son kertede, bu soru'nun (sorun'un), içinde ortaya konulması gereken sorunsal-alanının tanımlanmasıdır. Ama, çoğu yorumcular bu soruyu ya bir ampirisist sorunsal alanında, ya da, (onun, kesin anlamıyla, "tersyüz-edilmiş") bir *Hegelci sorunsal* alanında ortaya koymakta ve birinci durumda, --özünde, gerçek düzenle özdeş olan ve gerçek düzenin gerçekliği içinde, onun özünün kendisi olarak varolan-- "mantıksal" düzenin ancak gerçek düzeni izleyebileceğini, ikinci durumda da, özünde "mantıksal" düzenle özdeş olan gerçek düzenin, o durumda salt mantıksal düzenin varoluşu olan gerçek düzenin, mantıksal düzeni izlemesi gerektiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Her iki durumda da, yorumcular Marx'ın, kendi varsayımlarıyla belirgin biçimde çelişen yanıtlarının kimilerini çekiştirmeye mecbur kalıyorlar. Bu soruyu (bu sorunu) bir ideolojik sorunsal alanında değil, ama gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayırımıyla Marksist kuramsal sorunsal alanında ortaya atmayı ve bu nesneler ayırımının, "ulamalar"ın bir yanda bilgi içinde ve öte yanda da tarihsel gerçeklik içinde ortaya-çıkış düzeni arasında köktenci bir ayırım anlamına geldiğini kaydetmeyi öneriyorum. Gerçek tarihsel genesis düzeni ile bu sorunsal alanındaki konseptlerin bilimsel söylem içinde gelişme düzeni arasındaki ilişkiye (bu iki düzen arasındaki köktenci ayırımı) ilişkin sözümona sorun bir kez ortaya konulduğunda, tartıştığımız sorunun *imgesel* bir sorun olduğu sonucuna varabiliriz.

Bu varsayım veri iken, Marx'ın verdiği yanıtların çeşitliliğini, eşd. "mantıksal" düzen ile "gerçek" düzen arasındaki denklik durumlarını da denk-olmama durumlarını da --bu iki ayrı düzenin ayırmalı kısılları arasında *bire-bir denklik* olmadığını teslim edebildiğimiz sürece-- ele alabiliriz. Gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayırımın bu iki düzenin terimleri arasındaki bire-bir denklige ilişkin ideolojik (ampirisist ya da mutlak-idealist) söylenin ortadan kaybolması anlamına geldiğini söylediğimde, bu iki düzenin terimleri arasındaki bire-bir denkliğin *her biçimini, hatta*

tersyüz edilmiş biçimini bile hesaba katmaktayım: çünkü, tersyüz edilmiş bir denklik hala, ortak bir düzene göre (yalnızca imdeki bir değişiklik) terimi-terimine bir denklidir. Bu son varsayımı; Della Volpe ve okulu tarafından, yalnızca **Kapital**'in kuramını değil, ayrıca Marksist "bilgi kuramı"nı da anlamak açısından bunun özsel olduğu savunulduğu için anımsatıyorum.

Bu yorum, en açığı **1857 Girişi**'nde (**Grundrisse**, p.28)* görülen, Marx'daki birkaç tümceye bağlıdır.

"Dolayısıyla, ekonomik ulamları tarihsel bakımdan belirlenimli oldukları düzen içinde sıralamak kılıgısallığa aykırı ve yanlış olacaktır. Tersine, onların düzeni modern burjuva toplumda onlar arasında varolan bağlantıyla belirlenmiştir ve bu, onların doğal düzeni gibi gözüken şeyin, ya da tarihsel gelişmeye denk düşen düzenin, kesinlikle tersidir (umgekehrte)."

Bu *Umkehrung*'a, anlamın bu "tersyüz-edilmiş"ne başvurularak, mantıksal düzenin tarihsel düzenin, terimi-terimine tersyüz-edilmiş olduğu ileri sürülebilir. Bu noktada, okuyucuyu Ranciere'nin yorumuna gönderiyorum.²⁵ Ama, Marx'ın metninde bu pasajı dolaysız şekilde izleyen şu sözler, bu iki düzenin terimleri arasında doğrudan ya da tersyüz-edilmiş denklige ilişkin bu tartışmanın çözümlenen sorunla hiçbir ilgisi olmadığını bildiğimiz için, bizi hiç kuşkuda bırakmıyor: "Ayrımlı toplumsal biçimlerin ardışıklığı içinde, ekonomik ilişkiler arasında tarihsel bakımdan kurulmuş olan bağlantı değil,... onların modern burjuva toplum içerisindeki *Gliederung*'u (eklemlendirilmiş birleşimi) sözkonusudur" (p.28). Bilgi içinde, bir bilgi nesnesi olarak, gerçek bir *Gliederung* bilgisine, burjuva toplumun varoluşunu yapılandıran gerçek eklemlendirilmiş-tümlük bilgisine ulaşmak için üretilmiş olması gereken, kesinlikle bu *Gliederung*'tur, bu eklemlendirilmiş-düşüncetümlüğüdür. *Gliederung* düşüncesinin, içerisinde üretildiği düzen özgül bir düzendir; kesinlikle Marx'ın **Kapital**'de gerçekleştirdiği kuramsal çözümleme düzenidir; bir düşünce-bütünlüğü, bir düşünce-somutu üretilmesi için, **Kapital**'in kuramı için zorunlu konseptlerin ilintilendirilme ve "bireşim" düzenidir.

Bu konseptlerin, çözümleme içinde eklemlendirilme düzeni Marx'ın bilimsel tanıt düzenidir: bu herhangi bir tikel ulamın ta-

* Karş. K. Marx. **Grundrisse**, s. 180, (Ç.N)

²⁵ Bkz. **Lire le Capital**, birinci baskı, 1965, Vol.I

rihte ortaya çıkabilme düzeniyle doğrudan bire-bir ilişkililiğe iye değildir. Geçici karşılaşmalar, aynı düzenin görünür biçimde ritmleştirdiği parça-buçuk ardışıklıklar olabilir, ama bunlar, bu denkliğin varoluşunu tanıtlamak ya da denklik sorusuna yanıt vermekten çok uzak olarak, ayrımlı bir soru ortaya atmaktadırlar. İki düzen arasındaki ayırım kuramı olmaksızın, bu soruyu (ki, bu hiç de kesin değildir: *bu soru anlamsız olabilir --bunun anlamsız olduğunu düşünmek için nedenlere iyeyiz*) ortaya atmanın meşru olup olmadığını incelemek olanaksızdır. Tam tersine, Marx gerçek düzenin mantıksal düzenle çeliştiğini hıncırca göstererek zaman tüketir ve zaman zaman, bu iki düzen arasında "*tersyüz edilmiş*" bir ilişki olduğunu *söyleyecek* denli ileri giderse, bu sözcüğü düzanlamıyla bir konsept olarak, eşd. anlamını kendisinin ileri sürmüş olduğu olgudan değil, onun belirgin bir kuramsal alana hakkıyla ilişkin olması olgusundan alan, güçlü bir olumlama olarak, alamayız. Ranciere'in tanıtlaması ise, tersine, başka yerlerde sık sık olduğu gibi burada da "*tersyüz edilme*" teriminin; herhangi bir kuramsal özen söz konusu olmaksızın, eşd. Marx'ın çözümlemesinin tümü altında yatan kuramsal sorunsalın bizlere *dayattığı* ve bir *terimin*, hatta bir tümcenin, meşruluğu yahut zayıflıkları konusunda yargıya varabilmezden önce nitelendirilmesi ve tanımlanması gereken özen söz konusu olmaksızın **Kapital**'deki bir *benzeştirim* sorununu olduğunu göstermektedir. Bu tanıtlamayı, bu iki düzenin terimleri arasında *tersyüz edilmiş* bir bire-bir *denklik* yorumunu esinlendiren tüm pasajlara başarıyla yaymak (teşmil etmek) kolay olacaktır.

XIV

Bu yüzden, Marx'ın çözümlemesinin serimlenmesindeki, eşd. onun tanıtındaki (démonstration), konseptler düzenine özgü iraya yeniden döneceğim. Söylenmesi gereken bir şey, bu konseptler düzeninin (ya da "mantıksal düzen"in), terimleri tarihsel düzeninkilerle bire-bir ilişkiye iye olmayan, *öзгüil* bir düzen olduğudur: bir başka şey de, bu özgüllüğü, eşd. bir düzen olarak bu düzenin doğasını, açıklamaktır. Bu soruyu ortaya atmak, apaçık bir şekilde, varolan bilimsellik türünün, ya da dilerseniz, bilimin kendi kılıgısı içinde *bilimsel* olarak kabul ettiği kuramsal geçerlilik düzülerinin bilgi tarihinde verili bir kıpıda gerektirdiği *düzen biçimi*

sorusunu ortaya atmaktır. Bu hala bir büyük erim (scope; portee) ve karmaşıklık sorunudur ve bir dizi önsel kuramsal sorunun aydınlatılmasını önvarsayan bir sorundur. Varolan *tanıtlayıcılık* türü sorusunun önvarsaydığı özsel sorun ise, (ya "ideolojik", ya da "bilimsel" bilgiler üreten) kuramsal kılğının, kendisinin istemediği geçerlilik düzgülerini tanımasının *ayrımı biçimlerinin* üretilme tarihi sorunudur. Bu tarihe bizatihi *kuramsalın* tarihi; yahut, bilgi tarihindeki verili bir kıpıda, varolan tüm geçerlilik ölçütlerinin ilintili olduğu *kuramsal sorunsalı*, ve dolayısıyla kuramsal söylem düzenine *bir tanıtın gücünü ve değerini* vermek için gerekli olan *biçimleri*, yapılandıran şeyin üretilme (ve dönüştürme) tarihi demeyi öneriyorum. *Kuramsalın*, kuramsallık yapılarının ve kuramsal zorunluluk biçimlerinin bu tarihinin henüz yapılandırılması gerekiyor --ve burada da, Marx'ın kendi çalışmasına başlarken söylediği gibi, elimizin altında "muazzam bir kuramsal yazın vardır". Ama (tikel olarak, "bilgi kuramı"nın tarihi olarak ele alınan felsefe-tarihinde) elimizin altında çoğunlukla büyük bir değer taşıyan bu öğeler bir şey; bu kuramın oluşumunu, üretimini kesinlikle önvarsayan, onların kuramsal örgütlenişi ise daha başka bir şeydir.

Yalnızca, Marx'a dönerek, onun kuramsal söylem düzeninin (ya da, **Kapital**'deki ulamların "mantıksal" düzeninin) zorunlu (apodictic, apodictique) irasının ancak, bir yandan **Kapital**'in kuramsal söylemindeki tanıtılma biçimleri ile, öte yandan bununla çağdaş ve buna yakın kuramsal tanıtılma biçimleri arasında varolan etkili ilişkililiği gösterecek bir *kuramsal tarihi* kuramının geriplanına karşı düşünülebileceğini söyleyebilmek için, bu yanyola girmiş bulunuyorum. Bu perspektif içinde, Marx'ın ve Hegel'in karşılaştırmalı incelenmesi bir kez daha vazgeçilmez oluyor. Ama bu, nesnemizi tüketmiyor. Çünkü, Marx'ın, felsefesal söylem²⁶ biçimlerinden başka tanıtılma biçimlerine yaptığı sürekli göndermeler çoğu kez bizleri uyarıyor -- O *matematik, fizik, kimya, astronomiden*, vb. ödünç alınmış tanıtılma biçimleri *de* kullanıyor. Bu yüzden Marx'ın kendisi, kendisinin politik ekonomiye yerleştirdiği tanıtılma düzeninin karmaşık ve özgün ırası konusunda, bizleri sürekli uyarıyor.

26. Descartes'ın başlattığı ve bilimlerde olduğu denli felsefede de "nedenler düzeni"nin canalcı öneminin yanı sıra, dogmatik bir ampirisizme kaymasına karşın, bilgi düzeni ile varlık düzeni arasındaki ayının bilincinde de olan bir söylem.

La Châtre'ye mektubunda, şöyle demektedir: "*Kullanmış olduğum ve daha önceden, ekonomik konulara uygulanmamış olan çözümleme-yöntemi ilk bölümlerin okunmasını oldukça zahmetli kılmaktadır*" (**Capital**, T.I, p.44, Vol. I,p.21). Marx'ın andığı çözümleme yöntemi onun ikinci Almanca baskıya Sonsöz'de gönderme yaptığı (T.I, p.29, Vol.I, p.19) ve "*araştırma tarzı*"ndan (*Forschungsweise*) özenle ayırdığı "*serimleme kipi*"yle (*Darstellungsweise*) aynıdır. Bu "araştırma kipi" Marx'ın, varolan belgelere ve bunların tanıklık ettiği olgulara yönelik, uzun yıllar süren somut araştırmasıdır. Bu araştırma kendi sonuçları içinde, kendi nesnesine, kapitalist üretim-tarzına ilişkin bilgi içinde gözden kaybolan yollar izledi. Marx'ın "araştırma" protokolleri onun defterlerinde kısmen içermektedir. Ama **Kapital**'de, karmaşık ve çeşitli prosedürlerden, her araştırmanın içerdiği ve yenilikçinin buluş sürecinin, onun kuramsal kılıfı düzeyindeki kendine özgü mantığını dile getiren "sınama ve yanılgılar"dan çok ayrımlı şeyler bulmaktayız. **Kapital**'de, konseptlerin Marx'ın *çözümleme* dediği türden tanıtlayıcı söylem biçiminde dizgeci bir sunuluşunu, zorunlu bir düzenlenişini bulmaktayız. Yalnızca, bunun politik ekonomiye *uygulanması* isteminde bulunduğu için Marx'ın varoluş-öncesinde (pre-existent, preexistante) diye kabul etmiş olması gereken bu "*çözümleme*"nin kaynağı nedir? Bu soruyu, Marx'ın anlaşılması açısından vazgeçilmez ve henüz, tüketici bir yanıt verme konumunda da olmadığımız bir soru olarak, ortaya atıyoruz.

Bildirilerimiz bu *çözümleme* üzerinde, onun devinime geçirdiği usamlama ve tanıtlama biçimleri üzerinde ve ilk planda da, Mac-herey'in **Kapital**'in ilk tümcelerinde incelediği ve bizim de kulak vermeye çalıştığımız, adeta işitilmez sözcükler üzerinde, görünürde yansız olan bu sözcükler üzerinde durmaktadır. Düzanlamıyla, **Kapital**'in edimsel söylemi içinde, bu sözcükler zaman zaman onun *tanıtının* yansessiz söylemini taşımaktadırlar. Eğer biz, Marx'ın çalışmasının lafzına karşın bile, belli nazik noktalarda bu sessiz söylemin sırasını ve kendine özgü mantığını yeniden yapılandırmayı başarmışsak; eğer bu boşlukları nitelendirmeyi ve doldurmayı becermişsek; eğer bu hala tutuk sözcüklerden kimilerinin yerine başka, daha atak terimler koymaya yetecek ölçüde şanslıysak, o zaman yapmış olduğumuz tek şey budur. Marx'ın söyleminin ilke olarak Hegel'inkine yabancı olduğunu, onun diyalektiğinin (Sonsöz

bunu, tartıştığımız serimleme-kipiyle nitelendirmektedir) Hegel'in diyalektiğinden çok ayrımlı olduğunu, dile getirmeye yetecek ölçüde tanımla saptayabilmişsek, o zaman, yapmış olduğumuz tek şey budur. Marx'ın adeta varoluş-öncesi diye sunduğu bu çözümleme yöntemini nereden aldığını görmeye girişmiş değiliz --Marx'ın yalnızca uyguladığını düşündüğü bu çözümleme yöntemini, ödünç almak bir yana, kendisinin bulup bulmadığı (tezcanlı yorumcuların çoğu kez yeniden ısıttığı belli ünlü pasajlarda, bizlere Hegel'den aldığını söylediği diyalektiği gerçekte kendisinin bulup bulmadığı gibi) sorusunu ortaya atmış değiliz. *Ve bu çözümleme ile bu diyalektik, inandığımız gibi, basit olarak bir ve aynı şeyse*, bunun ancak Hegel'den bir kopuntu pahasına olanaklı olduğunu vurgulamak bunların özgün üretiminin yeterli bir açıklaması olmaz; bu üretim için {gerekten} pozitif koşulları; kendilerini, Marx'ın tarihinin onu {Marx'ı} götürdüğü bu kişisel kuramsal konjonktür içine yansıtarak, bu diyalektiği onun düşüncesinde üretmiş olan olanaklı pozitif modelleri sergilememiz de gerekir. Bunu yapacak durumda değildik. Kuşkusuz, aydınlığa kavuşturduğumuz ayrımlar böylesi yeni bir araştırmaya kuramsal bir kılavuz ve endeks olarak hizmet edebilecektir --ama, onun yerini tutamazlar.

Ve eğer inandığımız gibi, bu ilk felsefesal okuma girişimi aksiyomatik (belitsel) çözümleme için Marx'ın gerçekten yeni bir *düzen-biçimi* bulmadığını imliyorsa, *kuramsalın* tarihindeki büyük yenilikçilerin çoğu için geçerli olan şeyin onun için de geçerli olması gerektiği, olasılığın bile ötesindedir: Buluşunun kabul edilmesinden önce zamana gereksinim vardı ve ancak o zaman, bu normal bilimsel kılığa geçecekti. *Kuramsala* yeni bir düzen, yeni bir zorunluluk (apodicity) yahut bilimsellik biçimi getiren bir düşünür yeni bir bilim kuran bir düşünürden çok ayrımlı bir yazgıya iye olmuştur. O eğer, Marx'ın durumunda olduğu gibi, kuramsal *alanındaki* devrimci yenilikçi, bir bilim dalındaki (burada, tarih bilimindeki) devrimci-yenilikçi olan ikiziyle, aynı kişi içinde maskelendirilmiş durumdaysa, tikel olarak o zaman, o {düşünür} uzun süre bilinmedik ve yanlış-anlaşılmış kalabilir. Onun kuramsala getirmiş olduğu devrim konseptine ilişkin düşünsemesi ne denli *kısmi* ise, onun karşılaşacağı risk de o denli büyük olur. Eğer onun bir devrime ilişkin kavramsal anlatımına konulan ve yeni bir bilimin bulunmasıyla kuramsal etkileyen sınırlamaların nedeni kişisel durumlarda ya da yalnızca bir

"zaman yokluğu"nda yatmıyorsa, bu risk iki katına çıkar: Bu {risk} her şeyden önce, bu konseptlerin *formülasyon* olasılığını yöneten nesnel kuramsal koşulların gerçekleştirilme derecesinde yatıyor olabilir. Vazgeçilemez kuramsal konseptler, gereksindikleri zaman, buyrukla, sihirli yoldan kendilerini yapılandırmazlar. Tersine, bilimlerin ya da büyük felsefelerin bütün başlangıç tarihi göstermektedir ki, sağın yeni konseptler takımı tek sıra halinde törene katılmazlar; tersine, kimileri çok geç kalır ya da kendi asıl üniformalarını elde etmezden önce, --tarih bu terziyi ve bu giysiyi sağlayamadığı sürece-- ödünç alınmış giysilerle yürüyüşe katılırlar. Bu arada, konsept kesinlikle işbaşındadır, ama bir konseptinkinden ayrımlı biçimde --formüle edilmiş ve el altında bulunan, ya da hayranlık veren konseptlerin öteki gözetimcilerinden "*ödünç alınmış*" bir biçim içerisinde, kendisine aradığı bir biçimde. Bu da göstermektedir ki, Marx'ın kendi özgün çözümleme yöntemini, kendisinin bunu bulduğu anda bile, çoktan beri varolan bir yöntem olarak ele almasında, bu paradoksal olguda ve, kendi Hegelci sığılıklarıyla ilişkisini kestiği anda bile, bunu Hegel'den ödünç aldığını düşünmesinde, anlaşılamayacak hiçbir şey yoktur. Yalnız bu paradoks bile burada özetlenenden daha ötesine pek iye olmadığımız ölçüde ve kuşkusuz bizler için birçok sürprizler barındıran bir çalışma gerektirmektedir.

XV

Ama bu çalışmada, bilgi nesnesinin düzeni ile gerçek nesnenin düzeni arasındaki ayrıma ulaşabilmek için, *endeksi* bu ayırım olan soruna yaklaşma olanağı elde edebilecek ölçüde ileri gitmiş bulunuyoruz: bu iki nesne (bilgi nesnesi ve gerçek nesne) arasındaki ilişki, *bilginin* bizzat varoluşunu yapılandıran ilişki, sorununa...

Burada, iki nedenle, yaklaşmanın *çok zor* olduğu bir araziye girdiğimiz konusunda okuyucuyu uyarmalıyım. Birincisi, çünkü, onun uzayını belirleyecek ve kendimizi onun içinde yönlendirecek çok az Marksist gönderme-noktasına iyeyiz: Aslında, yalnızca çözmek durumunda olduğumuz değil, ama aynı zamanda henüz *gerçekte* hiç ortaya atılmamış, eşd. gerekli sorunsal temelinde ve bu sorunsalın gerektirdiği özenli konseptler içinde telaffuz edilmemiş, olduğu için *ortaya koymak* durumunda da olduğumuz bir sorunla karşı karşıya bulunmaktayız. İkincisi --ve paradoksal şekilde, bu

en ciddi zorluktur-- çünkü, henüz özenli bir biçimde ortaya atılmamış bu soruna getirilen çözümlerin bolluğu bizleri sözün tam anlamıyla yutmuş bulunuyor; bu çözümler bizleri yutmuştur ve bizler de onların "*apaçıklığıyla*" körleşmiş bulunuyoruz. Bu çözümler, Marx'la ilgili olarak tartıştığımız gibi, olmayan (absent), ama bununla birlikte, kendi yanıtları içinde içerilen kuramsal devrimi dile getirmek için formüle edilebilen sorulara verilen yanıtlar değildirler. Terzine, bunlar, *yêtkin biçimde formüle edilmiş* sorulara verilen yanıtlar ve sorunlara getirilen çözümlerdir, zira, bu soru ve sorunlar bu yanıtlar ve çözümler tarafından derlenmiştir.

İdeolojik felsefe tarihinin "bilgi sorunu" ya da "bilgi kuramı" olarak sınıflandırdığı şeyi imliyorum kesinlikle. İdeolojik felsefe diyorum, çünkü (Descartes'dan, Kant ve Hegel yoluyla, Husserl'e dek) Batı idealist felsefesiyle uyuşan geleneği tanımlayan, "bilgi sorunu"nun bu ideolojik koyuluşudur. Bilgi "sorunu"nun bu koyuluşunun; bu sorun, kendi "yanıtı" temelinde, bu yanıtın sağın *yansıması* olarak, eşd. gerçek bir sorun olarak değil de, istenen ideolojik çözüm bu sorunun çözümü olacaksa ortaya atılma durumunda olan sorun olarak, formüle edildiği ölçüde, *ideolojik* olduğunu söylüyorum. Burada, ideolojinin özlerini, kendi ideolojik biçimi içinde tanımlayan ve ilke olarak, ideolojik bilgiyi (ve bilgi sorunu, ya da bilgi kuramı, biçiminde bilgiyi yansıttığı zaman ideolojinin tartıştığı *par excellence* bilgiyi) bir *tanıma* (*recognition*, *reconnaissance*) görüngüsüne indirgeyen bu noktayı ele alamıyorum. Bir *sorunun*, (bu bakımdan, bilim üretiminin kuramsal kipinden bütünüyle ayrılmış olan) ideoloji üretiminin kuramsal kipi içinde formülasyonu; ekstrakuramsal (kuramüstü) kerteler ve zorunluluklar tarafından (dinsel, etik, siyasal ya da başka "ilgiler" tarafından) hem kuramsal bir ayna, hem de kılışsal bir gerekçelendirme olarak hizmet etmek üzere imal edilmiş yapay bir sorun içerisinde *kendini tanımak* için dayatılmış olduğundan, zaten bilgi sürecinin dışında üretilmiş bir *çözüme* izin veren koşulların kuramsal anlatımıdır yalnızca. Bu yüzden, "bilgi sorunu"nun ege-men olduğu modern Batı felsefesinin tümü de, aslında, bu *aynasal tanımanın* (*mirror recognition*) beklenen kuramsal-kılışsal etkilerini olanaklı kılmak amacıyla (ister kimilerinin yaptığı gibi bilinçli olarak, isterse başka kimilerinin yaptığı gibi bilinçsizce olsun; bu burada önemli değildir) *üretilen* kuramsal bir temelde ve

terimler içinde ortaya atılmış bir "sorun"un formülasyonun ege-menliği altındadır. Başka deyişle, Batı felsefesinin bütün tarihine "bilgi sorunu" değil, ama bu ideolojik *çözüm*, eşd. bu "sorun"un *alımlamak* durumunda olduğu bilgi gerçekliğine yabancı kılışsal, dinsel, etik ve siyasal "ilgiler"in peşinen dayattığı *çözüm*, ege-mendir. Marx'ın **Alman İdeolojisi**'nde öylesine derin bir şekilde koyduğu gibi, *"yalnızca onların yanıtlarında değil, ama onların bizzat sorularında da, bir gizemselleştirme (mistifikasyon) vardı."*

En büyük zorlukla burada karşılaşyoruz. Çünkü, kılışsal ba-kımdan yalnızca bu girişimde, *yinelemenin* ve de yalnızca yanlış bir yanıtın yinelenmesinin değil, ama her şeyden önce yanlış bir sorunun yinelenmesinin, insanların zihninde üretmiş olduğu yüz-yıllık "apaçıklık"a karşı direnmek durumundayız. Bu ideolojik so-ruyla tanımlanan ideolojik uzayı, bu *zorunlu olarak kapalı uzayı* (zira bu ideoloji üretiminin kuramsal kipini ırılayan tanınma ya-pısının özsel etkilerinden biridir: bir başka bağlamda ve başka ni-yetlerle, Lacan'ın *"ikili ayna ilişkisi"* dediği şeyin kaçınılmazlıkla kapalı döngüsü), ayrımlı bir yörede yeni bir uzay açmak için terk etmemiz gerekiyor --*çözüm konusunda önyargılı olmayan, so-runun doğru koyuluşu için gereken bir uzay*. Ünlü "Kartezyen döngü"den Hegelci ya da Husserlci Us teleolojisi döngüsüne dek, "bilgi kuramı"nın Batı felsefesindeki bütün tarihi bizlere, bu "bilgi sorunu"nun kapalı bir uzay, eşd. kısır bir döngü, (aynasal ideolojik tanıma ilişkisine ilişkin kısır döngü) olduğunu gösteriyor. Bunun bilinç ve dürüstlük tepe-noktasına da, bu *döngünün* zorunlu va-roluşu için kuramsal sorumluluğu üstlenmeye, eşd. onu kendi ide-olojik girişimi için özsel diye düşünmeye, hazır olan felsefeyle (Husserl), kesinlikle bu felsefeyle varıldı; ne var ki bu *onun dön-güyü terk etmesini sağlamadı*, onu ideolojik tutsaklığından kur-taramadı --ne de, (yalnızca, kapatılmanın (closure, clouture) ide-olojik kapatılmayışı olarak gözüken) bir "açıklık" içinde, bu "kapatılma" olanağının, eşd. bu kapatılmanın Batı metafiziği içinde "yinelenmesi"nin kapalı tarihinin, mutlak koşulunu düşünmeye ça-lışan filozof --Heidegger-- bu döngüyü kırabildi. Kapalı bir uzayı, yalnızca, ya dışsallığı ya da derinliği bakımından *onun dışında* bir konum olarak terk etmek olanaksızdır: bu dış ya da derinlik *onun* dışı yahut derinliği olarak kaldığı sürece, onlar *onun* kendinden-başkası içinde "yinelenmesi" olarak, *bu* döngüye, *bu* kapalı uzaya

ilişkindirler hala. Bu döngüden çıkış yolu, bu uzayın yinelenmesi değil, yinelenmemesidir: kuramsal açıdan sağlam biricik kaçış -- kesinlikle bir *kaçış* olmayan, hep kaçtığı şeye yönelen { bir kaçış }; ama gerçek *sorunun*, ideolojik bakımdan ortaya koyulduğu tanınma yapısı içinde yanlış tanınmış sorunun, ortaya atılmasına izin veren yeni bir sorunsalın, yeni bir uzayın köktenci temeli.

16

Aşağıdaki birkaç düşünseme --bunların vazgeçilmez oldukları ölçüde kararsız da oldukları gerçeğini gizlemeye hiç niyetli olmamakla birlikte-- bu sorunu ortaya koymaya yönelik bir ilk girişime ayrılmıştır.

1857 Girişi'nde Marx şunları yazar: "Bütün; zihinde bir düşünce-bütünü (*Gedankenganze*) olarak ortaya çıkarken (*erscheint*), dünyayı (*die Welt*), ancak onun için olanaklı biricik (*einzig*) kipte (*Weise*), bu dünyanın sanatsal (*künstlerisch*), dinsel ya da kılğısal-tinsel (*praktisch-geistig*) iyelenilmesinden ayrımlı olan bir kipte, iyelenen (*aneigent*), düşünen zihnin bir ürünüdür" (*Grundrisse*, p.22)*. Burada sorun; gerisinde Marx'ın bir temel ilişkinin özünü dile getirdiği *iyelenme* (*Aneignung*) konseptinin gizemine nüfuz etmek değildir. Öyle bir temel ilişki ki, bilgi, sanat, din ve kılğısal-tinsel etkinlik (bu sonuncusunun hala tanımlanması gerekiyor: ama olasılıkla, etik-siyasal-tarihsel etkinlik anlamındadır) onun birçok ayrı ve özgül kipi (*Weise*) olarak ortaya çıkmaktadır. Metin gerçekten, ilke olarak kendisinden ayrı olduğu deklare edilen tüm öteki iyelenme kipleri karşısında, kuramsal iyelenme kipinin (bilgi) özgüllüğünü vurgulamaktadır. Ama bu ayırımın dile getirilmesi, karşısında bu ayırımın yapılmış olduğu bir *gerçek-dünyayla*-ilişkinin ortak geriplanını da kesinlikle ortaya koymaktadır. Bu ise bilginin, gerçek dünyayı özgül iyelenme kipi dolayısıyla, gerçek dünyayla ilintili olduğunu açıkça göstermektedir: bu da kesinlikle, bu işlevin çalışma şekli ve bu yüzden, onu sağlayan *düzenek* sorununu ortaya çıkarmaktadır: *Bütünüyle* (tanımladığımız anlamda) *düşüncede* yer alması gerçeğine *karşın*, ya da daha doğrusu *bu nedenle*, gerçek dünya üstüne, onun iyelenilmesi (*Aneignung*) denilen (konseptin: Begriff) kavrayışı sağlayan bilgilerin üretim süreciyle,

(*) Karş, K. Marx, *Grundrisse*, s. 170. (Ç.N.)

eşd. bilgiyle, gerçek dünyanın bu iyelenilme işlevi. Bu ise, onun asıl arazisi üzerinde bir bilginin üretilmesi kuramı sorusunu ortaya çıkarır; ki bu, onun nesnesinin (tanımladığımız anlamda bir bilgi nesnesinin) bilgisi olarak, *gerçek* nesnenin, gerçek dünyanın kavranılması ya da iyelenilmesidir.

Bu sorunun "bilgi sorunu"na ilişkin ideolojik sorudan bütünüyle ayrılmı olduğu konusunda bir yorumda bulunmama gerek var mı? Bilgi olanağını *güvenceleyen a priori* olanaklılık koşulları üstüne dışsal bir düşünemesinin sözkonusu olmadığı konusunda..? Bu senaryo açısından --bilimsel bilince, kendi *nesnesine* ilişkin kendi bilgi olanaklılık koşulları sorusunu soran (onun gözünde, Başlangıç'tan buyana kendi nesneleri içinde var olan Usun kendisi olduğundan, kendi statüsü, yeri ve işlevi konusunda soru ortaya at-mamaya çok dikkat eden ve sorusu bakımından bile kendisiyle hiç ilgisi olmayan, eşd. kendisi zorunlu-yanıt olan şeye soru soran) bir felsefesal bilinç-- vazgeçilmez ıraları sahneye çıkarmanın sözkonusu olmadığı konusunda..? Bu ideolojik senaryoda rol alan kuramsal ıraların bir yanda felsefesal Özne (felsefe yapan bilinç), bilimsel Özne (bilen bilinç) ve ampirik Özne (algılayan bilinç) ve öte yanda da, bu üç Özneye karşı düşen nesne,aşkınsal Nesne, bilimin katışıksız (pure) ilkeleri ve algılamının katışıksız ilkeleri olduğu; bu üç Öznenin kendi hesaplarına tek bir öz altında kapsandıkları (örn. Hegel ve Husserl'in yanısıra Kant'ta da, önemli değişimlerle, görüldüğü gibi, üç Nesnenin bu özdeşleştirilmesinin algılanan nesne ile bilinen nesnenin ısrarla özdeşleştirilmesine bağlı olduğu); bu koşut öznitelikler dağılımının Özne ve Nesneyi karşı karşıya getirdiği; bunun, Nesne tarafında bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki statü ayrımını ve Özne tarafında, bir yandan, felsefe yapan Özne ile bilen özne arasındaki, öte yandan, bilen özne ile ampirik özne arasındaki statü ayrımını ortadan kaldırdığı konusunda yorum yapmama gerek var mı? Böylelikle, düşünülen tek ilişkinin söylensel bir Özne ile Nesne arasındaki bir içsellik ve eşzamanlılık ilişkisi olmasının; bunları dinsel, etik ve siyasal amaçlara ("inanç"ın, "ahlak"ın ya da "özgürlük"ün, eşd. toplumsal değerlerin, korunması) bağlamak için, eğer gerekiyorsa bunları çarpıtarak, gerçek koşulları, eşd. bilgi üretim tarihinin gerçek düzenliğini, *devinime geçirmeyi* gerektirdiği {konusunda yorum yapmama gerek var mı }?

Ortaya atmış olduğum soruyu, bilginin kendisinden başka kertenlerin (instances) peşinen saptadığı bir yanıtı üretmek için ortaya atıyorum: yanıtıyla peşinen kapatılmış bir soru değildir bu. Bir *güvenceler* sorusu değildir bu. Tersine, açık bir sorudur (onun açtığı, alanın kendisidir) ve öyle olacaksa, ideolojik döngünün ön-saptanmış kapatılmışlığından kaçmak durumundaysa, biricik işlevi bu ideolojik kapatılmayı sağlamak olan kuramsal ıraların hizmetini reddetmelidir: ayrımlı Özne ve Nesnelerin ıraları; Batılı "İnsan Özgürlüğü"nün inayetiyle, Özne ve Nesnenin yüce kertelerinin imzaladığı ideolojik paktın yardıçılığı içerisinde, kendi rollerini oynamaları için misyonları boyun eğmek olan görevleri. İlke bakımından *açık* olarak, eşd. bilginin kendi bilimsel varoluşu içinde ortaya attığı tüm edimsel sorulara kendi *açıklık yapısı* bakımından türdeş olarak, ortaya atılmış ve konulmuş olan bir sorudur bu: açıklık yapısını, kendi biçimi içinde dile getirmek zorunda olan ve bu yüzden de, bu açıklık yapısı isteminde bulunan kuramsal sorunsal alanında ve onun terimleriyle ortaya konulması gereken bir soru. Başka deyişle, bilginin *gerçek*, *özgül* nesnesinin iyelenilme *kipi* sorusu şu şekilde ortaya atılmak durumundadır:

(1) ideolojik Özne ve Nesne ıraları içerisinde kapsanan ideolojik çözüme ya da bunların devindikleri kapalı döngü içinde karşılıklı aynasal tanınma yapısına başvuru dışlayan terimlerle;

(2) bilgi yapısı, açık bir özgül yapı, konseptini biçimlendiren ve aynı zamanda da bilginin kendisini ortaya koyduğu *soru*'nun konsepti olan --ki bunun anlamı, bu sorunun yer ve işlevinin, soruyu ortaya atarken bile düşünülmesidir-- terimlerle.

Bu son istem; bilgi üretim tarihi kuramı (ya da felsefe) ile bilginin varolan içeriği (bilimler) arasındaki ayrımı --felsefeyi, "bilgi kuramları"nda, onun kendine mal ettiği bir hak adına, bilim için yasalar inşa eden yasal kerte (instance) yapmaksızın-- saptamak açısından vazgeçilmezdir. Bu hak, felsefesal ideolojiye, onun hizmet ettiği "daha yüksek" kertelerin *fait accompli*'sinin yasal tanınmasını sağlayan aynasal tanınmanın sahnelenişinin *fait accompli*'sinden öte bir şey değildir.

Bu kesin koşullar içinde koyulduğunda, ilgilendiğimiz sorun aşağıdaki biçimde dile getirilebilir: *Bütünüyle düşünce içinde yer alan bilgi süreci, gerçek dünyada düşünce dışında varolan kendi gerçek nesnesinin bilişsel iyelenimini hangi düzenekle üretir? Ya*

da yine, *bilgi nesnesinin üretimi*, gerçek dünyada düşünce dışında varolan gerçek nesnenin bilişsel iyelenişini *hangi düzence*le üretir? Bilgi olanağının *güvenceleri* ideolojik sorusunun yerine, bilgi nesnesi aracılığıyla gerçek nesnenin bilişsel iyelenilme *düzeneği* sorusunun konulması bile bizleri ideolojinin kapalı uzayından kurtaran ve bizlere, aradığımız felsefesal kuramın açık uzayını açan sorunsalın başkalaşımını içermektedir.

XVII

Sorumuza geçmezden önce, bizi kesinlikle ideolojinin kısır döngüsüne geri götüren klasik yanlış-anlamaları gözden geçirelim.

Sorumuza, çoğu kez, "apaçıklık" pragmatizminin yavan diliyle şöyle düz bir yanıt verilmiştir: Bilgi nesnesi üretiminin, gerçek nesnenin bilişsel iyelenilmesini ürettiği düzence mi?.. Ama, kılıgıdır bu! Kılıgının ölçütünün rolü budur! Ve bu yemek bizi doyurmadıysa, menüyü değiştirmekten, ya da bizi doyumsatacak denli çerez getirmekten mutlu olacaklardır. Bize şöyle deniliyor: Kılıgı mihenktaşdır, bilimsel deney kılıgısı! Ekonomik, siyasal, teknik kılıgı, somut kılıgı! Yahut da, başka türlü, yanıtın "Marksist" ırasına bizi inandırmak için: *toplumsal* kılıgı! Ya da, "okkalı" bir yanıt olarak, binyılda milyarlarca ve milyarlarca kez yinelenen insanlığın toplumsal kılıgısı! Yahut da, Engels'in talihsiz puddingi (ona bu besleyici savı Manchester sağladı) hizmetimize koşturulur: "*puddingin tanıtı, onun yenmesindedir*"!

Her şeyden önce, bu tür bir yanıtın bir ölçüde etkili olduğuna, bu yüzden, ideolojiyi ideolojinin arazisi üzerinde yenmek amaç olduğu zaman, eşd. kesin konuşulursa, ideolojik savaşım amaç olduğu zaman, bunun kullanılabileceğine işaret edeceğim: çünkü bu *ideolojik* bir yanıttır, kesinlikle karşıtın ideolojik arazisi üzerinde bulunan bir yanıttır. Bellibaşlı tarihsel durumlarda; ideolojik karşıtı kendi arazisine çekmenin olanaksızlığının tanıtlanmış olduğu zamanlarda, eğer o, çadırlarını buraya kurmaya hazır değilse, ya da, onun arazisine girme zorunluluğu varsa, ideolojik karşıtın arazisinde savaşıma insanın zorunlu kaldığı ya da zorlandığı olmuştur ve yine de olabilir. Ama bu kılıgı ve, bu savaşıma uyarlanmış ideolojik kanıtların kullanılma kipi öyle bir *kuram* nesnesi olmalıdır ki, böylelikle, ideoloji sahasındaki ideolojik savaşım karşıtın yasa ve isteklerince yönetilen bir savaşım durumu almasın;

böylece bizleri, katışıksız bir biçimde, çatışmayı amaçladığımız ideolojinin öznelere dönüştürmesin. Ama aynı zamanda da, bu tür bir *pragmatist* yanıtın bizleri, kuramsal sorumuz açısından aç bırakmasının şaşırtıcı olmadığını da ekleyeceğim. Hepsisi de aynı ilkeye bağlı olan bir genel neden ile bir dizi özel nedenden ötürü, bunu gösterebiliriz.

Aslında pragmatizm, özünde, bizim sorumuzu, ona ideolojik bir yanıt vererek, ideolojiye sürüklemektedir. Pragmatizm, idealist "bilgi kuramı" ideolojisi gibi, *güvenceler* avına koyulmaktan başka bir şey yapmıyor. Biricik ayırım, klasik idealizmin bir *de facto* güvenceyle yetinmeyip, bir *de jure* güvence istemesidir (bildiğimiz gibi, bu yalnızca, bir *de facto* durum için yasal kılık olsa bile); onun işi budur --oysa, pragmatizm bir *de facto* güvence aramaya koyulur: çoğu kez "kılıgı ölçüt" denilen şeye ayrılabilir biricik içeriği yapılandıran, kılıgdaki *başarıyı*. Her durumda, *ideolojik* bir soru ve yanıtın çürütülemez endeksi olan bir *güvence* hizmetimize koşar, oysa biz bir *düzenek* arayışı içindeyiz! Puddingin tanıtı, onun yenmesindedir! Daha ne! Biz, hergünkü puddingimizi yediğimizi *düşünsek* de, yediğimiz şeyin gerçekte avlanmış bir fil-yavrusu değil, bir pudding olmasını sağlayan *düzenekle* ilgilenmekteyiz. Yüzlerce ya da binlerce yıldır, insanlığın toplumsal kılıgısının yinelenmesiyle getirilen tanıt (tüm kılıgıların alacalı olduğu gece)! Daha ne! Yüzlerce ve binlerce yıldır, bu "yineleme" örneğin İsa'nın göğsü çıkması, Meryem'in Bakireliği gibi "doğrular"ı, tüm din "doğruları"nı, insansal "kendiliğindenlik" in tüm önyargılarını, eşd. en fazla saygıdeğer olanından en az saygıdeğer olanına dek ideolojinin *saptanmış* tüm "apaçıklıkları"nı, üretmiştir! Hayır, idealizm ve pragmatizmin (*aynı yasalara* uyan) eylem yardakçılığı içinde, ortaklaşa kurdukları tuzaktan söz edilmemekte. Ne *hakla* bize kılıgının haklı olduğunu söylüyorsun, diyor idealizm pragmatizme. Senin hakkın (right), gizlenmiş bir olgudan öte bir şey değil, diye yanıtıyor pragmatizm Ve bizler de, bu ideolojik soru çarkının, bu kapalı-döngünün ardındayız. Bütün bu durumlarda, bu eyleme izin veren ortak kural, aslında, bilgi (ya da Özne) ile onun gerçek nesnesi (ya da Nesne) arasındaki uyumun *güvenceleri* sorusudur, eşd. tam da ideolojik sorudur.

Ama özel kanıtlar adına, bu genel kanıtı bir yana bırakalım; çünkü, bunlar bizleri *nesnemizle* karşı karşıya getirecektir. İde-

olojik (ampirisist ya da idealist) bir yolda anlaşıldığında, yalnızca aynasal imge, *kuramın* karşı-anıştırması (counter-connotation) (bir aynasal alanın iki terimini yapılandıran kılğı ve kuram gibi bir "zıtlıklar" çifti) olan *kılğı* sözcüğünü telaffuz etmek, onun beşiği olan söz-oyununu ortaya çıkarmak için yeterlidir. Genelde *kılğı* olmadığını, yalnızca, *ayrı kılğılar*, her bakımdan kendilerine karşı bir kuramla manici (*) bir şekilde ilintili olmayan *ayrı kılğılar* olduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü, kurama ilişkin bir yön, cisimsiz ya da maddesiz, salt entellektüel bir görüş taşıyan bir yön ile; "elleri kirleten", bütünüyle maddesel kılğıya ilişkin bir başka yön yoktur. Bu dikotomi, yalnızca bir ideolojik söylendir, ki burada bir "bilgi kuramı" usun {ilgilerinden} başka birçok "ilgi"yi yansıtır--kesinlikle, (siyasal, dinsel ya da ideolojik) erk ile baskı (kendileri de mahkum olan cellatlar) arasındaki bir ayırım olan toplumsal işbölümünün ilgilerini. Bu dikotomi işçilerin davasını, onların emeğini, onların acılarını, onların savaşımalarını ve onların deneyimlerini kılğının birincilliğinin ayrımsızlaştırılmış bildirgesi içinde yücelten bir devrimci görüşün hizmetinde olduğu zaman bile, yine de ideolojik kalır: tıpkı, *eşitlikçi* komünizmin işçi devriminin amacına ilişkin olsa bile yine de ideolojik bir kavramsallaştırım olması gibi. Kesin anlamıyla, *kılğıya ilişkin eşitlikçi bir kavramsallaştırım* --ve bunu, emeği, acıları ve savaşımaları bütün bugünümüzü ve geleceğimizi, bütün yaşam ve umut kanıtlarımızı yine de besleyen ve yeşerten insanların deneyim ve özverilerine her Marksistin borçlu olduğu derin saygıyla söylüyorum-- *kılğıya ilişkin eşitlikçi bir kavramsallaştırım*; eşitlikçi komünizm bilimsel komünizm için neyse, bu da diyalektiksel maddecilik için öyledir: tam onun yerinde bir bilimsel kılğı kavramsallaştırımı kurmak için, eleştirilmesi ve bir tarafa bırakılması gereken bir kavramsallaştırım.

Ama, ayrı kılğılar arasında kesin bir ayırım ve kuram ile kılğı arasındaki ilişkilere ilişkin yeni bir kavramsallaştırım olmadan, kılğıya ilişkin bilimsel bir kavramsallaştırım da söz konusu olamaz. Toplumsal varoluşun tüm düzeylerinin ayrı kılğılarının --ekonomik kılğı, siyasal kılğı, ideolojik kılğı, teknik kılğı ve bilimsel (ya da

(*) Manicilik: Zerdüştlükten esinlenip, hem Tanrı, hem de Şeytan'a inanan eski bir mezhep. -(ÇN).

kuramsal) kılğı-- yöreleri {mahalleri} olduğunu göstererek, *kılğının birincilliğini* kuramsal açıdan ileri sürebiliriz. Bu ayrımlı kılğıların içeriğini, tüm bu durumlarda bir üretim yapısı olan onların kendine özgü yapısını düşünerek; bu ayrımlı yapılar arasında, arasında ayırdedici olan şeyi eşd. bunların uygulandığı nesnelerin, onların üretim araçlarının ve onların üretildikleri ilişkilerin ayrımlı doğalarını, düşünerek, düşünmüş oluruz (bu ayrımlı öğeler ve onların birleşimi --*Verbindung*-- ekonomik kılğıdan siyasal kılğıya, sonra da bilimsel kılğıya ve kuramsal-felsefesal kılğıya geçerken, apaçık bir şekilde değişir). Bu ayrımlı kılğıları kuran ve birbirlerine eklemlendiren ilişkileri; "son kertede belirleyici" olan kılğı --ekonomik kılğı-- bakımından onların *bağımlılık türüyle* saptanmış olan *bağımsızlık* derecelerini ve "görelî" *özerklik* türlerini düşünerek, düşünmüş oluruz. Ama, daha da ileri gideceğiz. Kılğıya ilişkin eşitlikçi söyleni bastırmakla yetinmiyor; herhangi bir idéalist ya da ampirisist kavramsallaştırmada gizemselleştirilmiş olan kuram ile kılğı arasındaki ilişkiye ilişkin kavramsallaştırmamız için bütünüyle yeni bir temel de elde ediyoruz. En ilkel biçimleri içinde, hatta derin bir şekilde ideolojiye bulaşmış olsa bile, bir "bilgi" öğesini en "primitif" toplumların yaşam kılğılarında dahi gözlemlenebilen, en erken kılğı aşamalarında hep çoktanberi var olarak kabul ediyoruz. Kılğılar tarihinin öbür ucunda, "somut kılğı"yla herhangi bir doğrudan ilişkiyi bir yana bırakarak, "en yalın" biçimleriyle, yalnızca düşüncenin güçlerini oyuna katar gözüken (örn. felsefe matematiği) {biçimleriyle}, yaygın biçimde *kuram* denilen şeyi kesin anlamıyla bir *kılğı* olarak, kendisi çeşitli dallara (ayrımlı bilimler, matematik, felsefe) ayrılabilen bilimsel ya da kuramsal kılğı olarak kabul ediyoruz. Bu kılğı *kuramsaldır*; öteki, kuramsal-olmayan kılğılardan, dönüştürdüğü nesnenin türüyle (hammadde), devindirdiği üretim araçlarının türüyle, ürettiği nesnenin *türüyle* (bilgiler) ayırt edilmektedir.

Kuramın söz konusu olduğu yerde kılğının ölçütünden ve başka her tür kılğıdan söz etmek o zaman tam bir anlam kazanır: çünkü, *kuramsal kılğı* gerçekten de onun kendi ölçütüdür ve kendisi içinde, kendi ürününün niteliğini, eşd. bilimsel kılğının ürünlerinin bilimselliğinin ölçütlerini, *geçerli kılacak* belirgin protokoller içerir. Bilimlerin gerçek kılğısında olup biten şey tam olarak budur: Onlar

bir kez hakikaten yapılandırıldıkları ve geliştirildiklerinde ürettikleri bilgilerin "doğru" olduğunu, eşd. *bilgi* olduğunu, deklare etmek için dışsal kılımlarla doğrulanmaya gerek duymazlar. Matematikğin bütün alanları fizikte uygulandığı halde, dünyada hiçbir matematikçi yoktur ki, tanıtlandığı deklare edilen bir teoremi fiziğin *doğrulanmasına* dek beklesin: onun teoreminin doğruluğunu, yüzde 100, matematiksel tanıtılma kılımsına katışıksız *içsel* ölçütler, dolayısıyla *matematiksel kılımlı* ölçütü, eşd. varolan matematiksel bilimselliğinin gerektirdiği biçimler, sağlamıştır. Her bilimin sonuçları için de, en azından onların en gelişmişleri için de aynı şeyi söyleyebiliriz ve onlar yeterince ustalaştıkları bilgi alanlarında, kendi bilgilerinin geçerlilik ölçütünü kendileri sağlarlar --bu ölçüt, ele alınan bilimsel kılımların kesin uygulama (egzersiz) biçimleriyle yetkin bir biçimde uyuşmaktadır. "Deneysel" bilimlerle ilgili olarak da şunu söyleyebiliriz: Onların kuramının ölçütü onların kuramsal kılımsının biçimini yapılandıran *deneylerdir*. Bizi en tikel biçimde ilgilendiren bilim --tarihsel maddecilik-- için de aynı şeyi söyleyeceğiz. "Doğru" olduğu için, Marx'ın kuramını başarıyla uygulamak olanaklı olmuştur; o başarıyla uygulanmış olduğu için doğru değildir. Pragmatist ölçüt, uygulandığı alandan başka bir ufku olmayan bir tekniğe uygun düşebilir --ama bilimsel bilgilere uymaz. Tutarlı olmak için, daha ileri gitmeli ve Marksist tarih kuramının, --biz "doğruluğu"nu onaylayabilmezden önce, tarihin siyasal kılımsı tarafından doğrulanması gereken-- ampirisist bir olası "varsayım" modeline, az ya da çok dolaylı bir şekilde özümsetilmesini reddetmeliyiz. Marx'ın ürettiği *bilgiye*, bilgi statüsünü, daha sonraki tarihsel kılımlı veremez: Marx'ın kuramsal kılımsının ürettiği bilgilerin "doğruluk" ölçütünü onun kuramsal kılımsının kendisi, eşd. bu bilgilerin üretimini sağlayan *biçimlerin* bilimsel statüsü, tanıtılma-değeri sağlamıştır. Marx'ın kuramsal kılımsı, Marx'ın ürettiği bilgilerin "doğruluk" ölçütüdür: Ve olası varsayımlar değil de, yalnızca gerçekten bilgi sözkonusu olduğu içindir ki bu bilgiler --başarıları denli, başarısızlıkları da kuramın kendi üstüne düşünmesi ve onun içsel gelişimi için uygun "deneyler" oluşturan-- ünlü sonuçlar vermişlerdir.

Kısıtsız bir şekilde geçerli olduğu bilimlerde, bilimsel kılımlı açı-sından kılımların ölçütünün bu köktenci içselliği bu bilimlere önemli oranda hammadde sağlayan ve zaman zaman da onların kuramsal

yapısında az çok derin yeniden-örgütlenmeler esinlendirecek ölçüde ileri giden başka kılıgılarla organik ilişkilerden hiç de dışlanmış değildir. Söylemiş olduğum şeyin anlamının herhangi bir şekilde yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için, başka bir yerde bunu yeterince ortaya koydum. Cenin durumundaki (gestatory, en voie de gestation) bilimlerde ve *a fortiori*, hala ideolojik bir "bilgi"nin egemen olduğu bölgelerde, öteki kılıgıların işe karışması çoğu kez devrimci bile olabilecek, belirleyici bir kritik rol oynar. Bunu açık terimlerle önermiş bulunuyorum. Ama burada da, ne belirlenimli bir kılıgının hala ideolojik olan ya da ancak yeni yeni bilimsel duruma gelen bir kuramsal kılıgı alanına özgül karışma kipini eşitlikçi bir kılıgı anlayışı içinde boğmak, ne bu karışmanın kesin işlevini, ne de, en başta, bunun gerçekleştiği (kuramsal) *biçimi* çizmek sözkonusu olabilir. Marx'ı bir örnek olarak alırsak, onun kişisel bakımdan en önemli kılıgisal deneyimlerinin (onun, **Rheinische Zeitung**'da bir polemikçi olarak, "sözümüne maddesel ilgiler üstüne tartışmalara katılmanın getirdiği sıkıntı"ya ilişkin deneyiminin; Paris proletaryasının en erken savaşım örgütlerine ilişkin doğrudan deneyiminin, 1848 dönemindeki devrimci deneyiminin) onun kuramsal kılıgisına ve onu, ideolojik kuramsal-kılıgıdan bilimsel kuramsal-kılıgıya götüren altüst-oluşa *müdahale ettiğini* bilmekteyiz: Ama bunlar onun kuramsal kılıgisına *deneyim, hatta deney nesneleri biçiminde*, eşd. --ortaya çıkışlarıyla, (Alman felsefesi ve İngiliz politik ekonomisinden kaynaklanan) öteki kavramsal sonuçlarla birleşimleri (*Verbindung*) içinde, onun o zamana dek üzerinde yaşadığı (eşd. düşündüğü) hala ideolojik olan kuramsal temelin alaşağı edilmesine katkı yapan-- yeni düşünce nesneleri, "düşünler" ve konseptler biçiminde, müdahale ettiler.

XVIII

Bu uzun yanyol için bir savunma yapmıyorum; {çünkü} bu bir yanyol değildi. Sorumuza verilebilecek ideolojik yanıtları yolumuzdan temizlemek özselidi: bu amaçla, Marksizmin kendisinin bile her zaman kaçınmamış olduğu ve çağdaş felsefe üzerinde, hatta onun Sartre gibi en dürüst ve cömert temsilcileri üzerinde bile, bugün ve gelecekte kesinlikle uzun zaman saltanat sürdüğünü {ve süreceğini} herkesin teslim edeceği ideolojik bir kılıgı kavramsallaştırmını dikkate almak özselidi. Bu eşitlikçi kılıgı, ya da,

felsefede denildiği şekliyle bu "praksis", ça ısından kaçınırken, önümüzde yalnızca bir yol, kesinlikle dar ama açık, en azından açılabilir bir yol olduğu olgusunun tanınmasını sağlamış bulunuyoruz. Bu yüzden, yeniden sorumuza dönelim: *Bilgi nesnesinin üretimi*, gerçek dünyada düşünce dışında varolan *gerçek nesnenin* bilişsel iyelenişini üretir? Bir düzenekten ve özgül bir olguyu açıklaması gereken bir düzenekten söz ediyorum: bütün uzayı, üzerinde bilgi iyesi olduğu gerçek nesneden ayrı olarak, kendi *nesnesi* (bilgi nesnesi) olan bilginin özgül kılıgıyla dünyanın iyelenilme kipinden. Burada, en büyük risklerle karşı karşıyayız. Okuyucu benim yalnızca ortaya attığımız sorunun köşelendirilmesine --ona verilecek bir yanıtı değil-- yönelik ilk kanıtları ve en açık çekincelerle sunma iddiasında bulunduğumu anlayacaktır.

Bu köşelendirmeye ilişkin formülasyonumuzdaki ilk adım çok önemli bir ayırım olmalıdır. Bilgi *nesnesinin gerçek nesnenin* bilişsel iyelenilmesini üretme *düzenegi* sorusunu ortaya attığımızda, bilginin *üretim* koşulları sorusundan çok ayrımlı bir soruyu ortaya atıyoruz. Bu son soru kuramsal kılıgının tarihine ilişkin bir kuramdan türetilmiştir ki bu da, görmüş olduğumuz gibi, ancak bu kılıgının yapısını ve onun dönüşümlerinin tarihini düşünmemize olanak veren konseptlerin uygulanımı veriliyken olanaklıdır. Ortaya attığımız soru yeni bir sorudur, ötekinde kesinlikle sessizce geçirilen bir sorudur. Bilgi tarihi kuramı ya da kuramsal kılıgı tarihinin kuramı bizlerin ayrımlı üretim-tarzlarının ardışıklık tarihi içinde, önce ideoloji biçiminde, sonra bilim biçiminde insansal bilgilerin nasıl üretildiğini anlamamıza olanak verir. Bu da bizleri bilgilerin ortaya çıkışının, gelişmesinin, çeşitlenmesinin, onların üretimini yöneten sorunsal içerisindeki kuramsal kopuntu ve altüst oluşların ve onların arazisi içinde ideolojik bilgiler ile bilimsel bilgiler arasındaki bir ayırımın progresif yükselişinin, vb. izleyicileri durumuna getirmektedir. Bilgiler tarihinin herbir kılısında bu tarih bilgileri, onlar kendilerini ister bilgi olarak deklare etsinler, isterse etmesinler, ister ideolojik, isterse bilimsel olsunlar, oldukları-şey olarak neyseler-o olarak alır: *bilgiler* olarak. Onları yalnız *ürünler* olarak, sonuçlar olarak görür. Bu tarih gerçekten de bizim, bilgilerin üretilme düzenegini anlamıza olanak verir; ama, kendi üretilme tarihinin süreci içinde verili bir anda varolan bir bilgi verirken, ele alınan bilginin, onu bilgi olarak ele alan kimse için,

düşünce nesnesi aracılığıyla gerçek nesnenin bilişsel bir iyelenişi olarak kendi işlevini yerine getirme *düzenineğini* anlamamıza olanak vermez. Ama, bizi ilgilendiren de kesinlikle bu *düzenektir*.

Sorumuzu daha da köşelendirmemiz gerekir mi? Bilgilerin üretilme tarihine ilişkin bir kuram bize yalnızca bir gözlem sağlayabilir: bu bilgilerin üretilme düzenineği buradadır. Ama bu gözlem bilgiyi --dönüşümleriyle ve değişiklikleriyle onları üreten kuramsal kılğının yapısının öylesine çok etkisini, bilgi durumuna gelen öylesine çok ürünü inceleyen --*bir olgu olarak* alır; *bu ürünlerin yalnızca herhangi bir ürün değil, kesinlikle bilgi oldukları olgusunu* hiç yansıtmaksızın. Bu yüzden, bilgilerin üretilme tarihine ilişkin bir kuram bilgi olan bu özel ürünlerin özgüllüğünün, benim "*bilgi etkisi*" ("*knowledge effect*," *effect de connaissance*) demeyi önerdiğim şeyin, açıklamasını vermez. Yeni sorumuz kesinlikle (Marx'ın "dünyanın bilgiye özgü iyelenilme tarzı" dediği) bu bilgi etkisini ele almaktadır. Aydınlatma amacıyla önerdiğim düzenek, bilgi dediğimiz bu çok özel ürünlerde bu *bilgi etkisini* üreten düzenektir.

Burada da, (araştırmamızın uzayını açan yolu temizlemek üzere, sürekli olarak, yanlış tasarımlardan kaçınma yazgısından asla kurtulamayacağız) geriye çekilecek ve ortadan kaldırılacak yanılsamalarla karşı karşıyayız. Gerçekten de, kökenlerine inmeye çalıştığımız bu düzeneğe başvurmanın çekiciliğine kapılabiliriz: ele aldığımız ölçüde, kesin bir bilimin katışıksız biçimleri içinde uygulanmış olan bu bilgi etkisinin bizlere, gerçekliğin kendisinden, bitimsiz bir *dolayımamlar* serisiyle ulaştığını söyleme çekiciliğine. O bu yüzden, matematikte, özellikle soyut falan ya da filan formülün bilgi etkisini, falan ya da filan *gerçekliğin* --bu ister somut uzay, isterse insansal kılğının ilk somut manipölasyonları ve işlemleri olsun-- aşırı ölçüde katışıksız ve formalize edilmiş bir yankısı şeklinde düşünmeye yöneltir. Belli bir kıpıda, kadastrocunun somut kılğı ile Pythagoras ve Euclid soyutlaması arasına bir "sökülme"nin (*décalage*) girdiğini kolayca teskım edebiliriz, ama bu sökölmeyle daha önceki bir kılğının somut biçim ve imlerinin "ideallik" ögesi içine aktarımı (*décollage*), bir kopyası (*décalque*) olarak düşünebiliriz. Ama, Keldani sayman ya da Mısırlı kadastrocuyu Burbakiliden (Bourbaki) ayıran büyük uzayı açıklamak üzere devreye soktuğumuz tüm konseptler; modern ma-

tematiksel nesnelerin *bilgi etkisini* özgün bir gerçek nesnenin, bir somut kılığının, özgün somut jestlerin bütünsel bir kısmı olan bir özgün anlam etkisine ilke bağlayan bir anlam sürekliliğini, düşünülen tartışılmaz ayrımlar ardına yerleştirmeye çabalayan konseptlerden öte bir şey olarak olmayacaklardır asla. Böylece, bilgi etkisinin bir "anayurdu", bir "özgün zemini" olacaktır: ister, ampirisizme göre bilginin yalnızca hep ondan bir kısmı, eşd. özü, çıkardığı gerçek nesne; ister Husserlci "tepke öncesi" "yaşam" dünyası, edilgin ante-predikatif bireşim; isterse tüm çocuk psikolojilerinin, genetiğin ya da başkasının, kendi "bilgi kuramları"nı kurmanın ucuz lüksünü elde ettiği temel davranış ve jestler somutu olsun. Bütün bu durumlarda gerçek, somut, yaşayan bir özgün *bilgi etkisinden* öncesiz-sonrasız ve bütünsel bir şekilde sorumlu kılınmıştır; bütün tarihleri boyunca ve hatta bugün bile bilimler yalnızca bu kalıt üzerinde yorum yapıyorlar, eşd. bu soyaçekime bağlıdırlar. Hristiyan teolojisinde insanlığın ancak özgün günah içinde yaşaması gibi; gerçeğin daha somut biçimlerinden, yaşamdan, kılığdan çıkan, eşd. kendini onların içinde yitiren, onlarla özdeşleşen *özgün bir bilgi etkisi* de var olacaktır -- yazgısına bağlı kıldığı, bilime mahkum en "soyut" bilimsel nesnelerin bugün bile hala silinemez izini taşıdıkları özgün bir bilgi etkisi. Bu "model" in önvarsaydığı sorunsala girmeme gerek var mı? Okuyucu, bunun tutarlılığının *köken* söyleninden; *özne* ile *nesne* arasında, gerçek ile onun bilgisi (ki bunlar aynı anda doğmuşlardır, eşd. teatral etkileri çok iyi bilen birisinin güzel bir şekilde dediği gibi, bilgi birlikte-doğuştur -- *la connaissance soit co-naissance*) arasında bölünmemiş bir özgün birlikten, iyi bir *genesisten* (*oluştan*), tüm vazgeçilmez *soyutlamalardan* ve en başta da *dolaylanmalardan* gelecek bir desteğe gerek duyduğunu kestirecektir. Okuyucu bu pasajda, 18. yüzyıl felsefesinin dünyaya saçtığı ve hemen her yerde, Marksist uzmanların çalışmalarında bile, yeşermiş olan bir dizi tipik konsepti --ama kendilerinden beklenen ideolojik işlevler açısından, Marx'la hiçbir ilgileri olmadığından kesinlikle pekin olabileceğimiz konseptleri-- tanıyacaktır.

Ve buradayken, açıklığa kavuşturalım: Marksizm kendisini bu ampirisizm yolunda, --o ister maddeci olduğunu ileri sürsün, isterse kendisini ante-predikatifin, "özgün zemin" in, ya da "prak-

sis"in idealizmi içinde yüceltsin-- bu idealizm de ve onun kendi tiyatrosunda star roller oynamak için ürettiği konseptlerde bir an bile bulamaz ya da yeniden bulamaz. Köken, "özgün zemin", genesis ve dolayım-lama konseptleri *a priori* kuşkulu görülmelidir: yalnızca kendilerini üretmiş olan ideolojiyi az ya da çok teşvik ettikleri için değil, ama ancak bu ideolojinin kullanımı için üretilip, kendileriyle birlikte hep onu da az çok taşıyan göçebeler oldukları için. Sartre'in ve onun yeteneğinde olmayıp, "*soyut*" ulamlar ile "*somut*" arasındaki boşluğu doldurma gereğini duyumsayan herkesin *köken, genesis ve dolayım-lama* terimlerini böylesine çok kötüye-kullanması bir rastlantı değildir. Köken konseptinin işlevi, özgün günahta olduğu gibi, düşünölmek istenen şeyi düşündörebilmek amacıyla, düşünölmemiş şeyi bir sözcük içinde özetlemektir. Genesis konsepti, yaklaşımıyla ampirisist tarih şemasının yaşamsal sürekliliğini tehdit edecek bir üretimin ya da bir başkalaşımın (mutasyonun) yükünü taşımakla ve onu maskelemekle yükümlüdür. Dolayım-lama konsepti son bir rolle kuşatılmıştır: duvarcının tuğ-laları döşemek için bir izleme çizgisi çekmesi gibi, kuramsal ilkeler ile "somut" arasındaki boş uzayda da sihirli denetleme noktaları hazırlatılması. Her durumda, bu işlevler maskeleme ve kuramsal dalavere işlevleridir --hem gerçek bir sıkıntıya ve gerçek bir iyiniyete, hem de olaylar üzerinde kuramsal denetimi yitirmeme isteğine tanıklık edebilen işlevler-- ama en iyi durumlarda bile, bu işlevler az çok tehlikeli kuramsal yapıntılardır. Bizim sorumuza uygulandığında, bu konseptler bize, her seferinde ucuz bir çözüm sağlarlar: özgün bir bilgi etkisi ile şimdiki bilgi etkileri arasında bir zincir oluştururlar --bize, sorunun, kendi çözümü olarak salt konulmasını, ya da daha doğrusu, konulmamasını sağlayarak.

XIX

O halde, yeni yeni sıyrılmış olduğumuz uzaya doğru birkaç adım atmaya çalışalım.

Primitif bir gerçek özneye başvurma'nın bizleri, bilgi nesnesi ile, bu ilk nesnenin bizlere bilgisini sağladığı gerçek nesne arasındaki ayrımı düşünme sorumluluğumuzdan kurtaramayacağını gördüğümüz gibi; kendi açımızdan, bu çağdaş bilgi etkisi düzeneğini düşünme sorumluluğunu bir özgün "bilgi etkisi"ne yıkamayacağımızı da görmüş bulunuyoruz. Ve doğrusunu söylemek

gerekirse, bu iki soru'nun gerçekte bir ve aynı olduğunu biliyoruz; zira, ancak çağdaş bilgi etkisinin gerçekliği --bir özgün etki söyleni değil-- bize aradığımız yanıtı verebilir. Bu bakımdan, daha önceki biçimlere ve bu yüzden en primitif biçimlere ilişkin bir anlayışa varacaksa, çağdaş toplumun "*Gliederung*"unun (eklemlendirilmiş, hiyerarşikleştirilmiş, dizgesel birleşiminin) bilgisini aydınlatmamız gerektiğini, böylesine açık şekilde söyleyen Marx'la aynı durumdayız. Onun, "insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır" şeklindeki ünlü yorumu da kuşkusuz başka bir anlama gelmiyor; elbette, bu **Giriş**'deki öteki yorumla, yani ulamları anlamamıza olanak veren şeyin onların tarihsel genesisi ya da onların daha önceki formlar içindeki birleşimleri değil ama onların çağdaş toplum içindeki birleşimler dizgesi olduğu ve bunun, bize bu birleşimin *varyasyonu* {çeşitlemesi} konseptini vererek, geçmiş oluşumların anlaşılması yolunu açtığı şeklindeki yorumla da bağdaşmaktadır. Benzer olarak, ancak çağdaş bilgi etkisi düzeneğinin aydınlatılması daha önceki etkilere ışık tutabilir. Bu yüzden, kökenlere herhangi bir başvurunun reddedilmesi daha primitif biçimlerin açıklanmasının, önceki biçimlerde de kısmen bulunan ulamların dizgesel birleşiminin çağdaş kipine bağımlı olduğunda ısrar eden çok temel bir kuramsal zorunlulukla ilintilidir.

Bu zorunluluğu Marx'ın kuramının, *kesinlikle tarih kuramı arazisindeki* kurucu-ögesi olarak görmeliyiz. Açıklayayım. Marx modern burjuva toplumu incelerken, paradoksal bir tutum benimsedi. Önce, varolan toplumu tarihsel bir *sonuç* olarak, eşd. bir tarih tarafından üretilmiş bir sonuç olarak düşündü. Doğal olarak bu bizi, sonucun --onu, "kendi oluşunun sonucu" olarak düşünmenin zorunlu olduğu noktaya-- sonucun, kendi genesisinden ayrılamaz bir sonuç olarak düşünüldüğü Hegelci bir kavramsallaştırmaya götürür gibi gözükmemektedir. Aslında, Marx aynı zamanda ayrımlı bir yön de tuturmaktadır! "*Ayrımlı toplum biçimlerinin ardışıklığı içinde, ekonomik ilişkiler arasında tarihsel bakımdan saptanmış bir ilinti söz konusu değildir. Onların, 'İdea içindeki' (Proudhon) (tarihsel devininin bulutumsu bir anlayışı) ardışıklık düzeni ise daha da az (söz konusudur). Ama, onların modern burjuva toplum içindeki eklemlendirilmiş birleşimi (Gliederung) {söz konusudur}*" (**Grundrisse**, p..28)*. Aynı düşünce **Felsefenin Sefaleti**'nde zaten özenli

(*) Bkz. K. Marx, **Grundrisse**, s. 180. (Ç.N)

bir şekilde dile getirilmişti: "*Gerçekten de, mantıksal tek bir devrim, ardışıklık, zaman formülü tüm ilişkilerin eşzamanlı biçimde (gleichzeitung) birlikte var olduğu ve birbirini desteklediği toplum bedenini, nasıl açıklayabilirdi*" (**The Poverty of Philosophy**, New York, 1963, pp.110-11)*. Bu yüzden, Marx'ın inceleme nesnesi bir tarihsel *sonuç* olarak düşünölen çağdaş burjuva toplumdur: Ama, bu topluma ilişkin anlayış bu sonucun genesisine ilişkin kuramdan elde edilmekten uzak olup, tersine, özellikle "*beden*"e, eşd. *toplumun çağdaş yapısına*, --onun genesisi herhangi bir şekilde işe karıştırılmaksızın-- ilişkin kuramdan elde edilmiştir. Bu tutum paradoksal olabilir, ama Marx kendi tarih kuramının mutlak olanaklılık koşulu olarak, bunun üzerinde ulamsal bir şekilde ısrar eder; bu ise kopmuş birliği içinde ayrı *iki sorunun* varlığını ortaya koyar. Tarihin çağdaş kapitalist üretim tarzını, kendi sonucu olarak ürettiği düzeneği açıklamak için ortaya atılması ve çözölmesi gereken kuramsal bir sorun vardır. Ama aynı zamanda, bu sonucun gerçekten de *toplumsal* bir üretim tarzı olduğunu, bu sonucun varoluşun yalnız herhangi bir biçimi değil de, kesinlikle *toplumsal* bir varoluş biçimi olduğunu anlamak için ortaya atılması ve çözölmesi gereken, kesinlikle ayrı bir başka sorun daha vardır: **Kapital**'deki kuram nesnesi işte bu ikinci sorundur ve bunun ilk sorunla bir an bile karıştırılmaması gerekir.

Marx'ın anlaşılması açısından kesinlikle temel olan bu ayırımı; Marx'ın çağdaş toplumu (ve toplumun başka her geçmiş biçimini) hem bir *sonuç*, hem de bir *toplum* olarak gördüğünü söyleyerek dile getirebiliriz. Bir üretim tarzını bir başkasına dönüştürme düzeneği kuramı, eşd. bir üretim tarzından onu izleyen {başka} bir tarza geçiş biçimleri kuramı, *sonuç* sorununu, eşd. verili bir üretim tarzının, verili bir toplumsal oluşumun tarihsel üretilişi sorununu, ortaya atmak ve çözmek durumundadır. Ama çağdaş toplum yalnızca bir sonuç, bir ürün değildir: bütünüyle ayrımlı biçimde işlev gören öteki sonuçlar ve ürünlerden değişik şekilde, bir toplum olarak işlev gören, *bu* tikel sonuç, *bu* tikel üründür. Bu ikinci sorunu, bir üretim tarzının yapısı kuramı, eşd. **Kapital**'in kuramı, yanıtlamıştır. **Kapital**'de toplum bir "*beden*" ("*body*," "*corps*") olarak, ama yalnızca herhangi bir beden olarak değil, *bir toplum gibi*

(*) Bkz. K. Marx, **Felsefenin Sefaleti**, İst. 1975, s. 116-17. (Ç.N.)

işlev gören beden olarak alınmıştır. Bu kuram *bir-sonuç-olarak-toplum*'dan bütünüyle soyutlanmıştır --eşd. Marx devinim, sıralanma, zaman ve genesis tarafından getirilen her açıklamanın bu soruna ilke olarak uygulanamayacağını, çünkü bunun bütünüyle ayrımlı bir sorun olduğunu ileri sürer. Aynı şeyi daha uygun terimlerle söylemek için şu terminolojiyi öneriyorum: Marx'ın **Kapital**'de incelediği şey bir tarihin üretiminin sonucunu *bir toplum olarak* var eden düzendir; bu yüzden, tarihin bu ürününe, eşd. kesinlikle onun incelediği toplum-ürüne, bu sonucu bir kum-yığını, bir karnca-kümesi, bir atölye ya da salt bir insan birikimi olarak değil de, *bir toplum olarak* var eden "*toplum etkisi*" üretme özelliğini veren düzendir. Bu yüzden Marx'ın bizlere, bir toplumu onun genesisıyla açıklarken onun "*bedeni*"ni, yani kesinlikle açıklanması gereken şeyi, gözardı ettiğimizi söylerken; kendi kuramsal dikkatini, tikel bir sonucun kesinlikle *bir toplum olarak* işlev görme düzeneğini ve bu yüzden de, kapitalist üretim tarzına özgü "*toplum etkisi*"ni üreten düzeneği, açıklama görevi üzerinde odaklaştırır. Bu "*toplum etkisi*"nin üretilme düzeneği ancak bu düzeneğin tüm etkileri --bunların, bir toplum olarak toplumla bireylerin somut, bilinçli ya da bilinçsiz ilişkisini kuran etkilerin kendileri biçiminde üretilme noktasına dek, eşd. insanların bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kendi yaşamlarını, kendi tasarımlarını, kendi eylemlerini, kendi tutumlarını ve kendi işlevlerini toplumsal olarak yaşadıkları ideoloji fetişizminin etkilerine (ya da, "*toplumsal bilinç biçimleri*"ne --**Katkı'ya Önsöz**) dek-- açımlandığında tamamlanır. Bu perspektif içinde, **Kapital** *toplum etkisinin* kapitalist üretim tarzında üretilme düzeneğinin kuramı olarak alınmalıdır. Yalnızca çağdaş etnoloji ve tarih çalışmaları nedeniyle bile olsa, bu *toplum etkisinin* ayrımlı üretim tarzlarıyla birlikte ayrımlılaştığından kuşku duyuyoruz. Kuramsal olarak konuşulursa, bu ayrımlı toplum etkilerinin üretilime *düzeneğinin*, çeşitli üretim tarzlarıyla birlikte ayrımlılaştığına inanmak için her türlü neden vardır. **Kapital**'in kuramınca imlenen kesin soruna ilişkin sağın bir bilincin karşımıza yeni sorunlar çıkararak, önümüze yeni ufuklar açtığını görmeye başlıyoruz. Ama, aynı zamanda **Felsefenin Sefaleti** ve **1857 Giriş**'inde Marx'ın kendisinin, toplumun üretilme düzeneğinin tarihin bir sonucu olarak anlaşılmasını değil, ama *toplum etkisinin*, kendisi de etkili biçimde gerçekten mevcut bir toplum olan bu

sonuç tarafından üretilme düzeneğinin anlaşılmasını aradığı konusunda bizleri uyardığı, birkaç parlak tümcenin kesinlikle belirleyici alanını da anlamaktayız.

Böylece, kendi nesnesini bu amansız ayırımla tanımlayarak, Marx ilgilendiğimiz sorunu *ortaya koyma* gücünü bizlere verir: gerçek nesnenin, bilgi nesnesi tarafından bilişsel iyelenilmesi sorununu ki bu, gerçek dünyanın ayrımlı kuramsal, estetik, dinsel, etik, teknik, vb. kılığalar tarafından iyelenilmesinin özel bir örneğidir. Bu iyelenilme kiplerinden herbirisi *onun özgül "etkisi"* nin; kuramsal kılıgı açısından bilgi etkisinin, estetik kılıgı açısından estetik etkinin, etik kılıgı açısından etik etkinin, vb. üretilme düzeneği sorununu ortaya koymaktadır. Bu örneklerin herbirisinde; "uyuşturma meziyeti" nin afyonun yerini tutması gibi, yalnızca bir sözcüğün yerine bir başkasını koyamayız. Bu özgül "etkiler" den herbirisinin araştırılması bir sözcüğün bir başkasının sihriyle iki kat güçlendirilmesi değil, bunu üreten *düzeneğin* aydınlatılması isteminde bulunmaktadır. Bu ayrımlı etkilerin incelenmesinin bizleri götürebileceği sonuç konusunda önyargıda bulunmaktan kaçınmak istiyorsak, burada bizi ilgilendiren etkiyle, bir bilgi olan kuramsal nesnenin varoluşunun ürettiği *bilgi etkisiyle*, ilgili birkaç göstergeyle yetinmeliyiz. Bu *bilgi etkisi* anlatımı en azından iki alt-nesne (sub-objects, sous-objets) içeren jenerik (generic, generique) bir nesne oluşturur: *ideolojik* bilgi etkisi ve *bilimsel* bilgi etkisi. İdeolojik bilgi etkisi kendi özellikleriyle (bir aynasal bağıntı içinde tanıma/tanımama etkisidir bu), bilimsel bilgi etkisinden ayrılır: ama ideolojik etki, kendisinde başat olan öteki toplumsal işlevlere bağımlı olmakla birlikte, gerçekten de kendi bilgi etkisine iye olması ölçüsünde, bu bakımdan, ilgilendiğimiz genel ulamın içirisine düşer. Bir çözümlemenin başlangıçlarıyla ilgili olarak --bu yalnızca, bilimsel bilginin bilgi etkisi üzerinde özekselleştirildiği için-- ortaya çıkabilecek bir yanlış-anlamayı önlemek amacıyla yapılan bu uyarıyı okuyucuya borçlu bulunmaktayım.

Bu bilgi etkisinin düzeneğini nasıl açıklayabiliriz? Şimdi, yeni saptamış olduğumuz bir şeye --"kılıgı ölçütü" nün ele alınan bilimsel kılıgıya içsellikine-- dönebilir ve bizim şimdiki sorumuzun bu içsellikle ilintili olduğunu ileri sürebiliriz. Bilimsel bir önermenin bir bilgi olarak geçerliliğinin, bilgi üretiminde bilimselliğin *duruşunu* (presence) sağlayan tikel *biçimlerin* cylemiyle, başka deyişle, bir

bilgiye ("doğru") bilgi ırasını veren özgül biçimlerle, belirlenimli bir bilimsel kılığı içinde sağlandığını gösterdik. Burada, bilimsellik biçimlerinden söz ediyorum --ama, ideolojik "bilgi"de ve gerçekte *bilmenin* tüm biçimlerinde (ayrımli, ancak denk bir etki sağlayan) aynı rolü oynayan biçimlerin düşünülmesiyle, bunu yankılamış da oluyorum. Bu *biçimler* bilgi tarihi süreci tarafından bir sonuç olarak, bilginin üretilmesi biçimlerinden ayırdırılar: bunlar --anımsanacaktır-- bu tarih tarafından, bir bilgi olarak zaten üretilmiş bir bilgiyle ilgilenirler. Başka deyişle, *oluşu olmayan* sonucu ele almaktayız; Hegelciliğe ihanet, ya da genetisizme ihanet suçlamalarını gözardı ediyoruz, çünkü bu çifte suç olsa olsa tek bir iyi iştir: tarihin ampirisist idelolojisinden kurtuluş. Bu sonuçla da bilgi etkisinin üretilme düzeneği sorusunu koymuş bulunuyoruz --tıpkı, Marx'ın, verili bir toplumu: onu ortaya koymak üzere, onun "toplum etkisi" sorusunu, ya da, onun *bir toplum* olarak varoluşunu üreten *düzenek* sorusunu, bir *sonuç* olarak, sorgulaması gibi.

Eylemde bu özgül biçimleri bilimsel tanıt söylemi içinde, eşd. düşünce ulamlarına (ya da konseptlere) *olağan bir görünüüş ve kayboluş düzeni* dayatan görüngüde, görürüz. O durumda, bilgi etkisinin üretilme düzeneğinin, tanıtın bilimsel söylemindeki düzen biçimlerinin eylemi altında yatan düzenekte yer aldığını söyleyebiliriz. Bu biçimlerin eylemini yalnız *yönlendiren* değil, onların *altında yatan* düzenekten söz ediyorum; şu nedenle: aslında, yalnızca bu düzen biçimleri kendilerini başka biçimlerin --kendileri düzen biçimleri olmaksızın, yine de onların olmayan (absent) ilkesi olan başka biçimlerin-- bir işlevi olarak, bilimsel söylemde konseptlerin görünüş düzeninin biçimleri şeklinde gösterirler. Halihazırda rağbet bulan bir dille konuşulacak olursa, düzen biçimleri (bilimsel söylemdeki tanıtlama biçimleri) temel bir "*senkroni*"nin ("eşşürem"in) "*diakronisi*" ("artsürem"i)dir. Bu terimleri, daha sonr (Kısım İki'de) kesinlikle tanımlanacak bir yolda; bilgi nesnesinin iki varoluş biçimine ilişkin konseptler olarak ve dolayısıyla bilgi içerisinde katışıksız şekilde varolan iki biçim olarak kullanıyorum. Eşşürem, konseptlerin düşünce-tümlüğü ya da *dizge* (yahut, Marx'ın koyduğu gibi, "bireşim") içindeki örgütsel yapısını; artsürem ise konseptlerin düzenlenmiş tanıtlama söylemi içindeki sıralanma devinimini temsil ediyor. Ta-

nıtlama söyleminin düzen biçimleri basit bir şekilde "*Gliederung*"un, konseptlerin *dizgenin* kendisi içinde hiyerarşikleştirilmiş birleşiminin gelişimidir. Bu yüzden, böyle anlaşılan "eşsürem"in birincil olduğunu ve her şeyi yönlendirdiğini söylerken, iki şeyi kastediyorum:

(1) konseptlerin kendi birleşimleri içindeki hiyerarşi dizgesinin; her bir konseptin tanımını, onun bu dizgedeki yeri ve işlevinin bir işlevi olarak belirlediğini. Konseptin bu dizgenin tümlüğü içindeki yeri ve işlevinin bu tanımı bu konseptin, onu kendi gerçek ulamıyla birebir denklik içine koyduğumuzda, içkin *anlamı* içerisinde yansıtılmış olan şeydir.

(2) konseptlerin hiyerarşi dizgesinin; kendi görünüşlerinin tanıtlama söylemi içindeki "artsüremsel" düzenini belirlediğini. Marx değer, artı değer, vb. "*biçimlerinin gelişmesi*"nden (konseptinden) bu anlamda söz eder: bu "*biçimler gelişmesi*", bilimsel tanıtlama söylemi içinde, konseptleri düşünce-tümlüğü dizgesinde birbirine bağlayan dizgesel *bağımlılığın* belirtisidir.

Tanıtlamanın söylem düzeninin biçimleri düzeyinde ve sonra da, yalıtlanmış birtakım konseptler düzeyinde üretilen bilgi etkisi bu yüzden, konseptlerin ve onların bilimsel söylemde görünüş düzeninin temeli olan *dizgenin dizgeselliği* veriliyken olanaklıdır. O durumda, bilgi etkisi bir yandan bilimsel söylem içinde "geleştirileceği" söylenen *dizgenin varoluşu* ve öte yandan da, kesinlikle, bu dizge ve söylemin *sökülme* (*dislocation, décalage*) *birliğini* oluşturan (terimin mekaniksel anlamıyla) "oyun" içerisinde, söylemin *düzen biçimlerinin varoluşunun* ikiliği ya da iki-katlılığı içinde iş görür. Bilgi etkisi bilimsel söylemin bir etkisi olarak üretilmiştir ve bu da ancak, dizgenin, eşd. karmaşık kuruluş yapısı içinde kavranan nesnenin, bir söylemi olarak varolur. Eğer bu çözümleme bir yerlere götürürse, bizleri şu yeni sorunun eşğine götürür: bir söylem olarak bilimsel *söylemin* özgül ayrımı nedir? Bilimsel söylemi öbür söylem biçimlerinden ayırt eden nedir? Öteki söylemler, bilimsel söylemin ürettiği bilgi etkisinden ayrımlı etkiler (estetik etki, idcolojik etki, bilinçdışı etki) nasıl üretirler?

XX

Soruyu bu son biçiminde bırakacak ve yalnızca onun terimlerini anımsatacağım. İdeolojik felsefenin "bilgi kuramı"ndan ayrımlı

olarak, bizlere, bildiğimiz şeyi gerçekten bilmemizi ve bu uyumu Özne ile Nesne, Bilinç ile Dünya arasındaki belli bir bağıntıyla ilintilendirebilmemizi güvenceleyecek birtakım *de jure* (ya da *de facto*) *güvenceler* telaffuz etmeye çalışmıyorum. Bilgi tarihince üretilmiş bir *de facto* sonucun, eşd. verili bir belirlenimli-bilginin, başka bir sonuç olarak (bir çekiç, bir senfoni, bir varız, bir siyasal belge, vb.) değil de, *bir bilgi olarak* işlev gördüğünü bize açıklayan *düzenegİ* aydınlatmaya çalışıyorum. Bu yüzden, onun özgül etkisini tanımlamaya çalışıyorum: *düzenegİne* ilişkin bir anlayışla bilgi etkisini. Eğer bu soru doğru şekilde, bizleri hala bunaltan tüm ideolojilerden korunmuş olarak, eşd. "bilgi sorunu"nun genellikle ortaya atıldığı ideolojik konseptler alanı dışında, koyulmuşsa; bizi, varolan bilgi nesnesi dizgesince belirlenmiş düzen biçimlerinin, onların bu dizgeyle ilişkisinin eylemiyle, söz konusu bilgi etkisini üretme düzenegİ sorusuna götürecektir. Bu son soru ise bizi, belirgin bir şekilde, *bilimsel söylemin diferansiyel (ayrimsal)* niteliğiyle, eşd. düzeninin herbir kıpısında yokluk (absence) olarak varolan şeye --bir dizge olarak varolmak için, onu "geliştiren" bilimsel söylemin olmayan duruşunu (the absent presence, la presence absente) gerektiren, onun nesnesinin kurucu dizgesine-- gönderme yapma dışında, söylem olarak elde tutulamayan bir söylemin özgül niteliğiyle, karşı karşıya getirir.

Burada, hâlâ aşmak durumunda kalacağımız bir eşikte durursam, *yazılmış* olmanın bilimsel söylemin özgüllüğü olduğunu ve bu yüzden de bunun onun *yazılma* biçimi sorusunu karşımıza çıkardığını anımsatmama izin verin. Okuyucu, onun *okumasıyla* işe başladığımızı ise, herhalde anımsayacaktır.

Böylelikle, bir ve aynı sorunun döngüsünü terk etmiş olmuyoruz: Eğer, bunu terk etmeksizin bu döngüde dönüp durmaktan kaçınmışsak, bunun nedeni, bu döngünün ideolojinin kapalı döngüsü olmayıp, kendi kapatılmaları tarafından süregen bir şekilde açılan döngü, iyi temellendirilmiş bir bilgi döngüsü olmasıdır.

Haziran 1965

KISIM II

KAPİTAL'İN NESNESİ

BÖLÜM I

GİRİŞ

Bu kolektif **Kapital**-incelemesinin örgütlenmesine yol gösteren yarı-düzenlenmiş, yarı-kendiliğindenci işbölümü içinde, bana, *Marx'ın kendi çalışmasıyla ilişkisini* tartışmak düştü. Bu başlık altında, aşağıdaki soruyu ele almak niyetindeyim: Marx'ın kendi girişiminin niteliği konusunda iye olduğu ve verdiği imge neydi? O kendi yeniliklerini ve dolayısıyla, kendisiyle Klasik Ekonomistler arasındaki ayrımları hangi konseptlerle düşündü. Bir yanda Klasik İktisad'ın buluşlarına ve öte yanda da kendi buluşlarına yol açan koşulları, hangi konseptler dizgesi içinde açıkladı? Bu sorularla, Marx'ın kendisini sorgulamayı, onun kendi çalışması ile üretiminin kuramsal-tarihsel koşulları arasındaki ilişkiyi, kuramsal olarak nerede ve nasıl yansıtmış olduğunu görmeyi amaçlıyorum. Böylelikle, ona doğrudan, Marksist felsefenin kendi nesnesini oluşturan temel epistemolojik soruyu sormayı --ve Marx'ın, **Kapital**'in işlenmesi sırasında kazanmış olduğu açık felsefesal bilinç derecesini, olabildiğince özenli bir şekilde değerlendirmeyi-- amaçlıyorum. Bu değerlendirmeyi yapmak Marx'ın, kendi biliminin temel edimiyle açtığı yeni felsefesal alanda aydınlatmış olduğu kısmı, gölgede kalmış olan kısımla karşılaştırmak demektir. Marx'ın yapmış olduğu şeyi değerlendirerek, bu alanı konuşlandırmak için onun bizlerden istediği şeyi olabildiğince tasarımılamak, bunun çapını kestirmek ve felsefesal buluşa ulaşabilmek --kısacası, Marksist felsefesal araştırmanın önünde açılan kuramsal uzayı olabildiğince özenli bir şekilde tanımlamak-- istedim.

Tasarım buydu: ilk bakışta yalın gözükebilir ve yalnızca uygulamaya konulmaya gerek duyabilir. Gerçekten de, **Kapital**'in metin ve notlarında, söz arasında Marx bizlere kendi çalışmasıyla ilgili koskoca bir dizi yargı, kendi öncelleriyle (Fizyokratlar,

Smith, Ricardo, vb.) ilgili eleştirel karşılaştırmalar ve son olarak, kendi çözümsel prosedürlerini, örneğin matematiksel, fiziksel ve biyolojik bilimlerin yöntemleriyle ve Hegel'in tanımladığı diyalektiksel yöntemle karşılaştıran çok titiz yöntembilimsel yorumlar, bıraktı. Öte yandan, **Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı**'ya yazdığı **1857 Girişi**'ne --**Felsefenin Sefaleti**'nin (1847) ikinci bölümündeki erken kuramsal ve yöntembilimsel yorumların aşırı ölçüde derin bir şekilde geliştirilmesi-- de iye olduğumuzdan; bu metinler grubunun gerçekten de benim düşünsememin nesnesini kucakladığına ve andığım epistemolojik tasarının etekemiğe bürünmesi ve gerçeklik kazanması için gereken tek şeyin, zaten işlenmiş olan bu materyalin dizgesel şekilde düzenlenmesi olduğuna inanmak meşru gibi gözükmektedir. Gerçekten de, kendi çalışmasından ve buluşlarından söz ettiğinde, Marx'ın, felsefesal bakımdan uygun terimlerle, kendi nesnesinin yenilikçi ırası ve bu yüzden de özgül ayırımını yansıttığını ve bu uygun felsefesal düşünsemenin, **Kapital**'in *bilimsel nesnesinin* tanımına hasredilmiş olduğunu ve onun özgül ayırımını belirtik terimlerle tanımladığını düşünmek doğal gözüküyordu.

Ama, **Kapital**'i okuma konusunda kendimizin yapabileceği deneylerin yanı sıra, Marksizmin yorumlanma tarihinden devralmış olduğumuz **Kapital** okuma protokolleri de bizleri, Marx'ın metninin kendisi içindeki gerçek güçlüklerle karşı karşıya getirmektedir. Bunları iki başlık altında toplayacağım ve bu iki başlık benim incelememin nesnesini oluşturacaktır.

(1) Belli görünümlere, ya da her durumda benim beklentilerime aykırı olarak, Marx'ın **Kapital**'deki yöntembilimsel düşünsemelerini *Marksist felsefenin nesnesi* konusunda bize ne gelişmiş bir konsept, hatta ne de belirtik bir konsept sunmaktadır. Bunlar her zaman onu ele alma, nitelendirme, üzerinde odaklaşma ve son olarak, düşünme araçları sağlamaktadır; ama çoğu kez, uzun bir araştırmanın sonunda ve ancak belli anlatımlarda içerilen gizi yarıp geçtikten sonra... Bu yüzden, sorumuz salt bir düz anlamsal okumadan, hatta dikkatlice bir okumadan ötesini istemektedir: Marksist felsefenin ilkelerini --**Kapital**'de aradıklarımız bunlar olsa bile-- Marx'ın metnine kesinlikle uygulayan, hakikaten *eleştirel* bir okuma istemektedir. Bu eleştirel okuma bir döngü oluşturacağına benziyor; zira biz Marksist felsefeyi onun

kendi uygulanımından (aplikasyonundan) elde etmeyi bekler gözükmüyor. Bu yüzden şunu aydınlatmamız gerekecektir: Marx'ın bizlere belirtik şekilde vermiş olduğu ya da onun Kopuş Çalışmaları'ndan ve Geçiş Çalışmaları'ndan çıkarılabilecek felsefesal ilkelerin bu *kuramsal çalışmasından*, **Kapital**'e uygulanmış ilkelerin *kuramsal çalışmasından* bunların, özenlilik bakımından arındırılmalarının yanısıra, geliştirilmeleri ve zenginleştirilmelerini de bekliyoruz. Bu görünürdeki döngü bizleri şaşırtmamalıdır: tüm bilgi "üretimi" kendi süreci içinde bunu imlemektedir.

(2) Ama bu felsefesal araştırma bir başka gerçek güçlkle daha karşılaşmaktadır; artık **Kapital**'de Marksist *felsefenin* nesnesinin duruş (presence) ve ayrımını değil de, **Kapital**'in kendisinin *bilimsel* nesnesinin duruş ve ayrımını getiren bir başka gerçek güçlkle daha karşılaşmaktadır. **Kapital** yorumlarının ve eleştirilerinin çoğunun çevresinde döndüğü tek, yalın bir semptomatik soruyla yetinecek olursam, kuramını **Kapital**'den elde ettiğimiz nesnenin *doğası*, kesin konuşulursa nedir? İktisat mı, yoksa Tarih mi? Ve bu soruyu özgüleştirecek, **Kapital**'in nesnesi İktisat ise, konsepti bakımından bu nesneyi Klasik İktisat'ın nesnesinden ayırt eden, kesin olarak nedir? **Kapital**'in nesnesi Tarih ise, bu Tarih nedir? İktisat Tarih içinde nasıl bir yere iyedir, vb.? Burada yine, Marx'ın salt metninin düzanlamsal, hatta dikkatlice bir okuması bile, bizleri doyumsuz bırakacaktır; hatta, bu soru Marx'ın anlaşılması açısından özel olmakla birlikte, bizi bunu ortaya atma görevinden kopararak ve Marx'ın buluşunun esinlendirdiği kuramsal devrim ile, bunun sonuçlarının alanı konusundaki sağın bilinçten bizleri yoksun kılarak, bu *soruyu* bizim *bütünüyle savsaklamamızı* bile getirecektir. Kuşkusuz, **Kapital**'de Marx bizlere, kendisinin yetkin şekilde açık terimlerle duyurduğu kendi nesnesinin konseptini --ben neden söz ediyorum?-- nitelendirme ve duyurma araçlarını, son derece belirtik bir biçimde vermektedir. Ama Marx kendi nesnesinin konseptini puslandırmaksızın formüle ediyorsa da, bunun *ayırımına* ilişkin konsepti, eşd. bununla Klasik İktisat'ın nesnesi arasındaki *özellik ayrımı* ilişkin konsepti, her zaman aynı özenlilikle tanımlamıyordu. Marx'ın, bu ayrımın *varoluşunun* şiddetle bilincinde olduğu su götürmez: onun bütün Klasik İktisat eleştirisi bunu tanıtlamaktadır. Ama, onun bize bu ayrımı, bu *özellik ayrımı* verdiği formüller, göreceğimiz gibi, zaman zaman şaşırtıcıdır.

Onlar bu ayırma ilişkin konsept yolunda bizlere yol göstericilik ederler, ama çoğu kez ancak uzun bir araştırmanın sonunda ve yine, onun kimi anlatımlarında içerilen gizi yarıp geçtikten sonra. Fakat biz, Marx'ın kendisini kendi öncellerinden kuramsal bakımdan ayırdığı ve bu kopuşun anlamını belirlediği *yöreyi* (site, mahal) saptayan eleştirel ve epistemolojik bir okuma olmaksızın, **Kapital'in** nesnesinin diferansiyel (aynımsal) özgüllüğünü, herhangi ölçüde bir özenle nasıl saptayabiliriz? Marx ile onun öntarihi arasındaki ilişkilere uygulanmış bir bilgiler üretilme tarihi kuramına kesin olarak başvurmaksızın, eşd. Marksist *felsefenin* ilkelerine başvurmaksızın, bu sonuca ulaşmayı nasıl amaçlayabiliriz? Göreceğimiz gibi, buna ikinci bir soru daha eklenmelidir: Marx'ın, kendi nesnesini Klasik İki d'ın nesnesinden ayırt eden ayrımı, özenli bir konsept içinde düşünürken (*penser dans*) duyumsamış gözüktüğü güçlük onun buluşunun *doğasında*, tikel olarak da bunun fantastik ölçüde *yenilikçi ırasında* yatmıyor mu? Bu buluşun, o sırada elde olan felsefesal konseptlerin, kuramsal bakımdan *çok fazla ilerisinde* olmasında yatmıyor mu? Ve bu durumda, Marx'ın bilimsel buluşu, onun *yeni nesnesinin* şaşırtıcı doğasının gerektirdiği yeni felsefesal sorunları ortaya koymamızı, zorunlu bir tarzda istemlemez mi? Bu son sav (argument, argüman) felsefeyi; kendi sayfaları içinde felsefeden sorulan şaşırtıcı sorulara --felsefenin kendisinin geleceği açısından belirleyici olan, eşi görülmedik sorulara-- yanıt vermek için, herhangi bir derinlikteki **Kapital** okumasına katılmaya çağırılmaktadır.

Bu incelemenin ikili nesnesi budur ve bu da, ancak değişmez ve ikili bir gönderme veriyken olanaklıdır: **Kapital'de** işbaşında olan Marksist felsefenin nesnesine ilişkin nitelendirme (identification, kimliklendirme) ve bilgi **Kapital'in** kendisinin nesnesinin özgül ayırımına ilişkin nitelendirme ve bilgiyi önvarsaymaktadır --ki bu da, Marksist felsefeye başvurmayı önvarsaymakta ve onun gelişimi isteminde bulunmaktadır. **Kapital'in** kendisi içinde, ve eşzamanlı olarak, okunması gereken Marksist felsefenin yardımı olmaksızın, **Kapital'i** hakkıyla okumak olanaklı değildir. Eğer bu ikili okuma ve, bilimsel okumadan felsefesal okumaya ve felsefesal okumadan da bilimsel okumaya yönelik bu değişmeyen gönderme zorunlu ve verimli olursa, o zaman, Marx'ın bilimsel buluşuyla başarılan felsefesal

devrimin --otantik biçimde yeni kipte felsefesel düşünceyi başlatan bir devrimin-- kendine özgülüğünü, kesin olarak bunlar içinde tanıyabiliriz.

Kapital'in yalın dolaysız okumalarının geçmişte üretmiş olduğu güçlükler ve yanlış-yapılandırmalar --**Kapital**'in nesnesinin özgül ayrımının, az çok ciddi bir yanlış-anlaşılması çevresinde dönüp duran güçlükler ve yanlış-yapılandırmalar-- dolayısıyla da, bu ikili okumanın *a contrario* vazgeçilmez olduğuna kendimizi inandırabiliriz. Şu dikkate-değer olguyu kaydetmek zorundayız: Görece yakın zamanlara dek, **Kapital**'in, çoğu kez kendi kılıgının dolaysız anlamıyla ekonomik bir çalışma olduğunu düşünen ekonomistler ile, **Kapital**'in belli kısımlarının, kendi kılıgının dolaysız anlamıyla birer tarih-çalışması olduğunu düşünen tarihçiler dışında, "uzmanlar" arasında **Kapital** pek okunmuyordu. Binlerce işçi militanın incelemiş olduğu bu Kitap ekonomistler ve tarihçiler tarafından okunmuş bulunuyordu, ama *felsefeciler*¹, eşd. **Kapital**'e, nesnesinin ayrımsal niteliğine ilişkin önsel soruyu sorabilecek "uzmanlar", tarafından nadiren okunuyordu. Bu açıdan çok daha dikkate-değer olan şey; az rastlanır ayrıksılarla, ekonomist ve tarihçilerin ona bu tür bir soruyu, en azından özenli bir biçimde soracak şekilde donatılmış olmamaları ve dolayısıyla, Marx'ın nesnesini, ister kendisiyle çağcıl, isterse daha önceki

(1) Çok derin nedenlerden ötürü, **Kapital**'i felsefeciler gibi en iyi biçimde okuyup anlayabilenler, aslında çoğu kez, profesyonel-felsefeci olmayan siyasal militanlar ve önderler oldu. Lenin en olağanüstü örnektir: **Kapital**'e ilişkin felsefesal anlayışı onun ekonomik ve siyasal çözümlemesine, karşılaştırılmaz bir derinlik, özenlilik ve keskinlik vermektedir. Bizlerin Lenin'e ilişkin imgemizde, büyük bir siyasal önder (imgesi) Marx'ın büyük kuramsal çalışmalarının sabırlı, ayrıntılı ve derin bir incelemesine girişen bu adamı, çoğu kez tümüyle maskeleymektedir. **Kapital**'in kuramının en güç sorularına ayrılmış böylesine çok sayıda özenli metni, Lenin'in kamusal etkinliğinin ilk yıllarına (1905 Devrimi'ni önceleyen yıllara) borçlu olmamız bir rastlantı değildir. **Kapital** üstüne on yıllık inceleme ve derin düşünme bu adama, Rusya ve uluslararası işçi devriminin bu önderinin şaşırtıcı siyasal anlayışını üreten, karşılaştırılmaz bir kuramsal formasyon sağladı. Ve Lenin'in siyasal ve ekonomik çalışmalarının (yalnızca yazılı çalışmalarının değil, tarihsel olanların da) böylesine kuramsal ve felsefesal değer taşımasının nedeni budur: Bunlarda işbaşındaki, "kılıgısal" durumdaki Marksist felsefeyi; siyaset, siyasal eylem, çözümleme ve karar durumuna gelmiş olan Marksist felsefeyi inceleyebiliriz. Lenin: siyasal (formasyona) dönüşmüş, karşılaştırılmaz bir kuramsal ve felsefesal formasyon.

olsun, görünürde benzer ya da ilintili başka nesnelerden özgül şekilde ayırt eden şeyi kavramsal bakımdan niteleyecek biçimde donatılmış olmamalarıydı. Böylesi bir girişim felsefeciler, ya da, yeterli bir felsefesal eğitime iye uzmanlar için genelde yalnızca ulaşılabilir olmuştur --çünkü kesin olarak, felsefenin nesnesine denk düşmektedir.

Kapital'e, onun nesnesine ve Marx'ın nesnesini klasik ya da modern Politik Ekonominin nesnesinden ayırt eden özgül ayrıma ilişkin bu soruyu sorabilen hangi felsefeci **Kapital'i** okumuş ve ona bu soruyu sormuştur? **Kapital'in**, 80 yıldır burjuva ekonomistler ve tarihçiler tarafından dayatılmış köktenci bir ideolojik-siyasal yasak altında olduğunu bilerek, akademik felsefe tarafından ona layık görülen yazgıyı kestirebiliriz! **Kapital'i**, bir felsefecinin ilgisine değer bir nesne olarak almaya hazır biricik felsefeciler, uzun zaman, yalnızca Marksist militanlar olabildi: ancak son iki-üç onyılıda, Marksist olmayan birkaç felsefeci yasaklanan bu sınırı aşmış bulunuyor. Ama ister Marksist olsun, isterse olmasın, bu felsefeciler **Kapital'e**; onun nesnesini inatçı bir şekilde reddetmese bile, ona gerçek bir epistemolojik yaklaşımı kavramak bakımından genelde donanımlı-olmayan kendi felsefelerinin ürettiği soruları, ancak bu soruları sorabildiler. Marksistler arasında, Lenin'in dik-kate-değer örneğinin yanısıra, Labriola ve Plekhanov'u, "Avustro-Marksistleri"i, Gramsci'yi ve daha yakın zamanlarda, SSCB'deki Rosenthal ve Il'ienkov'u, İtalya'daki Della Volpe Okulu'nu (Della Volpe, Colletti, Pietranera, Rossi, vb.) ve sosyalist ülkelerdeki sayısız düşünürü anabiliriz. "Avustro-Marksistler" yalnızca YeniKantçı idiler: kendi ideolojik tasarımlarını yaşatacak hiçbir şey üretmediler. Plekhanov ve tikel olarak da Labriola'nın önemli çalışmaları özel bir incelemeye değer --ayrıca, çok ayrımlı bir düzeyde, Gramsci'nin Marksist felsefe üstüne büyük tezleri de öyle. Gramsci'yi daha sonra tartışacağım. Rosenthal'in çalışmasını (**Problemes de la dialectique dans "Le Capital"**) burada kısmen konudışı saymak onu karalamak olmayacaktır, çünkü o bizzat Marx'ın dilinin bu soruya çoğu kez açık olabileceğini hiç varsaymaksızın, yalnızca Marx'ın kendi nesnesi ve kuramsal işlemlerini tasarımıladığı dolaysız dili açıklamaktadır. Il'ienkov, Della Volpe, Colletti, Pietranera, vb.'nin incelemelerine gelince, bunlar gerçekten de **Kapital'i** okumuş ve ona esas soruyu doğ-

rudan doğruya sormuş olan felsefecilerin çalışmalarıdır --Marksist felsefeyi **Kapital**'in anlaşılmasıyla ilintilendiren temel ilişkinin bilincinde olan bilgili, özenli ve derin çalışmalar. Ama göreceğimiz gibi, onların Marksist felsefeye ilişkin olarak ileri sürdükleri kavramsallaştırmın çoğu kez tartışmalıdır. Bununla birlikte her durumda, aynı zorunluluk çağdaş Marksist kuramcılarının araştırmalarında her yerde dile getirilmiştir: **Kapital**'in kuramsal sonuçlarının daha derinden anlaşılması *Marksist felsefenin* daha özenli ve daha zengin tanımlanmasını gerektirmektedir. Başka deyişle, klasik terminolojiye dönersek, tarihsel maddeciliğin kuramsal geleceği bugün, kendisi de **Kapital**'in özenli biçimde eleştirel incelenmesine bağlı olan diyalektiksel maddeciliğin derinleştirilmesine bağlı bulunmaktadır. Tarih bizlere bu muazzam görevi dayatıyor. İlmî araçlarımızın izin verdiği ölçüde, buna katkımızı yapmak isteriz.

Açıklamaya ve betimlemeye giriştiğim teze döneyim. Açık ki, bu tez Marx ile Klasik Ekonomistler arasındaki ayrım sorusuyla uğraşan felsefecileri ilgilendiren bir epistemolojik tez değildir yalnızca: aynı zamanda, ekonomistleri ve tarihçileri --ve apaçık bir sonuç olarak da siyasal militanları-- kısacası tüm **Kapital** okurlarını ilgilendiren bir tezdur. **Kapital**'in nesnesi sorusunu ortaya atan bu tez doğrudan onun metninde içerilen ekonomik ve siyasal çözümlerle ilgili olarak, karşıtlarınca geleneksel bir şekilde Marx'a karşı ileri sürülmüş belli okuma güçlüklerini çözebilmelidir. **Kapital**'in nesnesi sorusu bu yüzden yalnızca felsefesal bir soru değildir. Eğer bilimsel okuma ile felsefesal okuma arasındaki ilişkiyle ilgili olarak önermiş olduğum şey iyi temellendirilmişse, **Kapital**'in nesnesinin özgül ayrımının aydınlatılması **Kapital**'in, ekonomik ve tarihsel bağlamı içinde daha iyi anlaşılması yönünde araçlar da sağlayabilir.

Marx'ın, kendi çalışmasıyla ilişkisini ele almayı amaçlayan bu bildirinin özgün tasarısının yerine **Kapital**'in kendine özgü nesnesiyle ilgili bir ikinci tasarımı koymuş durumdaysam, bunun bütününü zorunlu olduğu sonucuyla bu önsözü bitiriyorum. Marx'ın, kendi çalışmasıyla ilişkisini dile getirdiği yorumların tüm derinliğini anlamak için, bunların lafzının ötesinde, tüm bu yorumlarda ve bu ilişkiyi imleyen tüm konseptlerde ortaya çıkan asıl noktaya --**Kapital**'in nesnesinin özgül ayrımının asıl noktasına; hem gö-

r n lebilir, hem de gizlenmiş olan, hem mevcut (present), hem de namevcut (absent) olan bir noktaya; duruşunun (presence) bizzat *doğasından*, Marx'ın devrimci buluşunun şaşırtıcı yeniliğinden doğan nedenlerle namevcut (absent) olan bir noktaya-- geçmek zorunluydu. Bu nedenlerin belli durumlarda bizlerce ilk bakışta görünülemez olabilmesi son kertede bunların, tüm köktenci yenilikler gibi *k rleştirici (blinding)* olmasından ileri gelmektedir kesinlikle.

BÖLÜM II

MARX VE BULUŞLARI

Dolaysız bir okumayla başlayacak ve burada Marx'ın kendisini, kendisi için konuşturacağım.

24 Ağustos 1867'de Engels'e yazdığı bir mektupta şunları yazar:

Kitabımın en iyi noktaları şunlardır: (1) kullanım-değeri ya da değişim-değeri olarak dile getirilmesine bağlı olarak emeğin iki-katlı ırası. (Olgularla ilgili bütün kavramsallaştırım buna bağlıdır.) Bu; birinci bölümde, dolaysız bir şekilde vurgulanmıştır; (2) artı değerın kâr, faiz, toprak rantı, vb. tikel biçimlerinden bağımsız olarak ele alınması. Bu, özellikle ikinci ciltte ortaya çıkacaktır. Bunları hep genel biçimle karıştıran klasik ekonominin, tikel biçimleri ele alışı olağan bir kargaşadır.

1883'de, yaşamının sonlarında yazılmış olan **Wagner'in "Lebrbuch der politischen Ökonomie"si Üstüne Marjinal Notlar**'da, Marx Wagner'den şöyle söz eder (Marx-Engels: **Werke**, Bd. XIX, pp.370-1):

vir obscurus {Wagner}, şunları görmemiştir:

metanın çözülmesinde bile, onun tasarımılandığı ikili kipte benim durup kalmadığımı, ama dosdoğru, metanın bu ikili varlığında, onun ürünü olduğu emeğin iki-katlı ırasının -- yararlı emek, eşd. kullanım-değerleri yaratan somut emek kipleri ile, soyut emek, eşd. harcanmış olduğu "yararlı" kip ne olursa olsun (üretim sürecinin daha sonraki tasarımı buna bağlıdır), emek-gücünün harcanması olarak emek-- tasarımılandığı olgusuna geçtiğimi;

metanın değer-biçiminin, son kerte de onun para-biçiminin,

dolayısıyla paranın gelişiminde, bir metanın değerinin kullanımı-değeri, eşd. öteki metanın doğal biçimi, içinde tasarılanmış olduğu;

artı değerın kendisinin, öncelikle ona ilişkin olan emek-gücünün "özgöl" bir kullanım-değerinden çıkarsanmış olduğunu, vb., vb.;

ve bu yüzden, benim için, kullanım değerinin, şimdiye dek iktisatta oynamış olduğundan çok daha önemli bir rol oynadığını, ama, N.B.,* bunun ancak, böyle bir düşüncenin {mülâhazanın} bu yolda ve "kullanım-değeri" ile "değer" konseptleri ya da sözcükleri üstüne uslamlamadan değil, verili bir ekonomik biçimin çözümlenmesinden doğduğu yerde göz önüne alındığını.

Bu metinleri, Marx'ın, bütün çözümlemesini yönlendiren temel konseptleri açıkca tasarımıladığı protokoller olarak aktarıyorum. Bu yüzden, Marx bu metinlerde, kendisi ile öncelleri arasındaki ayrımlara işaret etmektedir. Bu şekilde,kendi nesnesinin özgöl ayrımlarını, ama --buraya dikkat edin-- bu nesnenin çözümlenmesinde yardımcı olan konseptler biçiminde olduğundan daha az, kendi nesnesinin konsepti biçiminde, bizlere vermektedir.

Bu metinler Marx'ın kendi buluşlarını duyurduğu biricik metinler olmaktan uzaktır. Bir **Kapital** okumasında, her bakımdan tasarılanmış uzun-erimli buluşlarla karşılaşırız: örn. bütün klasik iktisadın düşünmeyi başaramadığı paranın türünü (genesisi); Smith ve Ricardo'da bulunmayan, sermayenin organik bileşimi (c+v); kapitalist birikimin genel yasası; kâr haddinin düşme eğilimi yasası; toprak rantı kuramı, vb. Herbirisi, Klasik Ekonomistler'in kendi öncülleriyle bağdaşmadığı için ya sessizce geçiştirdiği ya da kaçındığı ekonomik olgu ve kılğıları anlaşılabilir kılan bütün bu buluşları sıralamayacağım. Aslında bu ayrıntılı buluşlar Marx'ın, çalışmasında, kendi büyük buluşları olarak nitelediği yeni temel konseptlerin yakın ya da uzak sonuçlarıdır yalnızca. Bunları inceleyelim.

Kâr, rant ve faizin ayrımlı biçimlerinin artı değere indirgenmesi kendi başına, artı değere göre ikincil bir buluştur. Bu yüzden, temel buluşlar şunlarla ilgilidir:

(*) N.B.: *Nota bene.* (Buraya iyi dikkat edin.) (Ç.N.)

(1) değer/kullanım-değeri karşıtlığı; bu karşıtlığın Ekonomistler'in nitelendiremediği bir başka karşıtlığa, soyut emek/somut emek karşıtlığına gönderilmesi; Klasik Ekonomistler'e karşıt olarak, Marx'ın kullanım-değerine ve onun somut emekle ilintisine verdiği tikel önem; kullanım-değeri ve somut emeğin belirleyici rol oynadığı stratejik noktalara --bir yandan, değişmeyen sermaye ile değişen sermaye arasındaki, öte yandan, üretimin iki departmanı (Departman I, üretim araçları üretimi; Departman II, tüketim araçları üretimi) arasındaki ayrımlar-- gönderme.

(2) artı değer.

Özetlersek, Marx'ın temel buluşlarını içeren konseptler şunlardır: *değer ile kullanım-değeri, soyut emek ile somut emek ve artı değer* konseptleri.

Marx'ın bize söyledikleri budur. Ve onu, kendi sözleriyle ele almamız için, görünürde hiçbir neden yoktur. Aslında, **Kapital**'i okurken, onun ekonomik çözümlemelerinin son kertede bu temel konseptlere bağlı olduğunu tanımlayabiliriz. Okumamız dikkatli bir okuma olduğu sürece, bunu yapabiliriz. Ama bu tanıt kendiliğinden apaçık değildir. Büyük bir özen savaşımını önvarsayar ve her şeyden önce de, Marx'ın deklare edilmiş buluşlarında var --ama tuhaf bir yokluk içinde var (present)-- olan bir şeyi, eğer bu tanıtı tamamlamak ve ürettiği açıklığın kendisi içinde, açıkça görmek durumundaysak, ta baştan zorunlu olarak imler.

Bu yokluğun olumsuz tınısını veren bir endeks olarak, bir yorum yapılacaktır: Marx'ın kendi buluşunu belirgin biçimde ilintilendirdiği ve onun tüm ekonomik çözümlemesinin altında yatan konseptler, değer ve artı değer konseptleri, kesinlikle, modern ekonomistlerin Marx'a yönelttiği eleştirinin tümünün üzerinde odaklaştığı konseptlerdir. Bu konseptlere Marksist olmayan ekonomistlerce hangi bakımlardan saldırıldığını bilmek önemsiz değildir. Bunların, ekonomik gerçekliğe anırtırma yapmakla birlikte, özünde ekonomidişi, "felsefesal" ve "metafiziksel" konseptler olmaları gerekçesiyle, Marx eleştirilmiştir. Kâr haddinin düşme eğilimi yasasını --bu yasa ilk kez Üçüncü Cilt'te açmlandığı halde-- **Kapital**'in İkinci Cildi'nden, bunun yayınlanmasından hemen sonra, çıkarsayabilecek ölçüde anlaklı olan Conrad Schmidt gibi aydınlanmış bir ekonomist bile, evet Conrad Schmidt bile, Marx'ın değer yasasına "kuramsal bir yapıntı", kuşkusuz zorunlu, ama tümüyle aynı ölçüde kuşkusuz bir yapıntı,

diye saldırıyordu. Bu eleştirileri laf olsun diye değil; Marx'ın ekonomik çözümlemelerinin tam temeline, --ölçülemez, nitelendirilemez oldukları için ekonomidişi olan gerçeklikleri tasarımlayan "işlevsiz" konseptler diye reddedilmiş-- değer ve artı değer konseptlerine yönelik oldukları için aktarıyorum. Apaçık bir şekilde, bu yergi söz konusu ekonomistlerin kendi nesneleri ve bunun yetkelendirdiği konseptler konusunda taşıdığı anlayışı kendine özgü bir şekilde ele vermektedir: Ama bu yergi bizlere, onların Marx'a karşıtlığının en belirgin olduğu noktayı da gösteriyorsa, kesinlikle Marx'ın nesnesini "metafiziksel" diye almaları nedeniyle, bu ekonomistler, bu nesneyi kendi yergilerinde bizlere vermemektedirler. Bununla birlikte, ben bu noktaya yanlış-anlama noktası olarak, Ekonomistler'in Marx'ın çözümlemelerini yanlış yorumladıkları nokta olarak, işaret ediyorum. Ama onların okumasındaki bu yanlış-anlama ancak Marx'ın nesnesinin kendisinin yanlış-anlaşılması nedeniyle olanaklıydı: Ekonomistler'in Marx'ta, kendi nesneleri olmayıp bütünüyle ayrımlı bir başka nesneyi okuma yerine, kendi nesnelerini okumasını sağlayan bir yanlış-anlaşılma. Ekonomistler'in Marx'daki kuramsal zayıflık ve hata noktası diye deklare ettikleri bu yanlış-anlama noktası tersine, onun en güçlü olduğu noktadır! Onu, eleştirmenlerinden ve ayrıca --sırası gelmişken söyleyeyim-- en yakın izleyicilerinden köktenci bir şekilde ayıran noktadır.

Bu yanlış-anlamanın çapını göstermek için, Schmidt'in yukardaki itirazının yankısını bulduğumuz, Engels'den Conrad Schmidt'e yazılan (12 Mart 1895) mektubu aktarmak isterim. Engels şöyle yanıtlıyor:

Orada (sizin itirazlarınızda), aynı ayrıntılara dalma yolunu görüyor ve bundan, 1848'den buyana Alman üniversitelerine böylesi akınlar yapmış olan ve tüm genel perspektifini yitirip, çoğu kez yalnızca tikel noktalarla ilgili, amaçsız ve semeresiz bir kurguya dönüşen seçmeci felsefecilik yöntemini suçlu buluyorum. Klasik felsefeciler arasında, eskiden sizin başlıca uğraşmış olduğunuz kişi kesinlikle Kant'tı ve Kant... Wolffçu kurguya.. biçim yönünden, görünür kimi ödünler vermeye az çok mecbur kaldı. Sizin eğiliminizi ben böyle açıklıyorum (ve bu), ayrıca, ayrıntılara böylesine dalmış olan mektubunuzdaki değer yasası

üstüne gezintilerde,... Kant'ın Tanrı'nın varoluşunu kılğısal usun bir koyutu yapmasıyla bir ölçüde aynı şekilde, değır yasıasını bir yapıntıya, zorunlu bir yapıntıya indirgediğınızı de gösteriyor.

Değır yasıasına karşı ileri sürdüğünüz itirazlar gerçeklik açı-sından bakıldığında, tüm konseptler için geçerlidir. Kendimi Hegelci şekilde dile getirirsem, düşünce ve varlığın özdeşliği her yerde sizin çember ve çokgen örneğinizle uyuşmaktadır. Ya da; bunların ikisi, eşd. bir şeye ilişkin konsept ile onun gerçekliği, hep birbirine yaklaşan ama asla kesişmeyen iki asimptot gibi yanyana giderler. *İkisi arasındaki bu ayrımlılık; konsepti doğrudan ve dolaysız şekilde gerçeklik olmaktan ve gerçekliği de dolaysız şekilde kendi konsepti olmaktan engelleyen ayrımlılığın ta kendisidir.* Bir konsept bu konseptin özsel doğasına iye olduğu ve bu yüzden de, *prima facie*, gerçeklikle --önce bundan soyutlanması gerekir-- doğrudan bağdaşamayacağı için, bir yapıntıdan öte bir şeydir; yeter ki, siz düşüncenin tüm sonuçlarını, gerçeklik bunlara ancak çok dolambaçlı bir şekilde ve hatta o zaman bile ancak asimptotik bir yaklaşıklıkla denk geldiği için, yapıntılar diye deklare etmeye kalkışmayın.

Bu yanıt (apaçıklığının kabalığına karşın) şaşırtıcıdır ve Marx'ın karşıtlarının, üzerinde artıniyetli yorumlar üretmeye giriştikleri yanlış-anlama konusunda, bir tür iyiniyetli bir yorum oluşturmaktadır. Engels Conrad Schmidt'in "işlemsel" itirazını, ısmarlama bir bilgi kuramıyla savuşturur --bu, konseptin, bir konsept olarak kendi nesnesine uymazlığını saptamak için yapılan soyutlama yaklaşımlarını andırmaktadır! Bu yanıt konudışıdır: Marx için, değır yasıası konsepti aslında kendi nesnesine yetkin biçimde upuygun bir konsepttir, zira onun değışme sınırlarına ilişkin konsepttir ve bu yüzden de onun uymazlık alanına ilişkin upuygun konsepttir --insansal soyutlamayla dünyaya getirilmiş tüm konseptleri etkileyen bir takım özgün {ilk} günahlar dolayısıyla uymaz bir konsept değıl... Bu yüzden, Engels Marx'ın upuygun konseptinin kesinlikle kuramsal gücünü oluşturan şeyi konseptin doğuştan bir zayıflığı olarak, ampirisist bilgi kuramına aktarır! Bu aktarım ise ancak bu ideolojik --yalnızca kendi içeriği (ampirisizm) bakımından değıl, kullanımı bakımından da (zira, başka şeylerin yanısıra, kesinlikle

bu kuramsal yanlış-anlamaya yanıt vermeyi tasarlamıştır) ideolojik-- bilgi kuramının yardakçılığıyla olanaklıdır. Yalnızca, **Ka-pital**'in kuramının bunun tarafından etkilenme (Engels'in Üçüncü Cild'e Önsöz'deki tezi --değer yasası, "değişimin başlangıcından ... İ.S. 15. yüzyıla dek "ekonomik bakımdan geçerlidir--rahatsız edici bir örnektir) rizikosu değil, ama ayrıca Marksist felsefe kuramının bunun damgasını -ve nasıl bir damga!-- taşıma rizikosu da söz konusudur. Hem Schmidt'in itirazında, hem de Engels'in yanıtında sessiz bir kuramsal düzgü olarak hizmet eden ampirisist bilgi kuramının damgasını. Varolan yanlış-anlamanın, yalnızca siyasal ya da ideolojik artniyeti değil, ayrıca Marx'a kendi nesnesi sorusunu sormayı gözardı ettiğimiz sürece ciddi bir tehlike oluşturan bir kuramsal körlüğün sonuçlarını da ortaya koyabileceğini vurgulamak için, bu yanıt üzerinde durmuş bulunuyorum.

BÖLÜM III

KLASİK İKTİSADIN MEZİYETLERİ

Öyleyse, şeyleri bize söylenen şekliyle alalım ve Marx'ın, yalnızca doğrudan, kendini Klasik Ekonomistler'den ayırt eden şeyi kendisi içinde incelerken değil, ama ayrıca dolaylı olarak, kendini onlar içinde düşünürken, eşd. kendi buluşunun duruş ya da ön-sezisini onların buluş-yapamayışında onlar içinde kaydederken kendisini nasıl düşündüğünü ve bu yüzden, en yakın öntarihinin körlüğü içinde kendi kavrayışını nasıl düşündüğünü soralım.

Bunların hepsi de özenli ve tüketici bir incelemeye değer olduğu halde, burada her ayrıntıya giremiyorum. İlgilendiğimiz sorun açısından uygun birkaç endeks şeklinde iş görecektir, yalnızca birkaç öge üzerinde toplulaşmayı öneriyorum.

Marx kendi öncellerine borcunu kabul eder ve bu yüzden de onların düşüncesinde (kendi buluşu açısından) olumlu (pozitif) olan şeye, **Artı Değer Kuramları**'nda çok açık şekilde ortaya çıkan iki ayrı biçimde değer biçer:

Bir yandan, önemli bir konsepti yalıtıldığı ve çözümlediği için --bu konsepti dile getiren sözcükler dilbilimsel karışıklık ya da pusluluk tuzakına yakalanmış olsalar bile-- öncellerinden birine ya da öbürüne saygı gösterir. Petty'deki değer konseptini, Steuart'daki, Fizyokratlardaki artı değer konseptini, vb. bu yolda kaydeder. Daha sonra, yalıtlanmış kavramsal kazanımları, genelde bunları hala uyuşmayan bir terminolojinin kargaşasından çıkararak dikkate alır.

Öte yandan, herhangi tikel bir ayrıntılı kazanımı (herhangi bir konsepti) değil, politik ekonominin "bilimsel" ele-alınış kipini getiren bir başka meziyeti vurgular. Şu iki özellik bu bakımdan onun için ayrırcı gözükmektedir: Birincisi, belki de Galileci denilebilecek çok klasik bir tin içerisinde, bilimsel tutumun kendisiyle ilgilidir:

duyusal görünüşleri, eşd. politik ekonomi arazisi içinde ekonomik dünyanın ürettiği tüm görünülebilir görüngü ve kılğısal-ampirik konseptleri (rant, faiz, kâr, vb.), başka deyişle, --**Kapital**'in sonunda, Marx'ın bir "din" in eşdeğeri olduğunu söylediği-- "gündelik yaşam" dan gelen tüm ekonomik ulamları ayıracı alan yöntem. Bu ayıracı-almanın etkisi, görüngülerin gizlenmiş özünün, onların özel içyüzlerinin peşesinin sıyrılmasıdır. Marx için, başka her bilim gibi politik ekonomi bilimi de, görüngülerin öze bu indirgenişine, ya da onun, astronomiyle belirttik bir karşılaştırma yapılarak koyduğu gibi, "*görünüştaki devinimin gerçek devinime*" bu indirgenişine, bağlıdır. Ufacık bile olsa bilimsel bir buluş yapmış olan tüm ekonomistler, bu indirgeme yoluyla bunu başarmışlardır. Bununla birlikte, bu kısmi indirgeme bilim kurmaya yeterli değildir. Bu noktada, ikinci özellik işe karışır. Bir bilim, kendi nesnesinin tümülüğünü kucaklayan ve tüm ekonomik görüngülerin "indirgenmiş" özlerini birbirine bağlayan "içsel bağlantı" yı yakalayan bir dizgesel kuramdır. Fizyokratların ve tikel olarak da Quesnay'ın büyük meziyeti onların, yalnızca kısmen bile olsa (zira, kendilerini tarımsal üretimle sınırlamışlardı), ücret, kâr, rant, tecimsel kazanç, vb. gibi çeşitli görüngüleri *tek* bir özgün öze, tarım kesiminde üretilmiş artı değerle, ilintilendirmeleriydi. Kendisini Fizyokratların tarımsal önvarsayımlarından kurtarıırken, bu dizgeselliği özetlemesi Smith'in meziyeti oldu. Ama aynı zamanda o, bunu yanyanya tamamlama hatasını da işlemiştir. Smith'in bağışlanamaz zayıflığı onun, ayrımlı bir doğaya iye nesneleri --hem asıl (indirgenmiş) "özler" i, hem de kendi özlerine indirgenmiş olmayan ham görüngüleri-- tek bir öze iyeymiş gibi düşünmek istemesidir; sonuç ise, onun kuramının --*dışrak* (ekzoterik) (indirgenmemiş ham görüngüleri birleştiren) ve *içrek* (esoterik) (özleri birleştiren) iki doktrinin bir araya getirilmesi dışında ki, bunlardan yalnızca sonuncusu bilimseldir-- zorunluluktan öte bir şey olmamasıdır. Marx'ın bu yalın yorumu anlamla yüklüdür: bir bilimi bilim yapan şeyin yalnız dizgesellik biçimi değil, ama tek başına "özler" in (kuramsal konseptlerin) dizgesellik --ve karşılıklı bağlantılı ham görüngülerin (reel'in öğelerinin) dizgeselliği, ya da, "özler" in ve ham görüngülerin karma dizgeselliği değil-- biçimi olduğunu imlemektedir. Bununla birlikte, Ricardo'nun meziyeti de Smith'in iki "doktrini" arasındaki bu çelişkiyi düşünmesi ve bunun ötesine geç-

mesi; Politik Ekonomiyi, bilimselliğin asıl biçimi içinde, eşd. kendi nesnesinin içsel özünü dile getiren birleşik konseptler dizgesi olarak, kavramasıdır:

Ama sonunda, Ricardo işe karışır. ... Burjuva dizgenin fizyolojisinin --onun içsel organik kaynaşmışlığının ve yaşam sürecinin anlaşılması bakımından-- temeli, devinim noktası değerinin emek-zamanıyla belirlenimidir. Ricardo buradan yola çıkar ve bilimi alışılmışlıktan kurtulmaya; onun tarafından evrilmiş ve betimlenmiş öteki ulamların --üretim ve tecim ilişkileri-- bu temele, bu devinim-noktasına denk düşme, ya da onunla çelişme, derecesinin bir bilançosunu yapmaya; aslında, sürecin görüngüsel biçimlerini yalnızca yansıtan ve yeniden-üreten bir bilimin bu iç kaynaşmışlığın, burjuva toplumun edimsel fizyolojisinin, dayandığı temele, ya da, onun devinim-noktasını oluşturan temele, ne denli denk düştüğünü ve böylelikle, bu görüngülerin kendilerinin {buna} ne denli denk düştüğünü aydınlatmaya ve genel olarak, dizgenin görünür ve gerçek devinimi arasındaki çelişkiyle durumun nasıl uyuştüğünü incelemeye zorlar. Öyleyse, Ricardo'nun bilim açısından büyük tarihsel önemi de budur (**Theories of Surplus Value**, Vol. II, p.166 -modifiye edilmiştir).

Görüngünün öze (verili-olanın kendi konseptine) indirgenmesi, özün içsel birliği (konseptlerinin ötesinde birleşmiş olan konseptler dizgeselliği): Marx'ın gözünde, yalıtlanmış bir sonucun ya da genel bir kuramın bilimsel ıra taşıma koşullarını oluşturan iki pozitif belirlenim öyleyse bunlardır. Ancak okuyucu da ayırdına varmıştır ki, Politik Ekonomi bakımından bu belirlenimler varolan bilimsel (varolan Kuramsal) ussallık için genel koşulları dile getirmektedirler: Marx bunları, yalnızca, bilimlerin varolan durumundan ödünç almış ve bunları genelde bilimsel ussallığın *biçimsel (formel)* düzgüleri olarak, Politik Ekonomi'ye ithal etmiştir. Fizyokratları, Smith'i ya da Ricardo'yu yargılamak, bu biçimsel düzgüleri onlara da uygulamakta; onların bunları gözönüne mi aldığına, yoksa gözardı mı ettiğine --onların nesnelerinin *içeriği* konusunda hiçbir önyargıda bulunmaksızın-- karar vermektedir.

Ne var ki, kendimizi salt biçimsel yargılarla sınırlamayacağız. Bu biçimlerin soyutlandıkları içerik Ekonomistler'in kendilerinde zaten Marks'ın tasarımılamış olduğu şey değil midir? Marx'ın kendi kuramının temeli yaptığı konseptler, değer ve artı değer konseptleri, Klasik Ekonomistler'in kuramsal andında(charter), görüngü-öz indirgemesiyle ve kuramsal bilimsellikte birlikte, kişilik kazanmış değil midir? Ama bu bize, tuhaf bir durum sunmaktadır. Öyle gözüküyor ki, özü bakımından --ve Marx'ın modern eleştirmenleri onun girişimini böyle yargılamışlardır-- Marx gerçekten de Klasik İktisad'ın bir kalıtçısından ve belirleyici ölçüde iyi donanımlı bir kalıtçısından öte bir şey değildir; zira, kendi anahtar konseptlerini (nesnesinin içeriğini), indirgeme yöntemini ve ayrıca da içsel dizgesellik modelini (kendi nesnesinin bilimsel biçimini) atalarından almıştır. Öyleyse, Marx'a özgü olan nedir? Onun tarihsel meziyeti nedir? Çok yalın bir şekilde şudur ki, o halihazırda hemen hemen bitmiş olan bir çalışmayı genişletmiş ve tamamlamıştır: boşlukları doldurmuş, açık bırakılmış sorunları çözmüş; özetle, klasiklerin kalıtını büyültmüştür, ama onların ilkeleri ve bu yüzden de onların sorunsalları temelinde; yalnızca onların yöntem ve kuramını değil, bu sonuncusuyla birlikte, *onların nesnesinin* tanımını da kabul ederek. Marx'ın nesnesi nedir, **Kapital**'in nesnesi nedir sorusunun yanıtı birkaç nüans ve buluştan ayrı olarak, ilke olarak, Smith'de ve özellikle Ricardo'da zaten verilmiştir. Politik Ekonomi'nin büyük kuramsal ağı, kesinlikle birkaç yanlış iplik ve birkaç kopuklukla birlikte, zaten hazır bekliyordu: Marx {kopmuş} iplikleri düğümledi, örgüyü düzeltti ve birkaç düğüm daha attı: başka deyişle, çalışmayı bitirdi, onu yetkinleştirdi. Bu bakımdan, **Kapital**'i okurken bir yanlış-anlama olasılığı ortaya çıkmaktadır: Marx'ın nesnesi Ricardo'nun nesnesinden öte bir şey değildir. Politik Ekonomi'nin Ricardo'dan Marx'a dek uzanan tarihi de bu yüzden, artık bir sorun olmayan, güzel bir kopmamış süreklilik durumuna gelmektedir. Eğer bir yanlış-anlama varsa, başka yerdedir, Ricardo'da ve Marx'dadır --artık Ricardo ile Marx arasında değil, ama Marx'ın parlak bir şekilde yalnızca değindiği artı değerın bütün Klasik İktisadı ile, bütünüyle ayrımlı bir sorunsala dayanan modern marjinalist ve yenimarjinalist politik ekonomi arasında.

Ve aslında, Gramsci'nin belli yorumlarını (Marksist felsefe genelleştirilmiş Ricardo'dur), Rosenthal'in kimi kuramsal çözümlerini, hatta Della Volpe ve tilmizlerinin çok daha eleştirel değerlendirmelerini okurken, *nesnenin* bu *sürekliliğinden* hiç ayrılmadığımız gerçeğiyle yüzyüze geliriz. Bu yazarlar Smith ve Ricardo'nun nesnesi ile Marx'ın nesnesi arasında hiçbir özsel ayrım görmezler. Bu nesne-ayrısızlığı vulger Marksist yorumlamada şu biçimde kaydedilmiştir: biricik ayrım yöntemidir. Klasik ekonomistlerin kendi nesnelere uyguladıkları yöntem salt *metafiziksel*, ama Marx'ın yöntemi, tersine, *diyalektiksel*di. Her şey bu yüzden, kendisi içinde bir yöntem olarak düşünülüp, Hegel'den ithal edilmiş ve Ricardo'da zaten sunulan, kendinde bir nesneye uygulanmış diyalektiğe bağlıdır. Marx bu mutlu birliği yalın bir şekilde, bir öke tansıklığıyla damgalamıştır ve tüm mutluluklar gibi bunun da bir tarihi yoktur. Yazık ki, "ufacık" bir güçlüğün ortada kaldığını biliyoruz: Sonunda maddeciliğin *terra firma*'sında (sağlam zemininde) yürüyecekse, "ayakları üzerinde doğrulmak" durumunda olan bu diyalektiğin "yeniden tersyüz-edilmesi"nin tarihi.

Burada da, kuşkusuz kendi siyasal ve tarihsel gerekçelerine iye olan bu şematik yorumlamanın kolaylıklarına başvuruyorum. Klasik İktisat'tan Marx'a dek *nesnenin* bu hipotetik (varsayımsal) *sürekliliği* Marx'ın karşıtlarıyla, hatta onun kimi yandaşlarıyla, sınırlanmış değildir. Marx'ın kendi belirtik söyleminde tekrar tekrar sessiz bir şekilde ortaya çıkar, ya da daha doğrusu, Marx'ın kendi belirtik söylemini ister istemez ikiye-katlayan belli bir sessizliğinden ortaya çıkar. Belli kıpılarda, belli semptomatik noktalarda, bu sessizlik tam da söylemin içinde ortaya çıkar ve onu, kendi istencine karşı, kısa anlamsız ısıtılar içinde, tanıtın ışığı altında görülemeyen gerçek kuramsal kusurlar üretmeye zorlar: düşüncenin zorunluluğuna eklenilmiş gözükseler de havada kalan sözcükler; usun önünde açılmış gözüken uzayın kendisini sahte bir açıklıkla, tersinmez bir şekilde kapatan yargılar. Yalın bir düzanlamsal okumanın bu kanıtlarda gördüğü tek şey metnin sürekliliğidir. Bu boşlukları algılanabilir kılmak ve edilen sözlerin gerisindeki sessizliğin söylemini; sözel söylem içinde ortaya çıkararak, buradaki boşlukları, özen bakımından başarısız olan bu boşlukları esinlendiren sessizliğin söylemini, ya da onun çabasının dış sınırlarını, nitelendirmek için, "*semptomatik*" bir okuma zorunludur: bu sınırlara ulaşıldığı andaki, ama onun *açmış* olduğu bir uzay içindeki, yokluğunu.

İki örnek vereceğim: Marx'ın, kuramsal kılıgı sürecinin altında yatan soyutlamalara ilişkin kavramsallaştırımı ve onun Klasik Ekonomistler'e getirdiği eleştirinin türü.

1857 Girişi'nin üçüncü bölümü, haklı olarak, Marx'ın kurduğu yeni felsefenin *Yöntem Üstüne Söylemi* olarak kabul edilebilir. Aslında bu; bir bilimsel kılıgı kuramını, eşd. Marksist felsefenin nesnesi olan bilgi sürecinin koşullarına ilişkin bir kuramı, oluşturma araçlarını politik ekonominin ulamları ve yöntemine ilişkin bir çözümleme biçiminde içeren, Marx'ın tek dizgesel metnidir.

Bu metnin altında yatan kuramsal sorunsal bizim, Marksist felsefeyi her tür kurgusal ya da ampirisist felsefeden ayırt etmemize izin vermektedir. Marx'ın tezinin belirleyici noktası *gerçek (reel)* ile *düşünce* arasında ayırım yapan ilkeyle ilgilidir. Gerçek kendi ayrımlı görünümüleriyle --gerçek somut, gerçeğin süreci, gerçek tümlük, vb.-- bir şeydir. Gerçekle ilgili *düşünce* ise, ayrımlı görünümüleriyle --düşünce süreci, düşünce tümlüğü, düşünce somutu, vb.-- başka bir şey.

Bu ayırım-ilkesi iki özsel tezi dile getirir: (1) gerçeğin, gerçekle ilgili düşünce karşısındaki birincilliğine ilişkin maddeci tezin bu düşüncenin gerçek bağımsızlığının varoluşunu önvarsaydığını (gerçek , "*önceden olduğu gibi sonra da, kafanın dışında, kendi bağımsızlığıyla ayakta kalır*" --**Grundrisse**, p.22); (2) düşüncenin ve düşünce sürecinin, gerçek ve gerçek süreci bakımından özgüllüğüne ilişkin maddeci tezi. Bu sonuncu tez özellikle Marx'ın, **Giriş'in** üçüncü bölümündeki düşünsemelerinin nesnesidir. Gerçekle ilgili düşünce, gerçeğin kavranılışı ve gerçeğin düşünülüp kavranıldığı tüm düşünce işlemleri düşünce düzenine, düşünce öğelerine ilişkindir ve bunlar gerçeğin düzeniyle, gerçeğin öğeleriyle karıştırılmamalıdır. "*Zihinde bir düşünce-bütünü olarak ortaya çıktığı şekliyle bütün, düşünen zihnin ürünüdür*" (p. 22); benzer şekilde, düşünce-somutu da gerçeğe değil, düşünceye ilişkindir. Bilgi süreci, düşüncenin kendi başlangıç sezgilerini ve tasarımlarını bilgilere yahut düşünce-somutlarına dönüştürdüğü işleme-çalışması (*Verarbeitung*) bütünüyle düşünce içinde yer alır.

Kuşkusuz, gerçekle ilgili *düşünce* ile bu *gerçek* arasında bir ilişki vardır, ama bu bir *bilgi* ilişkisidir ², bilginin upuygunluğu ya da uyumsuzluğu {upuygunsuzluğu} ilişkisidir; düşüncenin, (upuygun ya da

(2) Karş. Kısım I, 16 ve 18. kesimler.

upuygunsuz) bilgisi olduğu gerçeğe kazanmış bir ilişki anlamında gerçek bir ilişki değil. Gerçeğin bilgisi ile gerçek arasındaki bu bilgi ilişkisi, bu ilişkililik içinde bilinen gerçeğin bir ilişkisi değildir. Bir bilgi ilişkisi ile bir gerçek ilişkisi arasındaki ayırım temelli bir ayırımdır: bunu gözönüne almazsak, tersinmez bir şekilde, ya kurgusal ya da ampirisist idealizme düşeriz. *Gerçeği düşünceye indirgeyerek, "gerçeği düşünmenin sonucu gibi tasarlayarak"* (p.22), düşünce ile gerçeği --Hegel'le birlikte-- karıştırırsak, kurgusal idealizme; gerçeğe ilgili düşünceyi gerçeğin kendisine indirgeyerek, düşünceyi gerçeğe karıştırırsak da ampirisist idealizme. Her iki durumda da, bu ikili indirgeme bir ögenin öbürü içerisinde izdüşürülmesi ve gerçekleştirilmesinden ibarettir: gerçek ve onunla ilgili düşünce arasındaki ayırımın, ya düşüncenin kendisi içindeki bir ayırım olarak (kurgusal idealizm), ya da, gerçeğin kendisi içindeki bir ayırım olarak (ampirisist idealizm) düşünülmesi.

Doğallıkla, bu tezler sorunlar ortaya koymaktadır ³, ama bunlar Marx'ın metninde açık bir şekilde dile getirilmiş sorunlardır. Şimdi, bizleri ilgilendiren budur. Politik Ekonomi'nin yöntemini inceleyen Marx böylesi iki yöntem ayırt eder: *"yaşayan bir bütün"*den (*"nüfus, ulus, devlet, çeşitli devletler"*den) devinen birinci yöntem ile, *"emek, işbölümü, para, değer, vb. gibi yalın nosyonlardan devinen"* ikinci bir yöntem. Bu yüzden, birisi gerçeğin kendisinden, öbürü *soyutlamalardan* devinen iki yöntem vardır. Bu iki yöntemden hangisi doğrudur? *"Gerçek ve somuttan devinmek doğru gibi gözüktüyor... ama daha yakından incelendiğinde, bunun yanlış olduğu açıktır."* Bir "düşünce-somutu" içinde gerçeğin bilgisini üretmek için yalın soyutlamalardan devinen ikinci yöntem, *"belirgin bir şekilde, doğru bilimsel yöntemdir"* ve bu klasik Politik Ekonomi'nin, Smith ve Ricardo'nun yöntemiydi. Biçimsel açıdan, bu söylemin apaçıklığı ötesine bakmaya burada gerek yoktur.

Ama apaçıklığı bakımından, bu söylem *Marx'ın semptomatik sessizliklerinden birini* içermekte ve gizlemektedir. Bilgi sürecinin bir çalışma ve kuramsal işleme süreci olduğunu ve düşünce-somutunun ya da gerçeğin bilgisinin bu kuramsal kılğının ürünü olduğunu göstermeye tutunmuş bu sessizlik söylemin gelişimi içinde her yerde işitilemez. Bu sessizlik ancak *kesin bir noktada*, tam da algılanmaksızın geçildiği

(3) Karş. Kısım I, 16, 17 ve 18. kesimler.

yerde "iştirilir": Marx'ın, dönüştürme çalışmasının üzerinde gerçekleştirildiği başlangıç *soyutlamalarından* söz ettiği sırada. Bu başlangıç soyutlamaları nelerdir? Bu başlangıç soyutlamalarında Smith ve Ricardo'nun yola çıktığı ulamları Marx ne hakla benimser ve böylece, onların nesnesiyle süreklilik içinde düşündüğünü, bu yüzden de nesne bakımından onlarla kendisi arasında bir kopuş olmadığını imler? Bu iki soru gerçekte, yalnızca tek bir sorudur; Marx'ın, *ortaya atmadığı* için, yalnızca bu nedenle, yanıtlamadığı bir sorudur. Onun sessizliğinin yoresi burasıdır ve bu yöre boş olup, ideolojinin, tikel olarak ampirisizmin, "doğal" söylemince işgal edilme tehdidi altındadır: "17. Yüzyıl* ekonomistleri", diye yazar Marx, *"hep yaşayan bir bütünle, nüfusla, ulusla, devletle, çeşitli devletlerle, vb. işe başladılar; ve çözümleme yoluyla işbölümü, para, değer, vb. gibi, bir dizi belirleyici, soyut, genel ilişkiden sıyrılarak işi bitirdiler. Bu bireysel kıpırlar az çok soyutlandırılmış ve saptanmış olduğu anda; emek, işbölümü, gereksinim, değişim değeri gibi yalın nosyonlardan yükselen ekonomik dizgeler ortaya çıkmaya başladı"* (p.21). Bu "çözümleme"nin, bu "soyutlama"nın ve bu "saptama"nın doğasına ilişkin sessizlik, bu sessizlik; ya da daha doğrusu, bu "soyutlamalar"ın, "soyutlandırılmış" oldukları gerçekte, --böylelikle, kendi saflıkları içinde, bu soyutlamaların hammaddesi gibi gözüken; ama bu (doğal, yahut da ham?) maddenin statüsü dile getirilmeksizin, bu soyutlamaların hammaddesi gibi gözüken - gerçeğin "sezgi ve tasarımı"yla karşılıklı ilişkisi. Bu sessizliğin bıraktığı boşlukta, bir ideoloji, eşd. gerçek ile onun sezgi ve tasarımı arasındaki bir *gerçek* denklik {tekabüliyet} ilişkisine ilişkin ideoloji, ve bu gerçek üzerinde, onu bu "soyut genel ilişkiler"den ayırmak için çalışan bir "soyutlama"nın duruşu (presence), eşd. soyutlamanın ampirisist ideolojisi, doğal bir şekilde toplanabilir. Soru ayrımlı bir şekilde ortaya konulabilir, ama onun *yokluğu* her zaman ayırt edilecektir: Bu "soyut genel ilişkiler"e, nasıl "belirlenimli" ("determinant") denebilir? Bizatihi her soyutlama, kendi nesnesinin bilimsel konsepti midir? İdeolojik soyutlamalar ve bilimsel soyutlamalar, "iyi" ve "kötü" soyutlamalar kesinlikle var mıdır? Sessizlik.⁴ Aynı soru başka bir yolla da konulabilir: Klasik ekonomistlerin ünlü soyut ulamları, bilgiler üretmek için yola çıkmak durumunda olduğumuz soyutlamalar, bu soyutlamalar *o sırada*

(*) Fransızca metinde: "18.Yüzyıl" (Ç.N.)

(4) Bu sessizliğin bedeli: Rosenthal'in kitabının (Les problemes de la di-

Marx için bir sorun değildi. Onun açısından bunlar, üzerinde sustuğu bir önsel *soyutlama* sürecinin sonucudur: Öyleyse, soyut ulamlar *gerçek* soyut --ekonomik dünyanın ampirik görüngülerinde, onların bireyselliğinin soyutlanması olarak barınan gerçek soyut-- ulamları "yanşıta"bilirler. Ancak, aynı soru daha bir başka yolla konulabilir. Başlangıçtaki soyut ulamlar (Ekonomistler'inkiler) sonunda hala oradadır, bunlar gerçekten de "somut" bilgiler üretmişlerdir, ama bunlar *dönüştürülmüş* gibi gözükmemekte, hatta dönüştürülmemiş gibi gözükmemektedir; çünkü bunlar baştan beri, kendi nesnelere uygun bir biçimde zaten vardırırlar, öyle ki, bilimsel çalışmanın üretmek durumunda olduğu "düşünce somutu" onların katışıksız (pür) ve yalın *somutlaştırılması*, onların katışıksız ve yalın özkanşımı (self-komplikasyonu), --örtük bir şekilde, onların özsomutlaştırılması olarak alınan-- özkarşılaştırılması {kendi kendisiyle karşılaştırılması} şeklinde ortaya çıkabilir. Bir sessizlik böylelikle, açık ya da örtük bir söyleme yayılabilir {teşmil edilebilir}. Marx'ın bizlere verdiği bütün kuramsal betimleme biçimsel bir betimleme olarak kalmaktadır; zira başlangıçtaki bu soyutlamaların doğasını, onların kendi nesnelere, kısacası ilintili oldukları nesneye uygunluğu sorununu sorgulamamaktadır; zira, bağlantılı bir şekilde, bu soyut ulamların kuramsal kılıfı süreci sırasındaki dönüşümünü, eşd. bu dönüşümlerin imlediği nesnenin doğasını, sorgulamamaktadır. Bunun için Marx'a saldırmıyorum: Özellikle yayınlanmamış bir metinde, *her şeyi* söyleme durumunda değildi ve her durumda, her şeyi birden söylemediği için de bir kimse suçlanamaz. Ama onun çok aceleci okuyucularına, *bu sessizliği duymuş* olmadıkları için⁵ ve ampirisizme daldıkları için saldınlabilir. Marx'ın *sessizlik yöresini* titizlikle saptayarak, bu sessizlikle bağdaşan ve onu içeren soruyu ortaya atabiliriz: Emek süreci sonunda, öncekilerden ayrımlı (ve Marx ile klasik ekonomistler arasındakine benzer bir epistemolojik kopuş durumunda da köktenci bir

alectique dans "Le Capital") VII. bölümünü ve tikel olarak, "iyi" ve "kötü" soyutlamalar arasındaki ayrım soruna ayrılmış sayfaları (pp.304-5, 325-7) okuyunuz. Marksist felsefede; bilimsel soyutlamanın doğasını düşünmekte (eşd. düşünmemekte) kullanılan "*genelleştirme*" gibi, puslu bir terimin yazgısını düşününüz. Bu *işitilmemiş* sessizliğin bedeli ampirisist ayartmadır.

(5) Bu *sessizliğin* anlamı konusunda hiçbir yanlış-anlama olmamalıdır. Amacı marksist felsefenin ilkelerini, bilgilerin üretilme tarihinin kuramının ilkelerini ortaya koymak değil. Politik Ekonomi'ye yaklaşım için vazgeçilmez *yöntembilimsel kuralları* saptamak olan, belirlenimli bir söylemin bir kısmıdır

şekilde yeni) olan yeni soyutlamalar üretmek için bilimsel düşüncenin üzerinde çalıştığı *soyutlamaların ayrımsal doğası* sorusunu; kesin olarak bu soruyu.

Genellikler I (başlangıçtaki soyutlamalar) ile Genellikler III (bilgi sürecinin ürünleri) arasında özenle ayırım yapıp, kuramsal kılığı içinde yer alan ayrımlı soyutlamalara *ayrımlı* isimler vererek, bu ayırımı düşünme zorunluluğunu vurgulamaya bir kez daha ça-

bu. O nedenle, Marx kendisini, *üretilmesi* sorununu ortaya atmaksızın, zaten oluşturulmuş bir öğrenin {bilginin, learning, savoir} içerisine yerleştirmiştir. Bu nedenle de, *bu metnin sınırları içerisinde*, Smith ve Ricardo'nun "iyi soyutlamalar"na belli bir gerçeğe denk düşen soyutlamalar gibi davranır ve klasik Politik Ekonomi'yi doğuran olağanüstü karmaşık koşullar konusunda sessizliğini korur: Klasik Politik Ekonomi'nin nesnesinin --hâlâ ideolojinin egemenliği altında olsa bile, bilgisiyle, gerçek üzerinde belli bir tutamak sağlayan-- bir nesne olarak oluşturulabildiği klasik sorunsal alanında, hangi sürecin üretilebileceğini bilme konusunu belirsiz bırakabilirdi. Bu yöntembilimsel metnin, bizi, Marksist felsefeyle aynı şey olan bilgi üretim kuramı oluşturma gereksiniminin eşğine getirmesi *bizim için* bir gereksinimdir: ama ayrıca bu, hem bu metnin kuramsal eksikliğine (imcompeleteness) (bunun bu tikel noktadaki sessizliğine), hem de onun (Marx'ın) yeni tarih-kuramının *felsefesel* alanına (tikel olarak da, bunun, *bizi düşünmeye zorladığı* şeye: ideolojik kılığın ve bilimsel kılığın başka kılıgılarla eklemlenmesine ve bu kılıgılarla organik ve ayrımsal tarihine) duyarlı olduğumuz sürece, Marx'a borçlu olduğumuz bir gereksinimdir de. Başka deyişle, bu metindeki sessizliği şu iki yoldan birisiyle ele alabiliriz: ya bunu, içeriği ampirisist soyutlamanın başat kuramı olduğu için, *söz etmeden geçip giden* bir sessizlik şeklinde alarak; ya da, bunu bir sınır ve bir sorun şeklinde alarak. Bir *sınır*: Marx'ın düşündüğü en ileri nokta; ama sonradan bu sınır, bizi eski ampirisist ideoloji alanına geri götürmekten uzak olarak, önümüzde yeni bir alan açmaktadır. Bir *sorun*: Bu yeni alanın doğası, kesin olarak nedir? Ampirisist yönden çok ayrımlı yönler bakmamız gerektiği konusunda kuşku duymak için, öğreni {bilgi} tarihindeki yeterince inceleme elimizin altındadır şimdi. Ama bu belirleyici araştırma, temel ilkelerimizi (ayrımlı kılıgıların yapılandırılması ve eklemlendirilmesi) Marx'ın kendisi sağlamıştır. Kuramsal bir sessizliğin ya da boşluğun ideolojik ele-alınışı ile onun bilimsel ele-alınışı arasındaki ayrımı buradan görebiliriz: birincisi, bizi bir ideolojik *kapalılıkla*; ikincisi ise, bilimsel bir *açıklıkla* karşı karşıya getirir. Tüm bilimsel emeğe askıntı olan ideolojik tehditin kesin bir örneğini, burada dolaysız bir şekilde görebiliriz: İdeoloji yalnızca, bilimin özeninin gevşediği her bir noktada bilimi beklemekte değil, ayrıca bir araştırmanın o an için (currently) kendi *sınırlarına* vardığı en ileri noktada da {pusudadır}. Tam da burada, felsefesel ideoloji bilimin yaşam düzeyine el atabilir: kuşkusuz, kendisini genelde açıklık ya da kapalılıktan söz etmekle sınırlamayıp, daha çok, *bu açıklık ve kapalılığın tipik, tarihsel bakımdan belirlenmiş yapılarından* söz etmek koşuluyla; ideolojinin kapalılığına karşı, bilimin açıklığını koruyan kuramsal uyanıklık olarak, **Maddecilik ve Ampiriokritisizm**'de, Lenin Marksist felsefenin özgül işlevini oluşturan bu, mutlak olarak temel gereksinimi, sürekli şekilde anımsatmaktadır.

lıştım. Kuşkusuz bu, Marx'ın söylemine bir şeyler katmış olmadı: ama ayrımlı bir açıdan, ben onun *sessizliğinin* ayartmasına boyun eğmeksizin, yalnızca onun söylemini *yeniden kurmaya*, eşd. *korumaya*, giriştim. Bu sessizliği; bir başka söylemin baskısı ve ezici eylemi altında, bu baskı yönünde ilk söylemin yerini alan ve onun sessizliğiyle konuşan bir başka söylemin --ampirisist söylemin-- baskısı ve ezici eylemi altında, bir söylemin olası zayıflığı şeklinde işittim. Yaptığım tek şey, *ikincisini dağıtarak, birinci söylemdeki bu sessizliği konuşturmak oldu*. Okuyucu bunun yalnızca bir ayrıntı olduğunu düşünebilir. Mutlaka öyledir; ama özenden yoksun olduğunda, felsefeci Marx'ı, onun savaştığı ve reddettiği ideolojinin kendisine tümüyle geri götüren daha geveze ve özönemli {kendi kendine önem veren, self-important} söylemler de kesinlikle bu tür bir ayrıntıya bağlıdır. Bunun örneklerini birazdan, küçük bir sessizliğin düşünülmemesinin düşüncedışı söylemler, eşd. ideolojik söylemler, için düstur durumuna geldiği yerde göreceğiz.

BÖLÜM IV

KLASİK İKTİSADIN HATALARI: BİR TARİHSEL-ZAMAN KONSEPTİNİN ANAHATLARI

Şimdi ikinci örneğime, aynı sorunu ama ayrımlı bir yolla değerlendirebileceğim örneğe dönüyorum: Marx'ın, klasik ekonomistlere getirdiği eleştirinin türünü inceleyerek, Marx onlara pekçok ayrıntılı ve bir de temel eleştiri getirmiştir.

Ben yalnızca, ayrıntılı eleştirilerden birisini, terminoloji açısından bizi ilgilendiren birini, tartışacağım. Smith ve Ricardo'nun "artı değer"i *hep kâr, rant ve faiz biçiminde* çözümlemesi; sonuçta, bunun *kendi adıyla* hiç çağrılmayıp her zaman başka isimler ardında gizlenmiş olması, kendi "varoluş biçimleri"nden --kâr, rant ve faiz-- ayrı olarak kendi "genelliği" içinde algılanmamış olması gibi, görünürde önemsiz bir olguya itirazda bulunmaktadır bu ayrıntılı eleştiri. Bu suçlamanın biçemi ilginçtir: Marx bu karışıklığı yalnızca düzeltilmesi kolay bir dil uymazlığı olarak görmüşe benzetmektedir. Ve aslında Smith ile Ricardo'yu okurken, olmayan sözcüğü, bunu gizleyen sözcüklerin ardına yeniden-oturtur; bunların atlanmışlığını yeniden saptayarak, onların sessiz kaldıkları şeyi kesinlikle söyleyerek, onların rant ve kâr çözümlemelerini genel artı değerın böylesi çözümlemeleri gibi --bu sonuncusu, asla rant ve kârın içsel özü olarak adlandırılmış olmamakla birlikte-- okuyarak, onları çevirir. Ama biz biliyoruz ki, artı değer *konsepti*, Marx'ın teslim ettiği gibi, onun kuramının iki anahtar konseptinden biridir; sorunsal ve nesne bakımından, onunla Smith ve Ricardo arasındaki kendine özgü ayrımı niteleyen konseptlerden biridir. Aslında Marx bir *konseptin* yokluğunu, sanki bu, yalnızca bir *sözcüğün* yokluğu imiş gibi ele alır ve bu yalnızca herhangi bir konseptin yokluğu da değil, ama göreceğimiz gibi, onun altında yatabilen sorunsal sorusunu, eşd. sorunsaldaki ayrımı, Marx'ı Klasik

İktisat'tan ayıran kopuşu, ortaya atmaksızın, terimin tam anlamıyla bir konsept olarak ele alınamayacak olan bir konseptin yokluğudur. Burada yine, kendi eleştirisini eklemlendirirken, Marx'ı tam olarak ne yaptığını düşünmüş değildir --zira, kendi sorunsalında devrimi (terimin kimyasal anlamında) "çökeltmiş" olan organik bir *konseptin* yokluğunu, bir *sözcüğün* atlanmasına indirgemıştır. Eğer Marx'ın bu atlaması vurgulanmazsa, o {Marx} öncellerinin düzeyine indirgenmiş olur ve biz de kendimizi, nesnelerin sürekliliği bakımından geride buluruz. Bu noktaya yeniden döneceğim.

Felsefenin Sefaleti'nden Kapital'e dek metinlerde Marx'ın Klasik İktisat'a getirdiği temel eleştiri onun, kapitalizmin ekonomik ulamları konusunda tarihsel, öncesiz-sonrasız değişmeyen ve soyut bir kavramsallaştırmaya iye olduğudur. Marx pekçok yerde, bunların doğasını, bunların göreliliğini ve geçiciliğini ortaya sermek ve anlamak için bu ulamların tarihcileştirilmesi (historicized) gerektiğini söyler. Klasik Ekonomistler, der, kapitalist üretim koşullarını --bu ulamların tarihsel bakımdan belirlenmiş, dolayısıyla tarihsel ve geçişsel olduklarını görmeksizin -- tüm üretimin öncesiz-sonrasız koşulları yapmışlardır.

Ekonomistler burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, parayı, vb.değişmez, dokunulmaz, öncesiz-sonrasız ulamlar olarak dile getiriyorlar... Ekonomistler yukarda değinilen ilişkiler içinde üretimin nasıl yer aldığını açıklıyorlar; ama açıklamadıkları şey bu ilişkilerin nasıl üretildiğidir, eşd. bunları doğuran tarihsel devinimdir...bu ulamlar, dile getirdikleri ilişkiler denli az öncesiz-sonrasızdırlar. Bunlar tarihsel ve geçişsel ürünlerdir (**Poverty of Philosophy**, pp.104, 110).*

Göreceğimiz gibi, bu eleştiri Marx'ın *gerçek* eleştirisinin son sözü değildir. Bu yüzeysel ve puslu kalmaktadır; oysa onun gerçek eleştirisi sınırsız ölçüde daha derindir. Ancak, kendisiyle Klasik Ekonomistler arasındaki tek ayrımı onların kavramsallaştırmaların tarihdışılığı (non-history, non-historicité) olarak saptayarak, Marx'ın kendi gerçek eleştirisiyle, deklare ettiği eleştirisinde çoğu kez yalnızca yarıyola dek gitmiş olması elbette bir rastlantı değildir. Bu

(*) Karş. K. Marx, **Felsefenin Sefaleti**, s. 111, 116.

yargı yalnızca **Kapital**'in ve Marksist politik ekonomi kuramının değil, ayrıca Marksist felsefenin de yorumlanmasına çok ağır bir şekilde çökmüştür. Marx'ın düşüncesindeki stratejik noktalardan biri --bir numaralı stratejik nokta diyecek denli ileri gideceğim-- budur; Marx'ın kendisiyle ilgili yargısındaki kuramsal eksikliğinin en ciddi (ve önceden olduğu gibi, yalnız onu yanlış-anlamakta çıkarları olan karşıtları arasında değil, ayrıca ve en başta, yandaşları arasında da) yanlış-anlamaları üretmiş olduğu nokta budur.

Bütün bu yanlış-anlamalar Marksizm ile tarih arasındaki kuramsal ilişkililiğe, --deyim uygunsa-- Marksizmin köktenci tarihsiciliğine ilişkin, özekselsel bir yanlış-anlama çevresinde gruplandırılabilir. Bu canalcı yanlış-anlamının aldığı ayrımlı biçimlerin temelini incelemek isterim.

Bence, bu temel doğrudan Marx ile Hegel arasındaki ilişkiyle, diyalektik ve tarih kavramsallaştırmıyla ilintilidir. Marx'ı Klasik Ekonomistler'den ayıran her şey ekonomik ulamların tarihsel irasına gelip dayanmaktaysa, bu ulamları değişmeyen, mutlak ya da öncesiz-sonrasız olarak almayı reddedip, tersine bunları görelî, geçici ve geçişsel olarak, eşd. son kertede kendi tarihsel varoluş kıpısına bağlı ulamlar olarak, kabul eden Marx'ın yalnızca bunları tarihsicileştirmeye gereksinimi vardır. Bu durumda, Marx'ın Smith ve Ricardo'yla ilişkisi Hegel'in klasik felsefeyle ilişkisiyle özdeş gibi temsil edilebilir. O zaman, Marx devinime geçmiş bir Ricardo olacaktır; tıpkı Hegel'i, devinime geçmiş --devinime geçmiş, eşd. tarihsicileşmiş-- bir Spinoza olarak betimlemenin olanaklı olması gibi. Bu durumda, Marx'ın bütün kazanımı bir kez daha onun Hegelcileşmiş Ricardo olması, onu diyalektikselleştirmesi, eşd. Hegelci diyalektiksel yöntemi --tarihsel göreliliğin yalnızca ince duvarıyla hakikatten ayrılmış olan-- çoktan beri oluşturulmuş bir içeriği düşünmeye uygulaması olacaktır. Bu durumda, bir kez daha koskoca bir geleneğin kutsadığı şemalara; --yasası olduğu şeyin içeriğinden bağımsız olarak; hem bilgi ilkeleri, hem de nesnel yasalar sağlamak durumunda olduğu nesnenin özgüllüğünden bağımsız olarak-- kendinde yöntem şeklinde bir diyalektik kavramsallaştırmına bağlı olan şemalara dalmış oluruz. En azından ilke olarak çoktan aydınlatılmış olduğu için, ben bu noktada takılıp kalmayacağım.

Ama ne ele verilmiş, ne de aydınlatılmış olan ve şimdiki Marksizm yorumlamasına egemen olup, olasılıkla gelecekteki uzun bir zaman da egemen olacak ayrımlı bir karışıklığa işaret etmek isterim; açıkçası, *tarih konseptini kuşatan karışıklığı* kastediyorum.

Klasik iktisadın tarihsel değil, öncesiz-sonrasız bir ekonomik-ulam kavramsallaştırımına iye olduğunu--eşd. bu ulamları kendi nesnelere uygun kılmak için bunların tarihsel olarak düşünülmesi gerektiğini--iddia etmek *tarih konseptini*, daha doğrusu sıradan imgelemde varolan, ancak onunla ilgili soruları sormaya özen göstermeksizin varolan, *tikel* bir tarih konseptini önermek demektir. Gerçeklikte, bir çözüm olarak, kendisini kuramsal bir sorun şeklinde ortaya koyan bir konsepti devreye sokmaktır; çünkü bu benimsendiği ve anlaşıldığı ölçüde eleştirilmemiş bir konsepttir; tüm "apaçık" konseptler gibi, kuramsal içerik bakımından ,varolan ya da egemen ideolojinin kendisi için tanımladığı işlevden ötesine iye-olmama tehlikesi taşıyan bir konsepttir. Statüsü incelenmemiş ve bir çözüm olmaktan uzak olup, gerçeklikte kuramsal bir sorun olan bir konsepti kuramsal bir çözüm olarak devreye sokmak demektir bu. Bu ise, bu konsepti Hegel'den ya da tarihinin ampirisist kılıgından ödünç almanın ve bunu, herhangi ilke güçlükleri yaratmaksızın, eşd. böylesine nahif bir şekilde "devşirilmiş" olan bir konseptin etkili (effective) içeriğine ilişkin önsel bir eleştirel soru ortaya atmaksızın, --tersine ve başka her şeyden önce, Marx'ın kuramsal sorunsalının dayattığı tarih konseptinin içeriğinin ne olması *gerektiğini* sormak özsel olduğu halde, sanki bunu söylemeye gerek yokmuşcasına-- Marx'a ithal etmenin olanaklı olduğunu imlemektedir.

Bunu izleyen bildiriye beklemeksizin, birkaç ilke noktasını aydınlatmak istiyorum. Yerinde bir karşı-örnek olarak (neden yerinde olduğunu birazdan göreceğiz), Hegelci tarih konseptini; Hegel için bizatihi tarihsel'in özünü yansıtan, Hegelci *tarihsel zaman* konseptini alacağım.

Hegel'in, zamanı "*der daseiende Begriff*" olarak, eşd. kendi dolaysız ampirik varoluşu içindeki konsept olarak, tanımladığı* iyi bilinmektedir. Zamanın kendisi bizleri, kendi özü olarak *konsepte* yönelttiğinden, eşd. Hegel bilinçli olarak, tarihsel zamanın yalnızca, konseptin gelişiminin bir kıpısını cisimlendiren tarihsel tümlüğün içsel özünün (bu örnekte, İdc) zamanın sürekliliği içinde yansımaları olduğunu ileri sürdüğünden; tarihsel zamanın yalnızca, kendi *varoluşu* olan toplumsal tümlüğün özünü yansıttığını düşünmek konusunda, Hegel'in yetkesine iyeyiz. Bu demektir ki, tarihsel zamanın özsel ırasalları bizleri, birçok endeks aracılığıyla, toplumsal tümlüğün kendine özgü yapısına götürecektir.

(*) Karş. Hegel. *Tinin Görüngübilimi*, s. 45, İst. 1986

Hegelci tarihsel zamanın iki özsel ırasalı yaıtlanabilinir: onun türdeş {homojen} sürekliliğı ve onun çağdaşlığı (contemporaneity, contemporaneite).

(1) Zamanın türdeş sürekliliğı. Zamanın türdeş sürekliliğı İde'nin diyalektiksel gelişiminin sürekliliğinin, varoluş içindeki yansımasıdır. Böylece zaman, İde'nin gelişim sürecinin diyalektiksel sürekliliğinin, *içerisinde* ortaya çıktığı bir kesintisizlik (continuum) olarak ele alınabilir. O durumda bu düzeyde, tarih biliminin bütün sorunu bu kesintisizliğin, bir diyalektiksel tümlüğün bir başkasıyla ardışıklığına denk düşen bir *dönemselleştirmeye* göre bölünmesinden ibaret olacaktır. İde'nin kısıları bu zaman-kesintisizliğinin titiz bir şekilde bölünmüş olduğu tarihsel *dönemlerin* sayısı denli vardır. Burada Hegel yalnızca, kendi kuramsal sorunsalı içinde, tarihçinin kılığının bir numaralı sorununu, örneğin XIV. Louis ile XV.Louis'in çağları arasında ayırım yaparken Voltaire'in dile getirdiğı sorunu, --bu modern histografinin hala önemli bir sorunudur-- düşünüyordu.

(2) Zamanın çağdaşlığı, ya da tarihsel *şimdi* (*present, present*) ulamı. Bu ikinci ulam birincisinin olanaklılık koşuludur ve burada, Hegel'in özeysel düşüncesini bulmaktayız. Eğer tarihsel zaman toplumsal tümlüğün varoluşu ise, bu varoluşun yapısı konusunda özenli olmalıyız. Toplumsal tümlük ile onun tarihsel varoluşu arasındaki ilişkinin bir *dolaysız* varoluşla ilişki olması bu ilişkinin *dolaysızın* kendisi olduğunu imler. Başka deyişle: tarihsel varoluşun yapısı öyledir ki, bütünü tüm öğeleri bir ve aynı zamanda, bir ve aynı şimdide, her zaman birlikte varolurlar ve bu yüzden de birbirleriyle, bir ve aynı şimdi içinde çağdaştırlar. Bu ise, Hegelci toplumsal tümlüğün tarihsel varoluş yapısının, benim "*özsel kesim*" (*coupe d'essence*) demeyi önerdiğim şeye, eşd. tarihsel zaman içinde herhangi bir kısıda *dikey bir kopuş* (şimdi içinde öylesi bir kopuş ki, bu kesimin ortaya koyduğu bütünü tüm öğeleri birbirleriyle dolaysız bir ilişki, onların içsel özünü dolaysız bir şekilde dile getiren bir ilişki, içinde olsunlar) yapılması gibi bir düşünsel-operasyona, izin vermesi anlamına gelmektedir. Bir "özsel kesim"den söz ederken, böylelikle, bu kesime izin veren toplumsal tümlüğün özgül yapısına da gönderme yapmış olacağım ki burada, bütünü tüm öğeleri bir ortak duruş (co-presence) içinde, onların özünün dolaysız duruşunun, bu yüzden de *onlar içinde* dolaysız

olarak *okunulabilir* duruma gelen bu duruşun kendisi içinde verilmiştir. Bu özsel kesime izin veren şeyin, toplumsal tümlüğün özgül yapısı olduğu açıktır: çünkü, bu tümlüğün birliğinin, yani--eğer, anlamlı bir tümlüğün, eşd. tüm parçaları, herbirisi öbürlerini dile getiren ve (herbirisi de kendisi içinde, tümlüğün kendisinin özünü kendi dolaysız anlatım biçimi içerisinde içerdiği için) onları içeren toplumsal tümlüğü dile getiren "*tümsel parçalar*" olan bir tümlüğün, iye olduğu birlik türünü, bu şekilde dile getirebiliyorsak-- bir "tinsel" birliğin kendine özgü doğası nedeniyle bu kesim olanaklı olur yalnızca. Halûhazırda tartışmış olduğum Hegelci bütünün yapısına gönderme yapıyorum: Hegelci bütün öyle bir birlik türüne'iyedir ki, burada ister maddesel, isterse ekonomik bir belirlenim, ister siyasal bir kurum, isterse dinsel, sanatsal yahut felsefesal bir biçim olsun, bütünün herbir ögesi tarihsel bakımdan belirlenmiş bir kıpıda konseptin kendisiyle duruşundan öte bir şey asla değildir. Bunun anlamı, öğelerin birbiriyle ortak-duruşunun ve herbir öğenin bütünle duruşunun bir *de jure* önsel duruşa -- konseptin, varoluşunun tüm belirlenimleri içerisindeki tümsel duruşa-- dayanmış olmasıdır. Zamanın sürekliliği böyle olanaklı olur: pozitif belirlenimleriyle, konseptin duruş sürekliliği görüngüsü olarak. Hegel'de İde'nin gelişiminin bir *kıpısından* söz ettiğimiz zaman, bu terimin *iki anlamı* teke indirgediğini gözlemlemeye özen göstermeliyiz: bir gelişmenin kıpısı olarak kıpı (ki bu, zamanın sürekliliğine çağrıda bulunur ve kuramsal dönemselleştirme sorununu ortaya çıkarır) ile, zamanın bir kıpısı olarak, şimdi (varolan, present) olarak kıpı ki bu da, kendi tüm somut belirlenimleri içerisinde, konseptin kendisiyle duruşu görüngüsünden başka bir şey asla değildir.

Tartıştığımız "özel kesim"e izin veren, bütünün belirlenimlerinin, konseptin o sıradaki (current, cari) özüyle bu mutlak ve türdeş duruşudur. Bütünün tüm belirlenimleri için (bu bütünün, tarihsel bakımdan *mevcut* (present) felsefe olan bu bütün bilme konusundaki özbilincine varana dek ve o da içinde olmak üzere) geçerli olan ünlü Hegelci formülü --*hiçbir şeyin kendi zamanının önünde gidemeyeceği* şeklindeki ünlü formülü--ilke olarak açıklayan budur. Her bilmenin *mutlak ufkunu* mevcut (present) oluşturur; zira, her bilme bütünün içsel ilkesinin bilinmesi bakımından varoluştan başka bir şey asla olamaz. Felsefe ne denli

uzağa giderse, gitsin, bu mutlak ufkun sınırlarını asla aşamaz: *Akşamüstü* uça bile, hala o güne, bugüne ilişkindir; hala yalnızca, kendisi üzerinde yansıyan, konseptin kendisiyle duruşu üzerinde yansıyan mevcuttur (present) --yarın öz olarak, ona yasaklanmıştır.

Ve o nedenle, varlıkbilimsel mevcut (present) ulamı tarihsel zamandan herhangi bir beklenti, konseptin gelecekteki gelişiminden herhangi bir bilinçli beklenti, *geleceğe ilişkin herhangi bir bilgiyi* engeller. Bu; Hegel'in, "büyük adamlar"ın varoluşunu ele alırken yaşadığı kuramsal güçlüğü açıklıyor; onun düşünmesinde bunların rolü, bu yüzden, olanaksız bir bilinçli tarihsel öngörünün paradoksal tanıkları olmaktır. Büyük adamlar geleceği ne kavrar, ne de bilirler: bunu bir önsezi şeklinde sezerler. Büyük adamlar yalnızca, yarınki özün yakınlığını, "kabuğun içindeki öz"ü, mevcut içinde görünümeyen ceninin geleceğini, o sıradaki özün yabancılaşmasında yatan gelecekteki özü asla bilemeyen, ama bu konuda bir önsezi taşıyan medyumlardır. Geleceği bilmenin söz konusu olmaması herhangi bir siyaset biliminin varolmasını, mevcut (present) görüngülerin gelecekteki sonuçlarıyla ilgili herhangi bir bilmenin varolmasını da engeller: O nedenle, Hegelci bir siyaset, kesin konuşulursa, asla olanaklı değildir ve aslında, Hegelci bir siyasetçi de hiç olmamıştır.

Tarihsel zamanın doğası ve onun kuramsal koşulları üzerinde şu nedenle bu ölçüde durdum ki, tarihe ve onun zamanla ilişkisine ilişkin bu kavramsallaştırım --eşsüremlilik ve artsüremlilik arasında şimdilerde yaygın olan ayırımdan da görülebileceği gibi-- aramızda hala canlıdır. Bu ayırım, süregen ve türdeş ve kendisiyle çağdaş bir tarihsel zaman kavramsallaştırımına dayanmaktadır. Eşsüremlilik çağdaşlığın kendisidir; özün, kendi belirlenimleriyle ortak duruşudur --şimdi özsel yapının bizzat varoluşu olduğundan-- bir "özel kesim" içinde bir yapı olarak okunabilir olan şimdidir (present). Bu yüzden eşsüremlilik; süregen-türdeş bir zamana ilişkin ideolojik kavramsallaştırımı önvarsayar. Bundan şu çıkar ki, artsüremlilik yalnızca bu şimdinin bir zamansal süreklilik ardışıklığı içinde gelişmesidir {ve} burada, "tarih"in tam anlamıyla indirgenebileceği (karş. Lévi-Strauss) "olaylar" yalnızca zaman sürekliliği içindeki ardışık olumsal şimdilerdir. Birincil konsept olan eşsüremlilik gibi, artsüremlilik de bu yüzden Hegelci zaman kavramsallaştırımında yalıtılmış olduğum iki ırasaldan ikisini birden önvarsayar: tarihsel zamana ilişkin ideolojik bir kavramsallaştırım.

İdeolojik; çünkü bu tarihsel-zaman kavramsallaştırımının yalnızca, Hegel'in, toplumsal bütünü tüm ekonomik, siyasal, dinsel, estetik, felsefesal ve başka öğeleri arasındaki bağlantıyı oluşturan türden bir birliğe ilişkin olarak, iye olduğu kavramsallaştırımın bir yansıması olduğu açıktır. Hegelci bütün Leibnizci bütün anlamında --burada tüm parçalar birlikte "kumpas kurmakta"dir; burada, her bir parça bir *pars totalis*'tir-- bir "tinsel bütün" olduğu için, tarihsel zamanın bu ikili görünümünün (türdeş süreklilik/çağdaşlık) birliği olanaklı ve zorunlu olur.

Artık, bu Hegelci karşı-örneğin yerindeliğini görebiliriz. Hegelci bütünü yapıyla Hegelci tarihsel zamanın doğası arasında az önce saptanmış olan ilişkiliği bizlerden gizleyen şey Hegelci zaman düşününün, en vulger ampirisizmden, --tarihçilerin kendilerinin çoğunda ve her durumda da, tarihsel zamanın özgül yapısına ilişkin hiçbir soruyu ortaya atmayan, Hegel'ce bilinen tüm tarihçilerde, nahif bir biçimde rastladığımız-- gündelik kılğının sahte apaçıklığının ampirisizminden⁶ ödünç alınmış olmasıdır. Şimdilerde birkaç tarihçi bu soruları ortaya atmaya başlıyorlar --ve çoğu kez de, çok dikkate değer bir yolda (Lucien Febvre, Labrousse, Braudel, vb.)-- ama, onlar bunları, inceledikleri *bütünün yapısının* bir işlevi olarak, açık bir şekilde ortaya atmıyorlar, bunları hakikaten kavramsal biçimde ortaya atmıyorlar: yalın bir şekilde, tarihte ayrımlı zamanlar, zaman çeşitlilikleri, uzun zamanlar, orta zamanlar ve kısa zamanlar *olduğunu gözlemliyor* ve onların kesişimlerini, onların kesişme (intersection, rencontre) ürünleri olarak belirtmekle yetinmiyorlar; bu yüzden, bu çeşitlilikleri bütünü yapıyla açısından *çeşitlemeler* (varyasyonlar) --bu çeşitlemelerin üretimini doğrudan doğruya bu bütün yönlendirdiği halde-- olarak ilintilendirmiyorlar; daha çok, bu çeşitlilikleri, *süreleriyle* ölçülebilen varyantlar şeklinde, sıradan zamanın kendisiyle, tartıştığımız ideolojik zaman kesintisizliğiyle ilintilendirmeye yöneliyorlar. Bu yüzden, Hegelci karşı-örnek amaca uygun olmaktadır; çünkü bu gündelik kılğının ve tarihçilerin --yalnızca hiçbir soru ortaya atmayanların değil, kimi sorular ortaya atanların bile (çünkü, bu sorular genellikle tarih konseptinin temel sorusuyla değil, ideolojik zaman kavramsallaştırımıyla ilintilendirilmiştir)-- kılğınının kaba ideolojik yanılsamalarının temsilcisidir.

(6) Hegelci felsefeye "kurgusal ampirisizm" bile denilmiştir (Feuerbach).

Bununla birlikte Hegel'den, onun kendi dizgesel tarih kavramsallaştırımında yalnızca yüceltmış olduğu bu ampirisizmi bizden gizleyen şeyi, kesinlikle bu şeyi devralabiliriz. Kısa eleştirel çözümlememizin ürettiği bu sonucu alkoyabiliriz: *Toplumsal bütünün yapısını*, bu toplumsal bütünün "gelişimi"nin düşünüldüğü tarih kavramsallaştırımının gizi içerisinde bulmak için, onu sıkı bir şekilde sorgulamak gerektiği olgusunu. Toplumsal bütünün yapısını bir kez bilirsek, onunla tarihsel zaman kavramsallaştırımı arasındaki, bu kavramsallaştırımın yansıtıldığı, görünürde "sorunsuz" ilişkililiği de anlayabiliriz. Hegel için biraz önce yapmış olduğumuz şey, eşit ölçüde, Marx için de geçerlidir: "Kendisine arka-çıkarak" gibi gözükene, ama aslında toplumsal bütüne ilişkin özenli bir kavramsallaştırımla organik şekilde bağlı bulunan bir tarih kavramsallaştırımındaki gizli kuramsal önvarsayımları ya-ıtlamamıza olanak veren bu prosedür, toplumsal-tümlüğe ilişkin Marksist kavramsallaştırım temelinde *Marksist tarihsel-zaman konseptini* yapılandırmak amacıyla, Marx'a da uygulanabilir.

Marksist bütünün Hegelci bütünle herhalde karıştırılamayacağını biliyoruz: O öyle bir bütündür ki, bunun birliği Leibniz'in yahut Hegel'in bütününün anlamlı ya da "tinsel" birliği olmaktan çok uzak olarak, belli tür bir *karmaşıklıkla* yapılandırılmıştır; ayrı ve "görece özerk" ve bu karmaşık yapısal birlik içerisinde birlikte varolan, özgül belirlenimlere göre birbirine eklemlendirilmiş, son kertede ekonomi düzeyi ya da kertesince belirlenmiş düzeyler ya da kerteler denilebilecek şeyleri içeren bir *yapılandırılmış bütünün* birliğidir.⁷

Kuşkusuz, bu bütünün yapısal doğasını daha sağın şekilde tanımlamak durumundayız hala; ama bu geçici tanım bile (bir "özel kesim"e izin veren) duruşun Hegelci türden birlikte-varoluşunun, bu yeni tür tümlüğün varoluşuyla bağdaşamadığını öngörebilmemize yetmektedir.

Bu kendine özgü birlikte-varoluş Marx tarafından, yalnızca üretim ilişkilerini ele alan **Poverty of Philosophy**'deki bir pasajda (pp. 110-11),* çoktan tam olarak tasarımılanmıştır:

(7) Karş. "Çelişki ve Üstbelirlenim" ve "Maddeci Diyalektik Üstüne", **For Marx**, op. cit., pp. 87 ff ve 161 ff.

(*) Karş. K. Marx, agy, s. 116-117. (Ç.N.)

Her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur. M. Proudhon ekonomik ilişkileri birbirini doğuran, antitezin tezden doğması gibi birbirinden doğan ve mantıksal sıralanışları içinde, insanlığın kişisel olmayan usunu gerçekleştiren toplumsal evreler gibi görmektedir. Bu yöntemin tek kusuru şudur ki, bu evrelerden bir tekini bile incelemeye koyulduğu zaman, M. Proudhon toplumun tüm öteki ilişkilerine, ama kendi diyalektiksel deviniminin henüz doğurmuş olmadığı ilişkilere, başvurmadan bunu açıklayamamaktadır. Bundan sonra, M. Proudhon katışıksız usun aracılığıyla bu öteki evreleri ortaya çıkarmaya giriştiğinde bunlara, sanki yeni-doğmuş bebekler gibi davranmaktadır. Bunların birincisiyle *aynı yaşta olduklarını unutmaktadır*. ... Politik ekonominin ulamları aracılığıyla bir ideolojik dizge binası yapılandırılırken, *toplumsal dizgenin uzuvları yerinden sökülmüş olmaktadır*. Toplumun ayrımlı uzuvları birbirini izleyen ayrı toplumlara çevrilmiştir. Gerçekten de, *tüm ilişkilerin eşzamanlı olarak birlikte varolduğu ve birbirini desteklediği toplum bedenini, mantıksal tek bir devinim, ardışıklık, zaman(**) formülü* nasıl olur da *açıklayabilir?* (İtalikler L.A.)

İşte hepsi burada: *birlikte-varoluş*, "toplumsal dizgenin" uzuvlarının eklemlelendirilmesi, onlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı desteği "mantıksal devinim, ardışıklık, zaman formülü" içinde *düşünülemez*. **Felsefenin Sefaleti**'nde Marx'ın gösterdiği gibi "mantık"ın yalnızca, burada Proudhon'un gizemselleştirmesinin kökeni olarak, doğrudan başvurulmuş olan "devinim" ve "zaman" soyutlaması olduğu gerçeğini usda tutarsak; düşünseme düzenini tersine çevirmenin ve önce, tümlüğün --hem onun uzuvlarının ve kurucu ilişkilerinin *birlikte varolduğu* biçimi, hem de tarihin kendine özgü yapısını anlamak için-- özgül yapısını düşünmenin özsel olduğunu görebiliriz.

Kapitalist toplumu tartışan **1857 Girişi**'nde, Marx zamansal ardışıklık tartışmasından önce, *biütünün yapısının* kavranması gerektiğinde bir kez daha ısrar eder:

(**) Fransızca metinde yer almakla birlikte, İngilizce basımda "zaman" sözcüğü burada atlanmıştır. (Ç.N.)

Ayrımlı toplum biçimlerinin ardışıklığı içinde, ekonomik ilişkiler arasında tarihsel olarak kurulmuş bir bağıntı söz konusu değildir. Bunların "İde içindeki" (Proudhon) sıralanma düzeni ise daha da az {söz konusudur} ... *ama, bunların modern burjuva toplum içerisindeki eklenilendirilmiş-hiyerarşisi* (Gliederung) {söz konusudur} (**Grundrisse**, p.28)

Bu ise, yeni bir önemli nokta oluşturmaktadır: Bütünün yapısı, *hiyerarşik bir organik bütünün* yapısı olarak eklenilendirilmiştir. Uzunların birlikte varoluşu ve onların bütün içindeki ilişkileri, uzunların ve onların ilişkilerinin eklenilendirilişine (*Gliederung*) özgül bir düzen getiren bir başat (dominant) yapının düzeniyle yönetilmiştir.

Tüm toplum biçimlerinde, başka her üretimi ve bunun ilişkiler katını ve etkisini saptayan belirlenimli bir üretim ile onun ilişkileridir (p.27).

Burada, kritik bir noktayı belirtelim: Marx'ın burada bir örneğini verdiği bir yapının bu başatlığı (dominance) (bir üretim biçiminin, örn. endüstriyel üretimin basit meta üretimi karşısındaki, başatlığı); ögeler ile yapı arasındaki ilişkinin özün kendi görüngüleri içerisindeki anlamlı birliğine indirgenebilmesinden daha fazla, bir özegin birincilliğine indirgenemez. Bu hiyerarşi yalnızca toplumsal bütünün ayrımlı "düzeyler" ya da kerteleri arasında varolan etkililik hiyerarşisini temsil eder. Düzeylerden herbirisi kendini yapılandırmış olduğu için, bu hiyerarşi bütünde sunulan ayrımlı yapılandırılmış düzeyler arasında varolan etkililik hiyerarşisini, derecesini ve endeksini temsil eder: bağlı yapılar ve onların ögeleri karşısında başat bir yapının etkililik hiyerarşisidir bu. Bir yapının öteki yapılar karşısında bu "başatlığı"nı bir konjonktür birliği içinde kavramak için, ekonomik-olmayan yapıların "son kertede" ekonomik yapı tarafından belirlenimi ilkesine gönderme yapmak gerektiğini ve bu "son kertede belirlenim" in yapıların etkililik hiyerarşisi içinde sökülüşlerinin (displacements, déplacement, yerini değiştirme, yerinden çıkarma), ya da, bütünün yapılandırılmış düzeyleri arasında "başatlığı"n sökülmesinin zc-

runluluğu ve anlaşılabilmesi için mutlak bir önkoşul olduğunu; yalnızca bu "son kertede belirlenim" in bu sökülüşlere bir işlev zorunluluğu vererek, gözlemlenebilen sökülüşlerin kendince göreliliğinden kurtulmayı olanaklı kıldığını, başka bir yerde göstermişim.

Marksist tümlüğe özgü birlik tipi bu türden ise, bundan önemli birkaç kuramsal sonuç çıkmaktadır.

İlk elde, bu tümlüğün varoluşunu Hegelci *şimdinin* (mevcut, present) çağdaşlığı (contemporaneity) ulamı içinde düşünmek olanaksızdır. Yapılandırılmış ayrımlı, ekonomik, siyasal, ideolojik, vb. düzeylerin ve bu yüzden de, ekonomik altyapının, yasal ve siyasal üstyapının, ideolojilerin ve kuramsal oluşumların (felsefe, bilimler) birlikte varoluşu artık Hegelci *şimdinin* (present), --içerisinde, zamansal duruşun (presence) özün, kendi görüngüleriyle duruşuyla bağdaştığı-- ideolojik *şimdinin* (present) birlikte varoluşu içinde düşününülemez. Ve sonuçta, bu süregen duruşun dolaysız varoluşunun yeri olan, dolaysız varoluşun yerini alan bir *süregen ve türdeş zaman* modeli artık tarih zamanı olarak görülemez.

Bu ilkelerin sonuçlarına bizi daha duyarlı kılacağı için, işe bu son noktayla başlayalım. Bir ilk yaklaşım olarak, Marksist bütünün özgül yapısından, bütünün ayrımlı düzeylerinin gelişim sürecini *aynı tarihsel zaman içinde* düşünmenin artık olanaklı olmadığını ileri sürebiliriz. Bu ayrımlı "düzeyler"den herbirisi aynı tip tarihsel varoluşa iye değildir. Tersine, herbir düzeye, *özgü bir zaman*, öteki düzeylerin "zamanları"ndan görece özerk ve dolayısıyla, kendi bağımlılığı içinde bile olsa, görece bağımsız bir zaman oturtmak durumundayız. Şunu diyebiliriz ve demeliyiz: Herbir üretim tarzı için, üretici güçlerin gelişimiyle özgül bir yolda imlendirilmiş kendine özgü bir zaman ve tarih vardır; üretim ilişkileri özgül bir yolda vurgulandırılmış, kendilerine özgü zaman ve tarihe iyedirler; siyasal üstyapının kendi tarihi vardır... felsefenin kendi zaman ve tarihi vardır... estetik üretimin kendi zaman ve tarihi vardır... bilimsel formasyonların kendi zaman ve tarihleri vardır; vb. Bu kendine özgü tarihlerden herbirisi kendine özgü ritimlerle imlendirilmiştir ve ancak, onun tarihsel zamansallığının ve onun imlerinin (süregen gelişme, devrimler, kopuşlar, vb.) özgüllüğü *konseptini* tanımlamış olmamız koşuluyla bilinebilir. Bu zamanlardan herbirisinin ve bu tarihlerden herbirisinin *görece özerk*

olması bunları, bütünden *bağımsız* araziler durumuna getirmez: Bu zamanlardan herbirisinin ve bu tarihlerden herbirisinin özgüllüğü --başka deyişle, onların görelî özerkliği ve bağımsızlığı-- bütün içindeki belli bir tip eklemlendirmeye ve bu yüzden de bütün karşısında belli tip bir *bağımlılığa* dayandırılmıştır. Örneğin, felsefe tarihi kutsal bir hak gereği, bağımsız bir tarih olmuş değildir: Bu tarihin özgül bir tarih olarak varolma hakkı bütünün içinde var olan eklemlendirici ilişkilerle, eşd. görelî etkililik ilişkileriyle, belirlenmiştir. Bu zamanların ve tarihlerin özgüllüğü bu yüzden ayrımsaldır, zira bütün içerisindeki ayrımlı düzeyler arasındaki ayrımsal ilişkilere dayanır: Herbir zamanın ve tarihin *bağımsızlık* kip ve derecesi bu yüzden zorunlu bir şekilde, herbir düzeyin, bütünün eklemlenmeler grubu içerisindeki *bağımlılık* kip ve derecesiyle belirlenmiştir. Bu yüzden, bir tarihin ve bir düzeyin "görelî" bağımsızlığına ilişkin kavramsallaştırm *in vacuo* bir bağımsızlığın pozitif olumlanmasına da, kendisi içinde bir bağımlılığın salt olumsuzlanmasına da asla indirgenemez; bu "görelî" bağımsızlık kavramsallaştırmını onun "göreliliği"ni, eşd. kendi zorunlu sonucu olarak bu "görelî" bağımsızlık kipini üreten ve yerleştiren *bağımlılık* tipini, tanımlar; bileşen yapıların bütün içinde eklemlendirilme düzeyinde ise, görelî bağımsızlık üreten ve etkileri de ayrımlı "düzeyler"in tarihleri içinde tarafımızdan gözlemlenebilen bağımlılık tipini tanımlar.

"Düzeyler"in herbirisine sırasıyla denk düşen ayrımlı *tarihlerin* olanak ve zorunluluğunun dayandığı ilke budur. Bu ilke bizim bir ekonomi tarihinden, bir siyaset tarihinden, bir dinler tarihinden, bir ideolojiler tarihinden, bir felsefe tarihinden, bir sanat tarihinden, bir bilimler tarihinden --bu tarihlerden herbirisinin, toplumsal bütünün ayrımlı düzeylerinin herbirisini öbürleriyle eklemlendiren özgül bağımlılık içindeki görelî bağımsızlığını gözden kaçırmaksızın, tersine bunu zorunlu olarak kabullenerek-- söz etmemizi gerektirir. O nedenle, eğer, yalnızca ayrımsal tarihler olan bu ayrımlı tarihleri oluşturma hakkına iye isek, en iyi tarihçilerin bile bugün sık sık yaptığı gibi, ayrımlı zamanların ve ritimlerin varoluşunu --onları, kendi ayrımlarına ilişkin konseptle, eşd. onları bütünün düzeylerinin eklemlendirilmesi içine oturtan tipik bağımlılıkla, ilişkilendirmeksizin-- *gözlemlemekle* yetinemeyiz. Bu yüzden, modern tarihçilerin yaptığı gibi, ayrımlı za-

manlar için ayrımlı dönemselleştirmeler *olduğunu*, her bir zamanın kendi, biraz uzun, biraz kısa ritimleri bulunduğunu söylemek yeterli değildir; onların temelindeki, bu ayrımlı zamanları birbirleriyle uyumlandıran ekleme, sökme (displacement, dep-
lacement) ve bükümleme (torsion) tipindeki bu ritim ve imleme ayrımlarını da düşünmeliyiz. Daha da ileri giderek, bu şekilde *görünülebilen* ve ölçülebilen zamanların varoluşunu düşünsemeyle de kendimizi sınırlamayacağımızı söyleyeceğim; her bir *görünülebilen* zamanın çehresi ardında gizlenmiş *görünülemeyen* zamanların, *görünülemeyen* ritim ve imlerin varoluş kipi sorusunu da, mutlak bir zorunlulukla ortaya atmalıyız. Yalnızca **Kapital** okuması bile Marx'ın bu gereksinime karşı oldukça duyarlı olduğunu göstermektedir. Örneğin, ekonomik üretim zamanının (üretim tarzına göre ayrımlaşan) özgül bir zaman olduğunu, ama ayrıca, özgül bir zaman olarak bunun karmaşık ve doğrusal-olmayan (non-linear, non-lineaire) bir zaman --bir zamanlar zamanı; yaşam yahut saat zamanının sürekliliği içinde *okunulamayan*, ama üretimin kendine özgü yapılarından *yapılandırılma* durumunda olan karmaşık bir zaman-- olduğunu da göstermektedir. Marx'ın çözümlendiği kapitalist ekonomik üretim zamanı, kendi konsepti içinde *yapılandırılmalıdır*. Bu zaman konsepti, ayrımlı üretim, dolaşım ve dağılım işlemlerini vurgulayan ayrımlı ritimlerin gerçekliğinden yapılandırılmalıdır: bu ayrımlı işlemlere, örn. üretim zamanı ile emek zamanı arasındaki ayrıma, ayrımlı üretim çevrimleri (sabit sermayenin, döner sermayenin, değişen sermayenin devri, parasal devir, tecimsel sermayenin ve mali sermayenin devri, vb.) arasındaki ayrıma, ilişkin konseptlerden. Bu yüzden, kapitalist üretim tarzında, ekonomik üretim zamanının gündelik kılığının ideolojik zamanının apaçıklığıyla, kesinlikle bir ilgisi yoktur: Bu kuşkusuz, belli belirlenimli yörelerden, biyolojik zamandan (insansal ve hayvansal emek-gücü açısından emek {çalışma} ve dinlenme münavebesindeki {nöbetleşmesindeki} belli sınırlar; tarımsal üretim açısından belli ritimler) kaynaklanır; ama özünde, hiç de bu biyolojik zamanla özdeşleşmiş değildir ve hiçbir anlamda da, verili herhangi bir sürecin akışı içinde *dolaysız şekilde okunulabilen* bir zaman değildir. Görünülemeyen, özsel bakımdan okunulamayan, tümsel kapitalist üretim sürecinin kendisinin gerçekliği denli *görünülemeyen* ve puslu (opaque, saydam-olmayan) bir zamandır.

Biraz önce tartışmış olduğumuz ayrımlı zamanların, ritimlerin, devirlerin, vb. karmaşık bir "kesişme"si olarak bu zaman ancak *kendi konsepti* içinde; her konseptin asla dolaysız şekilde "verili" olmaması gibi, görünülebilen gerçeklik içinde asla *okunulamayan* kendi konsepti içinde, elde edilebilir: her konsept gibi, bu konsept de *üretilmeli, yapılandırılmalıdır*.

Aynı şey, sanat zamanı bir yana, siyasal zaman ve ideolojik zaman için de, kuramsalın (felsefe) zamanı ve bilimselin zamanı için de söylenebilirdi. Bir örnek alalım. Felsefe-tarihi zamanı da dolaysız bir şekilde okunamaz: kuşkusuz, tarihsel zamandizini içinde *birbirini izleyen* felsefeciler *görürüz* ve tarihin kendisi yerine bu ardışıklığı almak olanaklıdır. Burada da, görünülebilen ardışıklığa ilişkin ideolojik önyargıyı, bir yana bırakmalı ve *felsefe-tarihi-zamanı konseptini yapılandırmaya* girişmeliyiz; ve bu konsepti anlamak için, felsefesol-olanın özgül ayrımlılığını varolan ekinse oluşumlardan (ideolojik ve bilimsel oluşumlardan) biri olarak tanımlamak, felsefesol-olanı bizatihi *Kuramsal*'ın düzeyine ilişkin olarak tanımlamak ve bizatihi Kuramsal'ın ilkin varolan ayrımlı kılığlarla, ikinci olarak ideolojiyle ve son olarak da bilimselle ayrımsal ilişkisini saptamak kesin olarak özseidir. Bu ayrımsal ilişkileri tanımlamak, Kuramsal'ın (felsefeselin) bu başka gerçekliklerle kendine özgü eklemelenmesini tanımlamak demektir. Ama bu yeterli değildir: Felsefe-tarihi konseptini yapılandırmak için, felsefenin kendisi içinde, bizatihi felsefesol oluşumları oluşturan ve felsefesol olayların yalnızca olanaklılığını bile düşünmek için insanın başvurması gereken özgül gerçekliği tanımlamak özseidir. Tarih konsepti üretmeye ilişkin herhangi bir kuramsal çabanın özsel görevlerinden biri de budur: bizatihi *tarihselin* özenli bir tanımını vermek. Bu araştırmaya dalmaksızın kendi genelliği içinde *tarihsel* olgunun, tarihsel varoluş içinde yer alan tüm öteki görüngülere karşıt olarak, *varolan yapısal ilişkiler içinde bir başkalaşıma neden olan bir olgu* şeklinde tanımlanabileceğine işaret etmek isterim. Felsefe tarihinde, eğer bunu bir tarih olarak tartışabilmek durumundaysak, *felsefesol olguların; tarihsel alanın felsefesol olaylarının; eşd. varolan felsefesol yapısal ilişkilerde*, bu örnekte ise *varolan kuramsal sorunsalda*, gerçek başkalaşımlara neden olan kesinlikle felsefesol olguların, burada yer aldığını teslim etmek de özseidir. Apaçık bir şekilde, bu olgular

her zaman *görünülebilir* değildir; daha çok, zaman zaman gerçek bir bastırmanın (repression, refoulement), gerçek ve az çok kalıcı bir tarihsel yadsımanın nesnesidirler. Örneğin, Locke'un ampirisizmi tarafından dogmatik klasik sorunsalın başkalaştırılması tarihsel-alanlı felsefeseli bir olaydır; tıpkı bütün 18. yüzyıla, Kant, Fichte ve hatta Hegel'e egemen olması gibi, bugünkü idealist eleştirel felsefeye de hala egemen olan bir {olay}. Bu tarihsel olgudan ve en başta onun çapının (ve tikel olarak da, Kant'tan Hegel'e dek Alman idealizminin anlaşılması açısından onun taşıdığı önemin) genişliğinden sık sık kuşku duyulmuştur; onun gerçek derinliği nadiren değerlendirilebilmiştir. Onun Marksist felsefenin yorumlanmasındaki rolü kesinlikle belirleyici olmuştur ve biz de hala büyük ölçüde onun tutsağı durumundayız. Bir başka örnek olarak, Spinoza'yı felsefeseli açıdan Marx'ın biricik dolaysız atası olarak kabul edebilmemiz ölçüsünde, Spinoza'nın felsefesi felsefe tarihine eşî görülmemiş bir kuramsal devrim, olasılıkla da tüm zamanların en büyük felsefeseli devrimini, getirmiştir. Bununla birlikte, bu köktenci devrim kitlesel bir tarihsel bastırmanın nesnesiydi ve Spinozacı felsefe, Marksist felsefeyle aynı yazgıyı paylaşmıştır ve kimi ülkelerde hala da paylaşmaktadır: "ateizm" suçlamasının lanetli belirtisi olarak iş görmüştür. 17. ve 18. yüzyıl kurumlarının Spinoza'nın anısını kovalama konusundaki ısrarı ve konuşma hakkı elde etmek için her yazarın, önüne geçilemez bir şekilde Spinoza karşısında almak durumunda kaldığı mesafeli tutum (karş. Montesquieu) onun düşüncesinin hem iticiliğinin, hem de olağanüstü çekiciliğinin tanıtıdır. Böylece, felsefenin bastırıldığı Spinozacılığın tarihi *başka yörelerde (other sites, autres lieux)*, siyasal ve dinsel ideolojide (yaradancılık) ve bilimlerde -- ama, görünülebilen felsefenin aydınlatılmış sahnesinde değil-- rol oynayan bir yeraltı tarihi olarak ortaya serildi. Ve Spinoza Alman idealizminin "*Atheismusstreit*"'iyle ve ardından da akademik yorumlarla bu sahnede yeniden ortaya çıktığında, az çok bir *yanlış-anlama* kalkanı altındaydı. Ayrımlı arazileri içinde tarih konseptinin yapılandırılmasının hangi yönü izlemesi gerektiğini önermek ve bu konseptin yapılandırılmasının vakanüvisin (chronicler) kaydettiği görülebilen sıralamayla ilgisi olmayan bir gerçeklik ürettiğini gösterme konusunda, yeterince konuştuğum düşüncesindeyim.

Freud'dan buyana, bilinçdışı-zamanının biyografi-zamanıyla karıştırılamayacağını biliyoruz. Tersine, belli biyografik alışkanlıklara ilişkin bir anlayış elde etmek için *bilinçdışı-zamanı konsepti yapılandırılmalıdır*. Tam da aynı yolda, (yalnızca, tarih-zamanı elde etmek için iyi bir dönemselleştirmeye, elverişli bir biçimde bölünmesi gereken) zaman-sürekliliğinin ideolojik açıklığı içinde asla verilmiş olmayan, ama bütünün yapısı içinde onların nesnelerinin ayrımsal doğası ve ayrımsal eklemlendirilmesinden yapılandırılması gereken, ayrımlı tarihsel-zamanlara ilişkin konseptler yapılandırmak özseldir. Bizleri buna inandırmak için başka örnekler gerekir mi? Michel Foucault'un "deliliğin tarihi", ya da "klinik tıbbın doğuşu" konusundaki dikkate-değer incelemelerini bir okuyun; bir disiplinin ya da bir toplumun yalnızca kendi temiz buluncunu, eşd. kendi kirli buluncunun maskesini, içinde yansıttığı resmi vakayinamenin zarif sıralamaları ile bu ekinsele oluşumların kuruluş ve gelişme sürecinin özünü oluşturan, kesinlikle öngörülmemiş zamansallık arasındaki mesafeyi göreceksiniz. Asıl tarihte, yalnızca imlenme ve bölünmeye gereksinim duyan bir doğrusal zamanın ideolojik kesintisizliği içinde okunulmaya izin veren hiçbir şey yoktur; tam tersine o, ideolojik önyargının silahsızlandırıcı yalınlığına göre kuşkusuz baştan aşağı paradoksal olan aşırı ölçüde karmaşık ve kendine özgü kendi zamansallığına iyedir. "Delilik" in ve "klinik bakış" ın (*regard clinique*) tıptaki kökenlerinin tarihi gibi, ekinsele oluşumların tarihinin de anlaşılması (nesnenin kendini yapılandırmak ve nitelendirmek için ve bundan *onun tarih konseptini* yapılandırmak için) engin bir soyutlama çabasını değil, soyutlama *içinde* engin bir çabayı önvarsayar. Bu ise ampirik bakımdan görünülebilen tarihle taban tabana zıttır; öyle ki, bu görünebilen tarihte tüm tarihlerin zamanı sürekliliğin basit zamanıdır ve "içerik" de, burada yer alıp, bu sürekliliği "dönemselleştirmek" için kutsayıcı prosedürlerle daha sonraları belirlenmeye çalışılan olaylar boşluğudur. Tüm tarihin kaba gizemini özetleyen bu süreklilik ve süreksizlik ulamları yerine, tarihin herbir tipine özgü, sonsuz ölçüde daha karmaşık ulamları, yeni mantıkların oyuna katıldığı ulamları ele almaktayız; doğallıkla burada, "devinim ve zamanın mantığı"na ilişkin ulamların yalnızca yüceltimi olan Hegelci çizelgeler artık oldukça yaklaşık bir değerden öte bir şeye iye de-

ğillerdir ve bu bile, ancak, *onların kendi yaklaşık doğalarına göre, yaklaşık olarak (göstergesel olarak) kullanılmaları koşuluyla*dır -- çünkü, bu Hegelci ulamları uygun ulamlar karşılığında almak durumunda kalsaydık, bunların kullanımı kuramsal bakımdan saçma ve kılıgısal bakımdan da ya boşuna, ya da yıkıcı olacaktı.

Çağdaşlık (zamandaşlık) yapısına ilişkin bir kritik deneyle, bu özgül ve karmaşık zaman arasından bir "özel kesim" almaya çalışarak, bütünü düzeylerinin karmaşık tarihsel zamanına ilişkin bu özgül gerçeklik, paradoksal bir yolla, deneysel olarak sınanabilir. Bu tür bir tarihsel kopuş ya ekonomik, ya da siyasal düzendeki önemli bir başkalaşıma ilişkin görüngülerle kutsanmış bir dönemselleştirme içindeki bir kopuşa uygulanmış olsa bile, bir sözümona "çağdaşlık" yapısına iye bir "mevcut" (present), bir bütünü anlamlı ya da tinsel-tipten birliğine denk düşen bir duruş (presence) asla üretmez. Bu "özel kesim"de gözlemlenebilen birlikte-varoluş bu "düzeyler"in herbirisinin mevcudu(present) da olan herhangi bir 'her yerde hazır ve nazır' öz ortaya çıkarmaz. Siyasal ya da ekonomik, belirlenimli bir düzey için "geçerli" kopuş, siyasetteki bir "özel kesim"e denk düşecek bu kopuş örneğin ekonomik, ideolojik, estetik, felsefesal ya da bilimsel, başka düzeylerde --ayrılmış zamanlarda yaşayan ve başka kopuşlar, başka ritimler ve başka imlemeler tanıyan-- bu tür herhangi bir şeye denk düşmez. Bir düzeyin varlığı(present), deyim yerindeyse, bir başkasının yokluğudur ve bir "duruş" ile yoklukların bu birlikte-varoluşu yalın bir şekilde, bütünü yapısının kendi eklemelendirilmiş yadözeekliliği(decentricity) içindeki etkisidir. Böylece, yerleştirilmiş bir mevcut (present) içindeki namevcutlar (absences) olarak kavranmış olan şey kesinlikle bütünü yapısının yerleştirilmeyişidir (non-localization), ya da daha özenli bir şekilde belirtilirse, bütünü yapısına özgü, onun (kendileri yapılandırılmış olan) "düzeyleri" üzerindeki ve bu düzeylerin "öğeleri" üzerindeki etkililik tipidir. Bu özel kesimin olanaksızlığının, olumsuz şekilde gösterdiği namevcutlar içinde bile ortaya koyduğu şey belirlenimli bir üretim tarzından doğan bir toplumsal oluşuma özgü tarihsel varoluş biçimidir; Marx'ın belirlenimli üretim tarzının gelişme süreci dediği şeyin kendine özgü tipidir. Ve bu süreç de, Marx'ın, **Kapital**'de kapitalist üretim tarzını tartışırken, *ayrılmış zamanların içiçe-geçiş* tipi dediği şeydir (ve burada o yalnızca eko-

nomik düzeye değinmektedir), eşd. bu yapının ayrımlı düzeylerinin ürettiği ayrımlı zamansallıkları --ki bunun karmaşık birleşimi, sürecin gelişiminin kendine özgü zamanını oluşturur-- "sökme" ("*dislocation*", *decalage*) ve bükümleme tipidir. .

Biraz önce sözünü ettiğim şeyin herhangi bir şekilde yanlış anlaşılmasını önlemek için, aşağıdaki yorumları eklemenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Biraz önce özetlemiş olduğum tarihsel-zaman kuramı kendi "görelî" özerklikleri içinde ele alınan ayrımlı düzeylerin bir tarihinin olanaklılığını saptamamıza izin vermektedir. Ama bundan; tarihin, kimileri kısa erimli bir kip içinde, kimi başkaları da uzun erimli bir kip içinde, aynı tarihsel zamanı yaşayan ayrımlı tarihsel zamansallıkların (temporalities), "görece" özerk ayrımlı tarihlerin karşı karşıya getirilmesinden oluştuğu sonucu çıkarsanmamalıdır. Başka deyişle, özsel kesimlere bağlı bir süregen zamana ilişkin ideolojik modeli reddettiğimiz anda, bu düşüncenin yerine, ayrımlı biçimde de olsa aslında aynı zaman-ideolojisini gizlice restore eden bir başkasını oturtmaktan kaçınmalıyız. Bu yüzden, ayrımlı zamansallıkların çeşitliliğini tek bir ideolojik tabanlı zamanla ilintilendirmek, ya da, onların tek bir süregen başvuru-zamanı çizgisine karşı *sökülüştünü* ölçmek, böylelikle bu sökülüştleri (dislocations) *zaman içindeki*, eşd, ideolojik gönderme zamanı içindeki, geri kalmalar ya da ileri gitmeler gibi düşünmekle yetinmek söz konusu olamaz. Eğer yeni kavramsallaştırmamız içinde bir "özsel kesim" oluşturmaya çalışırsak, bunun olanaksız olduğunu görürüz. Ama bu; bir zamanın bir başkasına göre ileriliği {ileri-gitmesi} ya da geriliğinin{geri-kalmasının} --trenlerin geç kalışı ya da erken gelişinin SNCF duyuru-panosunda, uzamda bir ilerilik {ileri-gitme} ya da gerilikle {geri kalmayla} betimlenmesi gibi-- zamansal uzamda betimlenmiş olduğu bir kademeli ya da çokkatlı kesimle, *eşitsiz bir kesimle* ilgilenmekte olduğumuz anlamına gelmez. Eğer bunu kabul etmek durumunda kalsaydık, en iyi tarihçilerimizin bile genellikle yaptığı gibi, tarih ideolojisinin tuzağına yeniden düşerdik, ki burada ilerilik ve gerilik bu bütünün yapısının etkileri olmayıp, yalnızca gönderme sürekliliğinin varyantlarıdır. Tarihçilerin kendilerinin *gözlemledikleri* görüngüleri *onların konseptleriyle*, söz konusu üretim tarzının tarihi konseptiyle --herhangi bir türdeş ve süregen ideolojik zamanla değil--

doğru olarak ilintilendirebilme durumundaysak, bu ideolojinin tüm biçimlerinden kopmamız gerekir.

Bu yüzyılın ekonomik ve siyasal düşüncesinin dilinde önemli bir stratejik role iye olan koskoca bir nosyonlar dizisinin, örn. Marksizmin kendisi içindeki(bilinçteki) *gelişme eşitsizliği, kalıntılar, gerilik* nosyonlarının, ya da, çağdaş ekonomik ve siyasal kılığıdaki "*altgelişkinlik*"* nosyonunun statüsünü saptayabilme durumundaysak, bu vargı kesinlikle canalıcıdır. Bu yüzden, bu nosyonların söz konusu olduğu yerde, bu ayrımsal zamansallık konseptine verebileceğimiz anlam konusunda adamakıllı özenli olmalıyız; çünkü, bunlar kılıgıda uzun erimli sonuçlar taşırlar.

* * *

Bu noktaya uymak için, tarih-kuramı konseptimizi ampirik tarihin apaçıklığının bulaştırdığı pisliklerden bir kez daha ve köktenci bir şekilde arındırmalıyız, çünkü biliyoruz ki, bu "ampirik tarih" ampirisist tarih ideolojisinin yalnızca çıplak çehresidir. Bu ampirisist ayartma muazzamdır; ama sıradan insan, hatta tarihçi bile bunu, gezegenimiz sakinlerini ezen muazzam hava katmanının ağırlığını, onların taşıdıkları denli kolay bir şekilde taşımaktadır. Bunu dikkate alarak, artık *tarih konseptinin*, Spinoza'nın çoktan belirtmiş olduğu üzere *köpek konseptinin havlayamaması* gibi sıradan bir anlamda, ampirik, eşd. *tarihsel*, olamayacağını açık ve net olarak görmeli ve anlamalıyız. Tarih kuramını "ampirik" zamansallıkla, onun altında ve üstünde yatan ideolojik zaman konseptiyle, yahut, (onun nesnesini bu "tarihsel zaman"ın oluşturabileceği gerekçesiyle) *tarih olarak*, tarih kuramının, "tarihsel zaman"ın "somut" belirlenimlerine bağlı olabileceği şeklindeki ideolojik düşünceyle, herhangi bir uzlaşımdan mutlak özgürleştirme zorunluluğunu, bütün gücüyle kavramalıyız.

Bizlere hala egemen olup, çağdaş tarihsiciliğin temeli olan ve bilgi nesnesine bu bilginin ilişkili olduğu gerçek nesneyle aynı "nitelikleri" vererek, bizlere bilgi nesnesini gerçek nesneyle karıştırtan bu önyargının inanılmaz gücü konusunda yanılısalar taşımamalıyız. Tarih bilgisi, şeker bilgisinin tatlı olmasından daha fazla tarihsel değerlidir.

(*) "Azgelişmişlik"ten (less-development) ayrılmı olarak, "under-development" karşılığında bu terimi kullanıyorum (Ç.N.)

Ama bu yalın ilkenin bilincimize "sonunda kendisini dayatabilmesi"nden önce, kuşkusuz koskoca bir "tarih"e gereksinim duyacağız. Bu yüzden, şu an için birkaç noktayı aydınlatmakla yetinmeliyiz. Biraz önce tartıştığım ayrımlı zamansallıkları, sürekliliği içindeki süreksizlikler olarak bu tekil, özdeş zamanla ilintilendirmiş olsaydık, gerçekten de, türdeş-süregen/kendisiyle-zamandaş bir zaman ideolojisine düşmüş olurduk; o zaman bu zamansallıklar bu zamana yorulabilecek gerilikler, ilerilikler, kalıntılar ya da gelişme eşitsizlikleri gibi düşünülecektir. Aslında, herhangi yadsımalara karşın bu o eşitsizlikleri ölçeceğimiz, süreklilik içindeki bir gönderme zamanı kurmak olacaktır. Tersine, zamansal yapıdaki bu ayrımları bütünün genel yapısı içindeki ayrımlı öğeler yahut yapıların eklemlelendirilme kipinin pekçok nesnel endeksi *gibi ve yalnızca böyle* görmeliyiz. Bu ise, eğer tarihte bir "özel kesim" oluşturamıyorsak, gerçek tarihsel mevcudun (present) --*konjonktürün* mevcudunun-- yapısında *birlikte-varolan* bu sözümona gerilikler, ilerilikler, kalıntılar ve gelişme eşitsizlikleri konseptini ancak bütünün karmaşık yapısının özgül birliği içinde düşünebileceğimizi söylemek demektir. Bu yüzden, ayrımsal tarihsicilik tiplerinden söz etmenin, bu gerilik ve ileriliklerin ölçülebileceği bir temel zamana gönderme yapma bakımından hiçbir anlamı yoktur.

Tersine bu; gerilik, ilerilik, vb.'nin eğretisel dilinin sonul anlamının bütünün yapısı içinde, bütünün karmaşıklığı içindeki filan yapısal düzeyin filan ögesine özgü bir yörede, aranması gerektiğini söylemek demektir. Bu yüzden, ayrımsal tarihsel-zamansallıktan söz etmek bizleri *bu yöreyi* konuşlandırmaya ve böyle bir ögenin yahut böyle bir düzeyin bütünün o sıradaki sureti (configuration) içindeki *işlevini* onun kendine özgü eklemlelenişi içinde düşünmeye zorlar kesinlikle; bu ögenin eklemlelendirilme ilişkisini başka yapıların bir işlevi olarak belirlemek bizleri onun *üstbelirlenimi* ya da *altbelirlenimi* denilen şeyi, bütünün belirlenim yapısının bir işlevi olarak tanımlamaya zorlar; bir başka dille, bizleri *belirlenim endeksi* diye nitelenebilecek şeyi, o sırada bütünün genel yapısı içinde söz konusu öğeye ya da yapıya yorulabilecek *etkililik endeksini* tanımlamaya zorlar. *Etkililik endeksinden*, bütünün o sıradaki düzeneği içinde verili bir ögenin, ya da yapının, az çok başat ya da bağlı ve bu yüzden de az-çok "paradoksal" belirlenim ırasını anlayabiliriz. Ve bu da tarih kuramı açısından vazgeçilmez konjonktür kuramından başka bir şey değildir.

Hala pek işlenmemiş olmakla birlikte, bu çözümlemeyi fazlaca ileri götürmek istemiyorum. Bu ilkelere iki sonuç çıkarmakla yetineceğim ki, bunlardan biri eşsüremler ve artsüremler konseptlerini, öbürü de tarih konseptini ilgilendirmektedir.

(1) Biraz önce söylediklerimin nesnel bir anlamı varsa, eşsüremler/artsüremler karşıtlığının bir yanlış-anlama yöresi olduğu açıktır, bunu bir bilgi yerine bunu almak epistemolojik bir boşluk içinde, eşd. --ideoloji boşluktan nefret ettiğinden-- ideolojik bir doluluk içinde, kesinlikle, zamanı süregen-türdeş/kendisiyle-zamandaş olan bir tarihe ilişkin ideolojik kavramsallaştırmanın doluluğu içinde, kalmak olacaktır. Eğer bu ideolojik tarih kavramsallaştırımı çökerse, bu karşıtlık da onunla birlikte çöker. Ne var ki, bundan bir şeyler de kalır: bu karşıtlığın bilinçdışı yansıması olduğu epistemolojik işlemin amacı; kendi ideolojik göndermesinden soyulduğu anda kesinlikle bu epistemolojik işlemin kendisi. Eşsüremlerin amaçladığı şeyin, *gerçek bir nesne* olarak nesnenin *zamansal* duruşuyla (presence) bir ilgisi yoktur, tam tersine, ayrımlı tipten bir duruşla, ayrımlı bir nesnenin duruşuyla ilgilidir: somut nesnenin zamansal duruşuyla değil, tarihsel nesnenin tarihsel-duruşunun tarihsel zamanıyla değil, *kuramsal çözümlemenin kendisinin bilgi nesnesinin* duruşuyla (ya da "zamanı"yla), *bilginin* duruşuyla. Öyleyse eşsüremsel; bütünün yapısının ayrımlı öğeleri ve ayrımlı yapıları arasında varolan özgül ilişkilere ilişkin *kavramsallaştırmadan* başka bir şey değildir; onu bir organik bütün, bir dizge yapan bağımlılık ve eklemelenme ilişkilerine ilişkin *bilgidir*. *Eşsüremsel, Spinoza'dcı anlamda öncesizlik-sonrasızlıktır*; ya da, karmaşık bir nesnenin, onun karmaşıklığıyla ilgili upuygun-bilgi tarafından sağlanan upuygun bilgisidir. Bu tam da Marx'ın, şu sözlerle, somut-gerçek tarihsel sıralanıştan ayırdığı şeydir:

Gerçekten de, tüm ekonomik ilişkilerin eşzamanlı biçimde birlikte var olduğu ve birbirlerini desteklediği toplum bedenini tek bir mantıksal devinim, sıralanış, zaman formülü nasıl açıklayabilirdi ki? (**Poverty of Philosophy**, pp.110-11).*

(*) Karş. K. Marx. agy. s. 116-7 (Ç.N.)

Eğer eşsüremler gerçekten buysa, bunun yalın somut zamansal duruşla (presence) hiçbir ilgisi yoktur; bütünü bir bütün yapan karmaşık eklemlenme bilgisiyle ilgilidir. Gerçek nesnenin bilgisini veren somut birlikte-duruş (co-presence) değil, bilgi nesnesinin karmaşıklığının bilgisidir.

Eğer eşsüremler için durum böyleyse, artsüremler söz konusu olduğu yerde de benzeri sonuçlar çıkarılmalıdır, zira ideolojik artsüremler kavramsallaştırımı ideolojik eşsüremler (özün, kendisiyle zamandaşlığı) kavramsallaştırımı üzerine kurulmuştur. Artsüremler, kendi yoksulluğunu, ona tarih rolü veren düşünörlere nasıl kabul ettirdiğini göstermeye ise pek gerek yoktur. Artsüremler olayların sıralanışına (*à l'événementiel*) ve bu olaylar sıralanışının eşsüremler yapısı üzerindeki etkilerine indirgenmiştir: Öyleyse tarihsel; katıksız olumsal nedenlerle, zamanın boş kesintisizliği içinde ortaya çıkan ya da sönüp giden, beklenmedik, ilineksel, olgusal bakımdan eşsiz bir durum alır. O yüzden bu bağlamda, bir "yapısal tarih" tasarımı ciddi sorunlar ortaya çıkarır ve **Yapısal Antropoloji**'de Levi-Strauss'un buna ayırdığı pasajlarda, bunun özenli bir yansıması görölebilir. Gerçekten de, hangi tansıkla, boş bir zaman ve anlık olaylar eşsüremler yapısızlaştırılma ve yeniden-yapılandırılmalarını teşvik edebilirdi? Eşsüremler bir kez doğru olarak yerleştirildiğinde, artsüremler "somut" anlamını yitirir ve, kuramsal bir tersyüz-oluş geçirmesi ve asıl anlamıyla, somutun değil de, bilginin bir ulamı olarak alınması koşuluyla, ondan, epistemolojik yarar dışında hiçbir şey kalmaz. O zaman, artsüremler yalnızca, bu *süremler* ya da, Marx'ın, *biçimlerin gelişimi* dediği şeyin⁸ sahte (false) bir adı olur. Ama burada da biz *bilginin içerisindeyiz*, bilgi süreci *içindeyiz*; gerçek-somutun gelişimi içinde değil.⁹

(8) Karş. Kısım I, kesim 13.

(9) Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için, bu *piç* "artsüremler" konseptinin sıradan kullanımında sık sık gözlenen gizil ampirisizmin bu eleştirisinin bugün, apaçık bir şekilde, tarihsel dönüşömler *gerçekliği*, örn. bir üretim tarzından bir başkasına geçiş, için geçerli olmadığını eklemeliyim. Eğer amaç bu gerçekliği (yapıların gerçek dönüşümü olgusunu) "artsüremler" olarak *tasarım*lamak ise, bu yalnızca, terimi tarihsel'in kerdisine (ki, katıksız şekilde asla dural değildir), ya da, tarihsel içerisinde bir ayırım yaparak, *görölebilir biçimde* dönüştürölmüş olan şeye uygulamaktır. Ama amaç, bir kez, bu dönüşömlerin konseptini düşünmek olduğu zaman, artık gerçek ("artsüremler") içinde değil, bilgi içerisindeyiz; burada, --gerçek "art-

(2) Şimdi, tarihsel-zaman konseptine geçiyorum. Bunu kesinlikle tanımlamak için, aşağıdaki koşulu kabullenmek gerekir. Bu konsept ancak belirlenimli bir üretim tarzından ortaya çıkan toplumsal oluşumu oluşturan toplumsal tümlüğün başatlığı içinde, karmaşık ve ayrılmış biçimde eklemlenmiş yapıya dayandırılabilirliğinden; ona yalnızca, ya bir bütün gibi, ya da onun ayrımlı "düzeyleri" içinde ele alınan bu tümlüğün yapısının bir işlevi olarak, bir içerik ayrılabilir. Tikel olarak, ancak tarihsel-zamanı ele alınan toplumsal tümlüğün özgül bir varoluş biçimi, -- bütünün ayrımlı "düzeyleri" arasında, onun genel yapısına uygun şekilde elde edilen, kendine özgü denk düşme, denk düşmeme, eklemlenme, sökülme ve bükümlenme ilişkileri nedeniyle-- ayrımlı yapısal-zamansallık düzeylerinin işe karıştığı bir varoluş biçimi, olarak tanımlayarak, tarihsel-zaman konseptine bir içerik vermek olanaklıdır. Genelde üretim diye bir şey olmaması gibi, genelde tarih diye bir şey de olmadığını; ama yalnızca, son kertede ayrımlı üretim tarzlarının özgül yapılarına dayanan özgül tarihsicilik yapıları bulunduğunu; bunlar toplumsal bütümler olarak eklemlenmiş (özgül üretim-tarzlarından doğan) belirlenimli toplumsal oluşumların yalnızca varoluşu olduklarından, bu tümlüklerin özünün, eşd. onların kendine özgü karmaşıklığının özünün, bir işlevi olma dışında, hiçbir anlamları olmayan özgül tarihsicilik-yapıları bulunduğunu, söylemek gerekir.

Tarihsel zamanın, kendi *kuramsal* konseptiyle bu tanımlanışı doğrudan tarihçileri ve onların kılığını amaçlamıştır. Çünkü bu onların dikkatini, birkaç ayrıksıyla, (ister geniş anlamıyla tarih, isterse uzmanlaşmış ekonomik, toplumsal ya da siyasal tarih, sanat, yazın, felsefe, bilimler, vb. tarihi olsun) her tarih çeşidine ezici bir biçimde egemen olan ampirisist ideolojiye çekecektir. Kaba bir şekilde koyarsak, tarih tam anlamıyla *kuram* olmaksızın, nesnesine ilişkin bir kuram olmaksızın ve bu yüzden, kendi kuramsal nesnesinin bir tasarımı olmaksızın, iş yapabileceği ya-nılsaması içinde yaşamaktadır. Onun kuramı olarak edinleyen şey, bu kuramın yerini alır gibi gördüğü şey onun *yöntembilimidir*, eşd.

süremsel"in kendisi söz konusu olduğu ölçüde-- biraz önce ortaya konulmuş olan epistemolojik diyalektik oyuna katılır: konsept ve "onun biçimlerinin gelişimi". Bu noktada, karşı. Balibar'ın aşağıdaki denemesi (İngilizce derlemeye yer alan "Tarihsel Maddeciliğin Temel Konseptleri" başlıklı metin (Ç.N.))

onun etkili kılıgılarını, belgelerin incelenmesi ve olguların saptanması çevresinde özekleşmiş kılıgılarını, yöneten kurallardır. Onun, kendi kuramsal nesnesinin yerini alır gibi gördüğü şey onun "somut" nesnesidir. Bu yüzden, tarih yoksun bulunduğu kuramın yerine onun yöntembilimini alır ve kuramsal nesnesi yerine de ideolojik- zamanın somut apaçıklığının "somutu"nu alır. Bu çifte karışıklık ampirisist bir ideolojinin tipik ırsalıdır. Tarihin yoksun olduğu şey, herhangi bir bilimin özsel sorunlarından birisiyle bilinçli ve yürekli cepheleşmedir: kendi *kuramının* doğası ve kuruluşu sorunu ki bununla, bilimin kendisi içerisindeki kuramı; her yöntemin ve her kılıgının, hatta deneysel yöntem ve kılıgının bile, dayandığı ve eşzamanlı olarak onun kuramsal nesnesini tanımlayan kuramsal konseptler dizgesini kastediyorum. Ama birkaç ayrıksıyla, tarihçiler tarihin yaşamsal ve ivedi sorununu, onun *kuramı* sorununu ortaya koymamışlardır. Vc kaçınılmazlıkla olduğu üzere, bilimsel kuram tarafından boş bırakılmış olan yer --zararlı etkisi, tarihçinin yöntembilimi düzeyinde kesin olarak ayrıntılı bir şekilde gösterilebilecek -- bir ideolojik kuram tarafından işgal edilmiştir.

Bu yüzden, bir bilim olarak tarihin nesnesi Marx'ın politik ekonomisinin nesnesiyle aynı türden bir kuramsal varoluşa iyedir ve aynı kuramsal düzeyi işgal etmektedir. **Kapital**'in de bir örneğini oluşturduğu politik ekonomi kuramı ile, bir bilim olarak tarih kuramı arasında saptanabilecek biricik ayırım politik ekonomi kuramının yalnızca toplumsal tümlüğün görelisi olarak özerk bir bileşenini ele alması; oysa tarih kuramının ilke olarak kendi nesnesi yerine bizatihi bu karmaşık tümlüğü almasıdır. Bu ayırımın ötesinde, politik-ekonomi bilimi ile tarih bilimi arasında kuramsal açıdan hiçbir ayırım olamaz.

Kapital'in "soyut" ırası ile bir bilim olarak tarihin sözümona "somut" ırası arasında sık sık öne sürülen karşıtlık katışıksız ve yalın şekilde bir yanlış-anlamadır, ama tartışılmaya değer bir yanlış-anlamadır; çünkü, bizleri yönlendiren önyargılar diyarında özel bir yer tutar. Politik ekonomi kuramının son kertede, gerçek somut tarihin kılıgılarınca sağlanmış bir hammaddenin araştırılmasıyla ortaya konulduğu ve geliştirildiği doğrudur; onun verili bir konjonktürle ya da verili bir toplumsal oluşumun verili bir dönemiyle ilintili "somut" ekonomik çözümlemeler denilen şeyler çerçevesinde anlaşılabilirliği ve anlaşılması gerektiği doğrudur; ve bu

doğrular tarih kuramının, gerçek somut tarih tarafından sağlanmış bir hammaddenin araştırılmasıyla ortaya konulması ve geliştirilmesi ve onun da, "somut durumlar"ın "somut çözümlmeleri" çerçevesinde anlaşılması gerçeğinde, tam olarak yanlışlıklardır. Yanlış-anlama bütünüyle şu olguda yatmaktadır ki, tarih bu ikinci biçimindekinden başka bir biçimde; ... herhangi bir gerçek anlamda varolmayan... bir kuramın "uygulanımı" ("application") olarak, pek de mevcut (exist) değildir ve bu yüzden de tarih kuramının "uygulanımları",... eğer kuramların ideolojik anahatlarına az ya da çok bağımlı değillerse (çünkü onlar, var olmak için, asgari bir kurama gereksinim duyarlar) ... bir ölçüde, bu namevcut (absent) kuramın ötesinde yer alırlar ve doğal olarak da, onun açısından yanlışlıkları. *Tarih kuramının, tam anlamıyla varolmadığı*, ya da, tarihçilerin söz konusu olması ölçüsünde zar zor varolduğu; bu yüzden de, varolan tarihe ilişkin konseptlerin, az ya da çok, kendi kuramsal temellerinin arayışı içinde, hemen her zaman "ampirik" --"ampirik", eşd. kendi "apaçıklıkları"nın ardına gizlenmiş güçlü soydan gelen bir ideoloji türüyle melezleşmiş--konseptler olduğu gerçeğini ciddiye almalıyız. Kurama karşı duydukları ilgiyle öbürlerinden kesinlikle ayırt edilebilen, ama bu kuramı, bulunamayacağı bir düzeyde, dayandığı *kuram* olmaksızın tanımlanamayacak tarihsel *yöntembilimsel* düzeyinde, arayan en iyi tarihçilerin durumu işte budur.

Tarihin de, tanımlanan anlamda kuram olarak varolduğu gün, onun kuramsal bilim ile ampirik bilim şeklindeki ikili varoluşu Marksist politik-ekonomi kuramının kuramsal bilim ile ampirik bilim şeklindeki ikili varoluşunun ortaya çıkardığından daha fazla sorun ortaya çıkarmayacaktır. O gün, soyut politik ekonomi biliminin kaba inuhalefeti ile sözümona "somut" tarih bilimi arasındaki kuramsal dengesizlik ortadan kaybolacak ve bununla birlikte, Michelet'ten 100 yıl sonra bile kimi tarihçilerin, anıt mezarlarda değil de, günümüzün kamuya açık yerlerinde hala zaman harcadıkları ölü-diriltme ve aziz cemaatlerine ilişkin tüm dinsel düş ve ayinler de ortadan kaybolacaktır.

Bu konuda söylenecek bir sözüm daha var. Tarih kuramı olarak tarih ile sözümona "somutun bilimi" olarak tarih, kendi nesnesinin ampirisizminin tuzağında olan tarih, arasındaki şimdiki karışıklık ve bu "somut" ampirik tarihin, politik ekonominin "soyut" ku-

ramıyla cepheleşmesi önemli sayıda kavramsal karışıklığa ve sahte soruna yol açmaktadır. Bu yanlış-anlamanın kendisinin; işlevi, varolan tarihin kuramsal kısmı ile (çoğu kez yalnızca varolan tarih olan) ampirik tarih arasındaki *uçurumu*, eşd. boşluğu, *doldurmak olan* ideolojik konseptler *ürettiği* bile söylenebilir. Bu konseptlerden herbirini birer birer tartışmak istemiyorum; bunu yapmak için, bir başka kitap zorunlu olacaktır. Örnek olarak, bunlardan üçüne işaret edeceğim: klasik karşıtlıklara: öz/görüngü, zorunluluk/olumsallık ve tarihte bireyin eylemi "sorunu".

Ekonomistik ya da mekanistik varsayıma göre, öz/görüngü karşıtlığının rolü ekonomik-olmayanı, kendi özü olan ekonomik-olanın bir görüngüsü şeklinde açıklamaktır. Bu işlemde, ekonominin yerine (onun kuramına **Kapital**'de iye olduğumuzdan) gizlice kuramsal (ve "soyut"); ekonomik-olmayan, eşd. siyaset, ideoloji, vb. yerine de ampirik ya da "somut" yerleştirilmiş olmaktadır. "Görüngü"yü ampirik ve somut şeklinde, ve özü de ampirik-olmayan, soyut, görüngünün hakikati şeklinde aldığımız sürece, öz/görüngü karşıtlığı bu rolü yeterince iyi oynamaktadır. Sonuç; bir nesneye ilişkin bilgiyi bir başkasının varoluşuyla karşılaştıran bir partnörler değişikliğiyle, kuramsal (ekonomik) ile ampirik (ekonomik-olmayan) arasında saçma bir ilişkililik kurmak olmaktadır --ki, bu da bizleri yanılgıya düşürmektedir.

Zorunluluk/olumsallık ya da zorunluluk/ilinek karşıtlıkları da aynı türdendir ve aynı işlevi görürler: bir nesnenin (örn. ekonomi) kuramsal kısmı ile bir başkasının kuramsal-olmayan kısmı, ampirik kısmı (ekonomik-olmayan, ki burada ekonomi "kendisini dayatır": "koşullar", "bireysellik", vb.) arasındaki uçurumu doldurma işlevini. Örneğin, zorunluluğun olumsal veriler ve çeşitli koşullar, vb. arasında "kendisini dayattığı"nı söylemek doğrudan ilişkisi olmayan iki gerçekliğin karşılaştırıldığı, şaşırtıcı bir düzenek kurmaaktır. Bu örnekte, "zorunluluk" bir *bilgiyi* (örn. son kertede ekonominin belirleyiciliği yasasını) tasarımlar, ve "koşullar" da *bilinmeyen*i. Ama, bir bilgiyi bir bilgi-olmayanla (non-knowledge, non-connaissance) karşılaştırmak yerine, bilgi-olmayan ayrıca alınmış ve onun yerine, bilinmeyen nesnenin ("koşullar" ya da olumsal veriler, vb. deniliyor) *ampirik varoluşu* yerleştirilmiştir -- bu da, belirlenimli bir nesneye (ekonomik zorunluluk) ilişkin *bilginin*, ayrılmı bir nesnenin ampirik varoluşuyla (bu "zorunluluk"un

"kendini dayattığı" söylenen siyasat ya da başka "koşullar") karşılaştırıldığı yanıltıcı bir kısa-devre oluşturarak, *terimlerin karşı karşıya getirilmesine* izin vermektedir.

Bu yanılgının en ünlü biçimine "tarihte bireyin rolü" "sorun"unda rastlanmaktadır--görüngüler olarak alınan öteki (siyasal, ideolojik, vb.) nesnelerin özünü temsil eden belirlenimli bir nesneye (örn. ekonomi) ilişkin bilgi ya da kuramsal kısım ile, hınzircasına önemli (siyasal bakımdan!) ampirik gerçeklik, bireysel eylem arasındaki bir karşılaştırmadan ibaret trajik bir sav. Burada yine, karşılaştırılması gayrimeşru olan çapraz terimler arasındaki bir kısa-devreyle karşı karşıyayız: çünkü, bunu yapmak belirli bir nesnenin bilgisini bir başkasının ampirik varoluşuyla karşılaştırmaktır! Bu konseptlerin, kendi kullanıcılarının yoluna çıkaracağı ve onların da, bu yanılgı deryasındaki balıklar olan Hegelci (ve daha genelde, klasik) felsefeseli-konseptleri eleştirel şekilde sorgulama dışında, kılıgıda kurtulamayacakları zorluklar üzerinde durmak istemiyorum. Ancak şu konuda uyarıda bulunmak isterim ki, bu "tarihte bireyin rolü" sahte sorunu yine de, tarih kuramında haklı olarak ortaya çıkan hakiki bir sorunun bir endeksidir: *bireyselliğin varoluşunun tarihsel biçimleri* konsepti sorununun. **Kapital** bu sorunu ortaya koymak için gereken ilkeleri bize sağlıyor. Kapitalist üretim tarzı açısından, işbölümü içinde yapının ayrımlı "düzeyleri"nde bireylerin "destek" (*Trager*) olduğu işlevlere göre, bu tarzın gerektirdiği ve ürettiği ayrımlı bireysellik biçimlerini tanımlamaktadır. Kuşkusuz burada bile, verili bir üretim tarzı içinde bireyselliğin tarihsel varoluş kipi "tarih"te çıplak gözle okunulabilir değildir; bu yüzden, onun konsepti de *yapılandırılmalıdır* ve bu, her konsept gibi, bir dizi sürpriz içermektedir ki, bunlardan en çarpıcı olanı onun --yürürlükteki ideolojinin yalnızca maskesi olan-- "verili"nin sahte apaçıklıklarına benzer bir şey olmayışıdır. Bireyselliğin tarihsel varoluş kipindeki çeşitlilikler konsepti; kendi bilinen biçimiyle sahte --bir nesnenin kuramını bir başkasının ampirik varoluşuyla karşılaştırmasından dolayı, kuramsal açıdan "melez", dengesiz olduğu için sahte --bir sorun olan *"tarihte bireyin rolü"* "sorunu"ndan gerçekte arta kalan bir şeye yol açar. Gerçek kuramsal sorun (bireyselliğin tarihsel varoluş biçimleri sorunu) ortaya atılmadığı sürece, karanlıkta dolanıp duracağız --*Ancien Regime*'in çöküş gizlerinin orada saklanmış ol-

madığını tanıtlamak için XV. Louis'nin yatağını altüst eden Plekhanov gibi. En azından ilke olarak, Marksist tarihsel-zaman konseptinin özgüllüğünü aydınlattığımız anda, "*tarih*" sözcüğüne yüklenen basmakalıp nosyonları ideolojiler olarak eleştirdiğimiz anda, tarih konusundaki bu yanlış-anlamanın Marx'ın yorumlanması üzerindeki ayrımlı etkilerini de daha iyi anlayabileceğiz. Bellibaşlı karışıklıkların anlaşılması; **Kapital**'de açık bir şekilde ortaya çıkarmalarına karşın sık sık yanlış algılanan belli özsel ayırımların yerindeliğini bizlere *ipso facto* ortaya koymaktadır.

İlk planda, klasik politik ekonomiyi yalnızca "tarihcileştirme" tasarısının bile bizleri neden, klasik ekonomik ulamları, kuramsal tarih-konsepti içerisinde düşünmekten uzak olarak, yalnızca ideolojik tarih-konsepti içerisinde tasarlamış olmak gibi bir yanılgının kuramsal açmazına götürdüğü açıktır. Bu prosedür bir kez daha Marx'ın özgüllüğünün yanlış-kavranmasıyla bağlı olan klasik şemayı bize geri getirmektedir: Marx'ın yaptığı tek şey bir yandan klasik politik ekonominin ve öte yandan da Hegelci diyalektiksel yöntemin (Hegelci tarih-konseptinin kuramsal bir yoğunlaştırımı) birliğini mühürlemek oldu. Ama bu doğrudan doğruya, önvarolan {varoluş-öncesi} ve dışrak (ekzoterik) bir yöntemin önbelirlenmiş bir nesneye sokuşturulmasına, eşd. --kendi nesnesiyle uyuşması, ancak Hegelci tarihsiciliği ekonomik sonrasızcılık (eternalism) denli damgalayan bir yanlış-anlamanın ortak ideolojik geriplanına karşı mühürlenilebilecek-- nesnesinden bağımsız olarak tanımlanan bir yöntemin kuramsal bakımdan kuşkulu birliğine, götürür. Ve bundan da, sonrasızlık/tarih karşıtlığının iki teriminin de ortak bir sorunsaldan, eşd. ancak ekonomistik "sonrasızcılık"ın tarihcileştirilmiş karşı-anıştırması olan Hegelci "tarihsicilik"ten türediği çıkar.

Ama *ikinci planda*, **Kapital**'in kendisinde ekonomik kuram ile tarih arasındaki ilişki üstüne hala açılmamış tartışmaların anlamını da görmektedir. Bu tartışmalar, büyük ölçüde, ekonomik *kuramın* statüsü ile tarihin statüsü arasındaki bir karışıklığın etkisi altında, bugüne dek sürmüştür. Engels **Anti-Dühring**'de (Londra 1959, p.204),* "politik ekonominin... özsel bakımdan bir *tarihsel* bilim olduğu"nu, çünkü "onun *tarihsel olan, eşd. durmadan değişen, maddeyle ilgilendiği*"ni yazarken, tam da bu pusluluk noktasına de-

(*) Karş. F. Engels, **Anti-Dühring**, K.2., Ank. 1967. s. 10 (Ç.N.)

ğınmaktadır: "*tarihsel*" sözcüğü, bu sözcüğün bir tarih kuramının *bilgi nesnesini* mi, yoksa tersine bu kuramın bilgisini sağladığı *gerçek nesneyi* mi, tasarımıladığına bağlı olarak, ya Marksist konseptte, ya da ideolojik tarih konseptine uygun düşebilir. Marksist politik ekonomi kuramının Marksist tarih kuramından, onun bölgelerinden biri olarak, türediğini söylemek konusunda her türlü hakka iyeyiz; ama politik ekonomi kuramının, kendi konseptleri bakımından bile, gerçek tarihin kendine özgü *niteliğinden* (onun, "*değişen*" "madde"sinden) etkilenmiş olduğunu da düşünebiliriz. Engels Marx'ın kuramsal ulamlarına bile (ampirisist-ideolojik anlamda) tarihi sokan bir dizi şaşırtıcı metinde, bizleri bu son yoruma doğru iter. *Sabitleşmiş ve "öncesiz-sonrasız" biçimleriyle, tarihsel gelişmenin kesintisiz akıcılığını ancak saptırabilecek tanımlarla iş görmeye öziinde başkaldıran bir tarihsel gerçekliğin 'evinen, değişen doğası* nedeniyle, Marx'ın gerçek nesnesinin özellikleri nedeniyle, onun kendi kuramında gerçek *bilimsel tanımlar* üretemeyeceğine ilişkin {Engels'in} ısrarına tikellikle yollama yapıyorum.

Kapital'in Üçüncü Cild'i'ne Önsöz'ünde, Engels Fireman'ın eleştirilerini aktararak şöyle yazmaktadır:

Bunlar Marx'ın yalnızca {bir şeyler} *geliştirdiği* yerde onun *tanımı* yapmak istediği ve genelde, Marx'ın çalışmalarından sabit, ölçülüp-biçilmiş, hepten uygulanabilir tanımlamalar beklenebileceği şeklindeki *yanlış-anlamaya* dayanmaktadır. Şeylerin ve bunların karşılıklı-ilişkilerinin sabitleşniş değil, değişen şekilde algılandığı yerde, bunların zihinsel yansımalarının, *konseptlerin, de değişime ve dönüşüme konu oldukları*; ve bunların katı tanımlamalar içine hapsedilmiş olmayıp, kendi *tarihsel* ya da *mantıksal* oluşum süreçleri içinde *gelişikleri* kendiliğinden apaçıktır. Bu da, kuşkusuz, Birinci Cild'in başında Marx'ın neden, *tarihsel* öncül olarak basit meta üretiminden yola çıktığını ve bu temelden, sonunda *sermayeye* ulaştığını... açık duruma getirmektedir (**Capital**, Vol. III, pp. 13-14 --modifiye edilmiştir).*

Aynı izlek **Anti-Dühring** için hazırlık notlarında da ortaya çıkar (p.470):

(*)Karş. K. Marx. **Kapital**, C.3, K.I, Ank. 1975, s. 26-7 (ÇN).

Bilim açısından tanımlamalar değersizdir; çünkü, bunlar hep yetersizdirler. Biricik gerçek tanımlama şeyin kendisinin gelişimidir; ama bu da artık bir tanımlama değildir. Yaşamın ne olduğunu bilmek ve göstermek için, yaşamın tüm biçimlerini incelemeli ve bunları karşılıklı bağlantıları içinde sunmalıyız. Öte yandan, sıradan amaçlarla, sözümona bir tanımlamanın en ortak ve aynı zamanda en önemli özelliklerinin kısa bir serimlemesi de çoğu kez yararlı, hatta gereklidir ve eğer ondan, kendisinin aktarabileceğinden daha çok şey beklenmiş değilse, zararlı da olamaz (italikler L.A.).

Yazık ki, bu metinler pusluluğa yer bırakmıyorlar; zira "yanlış-anlama"nın yöresini kesinlikle tasarımılayacak ve onun terimlerini (terms, termes) formüle edecek ölçüde ileri gitmektedirler. Bu yanlış-anlamadaki tüm ıralar burada sahnededirler; herbirisi bu tiyatrodan beklenen etkililikle, kendisine verilen rolü oynamaktadır. Onlara verilmiş olan rolü onların kabul etmesi için onların yerlerini değiştirmemiz, bunu bir tarzda atmamız ve çok ayrımlı bir metni okumaya başlamamız yeterlidir. Bu uslamlamadaki bütün yanlış-anlama aslında konseptlerin kuramsal gelişimini gerçek tarihin genesisiyle karıştıran yanılgıda yatmaktadır. Ama Marx **1857 Girişi**'nde, bir yandan bilimsel tanıtlama söyleminde konseptlerin ardışıklık düzeni içinde sivrilen terimler ile, öte yandan gerçek tarihin genetik düzeninde sivrilen terimler arasında herhangi bir bire-bir ilinti kurmanın olanaksız olduğunu gösterdiğinde, bu *iki düzen* arasında özenli bir ayırım yapıyordu. Burada Engels "mantıksal" gelişme ile "tarihsel" gelişmeyi hiç duraksamaksızın özdeşleştirerek, kesinlikle olanaksız bir ilintiyi koyutlamaktadır. Ve olağanüstü bir dürüstlikle de, bu özdeşleştirmenin kuramsal önkoşuluna işaret etmektedir: bu iki gelişmenin düzen bakımından özdeş olduğunun olumlanması herhangi bir tarih kuramının zorunlu konseptlerinin. kendi kavramsal tözleri içinde, *gerçek* nesnenin *özelliklerinden* etkilenmelerine bağlıdır. "Şeylerin... değişen şekliyle... algılandığı yerde, bunların zihinsel yansımaları, *konseptler, de değişime ve dönüşüme konu olurlar.*" Bu yüzden o, konseptlerin gelişmesi ile gerçek tarihin gelişmesini özdeşleştirebilmek için, bilgi nesnesini gerçek nes-

neyle özdeşleştirmek ve konseptleri, gerçek tarihin gerçek belirlenimine konu etmek durumundaydı. Böylelikle, Engels "gerçek-somut"u "düşünce-somutu" ve gerçek değişim olarak tarihseli de konseptin kendisi yerine oturarak, doğrudan doğruya somut ampirik ardışıklıktan (tarih ideolojisinden) ödünç alınmış bir *devingenlik katsayısını*, tarih kuramının konseptlerine uygulamaktadır. Bu öncüller veriliyken, tartışma muhakkak her tanımlamanın bilimsel olmadığı sonucuna varacaktır: "*bilim açısından tanımlamalar değersizdir*"; çünkü, "*biricik gerçek tanımlama şeyin kendisinin gelişimidir, ama bu da artık bir tanımlama değildir*." "Bir kez daha konsept yerine gerçek şey ve-- **Kapital**'de olduğu gibi **Giriş**'te de, özellikle bilgi içinde oluşmuş ve özellikle konseptlerin bilimsel tanıt söylemi içinde zorunlu görünme ve yitme düzeniyle ilgiliymiş gibi, belirtik biçimde betimlenmiş bulunan-- "*biçimlerin gelişimi*" yerine de gerçek şeyin gelişimi konulmuş olmaktadır. Engels'in yorumlamasının, onun Conrad Schmidt'e yanıtında çoktan karşılaşmış olduğumuz bir izleği --konseptin özgün zayıflığı izleğini-- içerdiğini göstermemiz artık gerekir mi? Eğer "bilim açısından tanımlamalar değersiz" ise, bunun nedeni onların "*hep yetersiz*" olmasıdır; başka deyişle, özünde konsept hatalıdır ve bu hata bizzat onun kavramsal doğası içine kazanmıştır: bu özgün-günaha ilişkin bilinci onu, kendisini kendi genesis biçimlerinin tarihsel üretimi içinde "tanımlayan" gerçeği *tanımlama* yolundaki herhangi bir iddiayı bir yana atmaya zorlar. *Tanımlamanın*, eşd. konseptin, statüsü sorusu bu devinim noktasından ortaya konulmuşsa ona, kendisinin kuramsal bakımdan iddia ettiği rolden çok ayrımlı bir rol verme dışında hiçbir seçenek yoktur: "sıradan amaçlar" açısından yeterince iyi bir "kılğısal rol", herhangi bir kuramsal işlev olmaksızın genel bir tasarımlama rolü... Paradoksal olarak, Engels'in, kendi sorusunda kapsanan terimleri karşı karşıya getirerek işe başladıktan sonra, anlamı da karşı karşıya getirilmiş, eşd. amaçladığı nesne bakımından yerinden sökülmüş (*décalé, dislocated*), bir tanımla sonuca varması ilginçlikten uzak değildir; zira, bilimsel konseptin rolünün bu katışıksız kılğısal (sıradan) tanımlamasıyla, {Engels} bizlere, *ideolojik* konseptin işlevlerinden birisine--kılğısal bir anıştırma ve endeks olarak işlevine-- ilişkin bir kuram için devinim noktası vermektedir.

Marx'ın, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında, bilgi içinde konsept "biçimlerinin gelişimi" ile, somut tarih içinde gerçek ulamların gelişimi arasında özenle yaptığı temel ayrımı gözardı ederek, vardığımız yer işte burasıdır: ampirisist bir bilgi ideolojisi ve **Kapital**'in kendisi içinde *mantıksal*'ın ve *tarihsel*'in özdeşleştirilmesi. Eğer **Kapital**'de mantıksal ile tarihsel arasındaki ilişkiyle ilgili tüm sorunların bir *varolmayan ilişkiyi* önvarsaydıkları doğruysa, böylesine çok yorumcunun bu tanımlamaya bağlı olan soruda döngüler içinde dönüp durmaları bizleri pek de şaşırtmamalıdır. Bu ilişkinin, iki gelişme düzeni (konseptin gelişmesi; gerçek tarihin gelişmesi) içinde sivrilen terimleri doğrudan bire-bir denklığe sokan bir ilişki olarak tasavvur edilip edilememesi; yahut, aynı ilişkinin iki gelişme düzeninin terimlerini *tersi* bir denklığe sokan bir ilişki olarak tasavvur edilip edilememesi (Ranciere tarafından çözümlenen Della Volpe ve Pietranera'nın tezlerinin temeli)¹⁰, *hiçbir ilişkinin varolmadığı yerdeki* bir ilişki varsayımı olarak kalmaktadır. Bu hatadan iki sonuç çıkarılabilir: Birincisi yalın olarak kılıfsaldır: Bu sorunun çözümünde karşılaşılan güçlükler ciddi güçlüklerdir, gerçekten aşılmaz güçlüklerdir: Varolan bir sorunu çözmek her zaman olanaklı değilse, *varolmayan bir sorunu* çözmenin asla olanaklı olmayacağından emin olabiliriz.¹¹ İkincisi ise kuramsaldır: imgesel bir sorun için imgesel bir çözüm gerekmiştir ve yalnızca herhangi bir imgesel çözüm de değil, bu imgesel sorunun (imgesel) konuluşunun gerektirdiği bu imgesel çözüm. Bir sorunun (ki bu im-

10. Bkz. **Lire le Capital**, birinci basım, Paris 1965, Vol. I, pp.170 ff.

11. Varolmayan sorunların büyük kuramsal çabalara yol açabileceği kuşkusunu ve kendi nesneleri denli fantastik çözümlerin az çok özenle üretilmesini Kant'a borçluyuz; çünkü onun felsefesi, geniş ölçüde *nesnesiz "bilimler"*in (ussal metafizik, kozmoloji ve psikoloji) varoluş olasılığının bir kuramı olarak düşünülebilir geniş anlamda. Eğer okuyucu Kant'la uğraşacak bir yürek taşımıyorsa, doğrudan doğruya, nesnesiz "bilimler"in üreticilerine, örn. teologlara, çoğu toplumsal-psikologlara, kimi "psikologlar"a, vb. danışabilir. Ayrıca şunu da eklemeliyim ki, belli koşullarda kuramsal ve ideolojik konjonktür bu "nesnesiz bilimler"in, varsayımsal "nesneleri"nin işlenmesi sırasında, varolan ussallığın kuramsal *biçimlerini* üretme ya da içermesini sağlayabilir: örn. Ortaçağlar'da, teoloji o sırada varoluş halindeki kuramsal'ın *biçimlerini*, *hiç kuşkusuz* içeriyor ve işliyordu.

gesel de olabilir) her imgesel (ideolojik) konuluşu aslında, onu, bu sorunun konuluşunun hem olasılığını, hem de biçimini tanımlayan bir belirlenimli sorunsal içine taşır. Bu sorunsal, ideolojik imgeleme özgü aynasal yansıtma eylemine dayanarak bu soruna getirilen çözüm içinde onun aynasal-imgesi olarak *nükseder* {yeniden ortaya çıkar} (karş. Kısım Bir); bu, yukarda sözü edilen çözümde böylesine doğrudan karşımıza çıkmış değilse, başka bir yerde, açıkçası, soru içerisinde belirttik biçimde olduğu zaman, tarihsel ve mantıksal'ın özdeşleştirilmesinin altında yatan gizil "bilgi kuramı"nda --*ampirisist* bir bilgi ideolojisinde-- ortaya çıkacaktır. Bu yüzden, Engels'in kendi *sorusuyla* bu ampirisist ayartılışa düz anlamıyla kapıldığını görmemiz de; ayrımlı bir tarzda, Della Volpe ve öğrencilerinin, tarihsici ampirisizmin daha yüksek bir biçimi olan bir "tarihsel soyutlama" kuramı ileri sürerek, **Kapital**'in içindeki tarihsel ve mantıksal düzenlerin *tersten* özdeşleştirilmesine ilişkin kendi tezlerini desteklemeleri de, bir rastlantı değildir.

Yeniden **Kapital**'e dönersek, biraz önce işaret ettiğim ve var olmayan bir ilişkinin imgesel varoluşunu koyutlayan hatanın sonucu; görünülemez bir *ayrımlı ilişkiyi*, varolduğu ve ekonomi kuramı ile tarih kuramı arasında doğru biçimde kurulmuş olduğu için meşru olan bir ilişki yapmaktır. Eğer ilk ilişki (ekonomi kuramı ve somut tarih) imgesel olsaydı, ikinci ilişki (ekonomi kuramı ve tarih kuramı) hakiki bir *kuramsal* ilişki olurdu. Bu şimdiye dek, bizler için, görünülemez olmasa bile, neden en azından puslu olarak kalmıştır? Çünkü, ilk ilişki "apaçıklık"ın; eşd. **Kapital**'deki "somut-tarih sayfalarını okuyarak (işgününün azaltılması savaşımı, manüfaktürden modern sanayiye geçiş, ilkel {primitif} birikim, vs.) kendisini bir anlamda "yuvası"nda duyumsayan ve bu yüzden de ekonomi kuramı sorununu, statü sorusunu ortaya atma gereğini hiç duyumsamaksızın, bu "somut" *tarihin* varoluşunun bir işlevi olarak ortaya atan tarihçilerin ampirisist ayartmalarının, ayrıcalığına iyeydi. Onlar tam anlamıyla tarihsel çözümlemeler, eşd. tarih konseptinin gelişimiyle beslenen çözümlemeler, olmaktan uzak olup, bu *materyallerin* gerçek *tarihsel* işleniminden çok, *bir tarih için* yarıyariya bitmiş materyaller (karş. Balibar'ın bildirisi) olan Marx'ın çözümlemelerinin ampirisist yorumlamasını verdiler. Bu yarıyariya işlenmiş materyallerin duruşunu (presence) ideolojik bir tarih kon-

septi için bir kanıt olarak kullandılar ve bu yüzden de "soyut" politik-ekonomi kuramı yerine bu "somut" tarih ideolojisi sorusunu ortaya attılar: onlar için **Kapital**'in büyüleyiciliği de, onlara pek çok yerde "kurgusal" gibi gözüken bir söylem önündeki kendi rahatsızlıkları da bundan ileri geliyordu. Ekonomistler de çoğunlukla, (somut) ekonomi tarihi ile (soyut) ekonomi kuramı arasında kıvrılarak, aynı tepkiyi gösterdiler. Her ikisi de **Kapital**'de, aradıkları şeyi bulacaklarını umuyorlardı; ama "aramış" olmadıkları ve bu nedenle de, konseptlerin soyut düzeni ile tarihin somut düzeni arasındaki, bire-birlik yahut başka, ilişki sorununu, bu imgesel sorunu ortaya atarak, *indirgemeye* çabaladıkları başka bir şey daha buldular. Onlar *buldukları* şeyin kendi sorularına değil; kendilerinin kendileriyle birlikte getirdikleri ve kendi **Kapital** okumaları içinde tasarladıkları tarih konseptine ilişkin ideolojik yanılsamayı kuşkusuz yalanlayacak, çok ayrımlı bir soruya yanıt verdiğini görmediler. "Soyut" politik ekonomi kuramının, bir bölge (düzey ya da kerte) olarak, tarih kuramının kendi nesnesinin organik bir bileşeni olan bir bölgenin kuramı olduğunu görmediler. **Kapital**'de tarihin gerçek bir nesne olarak değil bir kuram nesnesi olarak, bir gerçek-somut nesne olarak değil bir "soyut" (kavramsal) nesne olarak sivrildiğini ve Marx'ın, ya işgünü kısıltma savaşlarına ya da ilkel {primitif} kapitalist-birikime, tarihsel bir yaklaşımın ilk aşamalarını uyguladığı bölümlerin, kendi ilkesi olarak tarih kuramına, tarih *konseptinin* ve onun "gelişmiş biçimleri"nin yapılandırılmasına --kapitalist üretim tarzının ekonomik kuramı, bunun belirlenimli bir "bölge"sini oluşturur-- gönderme yaptığını görmediler.

Bu yanlış-anlamanın şimdiki etkilerinden biri üstüne bir söz daha. Burada, bir "kuramsal model" olarak, yararı her zaman *a priori* verili bir bilgi nesnesiyle ilgili ampirisist yanlış-anlamanın, sözün kesin klinik anlamıyla semptomu gibi görülebilecek bir formül olarak, **Kapital** yorumlamasının kökenlerinden birisiyle karşı karşıyayız. Kuramın, bir "model" olarak böyle anlaşılması aslında ancak kendine özgü ideolojik koşullarda olanaklıdır; birincisi, kuramı ampirik-somuttan ayıran mesafenin kuramın kendisi *içerisinde* içerilmiş olması ve ikincisi, eşit derecede ideolojik biçimde, bu mesafenin kendisinin *ampirik* bir mesafe olarak ve dolayısıyla, somutun kendisine dahil olarak algılanması --ki o du-

rumda, "kuramdan hep daha zengin ve daha canlı" bir şey şeklinde tanımlanma ayrıcalığına (eşd. kabalığına) iyedir-- koşullarında. Kuşkusuz, "yaşam" ve "somutluk" bereketinin yüceltilmiş statülerine, gri kuramın sefaleti karşısında eylemin yeşil yaprakları ve dünya imgeleminin üstünlüğüne ilişkin bu duyuru düşünsel ılımlılık bakımından ciddi bir ders içermektedir; anlamayana (kendini-beğenmiş ve dogmatik olana) davul zurna az. Ama biz şu olgunun da ayırdındayız ki, somut ve yaşam savunmacı amaçları (bir tanrı, pençesi nasıl olursa olsun, yuvasını her zaman bereket tüyleriyle, eşd. "somut"un ve "yaşam"ın "aşkınsallığı"yla, kaplar) da, yalnızca düşünsel tembelliği de maskelemeye yarayan ucuz çalçenelilik için gerekçe oluşturabilir. Söz konusu olan şey kesinlikle, somutun aşkınsallık fazlalarıyla ilgili olarak bitmez tükenmez biçimde yinelenip duran bu tür basmakalıplıklardan elde edilen *yarardır*. Ama bilginin bir "model" olarak bu tür anlaşılmasında, "somut" ile kuram arasındaki ilişkiyi, eşd. mesafeyi, hem kuramın kendisi *içerisinde* hem de gerçeğin kendisi *içerisindeymiş* gibi; bilgisi kesinlikle kuram tarafından üretilmiş olan bu gerçek-nesnenin dışındaki bir gerçek içinde değil de, *bu gerçek nesnenin kendisi içerisindeymiş* gibi; *parçanın bütünle*, bir "kısmı" parçanın, fazlasıyla bol gelen bir bütünle ilişkisi şeklinde, düşünmemize olanak veren gerçek ile somut karışımını bulmaktayız (karş. Kısım Bir, kesim 10). Bu işlemin kaçınılmaz sonucu kuramı herhangi bir ampirik araç gibi göstermektir; başka deyişle, bir model olarak herhangi bir bilgi kuramını, doğrudan doğruya neyse-ona indirmektedir: kuramsal pragmatizmin bir biçimine.

Böylelikle, bu hatanın son etkisiyle birlikte, kesin bir anlama ve eleştiri ilkesi de elde etmiş bulunuyoruz: **Kapital**'de, "Mantık" ile "tarih" arasındaki "ilişkiler" sorusunun söz konusu olduğu yerde yanlış-yapılandırmalara yol açmış olan şey nesnenin gerçeği içinde, bir kuramsal bütünlük (politik ekonomi kuramı) ile --ilk bütünlüğü bilgi olan-- *gerçek* ampirik bütünlük (somut tarih) arasındaki bir bire-bir denklik ilişkisinin bu oturtuluşudur. Bu yanlış-yapılandırmaların en ciddiisi soru'nun körleştirici etkisidir: Bu ise **Kapital**'in, ekonomi kuramının anlaşılması açısından vazgeçilmez bir tarih kuramını gerçekten *içerdiğini* algılamayı zaman zaman engellemiştir.

BÖLÜM V

MARKSİZM BİR TARİHSİCİLİK DEĞİLDİR

Ama bu bizleri son bir yanlış-anlamaya, aynı soydan ama belki de daha ciddi olan bir yanlış-anlamaya getirmektedir; daha ciddi, çünkü, yalnızca **Kapital**-okumamızı ya da Marksist felsefeyi değil, ama ayrıca, **Kapital** ile Marksist felsefe arasındaki ilişkililiği, dolayısıyla tarihsel maddecilik ile diyalektiksel maddecilik arasındaki ilişkililiği --eşd. bir bütün olarak Marx'ın çalışmasının anlamını-- ve son olarak, gerçek tarih ile Marksist kuram arasındaki ilişkililiği ilgilenmektedir. Bu yanlış-anlama Marksizmde bir tarihsicilik ve hepsinden daha köktencü bir tarihsicilik, bir "mutlak tarihsicilik" gören görüşlülükten kaynaklanmaktadır. Bu iddia Marksist kuramın gerçek tarihle iye olduğu ilişkililiği, tarih bilimi ile Marksist felsefe arasındaki ilişkililik biçiminde sunmaktadır.

Kuramsal bakış açısından Marksizmin, bir hümanizm olmasından daha fazla bir tarihsicilik olmadığını ileri sürmek istiyorum (karş. **For Marx**, pp.219 ff.); birçok bakımlardan hem tarihsiciliğin, hem de hümanizmin aynı ideolojik sorunsala bağımlı olduğunu ve *kuramsal bakımdan konuşulursa*, Marksizmin tek bir devinim içinde ve onu yerli yerine oturtan eşsiz epistemolojik kopuntu dolayısıyla bir antihümanizm ve bir antitarihsicilik olduğunu ileri sürmek istiyorum. Kesin konuşulursa, bir hümanizmsizlik (a-humanism) ve bir tarihsicisizlik (a-historicism) diyebilirdim. Ama bu terimlere, söylemeden geçmek bir yana, tersine, kabul edilmesi çok zor olan bir kopuntu bildirgesinin tüm ağırlığını vermek için, bilerek, yalın bir olumsuzlaştırıcı (privative) biçim yerine bu çifte *olumsuz* formülü (antihümanizm, antitarihsicilik) kullanmış bulunuyorum; çünkü birincisi {olumsuzlaştırıcı biçim} kimi çevrelerde, Marksizmi geçtiğimiz 40 yıl boyunca sürekli şekilde tehdit etmiş olan hümanist ve tarihselci (historist) saldırını püskürtmekte yeterince zorlayıcı değildir.

Marx'ın bu hümanist ve tarihsici (historicist) yorumlanmasının hangi koşullarda doğduğunu ve hangi yakın (recent) koşulların onu yeniden canlandırdığını kesin olarak biliyoruz. O 1917 Devrimi'ni hemen önceleyen dönemde ve her şeyden çok da onu hemen izleyen yıllarda, İkinci Enternasyonal'in mekanisizm ve ekonomizmine karşı yaşamsal bir tepkiden doğdu. Bu bakımdan, gerçek tarihsel meziyetlere iyedir; biraz ayrımlı bir şekilde olsa da, tıpkı 20. Kongre'nin "Kişilik Kültü"nün dogmatik hataları ve suçlarını yermesinden sonra, bu yeni yorumlama-rönesansının gerçek bir tarihsel onay kazanması gibi. Bu yeniden-canlanış, o sırada "solcu" da olsa tinsel bakımdan devrimci bir protestonun gücünü taşıyan bir tarihsel tepkinin yalnızca bir yinelenişi ve genellikle, cömertçe ya da ustaca, ama "sağcı" bir saptırılışıdır (misappropriation, detournement). Bu yüzden, eski durumunun tarihsel anlamını yargılama normu sağlayamaz. Devrimci bir hümanizm ve tarihsicilik izlekleri Alman Solu'ndan, ilk başta da Rosa Luxemburg ile Mehring'den ve sonra da, 1917 Devrimi sonrasında, koskoca bir kuramcılar dizisinden ortaya çıktı; bunlardan kimileri, Korsch gibi, daha sonra yitirildi, kimileri de, Lukacs gibi, önemli, hatta Gramsci gibi, çok önemli bir rol oynadılar. İkinci Enternasyonal'in mekanistik uylaşımcılığına (conventionality) karşı bu "solcu" tepki devrimini, Lenin'in hangi bakımlardan yargıladığını biliyoruz: onun kuramsal öykülerini ve siyasal taktiklerini kınarken (karş. **Sol-Kanat Komünizmi, Bir Çocukluk Hastalığı**), bunun o sıralarda, örneğin Rosa Luxemburg ve Gramsci'de, otantik biçimde devrimci öğeler içerdiğini de kabul ediyordu. Bir gün, bütün bu geçmişi aydınlatmak durumunda kalacağız. Eğer gerçek ıralar ile hayalet ıralar arasında, bizzat şu anda doğru bir ayırım yapmak durumundaysak ve eğer İkinci Enternasyonal'in mekanisizm ve yazgıcılığına karşı tepkinin, zorunlulukla, sonunda tarihin getirmiş olduğu devrimi *yapmak* için insanların bilinç ve istençlerine yönelik bir çağrı biçimini aldığı bir kavganın gündelik hayhuyları arasında yapılan bir eleştirinin sonuçlarını, tartışma götürmez temeller üzerine oturtmak durumundaysak; böyle bir tarihsel ve kuramsal inceleme vazgeçilmez olur. Bu yapıldığında, 1917 antikapitalist devriminin --İkinci Enternasyonal'in sosyalizmin geleceğini, sanki bir Kutsal Kitap gibi *okuduğu* bir kitap dolayısıyla değil-- insanların, kitlelerin ve bolşeviklerin gönüllü ve

bilinçli eylemiyle, Karl Marx'ın **Kapital**'ine *karşı* yapılmış olduğunu zalimce ilan ederek Gramsci'nin kutladığı "**Kapital'e Karşı Devrim**" üstüne ünlü makalesinin paradoksal başlığı konusunda, belki biraz daha fazla bir açıklığa kavuşabiliriz.¹²

Bu hümanizm ve tarihsiciliğin ilk, "solcu" biçimini üreten koşulların böylesi bir bilimsel incelemesini yapmaksızın bile, Marx'da, bu yorumlamaya yetke kazandırmakta kullanılan ve apaçık bir şekilde de, onun yeni (recent) biçimini çağdaş Marx-okurları gözünde gerekçelendirmeden edemeyecek olan şeyi bulacak ölçüde donanımlıyız. Mekanistik ve evrimci bir okumayı besleyen formülasyondaki aynı puslulukların, tarihsici bir okumaya da yetki vermiş olduğunu keşfetmek bizleri şaşırtmayacaktır: Böylesine paradoksal bir bağdaşmadan şaşkınlığa düşülmemesi için, Lenin bizlere oportünizmin ve solculuğun ortak kuramsal temellerinin yeterince örneğini vermiş bulunuyor.

Puslu formülasyonlara değindim. Burada da, etkilerinin çapını halihazırda kaydetmiş olduğumuz bir gerçekle burun burunayız: Marx kendi çalışmasında, kendisi ile öncelleri arasındaki ayrımı *üretti*, ama --tüm yenilikçilerin yazgısı gibi-- bu ayrımın *konseptini*, istenilebilecek tüm keskinliğiyle düşünmedi; ne bu konsepti, ne de atmış olduğu, kuramsal açıdan devrimci adımın kuramsal kapsamlarını kuramsal bakımdan, ya da upuygun ve ileri bir biçimde, düşündü. Zaman zaman, daha iyisini isteyerek, bunu kısmen ödünç almış konseptler, tikellikle Hegelci konseptler, içinde (ve) konseptlerini ödünç aldığı kökenin semantik alanı ile bunların uygulandığı kavramsal nesneler alanı arasında bir sökölme (dislocation) etkisi yaratarak düşündü. Bazen de, bu ayrımı kendi başına, ancak kısmen ya da göstergesel (indikatif) bir taslak olarak; ürettiği şeyin özgün ve kesin anlamını bir konseptin upuygunluğu içinde doğrudan formüle etmeyi başaramadan, inatçı bir eşdeğerler-arayışı olarak¹³ düşündü. Ancak eleştirel bir okumayla ortaya konulan ve indirgenebilen bu sö-

12. Gramsci: "Hayır, tarihte mekanik güçler asla baskın (predominate) değildir; dışsal görünüşü şekillendiren ve sonunda hep utku kazananlar insanlardır, bilinçlerdir ve tindir... Sözümona bilimcilerin doğal yasasının ve olayların yazgısal akışının yerini insanın inatçı istenci almıştır" (**Rinascita**'da yayınlanmış bir metinden, 1957, pp.149-58; akt. Mario Tronti, **Studi Gramsciani**, Editori Riuniti, Roma. 1959, p.306).

13. Burada, onun tipik eğretilmelerinin ve bunların bir özek çevresinde ilizlenmesinin --ki onların misyonu; bunu tam ismiyle, konseptinin ismiyle, ça-

külme Marx'ın söylem metninin, nesnel bakımdan bir bölümüdür.¹⁴

Bu, onlar hesabına bir artıniyetlilikten çok; Marx'ın kalıçları ile yandaşlarından birçoğunun eldeki metne, onun yazdığı şeyin lafzına sadık kaldıklarını iddia ederlerken, onun düşüncesine ilişkin sağlıksız değerlendirmeler üretmiş olmasının nedenidir.

Burada, tarihsici bir Marx okumasına dayanmanın hangi tikel metinler üzerinde olanaklı olduğunu göstermek için biraz ayrıntıya girmek istiyorum. Marx'ın Erken Çalışmaları'nı ya da Kopuş metinlerini tartışmayacağım (**For Marx**, p.34); çünkü onlarla bunu tanıtlamak kolaydır. Kendilerinden beklenen sözcükleri telaffuz etmelerini sağlamak için, hala derinden derine hümanist ve tarihsici yankılar uyandıran **Feuerbach Üstüne Tezler**, yahut **Alman İdeolojisi** gibi metinleri zorlamaya hiç gerek yoktur: onlar bunları kendiliğinden telaffuz etmektedirler. Ben yalnızca **Kapital**'i ve **1857 Girişi**'ni tartışacağım.

Tarihsici bir Marx okumasını desteklemekte kullanılabilecek olan Marx-metinleri iki başlık altında gruplandırılabilir. Bunlardan birincisi, herhangi bir tarihsel bilimin nesnesinin veriliş koşullarının tanımlanmasıyla ilgilidir.

1857 Girişi'nde Marx şöyle yazar:

Genelde her tarihsel toplum biliminde olduğu gibi, ekonomik ulamların deviniminde de *öznenin, burada modern burjuva toplumun, gerçekliğin yanı sıra zihnin içinde de verili olduğu* ve bu yüzden, bu ulamların bu belirlenimli toplumun, bu öznenin varoluş biçimlerini, varoluş koşullarını ve sık sık da yalnızca tekil yönlerini dile getirdiğini hep usda tutmak gerekir (op. cit., pp.26-7).*

Bu, **Kapital**'deki , bir pasajla karşılaştırılabilir (T.I, p.87; Vol.I,p.75):**

gıramamaları şeklinde odaklaşmaktadır-- tam bir incelemesine gerek duyuyoruz.

14. Bu sökülme olgusu ve zorunluluğu Marx'a özgü değildir, her bilimsel temellendirici kıpı ve genelde tüm bilimsel üretim için ortaktır: bunların incelenmesi bilgilerin üretim tarihine ilişkin bir kuramın ve zorunluluğunu burada da duyumsadığımız bir kuramsal tarihinin bir bölümüdür.

(*) Karş. K. Marx, **Grundrisse**, s. 178 (Ç.N.)

(**) Karş. K. Marx, **Kapital**, C. I, K. I, s. 135. İngilizce metinde ufak değişiklikler vardır. (Ç.N.)

İnsanın toplumsal yaşam biçimleri üstüne düşünmesi ve sonuç olarak onun bu biçimlere ilişkin bilimsel çözümlemesi de gerçek devinime doğrudan karşıt bir yol izler. İşe, *post festum*, zaten saptanmış verililerle, *gelişmenin sonuçlarıyla* başlar.

Bu metinler yalnızca, toplumsal ve tarihsel bilimlerin tümünün nesnesinin evrimleşmiş bir nesne, bir sonuç olduğunu imlemekle kalmıyor; ayrıca, bu nesneye uygulanmış olan bilgi etkinliğinin bu verilinin *mevcuduyla* (*by the present*), bu verilinin yürürlükteki kısıpıyla tanımlanmış olduğunu da imliyor. Kimi İtalyan yorumcuların, Croce'un bir terimine başvurarak, "tarihsel mevcut"un "*zamandaşlığı*" ulamı; tarihsel bir nesneyle ilgili tüm bilgi koşullarını tarihsel açıdan tanımlayan ve tarihsel diye tanımlayan ulam dedikleri şey işte budur. Bildiğimiz gibi, bu zamandaşlık terimi pusluluk içerebilir.

Marx'ın kendisi **Giriş**'te, yukarda başvuru olan metinden birkaç satır önce, bu mutlak koşulu kabul etmiş benzetmektedir:

Genelde denildiği şekliyle, tarihsel gelişme en son biçimin, geçmiş biçimleri, kendisine yol açan aşamalar olarak ele almasına bağlıdır ve o *kendisini*, ancak çok seyrek bir şekilde ve *çok özgül koşullar altında eleştirebildiğinden...* bunları hep tekyanlı olarak algılar. Hristiyan dini, bir kez kendi özeleştirisini, deyiş uygunsu *dynamei*, belli bir düzeyde geliştirdiği zaman, daha erken söylenbilimlerin nesnel anlayışına yardımcı olabilirdi ancak. Ve burjuva iktisat da, ilk kez, *burjuva toplumun kendi özeleştirisine başlaması ölçüsünde*, feodal, kadim ve Doğu ekonomilerinin bir anlayışına ulaştı (p.26).*

Özetlersek: Bir tarihsel nesneye ilişkin her bilim (ve tikel olarak politik ekonomi) verili, mevcut(present), tarihsel nesneye, geçmiş tarihin bir sonucu olarak evrimleşmiş bir nesneye, uygulanmaktadır. Dolayısıyla her bilgi işlemi, mevcuttan başlayarak ve evrimleşmiş bir nesneye uygulanarak, yalnızca şimdinin {mevcudun} bu nesnenin geçmişine izdüşümüdür. Marx burada,

(*) Karş. K. Marx, **Grundrisse**, s. 1,77 (Ç.N.)

Hegel'in "yansıtıcı tarih"te eleştirmiş olduğu (**Tarih Felsefesine Giriş**) geriye-bakışı (retrospection) betimler. Ancak, mevcut kendisinin bilimine, kendisinin eleştirisine, kendisinin özeleştirisine ulaşırsa, eşd. eğer mevcut özü *görünülebilir* kılan bir "*özel kesim*" ise, bu kaçınılmaz geriye-bakış bilimsel olur.

Ama burada, ikinci grup metinler için içine girmektedir ve Marx'da bir tarihsicilikten söz edebileceğimiz belirleyici nokta da budur. Bu nokta kesin bir şekilde, yukardaki metinde Marx'ın *bir mevcudun özeleştirisinin "çok özgül koşullar"*ı dediği şeyle ilgilidir. Başka deyişle, bir mevcudun özbilincinin geriye-bakışının öznelci olmaktan çıkması için, bu mevcut, *kendisinin bilimine* ulaşacak şekilde, özeleştiri yapabilmelidir. Ama politik ekonomi tarihini incelediğimizde, ne bulmaktayız? Yalnızca, *kendi mevcutlarının sınırları içerisinde* düşünmüş olan, kendi zamanlarının önüne geçemeyen düşünürler bulmaktayız. Aristotle: tüm ökesiyle, ancak şu eşitliği yazabildi: bir eşitlik olarak " x kadar $A = y$ kadar B "; ve bu eşitlikte ortak tözün düşünülemediğini, zira bunun saçma olduğunu ortaya attı. Onu, daha ileri gitmekten engelleyen neydi?

Aristotle metaların değer biçiminden, tüm emeğin burada ayrılmaz insansal emek olarak ve sonuçta da, eşit nitelikteki emek olarak dile getirilmesi olgusunu OKUYAMAZ (he-rauslesen) *idi; çünkü* Grek toplumu köle emeği üzerine kurulmuştu ve bu yüzden, insanların ve onların emek-güçlerinin eşitsizliğini kendi doğal temeli yapmıştı (**Capital**, T.I, p.73; Vol.I, pp.59-60).*

Aristotle'un bu ökece sezgisel okumayı yapmasına olanak veren mevcut (present) eşzamanlı olarak, ortaya attığı sorunu çözmekten de onu alıkoyuyordu.¹⁵ Aynı şey klasik politik ekonominin tüm öteki büyük yenilikçileri için de geçerlidir. Merkantilistler kendi zamanlarının para politikasından kendi para kuramlarını üreterek, yalnızca kendi mevcutlarını yansıttılar.

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**, C.I, K.I, s. 114. (Ç.N.)

(15) Kuşkusuz bu asılsız değildir; ama söz konusu sınırlama "tarih" le doğrudan ilintili olduğu zaman, bir kez daha yalnızca *ideolojik* tarih-konseptine dalma riski vardır.

Fizyokratlar genel bir artı değer kuramı, ama doğal artı değer kuramı; tahıl yetiştirilmesinin *görülebildiği* ve tahıl üreten tarım emekçisinin tüketemediği artının çiftçinin ambarına girmesinin *görülebildiği* yerde, tarımsal emeğin artı değeri kuramını özetleyerek, yalnızca kendi mevcutlarını yansıttılar: bunu yaparak, yalnızca, *kendi mevcutlarının özünü*, Engels'in saydığı zengin Paris Havzası ovalarında --Normady, Picardy ve Ile-de-France (**Anti-Dühring**, Kısım II, 1. X, p.336)*-- tarımsal kapitalizmin gelişimini formüle ettiler. Kendi zamanlarının ilerisine geçemediler, ancak kendi zamanlarının onlara *görünülebilir* biçimde bu bilgileri sunması, onların bilinçleri için bunları üretmesi ölçüsünde, bilgi iyesi oldular: özetle, *gördüklerini* betimlediler. Smith ve Ricardo daha ileri gittiler mi, *görmedikleri* şeyleri betimlediler mi? Kendi zamanlarının önüne geçtiler mi? Hayır. Eğer onlar kendi mevcutlarının yalnızca *bilincinden* öte bir bilime ulaşmışlarsa, bunun nedeni bu bilincin bu mevcudun gerçek bir *özeleştirisini* içeriyor olmasıydı. Bu özeleştirisi neden bu noktada olanaklı oldu? Bu özsel olarak Hegelci yorumlamanın mantığı insanı bir yanıt vermeye kışkırtıyor: Onlar kendi mevcutlarının bilinci içinde bilimin kendisine ulaştılar, çünkü bu bilinç, bir bilinç olarak, *onun kendi özeleştirisiydi, eşd. kendisinin bir bilimi*di.

Başka deyişle, onların yaşayan ve yaşamış şimdisini {mevcudunu} (geçmişin) tüm *şimdilerinden* {mevcutlarından} ayırt eden şey, ilk kez olarak, bu şimdinin {mevcudun} kendisi içinde, *kendisinin kendi-eleştirisini* üretmesiydi ve bu yüzden de, kesinlikle bir özbilinç biçiminde, kendisinin bilimini üretme ayrıcalığına, bu tarihsel ayrıcalığa iye olmasıydı. Ama bu şimdinin {mevcudun} bir adı vardır: bu *mutlak bilginin* şimdisiidir {mevcududur} ki, burada bilinç ve bilim bir ve aynıdır; burada bilim bilincin dolaysız biçimi içinde varolur ve hakikat görüngülerin içinde açıkça, doğrudan olmasa bile, en azından az bir zorlukla *okunulabilir*, zira ele alınan 'bütün tarihsel-toplumsal bilimin bağlı olduğu soyutlamalar, gerçekte görüngülerin gerçek ampirik varoluşu içinde sunulmuştur.

Aristotle'la ilgili tartışmanın hemen ardından, Marx şunu der:

(*) Karş. F. Engels, **Anti-Dühring**, K. II, s. 140. (Ç.N.)

Değer anlatımının gizi, eşd. her tür emeğin genelde insan emeği olduğu için ve o ölçüde eşit ve eşdeğer olması, insan emeği nosyonu popüler bir önyargının değişmezliğini kazanana dek, deşifre edilemez. Bununla birlikte bu ancak *meta biçiminin emek ürününün genel biçimi durumuna gelmiş olduğu* {ve} sonuç olarak da, egemen toplumsal ilişkinin üreticiler ve meta değişimcileri olarak insanlar arasındaki ilişki durumuna gelmiş olduğu *bir toplumda* olanaklıdır (**Capital**, T.I,p.75; Vol. I, p.60).*

Bu ise; birbirinden bağımsız şekilde gerçekleştirilen ve ancak işbölümünün kendiliğindenci toplumsal dizgesinin dalları olarak içiçe geçmiş tüm ayrımlı özel emek türlerinin, sürekli olarak, toplumun gerek duyduğu niceliksel oranlara indirgenmekte olduğuna ilişkin *bilimsel hakikatın*, tek başına *deneyimden* ortaya çıkmasından önce, tam olarak gelişmiş bir meta üretimini gerektirir (**Capital**, T.I, p.87; Vol. I, p.75).**

Emek ürünlerinin, bunların değerler olması ölçüsünde, kendi üretimlerine harcanmış insan emeğinin maddesel anlatımlarından başka birşey olmadığı konusundaki son bilimsel buluş gerçekten de insan soyunun gelişme tarihinde bir evre oluşturmaktadır (**Capital**, I,86; I.75).***

Politik Ekonomi biliminin temelinin bu tarihsel evresi burada deneyimin kendisiyle (*Erfahrung*), eşd. özün görüngü içinde dos-doğru okunmasıyla, ilişkiye sokulmuş gibi gözükmektedir. Yahut da, dilerseniz, özün mevcut (present) dilimi içinde kesimsel (sectional) okunması insanlık tarihinin --meta üretiminin ve dolayısıyla meta ulamının genelleşmesinin, deneyimden bu doğrudan-okumanın verdiği dolaysız ve mutlak olasılık koşuluyla eşzamanlı biçimde ortaya çıktığı-- tikel bir evresinin özüyle ilişkiye sokulmuş gözükmektedir. Aslında **Kapital**'in yanısıra **Giriş**'te de, Marx genelde emek, soyut-emek gerçekliğinin kapitalist üretim tarafından, görüngüsel bir gerçeklik olarak üretilmiş olduğunu söyler. Bir anlamda, tarih öyle bir noktaya ulaşmış ve öyle bir olağandışı, özgül mevcut (present) üretmiştir ki,

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**, C.I, K.I, s. 114. (Ç.N.)

(**) Karş. agy, s. 134-5. (Ç.N.)

(***) Karş. agy, s. 133 (Vol. I, p. 74). (Ç.N.)

burada *bilimsel soyutlamalar ampirik gerçeklikler durumunda varolurlar* {ve} burada bilim ve bilimsel konseptler, doğrudan ulaşılabilir *doğrular* olarak, deneyimin *görünülebilir* kısmı biçiminde varolurlar.

Bakın, Giriş'te bu nasıl dile getirilmiştir:

*Genelde emeğe ilişkin bu soyutlama yalnızca somut bir emekler tümlüğünün düşüncedeki (geistige) sonucu değildir. Belirlenimli emeğe karşı ilgisizlik bireylerin bir emek türünden bir başkasına kolayca geçtiği ve onların gerçekleştirdiği belirlenimli emek türlerinin ilineksel olduğu bir toplum biçiminin anlatımıdır ve onlara ilgisizlik de bundan ileri gelir. Burada emek yalnızca bir ulamı olarak değil, ama gerçeklik içinde (in der Wirklichkeit), genelde varsılık yaratılmasına yönelik bir araç durumuna gelmiştir ve bir belirlenim olarak, artık yalnızca bir tikel yönden bireylerle uyuşmaktan çıkar. Böyle bir durum burjuva toplumun varoluşunun en modern biçiminde en fazla gelişmiştir --Amerika Birleşik Devletleri. Orada, "emek", "genel olarak emek" ulamlarının soyutlanması, modern iktisadın devinimi-noktası {olan} takısız emek ilk kez olarak kılığında (wird praktisch wahr). Dolayısıyla, modern iktisadın başka her şeyin önüne koyduğu ve tüm toplum biçimleri için geçerli ve kadim bir ilişkiyi dile getiren en yalın soyutlama, yine de, kılığında (praktisch wahr) yalnızca, en modern toplumun bir ulamı olarak hakiki şekilde ortaya çıkar (op. cit., p. 25 --italikler L.A.).**

Kapitalist üretimin şimdisi (present) eğer görünülebilir gerçekliği içinde (*Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung*), kendi öz-bilinci içinde bilimsel hakikatin kendisini üretmişse ve bu yüzden de, onun kendi öz-bilinci, kendi görüngüsü onun kendi eylemli (*en acte*) özeleştirisi ise, o zaman, şimdinin geçmişe-bakışının artık ideoloji değil, hakiki bilgi olmasının nedeni de bütünüyle açık bir duruma gelir ve *biz şimdinin geçmiş karşısındaki meşru epistemolojik birincilliğini* değerlendirebiliriz:

(*) Karş. K. Marx, **Grundrisse**, s. 175-6. (Ç.N.)

Burjuva toplum *en gelişmiş ve en çeşitli* üretim-örgütlenmesidir. Dolayısıyla onun ilişkilerini, bizim onun eklemelenmesine ilişkin anlayışımızı dile getiren ulamlar aynı zamanda, *burjuva toplumun kurulduğu öğeler ve yıkıntılarla, onun içinde hala ayakta kalan belli denetim dışı kalıntılarla ve onun tam anlamıyla geliştirdiği şeylerin yalnızca belli amıştırmalarıyla, vb. toplumun tüm geçmiş biçimlerinin eklemelenme ve üretim ilişkilerine ilişkin içgörüyü de güvencelemektedir. İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır.* En üst hayvan türlerinin en alt türlerdeki *ipuçları* ancak en üst türlerin kendisi halihazırda biliniyorsa anlaşılabilir. Bu yüzden, burjuva ekonomisi de antikite, vb. ekonomisi için anahtar sağlamaktadır (op.cit.,pp.25-6).*

Tüm ekonomik (ya da başka herhangi bir) tarihi Hegelci anlamda, yalın, ilkel {primitif}, özgün bir biçimin, örn. metallerde dolaysız biçimde sunulan değer, gelişimi olarak algılayabilmek ve **Kapital**'i tüm ekonomik ulamların, bir özgün ulamdan, değer ulamından, hatta emek ulamından mantıksal-tarihsel bir çıkarsaması olarak okuyabilmek için, mutlak bilgi mantığı içinde yalnızca bir adım daha atmamız, bilinçle özdeş bir bilimin şimdisinde doruğuna ulaşan ve tamamlanan bir tarihin gelişimini düşünmemiz ve bu sonucu, gerekçelendirilmiş bir geriye-bakış içinde yansıtmamız gerekiyor. Bu veriyken, **Kapital**'deki serimleme yöntemi konseptin kurgusal genesisiyle uyuşacaktır. Ve konseptin bu kurgusal genesisi gerçek somutun kendisinin genesisiyle, eşd. ampirik tarih süreciyle,özdeştir. Öyleyse, özsef olarak Hegelci bir çalışmayı ele almamız gerekecektir. Devinim noktası sorusunun böylesine kritik bir değer taşımasının nedeni de budur; çünkü her şey Birinci Cild'in ilk bölümünün yanlış bir okumasına bağlı olabilir. Yukardaki serimlemenin gösterdiği gibi, herhangi bir eleştirel okumanın, eğer bu yanlış-anlamaya düşülmeyecekse, Birinci Cild'in ilk bölümünün çözümleme kipini ve konseptlerinin statüsünü aydınlatması gerekmesinin nedeni de budur.

Kendisini mutlak bilginin olumsuzlaması içinde doruğa çıkarması ve ortadan kaldırması ölçüsünde, tarihsiciliğin bu biçimi bir

(*) Karş. agy, s.176-7. (Ç.N.)

limit-biçim olarak kabul edilebilir. Aslında bu zaman zaman daha "köktenci" olsa bile, daha az kesin ve çoğu kez de daha az görünülebilen başka tarihsicilik biçimlerinin ortak matrisi olarak da kabul edilebilir, çünkü bizlere onları anlama yolunu sağlamaktadır.

Bunun bir tanıtı olarak, tarihsiciliğin kimi çağdaş biçimlerini; tikel olarak İtalya ve Fransa'da, Marksizmin belli yorumlayıcılarının çalışmalarının bazen bilinçli, bazen de bilinçsiz bir şekilde büründüğü biçimleri, ele alacağım. İtalyan Marksist geleneğinde, Marksizmin bir "mutlak tarihsicilik" olarak yorumlanması en belirgin özellikler ve en kesin biçimler taşıyıcı: birkaç dakika bunun üzerinde durmama izin verin.

Bu gelenek Gramsci'ye dek uzanır; O da bunu büyük ölçüde Labriola ve Croce'dan devralmıştır. Bu yüzden, Gramsci'yi tartışmak durumunda kalacağım. Benim zorunlu bir şekilde şematik olan değerlendirmelerimin, bu ökenin muazzam ölçüde çapraşık ve ince çalışmalarının ruhunu yanlış şekillendirebileceği kaygısını taşımakla kalmıyor; ama benim istencime karşı, yalnızca onun diyalektiksel maddeciliğe ilişkin yorumu açısından formüle etmek istediğim kuramsal çekinceleri, okuyucunun, Gramsci'nin *tarihsel maddecilik* alanındaki verimli buluşlarına da yaymaya {teşmil etmeye} kapılabileceği kaygısını da taşıyarak, bunu derin kuşkular duymaksızın yapıyor değilim. Bu yüzden, bu ayırımın özenle zihinde tutulmasını rica ediyorum; çünkü, bu olmaksızın, bu eleştirel düşünseme çabası kendi sınırları ötesine geçecektir.

Her şeyden önce, bir temel uyarıya dikkat çekmek isterim: Gramsci'yi her vesileyle ve herhangi bir gerekçe ya da metin konusunda, doğrudan kendi sözleriyle ele almayı bir yana bırakacağım; yalnızca, onun *sözlerini*, "*organik*" *konseptler*, onun en derin felsefesal sorunsalına gerçekten ilişkin konseptler işlevi gördüklerini onayladığım zaman --ve bunlar yalnızca ya polemiksel bir rol, ya da bir "kılıgısal" tasarımı (ya *varolan* bir sorunun yahut nesnenin, ya da bir sorunu en iyi biçimde ortaya koymak ve çözmek için tutulacak bir *yönün* tasarımı) işlevi verilen bir dil rolünü oynadıkları zaman değil-- ele alacağım. Örneğin, Bukharin üstüne şu ünlü not gibi (**Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce**, Einaudi, Milano 1948, p.159) polemiksel bir metnin ilk okumasında, Gramsci'yi bir "hümanist" ve bir "mutlak" "tarihsici" olarak nitelendirmek tümüyle ona haksızlık olacaktır:

Hegeliciliğin; --ayrıca ve tikel olarak bunun; idealizm ve maddecilik konusundaki geleneksel kavramsallaştırmaların, hiç kuşkusuz bir biçimde bütünüyle olağanüstü önem taşıyan ve felsefesal sorgulamanın bir dünya-tarihsel kipini temsil eden yeni bir bileşim içinde, ötesine geçmeye çalışması nedeniyle-- yazarımızın [Marx] (görece konuşulursa) en önemli felsefesal dürtülerinden olduğu kuşku götürmez. Öyleyse, [Bukharin'in] bu **Elkitabı** praxis felsefesindeki "içkinlik" teriminin eğretisel anlamda kullanılmış olduğunu söylediği zaman hiçbir şey söylemiş olmaz. Gerçeklikte, içkinlik terimi burada, "panteistler"in anlamından da, başka bir metafiziksel anlamdan da ayrı olan, ama yeni olup, kesinleştirilmesi gereken bir anlam, özel bir anlam kazanmıştır. Çok bilinen belli bir anlatım [*tarihsel maddecilik*] örneğinde, vurgunun metafiziksel bir köken taşıyan ikincisine değil de, birinci terime -- "tarihsel"e-- konulması gerektiği unutulmuştur. *Praxis felsefesi mutlak "tarihsicilik"tir, düşüncenin mutlak sekülerize edilmesi ve yerselleştirilmesidir, tarihin bir mutlak hümanizmidir.* Yeni dünya kavramsallaştırmasının yolgösterici-ipliğinin, izlenmesi gereken doğrultusu budur.

Gramsci'nin bu "mutlak" "hümanist" ve "mutlak" "tarihsici" açıklamalarının anlam bakımından birincil olarak eleştirel ve polemiksel oldukları yalnızca çok açıktır; bunların işlevleri ilk ve en başta şunlardır: (1) Marksist felsefenin herhangi bir metafiziksel yorumunu reddetmek ve (2) "kılışal" konseptler olarak ¹⁶, Marksist kavramsallaştırmanın oturtulması gereken yöreyi ve önceki metafizikle tüm bağları koparmak için tutması gereken yönü *göstermek*: Marx'ın kendisinin aşkınsala, klasik felsefelerin ötesine (*jenseist*) "*diesseits*" (buradan aşağısı) olarak karşı-çıkarıldığı "içkinlik"i, "aşağısı"nın yöresini. Bu ayırım **Feuerbach Üstüne Tezler**'in birinde (ikincisinde), apaçık bir şekilde öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, Gramsci'nin bir ve aynı işlevde birleştirdiği bu iki konseptin (hümanizm, tarihsicilik) "göstergesel-kılışal" doğasından bir ilk sonuç da çıkarabiliriz; bu kısıtlı, ama kuramsal bakımdan önemli bir sonuçtur: Eğer bu konseptler polemiksel-göstergesel ise, onlar bir araştırmanın başlatılması gereken

16 For Marx'da, pp, 242 ff.'de tanımlanan anlamda.

yönü, üzerinde Marksizmin yorumlanması sorununun ortaya konulması gereken arazinin türünü, gösterirler, ama bu yorumlamanın *pozitif konseptini* sağlamazlar. Gramsci'nin yorumlamasını yar-
gılayabilmek için, her şeyden önce, onun dile getirildiği pozitif kon-
septleri aydınlatmamız gerekir. Gramsci "mutlak tarihsicilik"le neyi
kastetmektedir?

Onun formülasyonlarının katışıksız biçimde eleştirel amaç-
larının ötesine geçerse, dolaysız bir şekilde bir ilk *pozitif anlamı*
buluruz. Marksizmi bir tarihsicilik olarak sunarken, Gramsci Mark-
sist kuramın özsel bir belirlenimini vurgulamaktadır: onun *gerçek*
tarih içindeki kılğısal rolünü. Gramsci'nin sürekli kaygılarından bi-
risi, Croce'un din kavramsallaştırımını uyarlayarak, büyük "dünya
kavramsallaştırmaları" ya da "ideolojiler" dediği şeylerin kılğın-
tarihsel rolüdür: insanların kılğısal yaşamlarına derinden nüfuz
edebilen ve dolayısıyla, yalnızca "entellektüeller"e değil, ama ay-
rıca ve her şeyden önce "sıradan" insanlara, hem olayların akışına
ilişkin genel bir görüş, hem de *aynı zamanda* kılğısal davranış ku-
ralları sağlayarak, bütün bir tarihsel evreyi esinlendirebilen ve can-
landırabilen kuramsal formasyonların.¹⁷ Bu bakımdan, Marksizmin
tarihsiciliği bir görevin ve bir zorunluluğun bilincinden öte bir şey
değildir: Marksizm *kendi kuramı bakımından bile* tarihe, toplumun
tüm katmanlarına, hatta insanların gündelik yaşamlarına bu nüfuz

17 "Benedetto Croce'un, --yaşam normu, kitabı bir anlamda değil de, kılğısal
yaşamda realize edilmiş bir norm olarak anlaşıldığından-- bir yaşam normu du-
rumuna gelen bir dünya kavramsallaştırımı şeklindeki din tanımı alınırsa, in-
sanların çoğu, kılğısal bakımdan çalışmaları ölçüsünde, felsefecidirler; onların ça-
lışma kılğısında bir dünya kavramsallaştırımı, bir felsefe örtüktür" (Gramsci, **Il**
materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Milano 1948, p.21).

"Ama bu noktada, herhangi bir dünya kavramsallaştırımının, kültürel bir de-
vinim, bir "din", bir "inanç" durumuna gelmiş herhangi bir felsefenin; içerisinde fel-
sefenin, örtük bir kuramsal "öncül" olarak içerildiği bir kılğısal etkinlik ya da istenç
biçimi üretmiş olan herhangi bir felsefenin, karşısına çıkan temel bir soruna ulaş-
maktayız. Burada "ideoloji"den söz edilebilir; ama bu sözcüğün sanatta, hukukta,
ekonomik etkinlikte ve bireysel ve kolektif yaşamın tüm görünümünde örtük bir
şekilde ortaya çıkan, en yüksek anlamıyla bir dünya-kavramsallaştırımında kul-
lanılmış olması koşuluyla. Bu sorun; ideolojinin çimentolama ve birleştirmeye yar-
dım ettiği bütün toplumsal *bloku* ideolojik birliğini koruma sorunudur" (ibid, p.7).

Okuyucu sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte ve "bireysel ve kolektif
yaşamın tüm görünümünde" "örtük bir şekilde" ortaya çıkan bir ideoloji
kavramsallaştırımının Hegelci kavramsallaştırmaya çok yakın olduğunun ayır-
dına varacaktır.

edişin koşullarını düşünemedikçe, tarih kuramı olma iddiasında bulunamaz. Bu perspektif Gramsci'nin bir dizi anlatımını anlamamıza olanak verir; sözgelimi, felsefenin somut, gerçek olması gerektiğini, tarih olması gerektiğini, gerçek felsefecinin yalın biçimde siyasetçi olduğunu, felsefe, siyaset ve tarihin mutlak olarak bir ve aynı olduğunu söylediği yerleri.¹⁸ Bu perspektif onun entellektüeller ve ideoloji kuramını, onun, az çok özel ve kendince ideolojiler üretebilen bireysel entellektüeller ile, yönetici bir sınıfın "dünya kavramsallaştırımı"nı (ya da organik ideolojiyi) tüm insanların gündelik yaşamına taşıyarak o sınıfın "hegemonyası"nı sağlayan "organik" entellektüeller ya da "kolektif entellektüel" (Parti) arasındaki ayırımını anlamamıza ve onun, yeni koşullarda kalıtı modern komünist partiye aktarılmış olan Machiavelli'nin **Prens**'ine ilişkin yorumunu, vb. anlamamıza olanak vermektedir. Bütün bu durumlarda, Gramsci yalnızca kılıksal bakımdan değil, ama *bilinçli olarak ve kuramsal bakımdan da* Marksizmde içkin olan bir zorunluluğu dile getirir yalnızca. Dolayısıyla, Marksizmin tarihsiciliği onun kendi kuramının, doğru biçimde algılanmış *görünüm ve sonuçlarının* birinden öte bir şey değildir; onun, içsel bakımdan tutarlı, kendi kuramından öte bir şey değildir. Bir gerçek tarih kuramı da, başka "dünya kavramsallaştırmaları"nın halihazırda yaptığı gibi, gerçek tarihe geçmelidir. Büyük dinler için geçerli olan şey *a fortiori*, Marksizmin kendisi için de, onunla bu ideolojiler arasındaki ayırma karşın değil bu ayırım nedeniyle, onda felsefesal bakımdan yeni olan şey nedeniyle --zira, kuramının

18 "Tüm insanlar felsefecidir" (ibid., p.3).

"Tüm eylem *siyasal* olduğundan, herbir insanın gerçek felsefesinin kendi bütünlüğü içinde, onun siyasal eyleminde içerilmiş olduğu söylenilemez mi?... Felsefenin siyasetten ayrılmamasının nedeni bundan ileri gelmektedir. Ve üstelik, bir dünya-kavramsallaştırımının yeğlenmesi ve eleştirilmesinin de siyasal bir konu olduğu gösterilebilir" (ibid., p.6)

"Her felsefenin bir toplumun *anlatımı* olduğu doğruysa, onun bu topluma tepki göstermesi ve belli pozitif ve negatif etkiler belirlemesi gerekir; onun tepki göstermesinin kesin çapı onun tarihsel alanının, onun bireysel bir 'dininme' değil de, bir 'tarihsel olgu' olma çapının ölçüsüdür" (ibid., pp.23-4).

"Tarih ve felsefenin özdeşliği tarihsel maddecilikte içkindir... Alman proletaryasının klasik Alman felsefesinin kalıtıcısı olduğu önermesi kesinlikle tarih ile felsefe arasındaki özdeşliği içerir..." (ibid., p.217). Karş. pp. 232-4.

kendi içerisinde bu kuramın kılğısal anlamını içermesi bu *yeniliğı* oluşturmaktadır-- geçerli olmalıdır. ¹⁹

Bununla birlikte, okuyucunun anlamış olduğu gibi, Marksist kuram içerisindeki bir izleğe bizleri gönderen bu, son anlamdaki "tarihsicilik" hala çok büyük bir ölçüde tüm "kitabı" Marksistleri, onu {Marksizmi} tarihte herhangi bir tutamağa asla ulaşmaması yazgılı "bireysel felsefeler"den birine indirgemeyi uman herkesi ve hatta, Croce gibi, siyasal eyleme ve gerçek tarihe katılmaksızın, insan soyunu "tepeden" eğitmeyi isteyerek Rönesans entellektellerinin talihsiz geleneğine geri dönen tüm ideologları bile, kınamayı amaçlayan *eleştirel bir göstergedir*. Gramsci'nin onayladığı tarihsicilik bu kuram ve onun "düşünürlerinin" aristokratizmine karşı güçlü bir protesto anlamına gelir.²⁰ İkinci Enternasyonal'in kitabı lafazancılığına karşı bu eski protesto ("**Kapital'e Karşı Devrim**") burada hala yankılanmaktadır; "kılğı"ya, siyasal eyleme, "dünyayı değiştirme"ye doğrudan bir çağrıdır bu ve bu olmaksızın Marksizm, kitap-kurtlarının ve edilgin siyasal-işlevcilerin oltasından öte bir şey olmayacaktır.

Bu protesto Marksist kuramın yeni bir kuramsal yorumlamasını *zorunlu bir şekilde* içerir mi? Hayır, *zorunlu bir şekilde içermez*; yalnız Marx'ın kuramının özsel izleklerinden birisini, mutlak bir anımsatıcının kılğısal biçimi içinde geliştirebilir: Marx'ın, kuramının kendisi içerisine yerleştirmiş olduğu "kuram" ile "kılğı" arasındaki yeni ilişkililik izleğini. Marx'da, bu izleği *iki yerde* bulmaktayız: bir yandan tarihsel maddecilikte (varolan ideolojilerin dönüşümünde bilimsel kuramın rolü ve ideolojilerin rolü kuramında) ve öte yandan Marksist kuram ve kılğı ile, bunların ilişkililiği kuramı açısından diyalektiksel maddecilikte, sıradan şekilde "maddeci bilgi kuramı" denilen şeyde. Bu her iki durumda da, Marx'ın şiddetle onayladığı ve bizim sorunumuzla da ilgili olan şey Marksist *maddeciliktir*. Dolayısıyla, Gramsci'nin biraz önce tanımladığımız çok kesin anlamda, Marksizmin "tarihsiciliği" stne koyduğu vurgu *gerçeklikte* (hem tarihsel, hem de diyalektiksel maddecilikte) Marx'ın kavramsallaştırımının, kararlı şekilde *maddeci* ırasına bir anıştırmadır.

¹⁹ Burada "tarihsicilik" konseptine, bu yorumlamada *denk düşen* şeyin Marksizmde kesin bir adı vardır: Bu kuram ile kılğının birliği sorunudur; daha da tikel olarak, Marksist kuram ile işçi devininin birliği sorunudur.

²⁰ Gramsci, op. cit., pp.8-9.

Ama bu *gerçeklik* herbirisi bir sonraki denli rahatsız edici olan üç görünüm içeren, şaşırtıcı bir yoruma yol açar. (1) Söz konusu olan kesinlikle *maddecilik* olduğu halde, Gramsci "tarihsel maddecilik" anlatımında "vurgunun", "*metafiziksel bir köken taşıdığı*"nı söylediği "*ikincisine değil de, birinci terime --"tarihsel"e---konulması gerektiği*"ni duyurur. (2) Maddeci vurgu yalnızca tarihsel maddecilikle değil ama diyalektiksel maddecilikle de ilgili olduğu halde, Gramsci tarihsel maddecilikten başka bir şeyden pek söz etmez --gerçekten de, "maddecilik" teriminin kaçınılmazlıkla "metafiziksel" gözüktüğünü, belki böyle gözükmekten de öte olduğunu imler. (3) Gramsci'nin yalnızca bilimsel tarih kuramını tasarımlayan "tarihsel maddecilik" anlatımının ikili bir anlam taşımasını sağladığı açıktır: O *eşzamanlı* olarak hem tarihsel maddecilik, hem de Marksist felsefe anlamına gelmektedir; dolayısıyla, Gramsci tarih kuramını ve diyalektiksel maddeciliği, bunlar iki ayrı disiplin oluşturdukları halde, *tek başına tarihsel maddecilik* içerisinde bağdaştırma eğilimindedir. Ben apaçık bir şekilde, bu yorumları, çözümlediğim tekil bir tümcenin yetkesine dayandırmıyor, ya da bu son sonucu buradan çıkarmıyorum; bunu apaçık bir şekilde doğrulayan ve böylece buna kavramsal bir anlam veren, Gramsci'nin çok sayıdaki başka savına²¹

21 Karş. örn. : "Praksis felsefesi kesinlikle ikinci gerçeklik kavramsallaştırmından türer, ama bu kurgusal aromasından arındırıldığı ve katıksız tarihe, ya da tarihsiliğe, ya da katıksız hümanizme indirgenmesi ölçüsünde, ondan türer... Praksis felsefesi yalnızca içkincilikle bağıntılı değildir. Ayrıca onu {gerçekliği} tarihsel bir olgu olarak, "bir toplumsal grubun [sınıfın] tarihsel özneliği" olarak, kendisini felsefesal "kurgu" görüngüsü diye sunan ve yalnızca kılğısal bir edim, somut bir toplumsal içeriğin biçimi ve toplum bütünlüğünü kendisi için ahlaksal bir birlik şekillendirmeye yönelte aracı olan gerçek bir olgu olarak açıklayarak, başı üstüne çevirmesi ölçüsünde, kesinlikle bu ölçüde, gerçekliğin öznelci kavramsallaştırmıyla da bağıntılıdır." (ibid, p191)

Yahut yine: "Eğer zorunluysa, olayların sürekli akışı içinde, onlar olmaksızın gerçekliğin anlaşılamayacağı konseptleri saptamak için, devinim halindeki gerçeklik ile gerçeklik konseptinin, *mantıksal bakımdan* bunlar ayrı olsalar bile, *tarihsel bakımdan* ayrılmaz bir birlik gibi algılanmaları gerektiği de saptanmalı ve anımsanmalıdır ve bu gerçekten asla vazgeçilmezdir" (ibid. ,p. 216).

Birinci metinde Bogdanov'un ampirisizminin yankıları apaçıktır; ikincisi ise, tüm tarihsiciliğin ampirisist-kurgusal tezini --konseptin ve *gerçek* (tarihsel) nesnenin özdeşliği-- öne çıkarmaktadır.

dayanıyor ve bunu oradan çıkarıyorum. Burada, Gramsci'nin "tarihsicilik"inin yeni bir anlamıyla, artık polemiksel ya da eleştirel bir göstergesel konseptin meşru kullanımına indirgenemeyecek bir anlamla; Marx'ın düşüncesinin bizzat içeriğini etkileyen *kuramsal bir yorumlama* olarak kabul edilmesi gereken ve bu yüzden de bizim eleştiri ve çekincelerimizin uygulanması gereken bir anlamla, karşı karşıya olduğumuz inancındayım.

Son olarak, konseptin polemiksel ve kılğısal kullanımının yanısıra, Gramsci hakikaten "tarihsici" bir Marx kavramsallaştırımına da iye'dir: *Marx'ın kuramı ile gerçek tarih arasındaki ilişkililik* kuramının "tarihsici" bir kavramsallaştırımına. Croce'un din kuramının Gramsci'ye sürekli musallat olmuş bulunması; onun bunun terimlerini kabul etmesi, bunu edimsel dinlerden yeni "dünya kavramsallaştırımı"na, Marksizme yayması {teşmil etmesi}; bu dinleri ve Marksizmi "dünya-kavramsallaştırmaları" ve "ideolojiler"le aynı konsept altına dizmesi; Marksizmi bu ideolojik "dünya kavramsallaştırmaları"ndan ayırt eden şeyin; --Marksizmin herhangi bir dünyaüstü "öte"ye son vermesi gibi (önemli) bir biçimsel ayırmadan çok, bu mutlak içkinliğin ayırt edici *biçimi* (onun "yerselliği"), *bilimsellik biçimi*, olduğu gerçeğini dikkate almaksızın-- dini, ideolojiyi, felsefeyi ve Marksist kuramı kolayca özdeşleştirilmesi tümüyle ilineksel değildir. Eski dinler ya da ideolojiler, hatta "organik" olanlar ile, *bir bilim olup*, kitlelerde *yeni* biçim bir ideoloji (bu kez bir bilime bağlı olacak --*daha önceleri durum asla böyle olmamıştır*-- bir ideoloji) üreterek, insanlık tarihinin "organik" ideolojisi durumuna gelmesi gereken Marksizm arasındaki bu "kopuş"; evet, bu kopuş Gramsci tarafından gerçekte düşünsenmedi ve, "praksis felsefesi"nin gerçek tarihe nüfuz etmesinin zorunluluğu ve kılğısal koşulları onu meşgul ettiği halde, {Gramsci} bu kopuşun kuramsal önemini ve kuramsal ve kılğısal sonuçlarını gözardı etti. Dolayısıyla, çoğu kez o bilimsel tarih kuramını (tarihsel maddecilik) ve Marksist felsefeyi (diyalektiksel maddecilik) *aynı başlık altında birleştirme* ve bu birliği, temelde, eski dinlerle karşılaştırılabilecek bir "ideoloji" olarak, ya da bir "dünya kavramsallaştırımı" olarak düşünme eğilimindedir. Benzer olarak, Marksist *bilim* ile gerçek tarih arasındaki ilişkililiği, bir "organik" (tarihsel bakımdan başat ve etkin) *ideoloji* ile gerçek tarih arasındaki ilişkililik modeline göre düşünme ve sonul olarak da, Marksist bilimsel kuram ile gerçek tarih arasındaki bu ilişkililiği, bir organik ideoloji ile onun çağı arasındaki ilişkililiğin uygun bilançosunu

veren bir *dolaysız-anlatım* ilişkililiği modeline göre düşünme eğilimindedir. Gramsci'nin tarihsiciliğinin tartışılabilir ilkeleri, bana öyle geliyor ki, burada yatmaktadır. Her "tarihsicilik" açısından vazgeçilmez olan dili ve kuramsal sorunsalı, onun kendiliğindenci bir şekilde yeniden-keşfettiği yer burasıdır.

Bu öncüller veriyken, başlangıçta gönderme yaptığım formlere kuramsal bakımdan tarihsici bir anlam vermek olanaklıdır--çünkü, biraz önce işaret ettiğim bütün temel bağlam veriyken, bunlar Gramsci'de de bu anlamı alırlar-- ve eğer, şimdi devam edip, küçük bir uzamda yapabildiğim ölçüde, bunların kaplamalarını ortaya koymaya çalışsam, bunu (gerektiğinde her mesafeyi aşacak denli yetkin bir tarihsel ve kuramsal duyarlılığa iye olan)Gramsci'ye saldırıya girişmekten çok, --bilgisiyle, bize onların kuramsal sonuçlarından kimilerini anlamamıza yardımcı olabilecek, ama aksi halde, ister Gramsci'nin kendi çalışmasında, isterse ondan esinlenen yahut onunla karşılaştırılabilir kimilerinin çalışmalarında olsun, ortaya çıkışı bir bulmaca olarak kalacak-- gizil bir mantığı *görünülebilir* kılmak için yaparım. Bu yüzden, tıpkı **Kapital**'deki belli pasajların "tarihsici" okumasıyla ilgili olarak yaptığım gibi, burada da bir *limit-durumu* açımlayacak ve herhangi bir tikel yorumlamadan (Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre) çok, onların düşünsemelerine musallat olan ve onların konseptleri, sorunları ya da çözümlerinin kimilerinde zaman zaman ortaya çıkan kuramsal sorunsalın *alanını* tanımlayacağım.

Bu amaçla ve yalnızca biçemci olmayan bu çekincelerle, şimdi, Marksizmin bir "*mutlak tarihsicilik*" gibi anlaşılması gerektiği bildirimini, koskoca bir gizil sorunsalı günışığına çıkarmamıza olanak verecek semptomatik bir tez olarak ele alacağım. Bu bildirimi, bizim şimdiki perspektifimiz içinde nasıl anlamamız gerekiyor? Eğer Marksizm bir mutlak tarihsicilik ise, bunun nedeni onun, Hegelci tarihsicilik açısından kendine özgü bir şekilde tarihin kuramsal ve kılgsal olumsuzlanması olan şeyi bile tarihsicileştirmesidir: tarihin ereğini {sonunu}, Mutlak Bilgi'nin aşılamayan şimdisini. Mutlak tarihsicilikte artık herhangi bir Mutlak Bilgi, dolayısıyla da tarih için erek {son, end, fin} yoktur.

Artık, tümlüğün bir "özel kesim" içinde görünülebilir ve okunabilir duruma geldiği, bilincin ve bilimin bağdaştığı herhangi bir ayrıcalıklı şimdi (present) yoktur. Mutlak Bilgi'nin olmayışı ol-

gusu --tarihsiciliği *mutlak* kılan şey budur-- Mutlak Bilgi'nin kendisinin tarihsicileştirildiği anlamına gelir. Eğer artık herhangi bir ayrıcalıklı şimdi yoksa, tüm şimdiler aynı ölçüde ayrıcalıklıdır. Buradan, tarihsel zamanın, kendi şimdilerimizin (mevcutlarımızın) herbirisi içinde --herbir şimdinin çağdaşlığın "özel kesimi" olmasına izin veren-- bir yapıya iye olduğu sonucu çıkar. Yine de, Marksist tümlük Hegelci tümlükle aynı yapıya iye değildir ve tikel olarak, birbirini doğrudan dile getirmeyen ayrımlı düzeyler ya da kerteler içerir. Bu yüzden, onu "özel kesim"e duyarlı kılmak için bu düzeyler birbirleriyle öylesine bir şekilde bağlantılandırılmalıdırlar ki, bunlardan herbirinin şimdisi tüm öbürlerinin şimdileriyle bağdaşsın: eşd. onların hepsi de "zamandaş" olmalıdır. Böylelikle, onların yeniden-örgütlenmiş olan ilişkililiği otantik Marksist kavramsallaştırmada bir zamandaşlığın bu ideolojik okumasıyla çelişen çarpıtma ve sökme etkilerini dışlayacaktır. Dolayısıyla, Marksizmi bir (mutlak) tarihsicilik olarak düşünme tasarısı da otomatik bir şekilde, Marksist tümlüğü Hegelci tümlüğün bir çeşitlemesine indirgeme ve yavanlaştırma eğilimi taşıyan ve, az çok retorik ayrımlara bile izin vererek, sonunda, düzeyleri ayıran gerçek ayrımları yumuşatan, azaltan ya da bir kenara atan, mantıksal açıdan zorunlu bir zincirleme tepki üretmektedir.

Düzeylerin bu indirgenişinin kendi yüzünü gösterdiği --eşd. onu (sözün her iki anlamında da) ele veren bir "apaçıklık"ın sağladığı kılıfın gerisine saklandığı-- bu semptomatik nokta kesin bir şekilde tanımlanabilir: bilimsel ve felsefesal *bilgi* statüsü içinde. Gramsci'nin, Marksist kuramı önceki her organik ideolojiden ayıran şeyi --*bilimsel* bilgi olarak onun ırasını-- korumak için gözdardı ettiği tarih ile dünya-kavramsallaştırımının kılıfsal birliği üzerinde ısrarlı olduğunu görmüş bulunuyoruz. Onun tarih kuramından açık bir şekilde ayırt etmediği Marksist felsefe de aynı yazgıyı paylaşır: Gramsci bunu, tarihi onun doğrudan anlatımı olarak sunmak için aktarır; o durumda, felsefe Hegel'in düşündüğü gibi (Crocce'un yeniden uyarladığı bir kavramsallaştırım içinde) "felsefe tarihi" ve kısacası *tarih* olur. Tüm bilim ve tüm felsefe temelde gerçek tarih olduğundan, gerçek tarihin kendisine felsefe ve bilim denilebilir.

Ama bu çifte köktenci olumlama Marksist kuram içinde nasıl düşünülebilir ve onun formülasyonuna izin verecek kuramsal ko-

şullar nasıl yaratılabilir? Sonucu kesinlikle Marx'ın ayırt etmiş olduğu düzeyler arasındaki mesafeyi *azaltmak* olan, koca bir dizi kavramsal kaymayla (*glissements*). Bu kaymalardan herbirisi, Marx'ın konseptlerinin titizliği içinde kaydedilmiş olan kuramsal ayrımlara ne denli az dikkat edilmişse, o denli az algılanabilir.

Bu yolla, Gramsci bilimsel bir kuramın, ya da bir bilimin falan ulamının, bir "üstyapı"²² ya kendisinin bir "insansal ilişki"ye özümsettiği bir "tarihsel ulam" olduğunu, değişmez bir şekilde ortaya atar.²³ Aslında bu, "üstyapı" konseptine Marx'ın asla izin vermediği bir genişliği vermektir; çünkü o {Marx} bunun içerisinde yalnızca şunları sıralıyordu: (1) siyasal-yasal üstyapı ve (2) ("toplumsal bilinçlilik biçimleri"ne denk düşen) ideolojik üstyapı: Erken Çalışmaları (özellikle **1844 Elyazmaları**) dışında, Marx *bilimsel bilgiyi buna asla dahil etmedi*. Bilim; Stalin'in gösterdiği gibi, ondan {"üstyapı" ulamından} sıyrılan dilin {bu ulam} içerisinde sayılabilmesinden daha fazla, "üstyapı" ulamı içerisinde sayılamaz. Bilimi bir üstyapı yapmak onu, bu yapıyla aynı "tarih"e iye olacak şekilde, kapalı bir "blok" oluşturan "organik" ideolojilerden biri gibi düşünmektir! Ama Marksist kuramda bile, ideolojilerin, kendilerini doğuran yapıyı, aynı yolla siyasal-yasal üstyapının kimi öğelerinin (Roma hukuku!) korunabilmesi gibi, koruyabildiklerini (bu onların çoğu, örn. din, etik ya da ideolojik felsefe, için geçerlidir) okumaktayız. Bilime gelince, o pekala bir ideolojiden doğabilir, kendisini bir bilim olarak oluşturmak üzere kendisini onun alanından ayırabilir; ama kesinlikle bu ayrılış, bu "kopuş"tur ki, bilimi (en azından, onun kendi tarihinin gerçek sürekliliğini sağlayan belli tarihsel koşullarda, her zaman varolmayan koşullarda) tekil bir tarihin ortak yazgısından bütünüyle kurtaran yeni bir tarihsel varoluş ve zamansallık biçimi ortaya çıkarır: yapıyı ve üstyapıyı birleştiren "tarihsel blok"unkinden. İdealizm bilime özgü zamansallığın, onun gelişme ritminin, onu siyasal ve ekonomik tarihin bir tarihsellik ve zamandışılık (atemporality) biçimindeki iniş-çıkışlarından kurtaracak gibi gözükten türden süreklilik ve imlemenin ideolojik yansımasıdır; o bu yolla, eğer düşünülecekse, bütünüyle ayrımlı ulamlara gereksinim duyan, ama

²² Karş. Gramsci'nin **II materialismo storico**'daki, bilim üstüne şaşırtıcı sayfaları, pp.54-7

²³ ibid., p.160

bilimsel bilginin görece özerk ve kendine özgü tarihi ile tarihsel varoluşun öteki kiplikleri (modalities) (ideolojik ve siyasal-yasal üstyapılarınki ve ekonomik yapınıniki) arasında ayırım yapılarak *düşünülmesi gereken*, gerçek bir görüngüyü hipostasize etmektedir.

Bilimin kendine özgü tarihinin organik ideolojinin tarihine ve siyasal-ekonomik tarihe *indirgenmesi* ve onunla *özdeşleştirilmesi* sonunda bilimi {tarihin} "özü" olarak tarihe indirgemektedir. Bilimin tarih içine çöküşü burada, kuramsal bir çöküşün endeksinden öte bir şey değildir: tarih kuramını *gerçek* tarihe çökeften, tarih biliminin (kuramsal) nesnesini gerçek tarihe indirgeyen ve bu yüzden de bilgi nesnesini gerçek nesneyle karıştıran bir çöküş. Bu çöküş felsefenin ve gerçek tarihin bu sunuşta oynadıkları rollerle, ampirisist ideolojiye bir çöküşten başka bir şey değildir. Muazzam tarihsel ve siyasal ökesine karşın, Gramsci bilimin ve her şeyden önce de felsefenin (çünkü, bilimle daha az ilgiliydi) statüsünü düşünme çabası içinde, bu ampirisist ayartmadan kurtulamadı. Sürekli olarak, gerçek tarih ile felsefe arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin korunmasından hangi dolaylılamalar sorumlu olursa olsun,²⁴ bir anlamlı-birlik ilişkisi gibi düşünmeye kapılmış durumdaydı. Görmüş olduğumuz gibi, onun açısından bir felsefeci son kertede bir "siyasetçi"dir; onun açısından felsefe kitlelerin etkinlik ve deneyiminin, politik-ekonomik praksisin (tüm "zorunlu dolaylılamalar"ı varsayan) doğrudan ürünüdür; profesyonel felsefeciler kendileri olmaksızın da halihazırda tamam olan ve tarihsel praksis içinde konuşan bu "sağduyu" felsefesine yalnızca kendi seslerini ve kendi söylem biçimlerini katarlar --onu tözsel bakımdan değiştiremezler. Gramsci --gerçek tarihin ürettiği felsefeyi felsefecilerin ürettiği felsefeye karşı çıkaran-- ünlü 1839 metninde Feuerbach'ın kullandığı formülasyonların aynısını, praksişi kurguya karşı çıkaran formülasyonları, kendi düşüncesinin anlatımı açısından vazgeçilmez bir karşıtlık olarak, kendiliğindenci bir şekilde yeniden keşfeder. Ve Gramsci'nin Croce'un tarihsiciliğinde değerli olan şeyi koruma niyeti tam da Feuerbach'ın, kurgunun "somut" felsefeye "çevrilmesi" terimleriyle dile getirilir: Croce'un kurgusal tarihsiciliğini "tersyüz etme"yi, onu Marx'ın ta-

24 "Dolayılılama" konsepti için, bkz. Kısım I, kesim 18.

rihsiciliğine çevirmek için -- gerçek tarihi ve "somut" felsefeyi yeniden keşfetmek için-- ayakları üstüne oturtmayı önermektedir. Bir sorunsalın tersyüz edilmesinin bu sorunsalla aynı yapıyı koruduğu doğruysa, gerçek tarih ile felsefe arasındaki (tüm zorunlu "dolaylımlamalar" veri iken) doğrudan anlatım konusunda Hegel ile Croce tarafından düşünülen ilişkililiğin, tersyüz-edilmiş kuramda yeniden ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır: tam da Gramsci'nin, siyaset (gerçek tarih) ile felsefe arasında kurmaya kendini kaptırdığı doğrudan-anlatım ilişkililiğinin.

Ama, toplumsal yapı içerisinde, bir yanda kuramsal, felsefesal ve bilimsel formasyonların özgül yöresi ile, öte yanda siyasal kılıgı arasındaki, eşd. kuramsal kılıgının yöresi ile siyasal kılıgının yöresi arasındaki, mesafeyi en aza indirmek yeterli değildir; ayrıca, felsefe ile siyasetin duyurulmuş özdeşliğini aydınlatan ve kutsayan bir *kuramsal kılıgı* kavramsallaştırmayı sağlamak da özseidir. Bu gizil gereksinim; etkisi, bir kez daha düzeyler arasındaki ayrımı *azaltmak* olan, yeni birtakım kavramsal kaymaları açıklamaktadır.

Bu yorumlamada, kuramsal kılıgı tüm özgüllüğünü yitirme ve genelde *tarihsel kılıgıya*; eşd. ekonomik kılıgı, siyasal kılıgı, ideolojik kılıgı ve bilimsel kılıgı denli ayrımlı üretim biçimlerine kapsamak üzere oluşturulmuş bir ulama, indirgenme eğilimindedir. Yine de, bu özüm-senme kritik sorunlar ortaya çıkarır: Gramsci'nin kendisi mutlak tarihsiciliğin ideolojiler-kuramı kayasına bindirme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu kabul ediyordu. Ama yine kendisi, **Feuerbach Üstüne Tezler**'i Engels'in bir sözüyle ("*sanayi ve deney*" olarak tarih) karşılaştırıp tüm bu ayrımlı kılıgıları kendi konsepti içerisinde birleştirilebilecek bir kılıgyı model olarak önerdiğinde, çözüm için kanıtlar sağlıyordu. Mutlak tarihsiciliğin sorunsalı bu sorunun çözülmesini *gerektiriyordu*: bu ampirisist soruna, alışılmış biçimde, tin bakımından ampirisist olan bir çözüm getirilmiş olması rastlantı değildir. Örneğin bu model modern bilimin gerçekliğinden, modern bilimin belli bir ideolojisinden daha fazla şey ödünç almış olmayan *deneyisel kılıgının* modeli olabilir. Colletti Gramsci'nin bu anıştırmasını almakta ve tarihin, hatta gerçekliğin kendisinin bir "*deneyisel yapı*"ya iye olduğunu ve bu yüzden, özünde bunların bir deney gibi yapılandırılmış olduklarını savunmaktadır. Eğer bir yandan gerçek tarihin bu şekilde "*sanayi ve deney*" olduğu ilan edilmiş ve öte yandan tüm bilimsel kılıgı da deneyisel kılıgı olarak tanımlanmışsa, bundan

çıkan şey tarihsel kılığı ile kuramsal kılığının bir ve aynı yapıya iye olduklarıdır. Colletti bu karşılaştırmayı uçlara götürür ve tarihin, tıpkı bilim gibi, kendi oluşunda (being), deneysel yapının sunulduğu açılarından Claude Bernard'ın çizelgelerinde vazgeçilmez olan varsayım kılığını içerdiğini ileri sürer. Tarih kendini sürekli olarak canlı siyasal eylem içinde (herhangi bir eylem açısından vazgeçilmez olan gelecek öngörülerinde) öngördüğünden, tıpkı deneysel bilimin kılığı gibi, eylemdeki varsayım ve irdeleme olur. Özsel yapıların bu özdeşliği kuramsal kılığı *doğrudan, dolaysız olarak* ve upuygun şekilde tarihsel kılığıya özümsetmeyi olanaklı kılmaktadır --ve kuramsal kılığı yöresinin siyasal ya da toplumsal kılığına indirgenmesi de, bu durumda, bu kılığların tek bir yapıya indirgenmesine dayandırılabilir.

Örnek olarak Gramsci ve Colletti'yi almış bulunuyorum. Bunun nedeni, onların tek bir kuramsal değişmez --tarihsicilik sorunsalı-- üstüne kuramsal *çeşitlemelerin* olanaklı biricik örnekleri olmaları değildir. Hiçbir anlamda, bir sorunsal kendi alanını --birçok ayrı yönden yaklaşılabileceği için, çok ayrı yollarla aşılabilen bir alanı-- aşan düşüncelere, mutlak olarak özdeş çeşitlemeler dayatmaz. Ama o {alanın} içine girmek demek, onun içine giren ayrımlı düşüncelerin varlığı denli ayrı etkiler üreten yasasına boyun eğmek demektir; ne var ki, bütün bu etkiler belli özdeş özellikler bakımından ortaktırlar: onların girmiş olduğu sorunsalın özellikleri. Paradoksal bir örnek verirsek, Sartre'ın düşüncesinin, hiçbir anlamda Gramsci'nin Marksizm yorumundan türemediğini hepimiz biliyoruz: bunun tümüyle ayrımlı kökenleri vardır. Bununla birlikte, Marksizme geldiğinde, kendine özgü nedenlerle Sartre büyük felsefelerin (Marx'ın felsefesini Locke ile Kant-Hegel felsefelerinden sonra anmaktadır) "*bunların anlatımı olan tarihsel kılığı aşılanı dek aşılamayacakları*"nı ilan ederek, doğrudan doğruya tarihsici bir yorum yapar (bununla birlikte, bunu böyle nitelermeyi de kuşkusuz reddedecektir) (**Critique de la raison dialectique**, Paris, 1960, p.17; İngilizce çeviri: **The Problem of Method**, Londra, 1965, p.7)*. Burada bir kez daha, Sartre'a özgü biçimde *kendisi açısından* kendi bellibaşlı konseptinin --*tümleştirme* (totalisation)-- özgülleştirimlerini (specifications) temsil eden, ama yine de tarihsici sorunsalın yapısıyla kar-

(*) Karş. J. P. Sartre, **Yöntem Araştırmaları**, İst. 1981, s.18. (Ç.N.)

şlaşmasının zorunlu kavramsal etkilerini bu konseptin öz-
güleştirimlerinin ona {Sartre'a} özgü olan biçiminde ger-
çekleştiren çağdaşlık, anlatım ve aşılabilirlik yapılarını bul-
maktayız. Biricik etkiler bunlar değildir: Sartre'ın, birçok
bakımdan Gramsci'nin organik entellektüeller kuramına çok yakın
25 bir (büyük bir felsefeden yararlanan ve onun üstüne yorum
yapan, onu insanların kılğısal yaşamlarına aktaran) "ideologlar"
kuramını, kendi araçlarını kullanarak yeniden keşfettiğini gör-
mekten de; Sartre'ın, ayrımlı kılğıların (Marx tarafından ayırt edi-
len ayrımlı düzeylerin) tek bir kılğıya aynı *zorunlu indirgemesi*
yaptığını görmekten de şaşkınlığa kapılmıyoruz: Kendi açısından,
kesinlikle kendine özgü felsefesal kökenleriyle ilintili nedenlerden
ötürü, bilimsel kılğı ve ekonomik ya da siyasal kılğı denli ayrımlı
kılğıların, sayısız dolaylılamalar pahasına (Sartre *par excellence*
dolaylılamalar filozofudur: bunların işlevi kesinlikle ayrımların
olumsuzlama içinde birliği sağlamaktır) birliğinden sorumlu olan
deneysel kılğı konsepti değil, bizatihi "praksis" konseptidir.

Bu çok şematik yorumları geliştiremiyorum. Ama bunlar Mark-
sizmin herhangi bir tarihsici yorumlamasında zorunlu şekilde içe-
rilen kaplımlar ile, bu yorumlamanın, kendisi için ortaya çıkardığı
sorunları çözmek üzere --en azından, Gramsci, Colletti ya da Sart-
re'ın durumunda olduğu gibi kuramsal bakımdan istemli ve özenli
olmayı amaçladığı zamanlarda-- üretmek *durumunda olduğu* tikel
konseptler konusunda bir düşün vermeye yarayacaktır. Bu yo-
rumlamanın kendisi ancak (tasarısının ampirisist ırasının kon-
septlerin üretilme düzeni üzerindeki etkisi olan) koskoca bir dizi
indirgeme koşuluyla düşünülebilir. Örneğin, ancak onun tüm kıl-
gıyı deneysel kılğıya ya da genelde "praksis"e indirgemesi ve
sonra da bu ana kılğıyı siyasal kılğıya özümsetmesi koşuluyla, tüm
kılğılar "gerçek" tarihsel kılğıdan doğmuş gibi düşünülebilir; fel-
sefe, hatta bilim ve dolayısıyla Marksizm de gerçek tarihin "an-
latımı" olarak düşünülebilir. Sonuç; politik-ekonomik kılğının
birliğine, "tarihsel" kılğının yüreğine, "*gerçek*" *tarihe* varana dek,
bilimsel bilgiyi ya da felsefeyi ve her durumda da Marksist kuramı
yavanlaştırmak olur. Bu yolda, Marksizmin tüm tarihsici yo-

25 Gramsci Sartre'ın, felsefe ile tarih arasında yaptığı ayrımı bile birkaç
sözcükle vermektedir (*Il materialismo storico*, op. cit., p.197).

rumlamalarının kuramsal önkoşul olarak gerektirdiği şu sonuca varılır: Marksist tümlüğün Hegelci tümlüğün bir varyantına dönüştürülmesi.

Marksizmin tarihsici yorumlaması kalıcı bir etkiye de yol açabilir: tarih bilimi (tarihsel maddecilik) ile Marksist felsefe (diyalektiksel maddecilik) arasındaki ayrımın kılıgısal olumsuzlanmasına. Bu son indirgemed, Marksist felsefe tarih kuramının yararına olarak, kılıgıda kendi *raison de etre*'ni yitirir: diyalektiksel maddecilik tarihsel maddeciliğin içerisinde yok olur.²⁶ Bu Gramsci'de ve onun izleyicilerinin çoğunda açıkça görülebilir: onlar yalnızca diyalektiksel maddecilik *sözcüğü* konusunda değil, ama kendine özgü bir nesneyle tanımlanan bir Marksist-felsefe *konsepti* konusunda da ciddi çekinceler getirirler. Onlar kuramsal bakımdan özerk (nesnesi, kuramı ve yöntemi bakımından özerk) bir felsefe, eşd. tarih biliminden ayrı olan bir felsefe, düşüncesinin bile Marksizmi metafiziğe, Doğa Felsefesi'nin restorasyonuna çevirdiğini --bundan Engels'in kendisi sorumludur-- düşünürler.²⁷ Tüm felsefe tarih olduğundan, "praksis felsefesi" bir felsefe olarak ancak felsefe-tarih özdeşliğinin ya da bilim-tarih özdeşliğinin felsefesi olabilir. Kendisine özgü herhangi bir nesneden yoksun kalan Marksist felsefe özerk bir disiplin statüsünü yitirir ve Croce'u aktaran Gramsci'ye göre yalnızca bir "tarihsel yöntembilime", eşd. yalnızca tarihin tarihsiliğinin özbilincine, tüm görünüşleriyle gerçek tarihin duruşu (presence) üstüne bir düşünsemeye indirgenmiş olur:

Tarih ve siyaset kuramından ayrılan felsefe metafizikten öte bir şey olamaz; oysa modern düşünce tarihinde, praksis felsefesince temsil edilen büyük fetih kesinlikle felsefenin *somut tarihsicileştirilmesi* ve tarihle özdeşleştirilmesidir. (Gramsci: **Il materialismo storico**, p. 133)

Felsefenin bu tarihsicileştirilmesi ise onu bir tarihsel yöntembilim statüsüne indirger:

²⁶ Aynı yapısal nedenler *karşıt* etkiye de yol açabilir: Sartre'la birlikte, kolayca, Marksist tarihinin *felsefe durumuna geldiğini* söyleyebiliriz

²⁷ Karş. Gramsci'nin Bukharin eleştirisi ile, Lenin'in **Felsefe Defterleri**'ne Colletti'nin yazdığı giriş, şimdi **Il Marxismo e Hegel** içinde, Bari 1969.

Bir felsefesel olumlamayı tikel bir tarihsel dönemde doğru olarak (eşd. tikel bir tarihsel eylemin, tikel bir praksisin zorunlu ve ayrılmaz anlatımı olarak), ama bunu izleyen dönemde, kuşkuculuğa ve ahlaksal ve ideolojik göreciliğe düşmeksizin bile olsa, yeri-doldurulmuş ve "geçersiz" kılınmış gibi düşünmek, başka deyişle, *felsefeyi tarihsicilik gibi görmek* bütünüyle enerjik ve zor bir zihinsel işlemdir... [Bukharin] praksis felsefesi konseptini "*tarihsel yöntembilim*" olarak ve sırası geldiğinde "felsefe" olarak, yalnızca *somut felsefe* olarak, işlemeyi başaramadı. Bu demektir ki, Croce'un ortaya atmış olduğu ve kurgusal bakış açısından çözmeye çabaladığı sorunu, *gerçek diyalektik* bakış açısından ortaya atmayı ve çözmeyi başaramadı.

Bu son sözler bizleri tam bir döngüye sokmaktadır: kurgusal felsefeden "somut" felsefeye, kurgusal diyalektikten gerçek diyalektiğe, vb. dönüştürülmek için yalnızca "tersyüz edilmesi" gereken, Croce'un "köktencilendirdiği" Hegelci tarihsiciliğe yeniden dönmüş bulunuyoruz. Marksizmi bir tarihsicilik gibi yorumlayan kuramsal girişim kurgunun praksise ve soyutlamanın somuta bu "tersyüz ediliş"inin Feuerbach'dan bu yana içerisinde işgörmüş olduğu *mutlak sınırlardan* kurtulamıyor: Bu sınırlar Hegelci kurguda yüceltilmiş ampirisist sorunsal tarafından tanımlanmıştır ve hiçbir "tersyüz ediş" de bizleri bunlardan kurtaramaz.²⁸

Tarihsici yorumlama açısından vazgeçilmez olan ayrımlı kuramsal indirgemeler ve bunların etkileri içerisinde tüm tarihsiciliğin temel yapısını böylelikle açıkça görebiliriz: Özel kesim içinde bir okumayı ola-

²⁸ Bir dakika önce, Sartre'ın felsefesinin kendine özgü kökenlerinden söz ettim. Sartre Descartes, Kant, Husserl ve Hegel ile birlikte düşünür. Ama onun en derin düşüncesi, hiç kuşkusuz *Politzer*'den ve (bu karşı-karşıya getirişin gözükebileceği denli paradoksal) ikinci olarak da Bergson'dan gelmektedir. Ama Politzer zamanımızın Feuerbach'dır: Onun *Critique des fondements de la psychologie*'si bir *somut* Psikoloji adına, bir *kurgusal* Psikoloji eleştirisidir. Sartre Politzer'in izleklerini "felsefe-izlekleri" ("philosophemes") olarak almış olabilir: Onun esinini bir yana atmamıştır; Sartre'ın tarihsiciliği "tümlüğü", dogmatik Marksizmin *soyutlamalarını* tersyüz-ettiği zaman (bile) o yine, görünüşteki bir eleştiri ardında, aynı sorunsal Feuerbach'dan Genç Marx ve Politzer'e dek yalnızca korumuş olan bir "tersyüz ediş"i, ayrımlı bir uzamda ve ayrımlı nesneler açısından "yinelemekte"dir.

naklı kılan zamandaşlığı. Ve Marksist tümlüğün yapısına dayatılan, onu dönüştüren ve onun ayrımlı düzeyleri arasındaki gerçek uzaklığı azaltan bu yapıyı kuramsal zorunluluktan dolayı da görebiliriz. Marksist tarih ideolojik tarih-konseptine, zamansal duruş (presence) ve süreklilik ulamına; (bilimleri, felsefeyi ve ideolojileri üretim ilişki ve güçlerinin birliği şeklinde, eşd. aslında *altyapı* şeklinde ,yavanlaştırarak) gerçek tarihin politik-ekonomik kılıgına "kayar". Bu sonuç denli paradoksal gözükebilecek --ve kuşkusuz, bunu dile getirdiğim için saldırıya uğrayacağım-- şu sonuç da çıkarılmalıdır: Siyasal biçemi ve amaçları açısından değil, *kuramsal sorunsalı* açısından bu hümanist ve tarihsici maddecilik İkinci Enternasyonal'in ekonomistik ve mekanistik yorumlamasının temel kuramsal ilkelerini yeniden keşfetmiştir. Bu tek kuramsal sorunsal eğer birisi yazgıcı, öbürü voluntarist, biri edilgin, öbürü bilinçli ve etkin, ayrımlı esinlendirme siyasetleri altında yatabiliyorsa, bu her ideolojide olduğu gibi, bu ideolojik kuramsal sorunsalda da içerilen kuramsal "*rol*"ün alanından ileri gelmektedir. Bu durumda, telafi edici bir çapraz bağıntı içinde, bu altyapıya en etkin siyasal ve ideolojik üst-yapı nitelikleri verilerek İkinci Enternasyonal tezlerine siyasal bakımdan bu tür bir tarihsicilik karşı-çıkarılabilir. Bu nitelikler aktarımı ayrımlı yollardan da algılanabilir: öm. siyasal kılıgyı felsefe ve kuramın nitelikleriyle donatarak (kendiliğindencilik); ekonomik kılıgya, siyasetin tüm etkin ve hatta patlayıcı meziyetleri verilerek (anarkosendikalizm); yahut da, siyasal bilinç ve belirlenime ekonomik-olanın belirlenimciliği yöneltilerek (volontarizm). Başka deyişle, üstyapıyı altyapıyla, ya da bilinçliliği ekonomiyle özdeşleştirmenin iki ayrı yolu --biri, bilinçte ve siyasette yalnızca ekonomiyi gören; öteki ise, ekonomiye siyaset ve bilinç aşıl原因an iki ayrı yol-- gerçekten varsa, işbaşındaki bir özdeşleştirme *yapısından* --birini öbürüne indirgeyerek, mevcut düzeyleri *kuramsal bakımdan* özdeşleştiren sorunsal yapısından-- öte bir şey asla yoktur. Bir yanda mekanisizmin-ekonomizmin ve öte yanda da hümanizmin-tarihsiciliğin kuramsal ya da siyasal *niyetlerini* çözümlemekten çok, onların kavramsal düzeneklerinin içsel mantığını incelediğimizde görülebilen şey sorunsalın bu ortak yapısıdır.

Hümanizm ile tarihsicilik arasındaki ilişki üstüne bir yorum daha yapınama izin verin. Hümanist olmayan bir tarihsicilik gibi, tarihsici-olmayan bir hümanizmin de pekala düşünülebileceği olsa olsa çok açıktır. Kuşkusuz, burada hep işlevleri bakımından Marksist bilim ve felsefenin *kuramsal temelleri* olarak kabul edilen bir *kuramsal* hümanizm

ve tarihsiciliği kastediyorum. Etikle ya da dinle, yahut sosyal demokrasi olarak bilinen siyasal-etik ideolojiyle yetinmek için, Marx'ın *hümanist ama tarihsici olmayan* bir yorumlanmasını öne çıkarmak yeterlidir: gereken tek şey, Marx'ı ister dinsel, ister etik, isterse antropolojik "insansal doğa" kuramı "ışığında" okumaktır. (karş. Peder Calvez ve Peder Bigo ile Monsieur Rubel, ayrıca da Marx'ın Erken Çalışmaları'nın ilk editörleri olan sosyal demokrat Landshut ve Mayer). **1844 El-yazmaları**'nın köktenci antropolojisine ister yaslanılsın, isterse yaslanılmasın, **Kapital**'li bir etik esinlendiriciye indirgemek işten bile değildir. Fakat tersine olarak, Marx'ın *tarihsici ama hümanist olmayan* bir okumasını imgelemek de bu denli kolaydır: doğru anlamışsam, Colletti'nin en has çabaları bu yönde bir eğilim taşımaktadır. Marx'ın bu tarihsici {ama} hümanist-olmayan okumasını gerekçelendirmek için, Colletti'nin yaptığı gibi, tarihin özünü oluşturan Üretim Güçleri/ Üretim İlişkileri birliğini, tarihsicileştirilmiş bile olsa, yalnızca insansal nitelikteki bir görünüme indirgemeyi reddetmek zorunludur. Ama bu iki olanağı bu noktada bırakalım.

Hümanizm ve tarihsiciliğin birliğinin en ciddi ayartmayı temsil ettiği söylenmelidir; çünkü bu en azından görünüşte en büyük kuramsal avantajlar sağlamaktadır. Tüm bilginin tarihsel toplumsal ilişkilere indirgenmesinde, *üretim ilişkilerine* yalnızca *insansal ilişkiler* gibi yaklaşarak, ikinci bir gizli indirgeme daha işin içine sokulabilir.²⁹ Bu ikinci indirgeme "apaçık" bir şeye bağlıdır: tarih bütünü bütününe bir "insansal" görünüşü değil midir ve Marx, Vico'dan aktararak, insanların bunu bilebileceklerini, çünkü her şeyi bundan "yapmış" olduklarını ilan etmedi mi? Ama bu "apaçıklık" dikkate değer bir önvarsayıma bağlıdır: tarihin "aktörleri"nin onun metninin yazarları, onun üretiminin öznelere olmasına. Ama bu önvarsayım da "apaçıklığın" bütün gücüne iye bulunmaktadır; zira, bu tiyatronun önerdiği şeyin tersine, somut insanlar tarlhte, yazarları oldukları rollerin aktörleridirler de. Sahneleme bir kez ortadan kaldırıldığında, bu aktör-yazar Aristotle'un eski düşünün ikizkardeşi --kendi kendini sağaltan doktor-- durumuna gelir ve *üretim ilişkileri* tarihin gerçek sahneyicileri oldukları halde, yalnızca *insansal ilişkilere* indirgenmiş olurlar. **Alman İdeolojisi** "gerçek insanlar", "toprağa sım-

²⁹ Bu kaçamaklı kılıgı Marksizmin tüm hümanist yorumlamalarında ortaktır.

sıkı basan ayaklarıyla" tarihin. gerçek öznelere olan "somut bireyler"üstüne formülasyonlarla dolu değil midir? **Feuerbach Üstüne Tezler** nesnelliğin kendisinin, bütünüyle, bu öznelere "kılgin duyusal" etkinliğinin insansal sonucu olduğunu ilan etmiyor mu? Bu insansal doğa bir kez "somut" tarihsiciliğin nitelikleriyle donatıldığında, kuramsal ya da etik antropolojilerin soyutlama ve sabitleştiriciliğinden kaçınma ve kendi yüreğindeki-aslan konusunda -- tarihsel maddecilik-- Marx'a katılma olanaklı duruma gelir. Bu yüzden, bu insansal doğa tarih tarafından üretilmiş ve onunla birlikte değişen bir şey gibi algılanacaktır; oysa Aydınlanma Filozofları'nın bile düşündükleri gibi, insan kendi tarihinin devrimleriyle değişir ve en özel yetileri (görme, işitme, bellek, us, vb.) açısından bile, kendi nesnel tarihinin toplumsal ürünlerinin etkisi altındadır. (Helvetius bile, ve Rousseau da, Diderot'ya karşıt olarak, bunu iddia ediyordu; Feuerbach ise felsefesinin başlıca makalelerinden birini buna ayırdı --ve günümüzde de, bir sürü ekin antropologu bunu benimsemiş bulunuyor). O zaman, tarih bir insansal doğanın, kendini dönüştüren tarihin gerçek öznesi olarak kalan bir insansal doğanın, dönüşümü durumuna gelir. Sonuç olarak, tarih insanları, öznelere oldukları tarihsel etkilerin zamandaşları kılarak insan doğasına girmiş; ama --ve bu mutlak olarak belirleyicidir-- üretim ilişkileri, siyasal ve ideolojik toplumsal ilişkiler de tarihsileştirilmiş "*insansal ilişkiler*"e, eşd. insanlararası (inter-human), öznelerearası (inter-subjektive) ilişkilere, indirgenmiş olur. Tarihsici hümanizmin gözde toprağı budur. Ve bunun büyük avantajı nedir? Marx'ın kendisinden çok daha eski bir ideoloji dalgasına, 18. yüzyılda doğmuş olan bir ideolojiye yerleştirilmiş (restored to) olması; devrimci bir kuramsal kopuntunun özgünlüğünden ileri gelen kredinin ondan esirgenmesi, onun "ekinsel" antropolojinin modern biçimleri tarafından bile çoğu kez kabul edilmiş olması, vb. Bugün bu tarihsici hümanizmi davet etmeyen bir kimse var mıdır ki, böylesi bir ideoloji bizleri Marx'tan uzaklaştırdığı halde, o kişi Marx'a gerçekten inanarak başvuruyor olsun?

Ama, en azından *siyasal açıdan konuşmuyorsak*, durum hep böyle olmuş değildir. Marksizmin tarihsici-hümanist yorumlamasının, 1917 Devriminin öngörülerinde ve izinde neden ve nasıl ortaya çıkmış olduğundan söz etmiş bulunuyorum. O zamanlar, bunun anlamı İkinci Enternasyonal mekanizmi ve oportünizmine karşı şiddetli bir protesto olmasıydı. Doğrudan doğruya *insanların Savaşı*'ı reddetme, ka-

pitalizmi devirme ve devrim yapma bilinç ve istencine sesleniyordu. Devrime yönelmiş gerçek insanların tarihsel sorumluluğuna seslenen bu ivedi çağrını, *kuramda bile olsa*, erteleyebilecek ya da boğabilecek her şeyi kesinlikle reddediyordu. Aynı devrim içinde, *kendi istencinin kuramını* istemliyordu. O nedenledir ki, Hegel'e köktenci bir dönüşü ortaya attı (genç Lukacs ve Korsch) ve Marx'ın doktrinini, işçi sınıfıyla doğrudan *anlamlı* bir ilişkililiğe sokan bir kuramı öne çıkardı. Proleter kılığının biricik ürünü ve anlatımı şeklindeki idealist ve voluntarist bir Marksizm yorumlamasına utku kazandıran, "burjuva bilim" ile "proleter bilim" arasındaki ünlü karşıtlığın tarihi de bu döneme uzanır. Bu "sol-kanat" hümanizmi proletaryayı, insansal özün yöresi ve sözcüsü olarak tasarlıyordu. İnsanı kendi "yabancılaşması"ndan kurtarma rolü, bu tarihsel rol insansal özün olumsuzlanmasıyla onun mutlak kurbanı olan {proletaryanın} yazgısıydı. Marx'ın erken metinlerinde ortaya atılan, proletarya ile felsefe arasındaki bağlaşıklık artık birbirini karşılıklı dışlayan iki bileşen arasındaki bağlaşıklık olarak görülmüyordu. Proletarya; insansal özün devrimci olumlanması nedeniyle, bunun köktenci olumsuzlanmasına karşı başkaldıran bu insansal öz: proletarya bu yüzden *edimli felsefeydi* ve onun siyasal kılığı da felsefenin kendisi. O durumda, Marx'ın rolü kendi yuvasında iş gören ve yaşayan bu felsefeye yalnızca *özbilinç* biçimi vermeye indirgenmiş oluyordu. O nedenle, biricik tarihsel yazarı --proletarya-- tarafından Marksizm "proleter" "bilim" ya da "felsefe"; insansal özün dolaysız anlatımı, dolaysız üretimi olarak ilan edilmişti. Kautsky ve Lenin'in Marksist kuramın özgül bir kuramsal kılığı tarafından, proletarya *dışında* üretilmiş olduğu ve Marksist kuram'ın proletaryaya *"ithal"* edilmesi gerektiği şeklindeki tezi kesinlikle reddediliyordu --ve açılmış olan bu gedikten, kendiliğindenciliğin tüm izlekleri Marksizme akın ettiler: proletaryanın hümanist evrenselciliği. Bu devrimci "hümanizm" ve "tarihsicilik" *kuramsal bakımdan*, Hegel'e ve o zamanlar el altında olan Marx'ın erken metinlerindekiyle iye' çıktı. *Siyasal* etkilerine gelince, Rosa Luxemburg'un emperyalizm ve "politik ekonomi" yasalarının sosyalist rejimde ortadan yok olması üstüne kimi tezleri; Proletkult; "İşçi Muhalefeti" kavramsallaştırmaları, vb; ve genel bir şekilde, SSCB'de, Stalinist dogmatizmin paradoksal biçimleri içinde bile olsa proletarya diktatoryası dönemini derinden derine damgalayan "volontarizm". Bugün bile bu "hümanizm" ve "tarihsicilik" Üçüncü

Dünya insanların kendi siyasal bağımsızlıklarını ele geçirme ve savunma ile, sosyalist yola koyulmak için verdikleri siyasal savaşımarda gerçekten devrimci yankılar bulmaktadır. Ama bu ideolojik ve siyasal avantajların kendileri, Lenin'in hayranlık verici şekilde ayırdına vardığı gibi, bunların devinime geçirdiği *mantığını*; sonunda ve kaçınılmazlıkla, ekonomik ve siyasal kavramsallaştırmalarda ve kılıgıda --eğer, verili bir elverişli konjonktürde, paradoksal ama hala zorunlu bir tersyüz oluş tarafından, reformizmle ve oportünizmle lekelenmiş yahut yalın bir şekilde revizyonist kavramsallaştırmalar esinlendiremiyorsa-- idealist ve ampirist ayartmalar üreten bu *mantığın*, belli etkileriyle dengelenmiş olmaktadırlar.

Gerçekten de, özellikle bilimsel bir kavramsallaştırımı asıl anlamından kopararak ele geçirmişse her *ideolojik* kavramsallaştırımın, bir özgüllüğü onun tek başına bilginin zorunluluğu ötesindeki "çıkarlar"la yöneltiyor olmasıdır. Bu anlamda, eşd. onun hiç bilmeden sözünü ettiği nesnenin verili olması koşuluyla, tarihsicilik kuramsal değerden yoksun değildir, zira anlamını, hizmet ettiği *günübirlilik* (current) çıkarlardan alan tüm *ideolojinin* özsel bir yönünün upuygun betimini sağlamaktadır. Eğer *ideoloji* kendi zamanının tümsel nesnel özünü (tarihsel mevcudun özünü) dile getirmiyorsa, en azından, küçük içsel vurgu kaymaları etkisiyle, tarihsel durumdaki günübirlilik (current) değişiklikleri, pekala anlamlı bir şekilde dile getirebilir: Bir bilimden ayrılmı olarak, bir ideoloji hem kuramsal bakımdan kapalıdır, hem de siyasal bakımdan uysal ve uyarlanabilir. Zamanın çıkarlarına uyar, ama görünürde herhangi bir devinim olmaksızın; görevi, kendine özgü içsel ilişkilerin algılanamaz kimi değişiklikleriyle özümsemek ve egemen olmak olan tarihsel değişiklikleri *yansıtmakla* yetinerek. Vatikan II "*aggiornamento*" puslu-örneği yeterince çarpıcı bir tanıtıdır: tartışma götürmez bir evrimin sonucu ve belirtisi, ama aynı zamanda da, anlaşılmaz yaklaşılan bir konjonktür sayesinde, tarihe ustaca bir uyarlanma. Bu yüzden, ideoloji değişir, ama kendi ideolojik biçimini koruyarak, algılanamaz biçimde değişir; devinir, ama *olduğu yeri*, kendi yeri ve ideolojik rolü bakımından koruyarak, durağan bir devinimle. Bu durağan devinimdir ki, Hegel'in felsefenin kendisi için söylediği gibi, kendi zamanının ötesine hiç geçmeksizin tarihte olup biten

şeyleri yansıtır ve dile getirir, zira yalnızca zaman bir aynasal yansıma tuzağında sıkıştırır ve kesinlikle bu yüzden onun içinde insanlar da sıkıştırılacaklardır. 1917 Devrimi'nin yankılarının devrimci hümanizminin bugün, kimileri hala bu kökenle ilintili, kimileri de buna az çok yabancı olan çeşitli siyasal ya da kuramsal uğraşlar için ideolojik bir yansıma olarak hizmet edebilmesinin özsel nedeni budur.

Örneğin bu tarihsici hümanizm; zaman zaman gerçekten trajik terimlerle kendilerinin, bildikleri ya da korktukları gibi, kendileri dışında yapılmış bir tarihin üyeleri olma hakkına gerçekten iye olup olmadıklarını kendi kendilerine soran burjuva ya da küçük-burjuva kökenli entellektüeller için, kuramsal bir uyarıcı olarak hizmet edebilir. Belki, Sartre'ın en derin sorunu da budur. Bu; Marksizmin "zamanımızın aşılabilir felsefesi" olduğu, ancak emperyalist sömürünün açlık ve ıstıraba sürüklediği bir yoksulun acıları karşısında hiçbir yazınsal ya da felsefesal çalışmanın bir saatlik bir zahmete bile değmeyeceği şeklindeki ikili tezinde, tam olarak sunulmuş bulunuyor. Bu ikili inanç-deklarasyonu içinde, bir yanda bir Marksizm idesi ve öte yanda tüm sömürülenlerin davası içinde sıkışmış olan Sartre zamanlarımızın insansal-olmayan tarihinde, bir "diyalektik us" kuramıyla; eşd. tüm (kuramsal) ussallığa ve her (devrimci) diyalektiğe, insansal "tasarı"nın bu eşsiz aşkınsal kökenine, bağladığı bir "diyalektik us" kuramıyla; kendisinin ürettiği ve alayla karşıladığı "Sözcükler" ötesinde kendisinin gerçekten bir rol oynayacağı olgusuyla avunmaktadır. Böylelikle tarihsici hümanizm Sartre'da insan özgürlüğünün yüceltilmesi biçimini alır ve burada o kendini onların savaşına özgürce adayarak, köle başkaldırılarının uzun ve unutulmuş gecesinden buyana birazcık insansal ışık için hep savaşım vermiş olan tüm ezilenlerin özgürlüğünden söz edebilir.

Aynı hümanizm, ufak bir vurgu kaymasıyla, konjonktüre ve gereksinimlere göre, başka davalara da hizmet edebilir: örn. "kişilik kültü" döneminin hata ve suçlarına karşı protestoya, bunların giderilmesini görme konusundaki sabırsızlığa, gerçek bir sosyalist demokrasi umuduna, vb. Bu siyasal duygular kuramsal bir temel istediğinde, hep aynı metinlerde ve konseptlerde bunu ararlar: 1917 sonrası büyük dönemde ortaya çıkan kuramcılardan birisinde (bütün bu genç Lukacs ve Korsch basımlarının ve Gramsci'nin belli

puslu formülasyonlarına ilişkin tutkunun nedeni budur), ya da. Marx'ın hümanist metinlerinde: onun **Erken Çalışmaları**'nda; "gerçek hümanizm"de, "yabancılaşma"da, "somut"da, "somut" tarihte, felsefede ve psikolojide.³⁰

Ancak, Marx'ın **Erken Çalışmaları**'nın eleştirel bir okuması ve **Kapital**'in adamakıllı incelenmesidir ki bizleri, *kuramsal* bir hümanizmde ve tarihsicilikte, (bunlar, Marx'ın sorunsalına yabancı oldukları için) karşılaşılan riskler ve bunun önemi konusunda aydınlatabilir.

* * *

Okuyucu tarihin yanlış anlaşılmasının bu çözümlemesinde yola çıktığımız noktayı herhalde anımsayacaktır. Marx'ın kendisine ilişkin düşünce yolunun, onun kendi öncellerinin meziyet ve kusurlarını değerlendirme yargılarından ortaya çıkabildiğine işaret etmiştim. Aynı zamanda, Marx'ın metnini dolaysız bir okumaya değil; ama söylemin görünüşteki sürekliliği içinde boşluk, kopukluk ve geçitirmelerin, Marx'ın söyleminin yalnızca söylemin kendisi içinde ortaya çıkan sessizliğinin sükutu olduğu yerlerin ayırdına varmak amacıyla, "*septomatik*" bir okumaya sokmamız gerektiğini ileri sürmüştüm. Bu kuramsal semptomlardan birini Marx'ın, bir konseptin kendi öncellerinde olmayışına; Marx'ın, bir sözcük yokluğu sorunundan öte birşey olarak ele almaya (Engels'in koyduğu gibi) "tenezzül etmediği" artı değer konseptinin {onlarda} olmayışına ilişkin verdiği yargıda ortaya çıkardım. Marx'ın öncellerine yönelttiği eleştirel söylemde bir başka *sözcük*, "*tarih*" sözcüğü, ortaya çıktığında neler olup bittiğini, biraz önce görmüş bulunuyoruz. Bu, görünüşte dolu sözcük aslında, apaçıklığının dolaysızlığı içinde, kuramsal bakımdan boş bir sözcüktür --ya da, daha doğrusu, bu özen-noksanlığında su yüzüne çıkan ideoloji doyurumudur (*plein-de-l'ideologie*).³¹ **Kapital**'i, onun nesnesine ilişkin eleştirel soruyu ortaya atmaksızın okuyan bir kimse,

30 Karş. **La Nouvelle Critique**, no. 164, 165, vb.

31 Bu örnek, benzeştirim yoluyla, semptom örneğiyle, dil sürçmesi ve düşle --ki, bu, Freud için, bir "dilek doyurumu"dur (*Plein du désir*) -- karşılaştırılabilir. [Karş. Louis Althusser: "Freud ve Lacan", **New Left Review**, No. 55, Mayıs-Haziran 1969, p. 61, n. 6].

kendisine "söylenen" bu sözde hiçbir artniyet görmez: ilk sözü bu söz olabilecek söylemi, ideolojik tarih-söylemini ve sonra da tarihsici söylemi mutlu bir şekilde sürdürür. Görmüş ve anlamış olduğumuz gibi, kuramsal ve kılğısal sonuçlar pek öyle masum değildir. Epistemolojik ve eleştirel bir okumada ise, tersine, edilen sözün ardında, onun gizlediğı sessizliğı işitmeden, askıya alınmış olan özenin doğurduğu boşluğu, ancak metnin karanlığı içinde, çakan bir şimşegin süresi denli kısa bir zamanda görmeden edemeyiz: bağıntılı olarak, kesintisiz gibi gözükken ama gerçekte, baskıcı bir söylemin tehdit edici istilasıyla kesintiye uğratılmış olan ve yönlendirilen bu söylemin gerisindeki gerçek söylemin sessiz sesini işitmeden de edemeyiz; onun derin sürekliliğini yerine yeniden oturtmak için, onun metnini restore etmeden geçemeyiz. Marx'ın özenindeki kesin zayıflık noktalarının kimliklendirilmesi burada, bu özenin tanınmasıyla aynı şeydir: onun zayıflıklarını bizlere gösteren onun özenidir ve onun geçici sessizliğinin kısa uğrağı içerisinde, onun kendisine ilişkin olan konuşmayı ona yalnızca geri vermekteyiz.

BÖLÜM VI

KAPİTAL'İN EPİSTEMOLOJİK ÖNERMELERİ (MARX, ENGELS)

Bu uzun ayraçdan sonra, yeniden çözümlememize dönelim. Marx'ın kendine özgü nesnesini aramaktayız.

Bir ilk kıpıda, Marx'ın bizlere *kendi gerçek buluşunu* anlattığı metinleri inceledik ve bu buluşun taşıyıcıları olarak değer ile artı değer konseptlerini yalıtladık. Ama bu konseptlerin yalnızca ekonomistlerin değil, bir dizi Marksistin de, Marksist politik ekonomi kuramının kendine özgü nesnesi konusundaki yanlış anlayışının kesin olarak yöresi olduğunu belirtmek zorunda kaldık.

Sonra, *ikinci bir kıpıda*, kendisinin kendi bilimsel öntarihi konusunda dile getirdiği yargı çerçevesinde Marx'ı kavramak umuduyla, Marx'ı, kendi öncellerine, klasik Politik Ekonomi'nin kurucularına ilişkin yargısı aracılığıyla inceledik. Burada da, şaşırtıcı ya da yetersiz tanımlarla karşılaştık. Gerçekte, Marx'ın kendisiyle Klasik İktisat arasındaki ayrım konsepti üzerinde düşünmeyi başaramadığını ve bu ayrımı bir içerik sürekliliği terimleriyle düşünerek, bizleri ya yalnızca bir biçimsel ayırma, diyalektiğe, ya da, bu Hegelci diyalektiğin temeline, belli bir ideolojik tarih-kavramsallaştırımına götürdüğünü gördük. Bu puslulukların kuramsal ve kılgsal sonuçlarını değerlendirmiş bulunuyoruz; metinlerdeki pusluluğun, yalnızca **Kapital**'in özgül nesnesinin tanımını değil, ama aynı zamanda Marx'ın kuramsal kılgisının tanımını, onun kuramı ile daha önceki kuramlar arasındaki ilişkililiği, kısacası, bilim kuramı ile bilim-tarihi kuramı arasındaki ilişkililiği de etkilediğini görmüş bulunuyoruz. Burada, artık yalnızca politik ekonomi kuramı ve tarih kuramını ya da tarihsel maddeciliği değil, ama ayrıca bilim ve bilim tarihi kuramını, yahut, diyalektiksel maddeciliği de ele aldık. Ve yalnızca teselli niteliğinde bile olsa, Marx'ın tarih kuramında ürettiği şey ile felsefede ürettiği şey arasında özsel bir ilişkililik olduğunu *görebiliyoruz*. *Bunu* en azından şu imden dolayı *görebiliyoruz*: Tarihsel maddecilik konseptleri dizgesinde

bir boşluğun salt varolması bile burada, dolaysız bir şekilde, bir felsefesal ideoloji doluluğu, ampirisist ideoloji, kurmaya yeterlidir. Bu boşluğu ancak dolu bulunduğu ideolojik felsefenin apaçıklığından onu yoksun ederek kabul edebiliriz. Marx'ın birkaç ama henüz yetersiz (inadequate) bilimsel konseptini, ancak onların yerlerini gasp etmiş olan felsefesal konseptlerin ideolojik doğasını kabul etmemiz mutlak koşuluyla, özenli bir şekilde tanımlayabiliriz: kısacası, aynı zamanda, bilimsel konseptlerin zayıflıklarını bizden gizleyen felsefesal konseptleri bilmek ve ideolojik diye kabul etmek için uyarlanmış Marksist felsefe konseptlerini tanımlamaya başlamamız mutlak koşuluyla. Burada, mutlak olarak, kuramsal bir yazgıya mahkumuz: Marx'ın bilimsel söylemini, aynı zamanda, birincisinden kopmayan, ama ondan ayrı, bir başka söylemin -- Marx'ın *felsefe* söyleminin-- metnini, Marx'ın diktesiyle yazmaksızın, okuyamayız.

Şimdi, bu incelemenin *üçüncü kıpısına* başlayalım. **Kapital**, Engels'in önsözleri, belli mektuplar ve Wagner Üstüne Notlar aslında üretken bir yönde devinime geçmemiz için gerek duyduğumuz şeyleri içermektedir. Şimdiye dek Marx'da negatif biçimde kabul etmek durumunda kalmış olduğumuz şeyi, buradan başlayarak, pozitif biçimde keşfedeceğiz.

Önce, *terminoloji* üstüne birkaç yoruma bakacağız. Marx'ın Smith ve Ricardo'yu, artı değer ile onun varoluş biçimlerini --kâr, rant ve faiz-- sürekli olarak *karıştırdıkları* için eleştirdiğini biliyoruz. Bu yüzden, bu büyük Ekonomistlerin çözümlemeleri bir sözcükten yoksun bulunuyor. Marx onları okuduğunda, bu atlanan sözcüğü kendi metinlerinde yeniden yerli yerine oturtuyor: artı değer. Olmayan bir *sözcüğün* bu yeniden yerli yerine oturtulması edimi önemsiz gözükebilir, ama önemli kuramsal sonuçlar taşımaktadır: aslında, bu sözcük bir sözcük değil, bir *konsepttir*; burada, yeni bir kavramsal dizgenin *temsalcisi*, yeni bir nesnenin görünüş bağıntısı (the correlative) olan bir kuramsal konsepttir. Her sözcük elbette bir konsepttir, ama her konsept kuramsal bir konsept değildir ve her kuramsal konsept de yeni bir nesnenin temsalcisi {tasarımcısı} değildir. Eğer artı değer sözcüğünün böylesine önemi varsa bunun nedeni onun, bütün geleceği yalın bir adlandırma ediminde yatan bir nesnenin yapısını doğrudan etkilemesidir. Bütün bu sonuçların hiçbir yerde, bir *sözcüğü* atladığı için Smith ve Ricardo'yu eleştirirken Marx'ın zihninin ya da kaleminin ucunda olmaması sorun değildir. Marx'tan, her şeyi birden söylemesi, başka herhangi bir kişiden daha çok

beklenmemelidir: önemli olan; onun söylemediği şeyi *burada* söylemediği halde, *başka bir yerde* söyleyeceğidir. Artık Marx upuygun bir bilimsel terminoloji; eşd. yalnızca zaten kullanılan sözcüklerin konseptler olmakla kalmayıp, ayrıca yeni sözcüklerin konseptler, üstelik yeni bir nesneyi tanımlayan konseptler olacağı, tutarlı bir tanımlanmış terimler dizgesi, oluşturna gereğini ilk planda gelen bir kuramsal gereksinim olarak kabul ediyordu hiç kuşkusuz. Wagner'in kullanım değeriyle değeri birbirine karıştırmasını eleştiren Marx, şöyle yazıyordu:

Bu Alman ahmaklığındaki biricik kalıcı şey; değer ya da kıymet (*Wert, Würde*) *sözcüklerinin* uzun zamandır, hatta meta durumuna gelmezden önce "emek ürünleri" olarak bile varolan yararlı şeylere doğrudan *düzenlamıyla* uyarlanmış olmasıdır. Ama bunun metanın *bilimsel tanımıyla* fazlaca bir ilgisi yoktur; tıpkı tuz sözcüğünün önceleri eski dünya tarafından mutfak tuzu karşılığında kullanılması ve bu yüzden, Pliny'den bu yana, *şeker* vb.'nin *tuz türleri*, vb. olarak görülmüş olması gibi (*Werke*, Bd. XIX, p.372).

ve biraz daha önce de:

Bu, kimyanın bir bilim olmasından önceki eski kimyacıları anımsatmaktadır: olağan yaşamda (nordik geleneğine göre) yalnızca tereyağı diye anılan yenilebilir tereyağı az bir yoğunluğa iye olduğu için, onlar kloroidlere çinko-yağı, antimuan-yağı, vb. ya da yağlı mayiler derlerdi (ibid.,p.371).

Bu metnin özellikleri açıktır; çünkü, bir sözcüğün *düz (sözlük)* anlamı ile onun bilimsel ve kavramsal anlamı arasında, bir bilimin (kimya) nesnesindeki kuramsal devrim temelinde ayırım yapmaktadır. Eğer Marx *yeni bir nesne* öncermekteyse, onun zorunlu olarak, buna denk düşen yeni bir kavramsal terminoloji de sağlaması gerekmektedir. ³²

Engels bunu, **Kapital**'in İngilizce baskısına yazdığı Önsöz'deki bir pasajda, tikel olarak iyi bir şekilde koyar (1886 -T.I, pp.35-6; Vol.I, pp.4-6):*

³² Karş. **Kapital**, T.I, p.17; Vol.I, p.8; Marx burada, kendisinin "yarattığı yeni terminoloji"den sözeder.

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**. C. I, K. I, s. 61-62. (Ç.N.)

Bununla birlikte, okuyucuyu sıyıramadığımız bir zorluk vardır: belli terimlerin, yalnızca ortak yaşamda değil, ama *sıradan Politik Ekonomi*'de de iye olduklarından ayrımlı bir anlamda kullanılması. *Ama bu kaçınılmazdı*. Bir bilimin her yeni görünümü bu bilimin teknik terimlerinde (*Fachausdrücken*) bir devrim getirir. Bütün terminolojinin (*Terminologie*) yaklaşık 20 yılda köktenci bir şekilde değiştiği ve koskoca bir dizi ayrımlı isimler almış olmayan tek bir organik bileşimi bile oldukça zor bulacağımız kimya, bunu en iyi şekilde göstermektedir. Politik Ekonomi, genelde, tecimsel ve endüstriyel yaşamın terimlerini, oldukları gibi almakla ve onlarla iş görmekle yetinmiş; *böyle davranarak kendisini, bu terimlerin dile getirdiği düşünlerin dar çemberiyle sınırladığını* hiç görememiştir. Böylece, klasik Politik Ekonomi bile, hem kârların, hem de rantın, emekçinin kendi işverenine (onun sonul, biricik iyisi olmasa bile, ilk elkoyucusuna) sağlamak durumunda olduğu ödenmemiş-ürün kısmının altbölümlerinden, parçacıklarından başka bir şey olmadığını *oldukça iyi bilmekle birlikte, kâr ve rantlara ilişkin devralınmış nosyonların (übliche Begriffe) ötesine asla geçmedi, ürünün bu ödenmemiş kısmını (Marx buna artı ürün diyordu) bir bütün olarak kendi bütünselliği içinde asla incelememi* ve bu yüzden ne onun kökeni ve doğası konusunda, ne de onun değerinin daha-sonraki dağılımını düzenleyen yasalar konusunda *açık bir kavrayışa* ulaştı. Benzer şekilde, tarım ya da elsanatı dışındaki (not) tüm sanayi hiç ayrımsız olarak manüfaktür teriminde toplanmış ve böylelikle, ekonomi tarihinin büyük ve öz olarak ayrımlı iki dönemi arasındaki ayrımın da silikleştirilmiştir: kol emeğinin ayrımlandırılmasına dayalı asıl manüfaktür dönemi ile makineye dayalı modern sanayi dönemi. Bununla birlikte, *modern kapitalist üretimi insanlığın ekonomi tarihinde yalnızca geçilen bir aşama olarak gören bir kuramın*, bu üretim biçimine aşılamaz ve son-
{biçim} gibi bakan yazarların alışkın olduklarından daha ayrımlı terimler kullanması gerektiği de apaçiktir.³³

³³ Bu çok dikkate-değer, hatta örnek bir metindir. Engels'in olağanüstü epistemolojik duyarlılığı konusunda, başka durumlarda ondan edindiğimizden çok ayrımlı bir düşün vermektedir. Engels'in kuramsal ökesinin sinyallerini verebileceğimiz başka vesileler de çıkacaktır; çünkü o Marx'a elverişsiz bir şekilde ters düşen ikinci-sınıf bir yorumcu olmaktan çok uzaktır.

Bu metinden, aşağıdaki temel tezleri elde etmeliyiz:

(1) {bilimin} nesnesindeki her devrim (bir bilimin yeni görünümü) zorunlu olarak onun terminolojisinde bir devrime yol açar;

(2) her terminoloji belli bir düşünler döngüsüyle bağlantılıdır ve biz bunu şöyle çevirebiliriz: her terminoloji kendi temellerini sağlayan kuramsal dizgenin bir işlevidir, her terminoloji kendisiyle birlikte belirlenimli ve sınırlı bir kuramsal dizge getirir;

(3) klasik politik ekonomi kendi düşünler dizgesi ve kendi terminolojisinin kimliğiyle tanımlanmış bir döngü içerisinde sınırlandırılmıştır;

(4) Marx klasik ekonomi kuramını devrimcileştirirken, zorunlu bir şekilde onun terminolojisini de devrimcileştirmek durumundaydı;

(5) bu devrimdeki duyarlı nokta kesin olarak *artı değerle* ilgilidir. Klasik ekonomistlerin bunu, nesnesinin konsepti olan bir sözcük içinde düşünmeyi başaramamaları onları karanlıkta bıraktı; onları, ekonomik kılğının yalnızca ideolojik ya da ampirik konseptleri olan sözcüklere hapsetti;

(6) son çözümde, Engels klasik politik ekonominin terminolojisi ile Marx'ın terminolojisi arasındaki ayrımı, onların bu nesneye ilişkin kavramsallaştırmalarındaki bir ayrım olarak ortaya koymaktadır: klasikler onu aşamaz gibi görüyorken, Marx geçici görüyordu. Bu düşün konusunda ne düşünmek gerektiğini ise biliyoruz.

Bu son zayıflığına karşın, bu metin oldukça dikkate değerdir; çünkü, bir yanda belirlenimli bir bilimsel disiplinin nesnesi ile, öte yanda onun terminoloji ve onun düşünler dizgesi arasındaki sıkı ilişkiliği ortaya sermektedir. Bu yüzden de nesne, terminoloji ve buna denk düşen kavramsal dizge arasındaki sıkı ilişkiliği --nesne bir kez modifiye edildiğinde (onun "yeni görünümleri" bir kez kavranıldığında), zorunlu olarak, düşünler ve kavramsal terminoloji dizgesinde bağlantısal bir modifikasyona {değişkeye} yol açması gereken bir ilişkiliği-- ortaya sermektedir.

Yahut da, aynı şeyi ayrımlı bir dille koyarsak, Engels nesnenin doğası, kuramsal sorunsalın doğası ve kavramsal terminolojinin doğası arasında zorunlu bir işlevsel bağının varlığını ileri sürmektedir.

Engels'in bir başka şaşırtıcı metninde, **Kapital**'in İkinci Cildi'ne Önsöz'de, eşd. klasik ekonomistlerin ücret sorunuyla ilgili görüşüne ilişkin olarak Marx'ın yaptığı çözümlemeyle doğrudan ilintili kılınabilecek bir metinde, bu bağıntı daha bir açıktır (T.II,pp.206 ff; Vol. I,pp.535 fñ).*

Bu metinde, Engels soruyu kesin bir biçimde ortaya koyar:

Kapitalist insan yüzlerce yıl boyunca artı değer üretmiş ve yavaş yavaş bunun kökeni üstüne düşünme noktasına gelmiştir. İlk ortaya konulan görüş doğrudan tecimsel kılıgıdan çıkıyordu: artı değer ürünün değerine yapılan bir eklemekten doğar. Bu düşün merkantilistler arasında yaygın' Ama, James Steuart bu durumda bir insanın kazandığını bir başkasının zorunlu olarak yitireceğini çoktan anlamıştı. Yine de, bu görüş uzun bir zaman daha, özellikle sosyalistler arasında, ayakta kaldı. Ama Adam Smith tarafından klasik bilimden sökülüp atıldı (Vol. II, p.8).**

Engels daha sonra, kapitalist artı değer kökenini Smith ve Ricardo'nun bildiklerini gösterir. Eğer onlar *"özel bir ulam olarak görülen bizatihi artı değeri, kâr ve toprak rantı içinde aldığı özel biçimlerden ayırmaları"*dı (ibid., p.10), **Kapital**'deki Marksist kuramın temel ilkesini *"üretmiş"* olurlardı: artı değeri.

Epistemolojik bakımdan yerinde olan soru şudur:

Ama, Marx'ın artı değer üstüne sözlerinde yeni olan ne vardır? Rodbertus da içinde olmak üzere, tüm sosyalist öncellerinin kuramları herhangi bir etki üretmeksizin yok olup gittiği halde, Marx'ın artı değer kuramı, nasıl oldu da, bulutsuz gökyüzünde çakan bir şimşek gibi ülkeyi sarstı ve tüm uygar ülkelerde {de durum böyle oldu}? (ibid., s. 14).***

Engels'in, yeni bir kuramın ortaya çıkışının muazzam etkisini --"bulutsuz bir gökyüzünde çakan bir şimşek"-- kabul etmesi bizler

(*) Karş. K. Marx, agy, C. I, K. II, (Ank. 1974), s. 251 vd. (Ç.N.)

(**) Karş. K. Marx, agy, C. II (Ank. 1976), s. 20, (Ç.N.)

(***) Karş. agy, s. 26. (Ç.N.)

için, Marx'ın *yeniliğinin* çağrıcılığı bir endeksi olarak ilginçtir. Artık burada, Marx'ın ekonomistlerle ilişkisini dile getirmeye çalıştığı puslu ayrımlar (saplantıcı sonsuzculuk, devinim durumundaki tarih) söz konusu değildir. Engels duraksamaz: *doğrudan doğruya*, Marx'ın klasik ekonomistlerden epistemolojik *kopuntusunun* asıl sorununu ortaya koyar; bunu en uygun ve ayrıca da en paradoksal noktada ortaya koyar: *artı değer*. Artı değer kesinlikle *yeni* değildir, zira klasik ekonomistler tarafından çoktan "üretilmiş" bulunmaktadır! Bu yüzden, Engels Marx'ın *yeniliği* sorusunu, Marx'da *yeni olmayan* bir gerçeklik açısından ortaya koyar! Bu sorunun olağanüstü anlaksallığı Engels'in ökesini ortaya sermektedir: Bu soruya son gizlendiği yerde, bir milim gerilemeksizin meydan okur; *yanıtının* ezici biçimiyle sunulduğu yerin tam ortasında onunla karşı karşıya gelir; yanıtın ezici apaçıklık iddialarının ona, en ufak bir soru ortaya atılmasını bile engelleme olanağı verdiği yerde!.. *Ayrımlı iki söylemde* ortaya çıkan bir gerçekliğin yeni olmayışının *yeniliği* sorusunu, eşd. bu "gerçeklik" in iki kuramsal söyleme kazınmış olan *kuramsal kiplik (modality)* sorusunu ,ortaya atacak denli yüreklidir. Onun yanıtının yalın bir okuması bile, onun bunu artıniyetli ya da gelişigüzel olarak değil, ama bilimler tarihine ilişkin bir kurama dayalı bir bilim-kuramı alanı içerisinde ortaya attığını sergiliyor. Aslında ona, kendi sorusunu formüle etme ve bunun yanıtlarını tanımlama olanağı veren şey kimya tarihiyle yaptığı karşılaştırmadır.

Marx'ın artı değer üstüne sözlerinde yeni olan ne vardır?...

Kimya tarihi bunu açıklayan bir betimleme sunuyor.

Phlojistik kuramın, geçen yüzyıl sonlarında hala egemen olduğunu biliyoruz. Burada, yanma özsel olarak şundan ibaret sayılıyordu: belli bir hipotetik töz, phlojiston adını alan mutlak yanabilir bir madde, yanan cisimden ayrılıyordu. Bu kuram kimi durumlarda önemli ölçüde zorlanmak durumunda kalsa da, o zamanlar bilinen kimyasal görüngülerin çoğunu açıklamaya yetiyordu. Ama 1774'de Priestley "öylesine katışksız, ya da, phlojiston'dan öylesine arınmış gördüğü" belli bir tür hava üretti ki, "olağan hava buna göre çok katışıklı gözüküyordu". Buna, "dephlojistikleşmiş-hava" adını verdi. Ondan az bir zaman sonra da, Scheele aynı tür havayı İsveç'te elde etti ve bunun atmosferdeki

varlığını ortaya koydu. O ayrıca bir cisim bunun içinde ya da olağan hava içinde yandığında, bu tür havanın ortadan kaybolduğunu da gördü ve bu yüzden, buna "ateş-havası" adını verdi.

Priestley ve Scheele neyle uğraştıklarını *hiç bilmeden* oksijeni üretmişlerdi. Onlar "*kendilerine ulaşan şekliyle*" *phlojistik* "*ulamaların tutsakları olarak kaldılar*". Tüm phlojistik görüşleri *altüst etmeye ve kimyayı devrimcileştirmeye* yazgılı olan öge (*die ganze phlogistische Anschauung umstossen*) onların elinde kısır kaldı. Ama Priestley buluşunu derhal Paris'deki Lavoisier'e iletmmişti ve Lavoisier, bu *yeni olgu (Tatsache)* aracılığıyla, *bütün phlojistik kimyayı* çözümledi ve bu yeni tür havanın yeni bir kimyasal element olduğu ve yanmanın, gizemli phlojiston'un yanan-cisimden *ayrılması* değil, bu yeni elementin *o cisimle bir araya gelmesi* olayı olduğu sonucuna ulaştı. Böylece, *phlojistik biçimiyle kendi başı üzerinde duran tüm kimyayı, doğru bir şekilde, kendi ayakları üzerine oturtan* ilk kişi oldu (*stellte so die ganze Chemie, die in ihrer phlogistischen Form auf dem Kopf gestanden, erst auf die Füße*). Ve daha sonra iddia ettiği gibi, öbür ikisiyle eşzamanlı ve onlardan bağımsız olarak oksijeni üretmediği halde, yine de, ne (*was*) üretmiş olduklarını bilmeden bunu yalnızca üretmiş olan (*da gestellt*) öbürleri karşısında (*vis-à-vis*), oksijenin gerçek *bulucusu (der eigentliche Entdecker)* o oldu.

Marx'ın artı değer kuramında kendi öncelleriyle ilişkisi de Lavoisier'in, Priestley ve Scheele'le ilişkisinin aynıdır. Ürünlerin değerinin şimdi artı değer dediğimiz (*nennen*) *kısımının, varoluşu (die Existenz)* Marx'dan çok önce değerlendirilmiştir. Bunun ne olduğu; eşd. karşılığında, elkoyucusunun herhangi bir eşdeğer vermediği emek-ürününden ibaret olduğu, az çok kesin bir şekilde açıklanmıştır. Ama kimse daha ilerisine gitmedi (*Weiter aber kam man nicht*). Kimileri --klasik burjuva ekonomistler-- olsa olsa, emek ürününün emekçi ile üretim-aracıları iyesi arasındaki bölünüş oranını araştırdılar. Kimileri de --sosyalistler-- bu bölünüşün haksız olduğunu gördüler ve bu haksızlığı ortadan kaldırmak için ütöpik araçlar aradılar. Onların hepsi de, kendilerine ulaşmış şekliyle (*wie sie sie vorgefunden hatten*) ekonomik ulamların tutsakları (*befangen*) olarak kaldılar.

Artık, Marx sahnede görünmüştü. *Ve o kendi öncellerininkine doğrudan karşıt bir görüşü benimsedi (in direkten Gegensatz zu allen seinen Vorgänger)*. Onların bir çözüm (*Lösung*) olarak gördüğü şeyi, o bir sorundan (*Problem*) başka bir şey olarak almıyordu. Kendisinin dephlojistikleşmiş-havayla ya da ateş-havasıyla değil, oksijenle karşı karşıya olduğunu -- burada yalnızca ekonomik bir olguyu (*Tatsache*) dile getirme ya da bu olgu ile bengi-adalet ve hakiki ahlak arasındaki çatışmaya işaret etmenin değil, ama tüm iktisadı devrimcileştirmeye (*umwalzen*) yazgılı olan ve bunu nasıl kullanacağını bilen kişiye tüm (*gesamten*) kapitalist üretimin anlaşılma anahtarını sunan bir olguyu (*Tatsache*) açıklamanın söz konusu olduğunu-- gördü. Kendi devinim noktası olarak bu olguyla, elinde bulduğu tüm ekonomik ulamları inceledi (*untersuchte*); tıpkı oksijenden yola çıkan Lavoisier'in, elinde bulduğu philojistik kimya ulamlarını incelemesi gibi. Artı değer ne olduğunu anlamak için, Marx değer ne olduğunu bulmak durumundaydı. Her şeyden önce, Rikardocu değer kuramını eleştirmek durumundaydı. Dolayısıyla, emeğin değer üretme özelliğini çözümledi ve değer üreten emeğin ne olduğunu ve onun bunu niçin ve nasıl yaptığını değerlendiren ilk kişi oldu. Değerin *bu* tür pıhtılaşmış-emekten başka bir şey olmadığını buldu ve bu Rodbertus'un, ölümüne dek hiç kavrayamadığı bir noktaydı. Daha sonra, Marx metaların parayla ilişkisini araştırdı ve metalaradaki içkin değer özelliği sayesinde, metaların ve meta-değişiminin, meta ile paranın karşıtlığını nasıl ve niçin yaratması gerektiğini ortaya koydu. Onun, bu temel üzerinde kurulan para-kuramı ilk tüketici (*erschöpfende*) kuramdır ve örtük olarak her yerde de kabul edilmiştir. Paranın sermayeye dönüşümünü çözümledi ve bu dönüşümün emek-gücünün alım ve satımına dayandığını ortaya koydu. Emek-gücünü, değer üreten malı (property) emeğin yerine koyarak (*an die Stelle... setzen*), Rikardocu okulun çöküşünü getiren güçlüklerden birini, eşd. sermaye ile emeğin karşılıklı değişimini değer emekle belirlendiğine ilişkin Rikardocu yasayla uyumlandırma olanaksızlığını, bir hamlede çözdü (*löste er mit einem Schlang*). Sermayenin değişmeyen ve değişen {sermaye} şeklindeki ayırımını getirerek, artı değer oluşum sürecinin gerçek gidişini en ufak ayrıntılarıyla ta-

sarımlayabildi (*darzustellen*) ve böylece, kendi öncellerinden hiçbirisinin başaramamış olduğu işi, bunu açıklamayı (*erklären*) başarabildi. Sonuç olarak, ne Robertus'un, ne de burjuva ekonomistlerin ne-olduğu konusunda en ufak bir düşünceye iye olmadıkları, ama Kitap II'nin çarpıcı bir şekilde yeniden tanıtladığı ve Kitap III' ün daha da tanıtlayacağı gibi, en çapraşık ekonomik sorunların çözümü için anahtar sağlayan, sermayenin kendisi içinde bir ayırım getirdi. Artı değeri daha öte çözümledi ve onun iki biçimini, mutlak ve göreceli artı değeri buldu. Ve bunların, kapitalist üretimin tarihsel gelişimi içinde ayrımlı ve her seferinde de belirleyici bir rol oynadıklarını gösterdi. Bu artı değer temelinde, iye olduğumuz ilk ussal ücret kuramını geliştirdi ve ilk kez olarak kapitalist birikim tarihinin anahtarlarını ve onun tarihsel eğiliminin serimlenişini ortaya koydu.

Ya Rodbertus? Bütün bunları okuduktan sonra, o ... kendisinin, artı değer nereden evrildiğini çok daha kısa ve açık bir şekilde söylemiş olduğunu görür ve sonunda bütün bunların gerçekte "sermaye konsepti", eşd. Herr Rodbertus'un sermaye konusunda iye olduğu ütöpik düşün için değil de "sermayenin şimdiki biçimi", eşd. tarihsel bakımdan var olduğu şekliyle sermaye, için geçerli olduğunu ilan eder. Tıpkı yaşamının sonuna dek phlojistona bel bağlayan ve oksijenle ilgili herşeyi reddeden yaşlı Priestley gibi. Tek şey şu ki, Priestley oksijeni gerçekte ilk kez üretmiş olduğu halde, Rodbertus kendi artı değerinde, ya da daha doğrusu kendi "rant"ında, bilinen bir şeyi yalnızca yeniden keşfetmişti ve Marx, Lavoisier'den ayrımlı olarak, artı değer varoluş olgusunu (*Tatsache*) keşfeden ilk kişinin kendisi olduğunu da iddia etmeye hiç tenezzül etmedi (Vol. II, pp.14-16).*

Bu, dikkate değer metnin tezlerini özetleyelim.

(1) Priestley ve Scheele, phlojistik kuramın egemen olduğu dönemde, eskiden dephlojistikleşmiş hava ve sonra da ateş-havası denilen, tuhaf bir gaz "ürettiler" (*stellt dar*). Aslında bu, sonradan oksijen denilecek olan gazdı. Ama, diyor Engels, onlar "üretmiş oldukları şey konusunda en ufak bir düşünceye iye olmaksızın, bunu

(*)Karş. K. Marx. agy. s. 26-30, (Ç.N.)

üretmişlerdi"; eşd. bunun konsepti olmaksızın. O nedenle, *"tüm phlojistik görüşleri altüst etmekte ve kimyayı devrimcileştirmekte belirleyici olan (was determined) öge onların elinde kısır kaldı"*. Bu kısırılık ve körlük nedendi? Çünkü, onlar "kendilerine ulaşmış şekliyle 'phlojistik' ulamların tutsakları olarak kaldılar". Çünkü, oksijende bir sorunu görmek yerine, yalnızca *"bir çözüm"*ü gördüler.

(2) Lavoisier tam karşıtını yaptı: *"Lavoisier, bu yeni olgu aracılığıyla, bütün phlojistik kimyayı çözümledi"*; *"böylece, phlojistik biçimiyle kendi başı üzerinde duran tüm kimyayı, doğru bir şekilde, kendi ayakları üzerine oturtan ilk kişi oldu."* Başkalarının bir çözüm gördüğü yerde, o bir sorun gördü. O nedenle, oksijeni ilk ikisinin *"üretmiş"* olduğu söylenebilse bile, konseptini vererek onu *bulan* yalnızca Lavoisier'di.

Tıpkı, Lavoisier'in Priestley ve Scheele ile ilişkisinde olduğu gibi, Marx'ın Smith ve Ricardo ile ilişkisinde de tam olarak aynı şey geçerlidir: öncellerinin salt *üretmiş* olduğu artı değeri hakikatte o *bulmuştur*.

Yalnızca bu karşılaştırma ve bunun dile getirildiği terimler bile Marx'ın çalışması ve Engels'in epistemolojik içgörüsüne derin ufuklar açmaktadır. Marx'ı anlamak için, ona herhangi bir bilimci gibi yaklaşmamız ve başkalarına --bu örnekte, Lavoisier'e-- uygulayacağımız aynı epistemolojik ve tarihsel konseptleri, onun bilimsel çalışmasına da uygulamamız gerekir. Böylece, Marx Galileo ya da Lavoisier gibi, bir bilim-kurucusu olarak ortaya çıkar. Üstelik, Marx'ın çalışması ile öncellerininki arasındaki ilişkiyi anlamak için, onu bunlardan ayırt eden *kopuşun* ya da *başkalaşımın* doğasını anlamak için, kendi öncelleriyle bir kopuş gerçekleştirmek durumunda kalmış öteki kurucuların çalışmasını incelememiz gerekir. Bu yüzden Marx'ın, onun buluş düzeneğinin ve (onun bilimsel temelini atan) epistemolojik kopuşun doğasının anlaşılması bizleri, genel bir bilimler-tarihi kuramının, bu *kuramsal olayların* özünü düşünme olanağını veren bir kuramın, konseptlerine götürür. Bu genel kuramın şimdilik yalnızca bir tasan olarak var olup olmaması ya da halihazırda kısmen maddeselleşip maddeselleşmemesi bir şey; *bunun, bir Marx-incelemesinden kesinlikle ayrılmaz* olması ise başka bir şeydir. Engels'in yapmış olduğu şeyle bizlere çizdiği yol bizim, ne pahasına olursa olsun, iz-

lememiz gereken yoldur: bu Marx'ın kurduğu felsefenin tarih bilimini kurma edimindeki yolundan başka bir şey değildir.

Engels'in metni daha ileri gider. Bizlere, apaçık bir şekilde, *kopuş* konseptinin ilk kuramsal özetini verir: yeni bir bilimi eski ideolojik sorunsaldan ayrılan yeni bir sorunsal içine oturtan başkalaşımın. Ama en şaşırtıcı nokta şudur: Engels bu, sorunsalın başkalaşımı, eşd. *kopuş*, kuramını, "*başı üzerinde duran*" bir disiplini "*doğru şekilde, ayakları üzerine oturtan*" "tersyüz ediş" terimleriyle düşünür. Burada, tanıdık bir düşünle karşı karşıyayız! Marx'ın, **Kapital**'in İkinci Basımına Sonsöz'de, *Hegelci diyalektiğe, onu idealist durumdan maddeci duruma getirmek için uyguladığı yaklaşımın tanımlandığı terimlerin tam kendisiyle*. Burada, Marx'ın, kendisi ile Hegel arasındaki ilişkililiği, Marksizm üzerinde hala çok büyük bir ağırlığı olan bir sözle tanımlayan terimlerin tam kendilerini bulmaktayız. Ama ne ayırım! Marx'ın giz dolu (enigmatic) sözleri yerine, Engels bizlere aydınlatılmış sözler söylemektedir --ve Engels'in sözlerinde, sonunda, tüm klasik metinlerde ilk ve belki de *tek kez*, Marx'ın sözlerinin *net* bir açıklamasını bulmaktayız. "*Başı üzerinde duran kimyayı, doğru şekilde, kendi ayakları üzerine oturtma*" anlatımı, herhangi bir olası pusluluk taşımaksızın, Engels'in metninde şu anlama gelir: eski sorunsalın yerine yenisinin konulmasıyla, kimyanın kuramsal sorunsalını *değiştirmek*, kuramsal temeli *değiştirmek*. Ünlü "tersyüz etme"nin anlamı budur: Bir imgeden öte bir şey olmayan ve bir konseptin ne anlamına, ne de özenine iye olan bu imgeyle Marx kendi adına, her bilimsel temeli atan sorunsal başkalaşımının *varlığını, yalın bir şekilde* ortaya koymaya çalışıyordu.

(3) Aslında, Engels bizlere, kuramsal tarihteki bir olay için gerekli biçimsel koşullardan birini betimler: *kesinlikle kuramsal bir devrimi*. Bilgi tarihini oluşturabilmek için, kuramsal *olgu* ve kuramsal *olay* konseptlerini, bilgi tarihine müdahale eden kuramsal-devrim konseptlerini yapılandırmanın özsel olduğunu görmüş bulunuyoruz; tıpkı, siyaset ya da ekonomi tarihini düşünebilmek için tarihsel *olgu*, tarihsel *olay*, devrim, vb. konseptlerini yapılandırma ve eklemlendirmenin özsel olması gibi. Marx'la birlikte, yalnızca tarih bilimi tarihinde değil, ama felsefe tarihinde de, kesin olarak da *Kuramsal*'ın tarihinde, birincil önem taşıyan bir tarihsel *kopuş* yöresindeyiz; bu *kopuş* (ki bu bizlere, bilim tarihinde dö-

nemselleştirme sorununu çözme olanağı vermektedir) kuramsal bir olayla, Marx'ın getirdiği sorunsalın tarih biliminde ve felsefede oluşturduğu devrimle bağdaşmaktadır. Bu olayın bütünüyle ya da kısmen algılanmaksızın geçip gitmesi, bu kuramsal devrimin tüm etkilerini duyumsatabilmesi için *zaman* gerekmesi, düşünlerin görünülebilir tarihinde onun inanılmaz bir kıyım yaşamış olması sorun değildir; olay oldu, kopuş oldu ve onunla doğmuş olan tarih, resmi tarihin altında kendi yeraltı yolunu kazıyor: "iyi kazılmış, yaşlı köstebek!" Bir gün, resmi düşünler-tarihi onun gerisine düşecek ve o bunu anladığı zaman da, bu olayı ele almaya ve bundan sonuçlar çıkarmaya hazır değilse artık çok geç kalacaktır.

Gerçekten de, Engels bizlere bu devrimin öteki yüzünü gösteriyor: onu yaşamış olanların *onu yadsıma* konusundaki ısrarını: "yaşamının sonuna dek phlojistona bel bağlayan ve oksijenle ilgili her şeyi yadsıyan... yaşlı Priestley". Smith ve Ricardo gibi, o da *varolan düşünler dizgesini savundu*, yeni buluşun kopmuş olduğu kuramsal-sorunsalı sorgulamayı reddetti.³⁴ Bu "kuramsal sorunsal" terimini ileri sürmekte haklıyım, çünkü bunu yaparken, Engels'in bizlere *söylediği* şeye bir isim (ki bu bir konsepttir) takmış oluyorum: aslında Engels o zamana dek bir *çözüm* olarak verilmiş olan şeyi *bir sorun olarak ortaya koyma* edimiyle, eski kuramın eleştirel sorgulanmasını ve bir yenisinin oluşturulmasını özetliyor. Bu ise, Marx'ın, ücretler üstüne ünlü bölümdeki (T.II, pp.206 ff.; Vol.I, pp. 535 ff.) kavramsallaştırmından öte bir şey değildir. Klasik politik ekonomiye, ücretleri zorunlu geçim mallarının değeriyle tanımlama izni veren şeyin ne olduğunu inceleyen Marx şunları yazıyordu: "Böylece o, bu noktaya dek, emeğin değeri yerine araştırmalarının görünen nesnesini, emek-gücünün değerini koyarak, *hiç ayırdına varmaksızın, araziyi değiştirdi...* Bu yüzden, *çözümlemenin getirdiği sonuç, baştan buyana ortaya çıktığı şekliyle sorunun bir çözümü değildi, ama bu sorunun terimlerinde tam bir değişiklikti.*" Burada da, "tersyüz ediş"in içeriğini görebiliriz: "terimler değişikliği"yle özdeş olan bu "arazi değişikliği"ni ve bu yüzden de, *soruların* formüle edildiği ve so-

34 Bilim tarihi burada toplumsal tarihten hiç ayrılmı değildir: özellikle, gösteriyi ön sıradan izledikleri zaman, her ikisinde de "hiçbir şey öğrenmemiş ve hiçbir şey unutmamış olan"lar vardır

runların ortaya atıldığı kuramsal temeldeki değişikliği. Burada da. "tersyüz ediş", "başı üzerinde duran şeyi doğru biçimde, kendi ayakları üstüne çevirme", "araziye değiştirme" ve "sorunun terimlerini değiştirme" arasında hiçbir ayrım olmadığını görebiliyoruz: bu dönüşümlerden herbirisi aynıdır; hepsi de bu temel kuramın kendine özgü yapısını etkilemektedir ve her sorun bu yapıya göre, yeni kuramın terimleri ve alanı içinde ortaya konmaktadır. Bu yüzden, eğer tarihinin verili bir kısıpında bir bilim kuramının o bilimin kendi nesnesini ortaya koyduğu *sorular tipinin kuramsal matrisinden* öte bir şey olmadığı doğruysa; eğer bu nesneye sorular sormanın yeni bir organik yolunun, sorular sorma ve sonuçta, yeni yanıtlar üretmenin yeni bir yolunun yeni bir temel kuramla dünyaya geldiği doğruysa; *kuramsal temeli değiştirmek kuramsal sorunsalı değiştirmek demektir*. Smith ve Ricardo'nun ücretlere ilişkin getirdikleri *sorudan* söz eden Engels şöyle yazar: *(Bu) soru (die Frage), bu biçimde konulursa, gerçekten de çözülemez (unlöslich). Bu, Marx tarafından doğru olarak (richtig) formüle edilmiş ve dolayısıyla yanıtlanmıştır*" (Vol. II, p.17)*. Sorunun bu *doğru formülasyonu* rastgele bir etki değildir: tersine, sorunları doğru bir biçimde ortaya koyma dizgesi olan, *yeni bir kuramın etkisidir*, yeni bir sorunsalın etkisidir. Dolayısıyla, her kuram özünde bir sorunsaldır, eşd. bu kuramın nesnesiyle ilgili her sorunu ortaya koymak için gereken kuramsal-dizgesel matristir.

(4) Ama, Engels'in metni daha başka şeyler de içerir. Gerçekliğin, yeni olgunun (*Tatsache*), bu örnekte artı değerın varoluşunun, *"yaln bir şekilde, ekonomik bir olguyu dile getirme konusu"*na indirgenemeyeceği; tersine, bunun tüm iktisadî devrimcileştirmeye ve *"tüm kapitalist üretimin"* anlaşılmasını sağlamaya yazgılı bir olgu olduğu düşüncesini içerir. Marx'ın buluşu bu yüzden öznel bir sorun (yalnızca verili bir gerçekliği sorgulama yolu ya da değişmiş bir "bakış açısı" --ki her ikisi de öznel) değildir: her sorunu ortaya koymak için gereken kuramsal matrisin nesneyle ilgili dönüşümüyle ilintili olarak, *nesnenin gerçekliğini* ilgilendirmektedir: *onun nesnel tanımını*. Nesnenin tanımından kuşku doğurmak yeni kuramsal sorunsalın amaçladığı *nesnenin yeniliğine* ilişkin ayrımsal bir tanım sorusunu ortaya atmaktır. Bir bi-

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**, C. II, s. 31. (Ç.N.)

limdeki devrimler tarihinde, kuramsal kılıgdaki her tersyüz etme nesnenin tanımında bir dönüşümle ve bu yüzden kuramın kendi *nesnesine* yorulabilececek bir ayrımla ilintilidir.

Bu sonucu çıkarırken, Engels'in ötesine mi geçmiş oluyorum? Hem evet, hem hayır. *Hayır*; çünkü Engels yalnızca Lavoisier'den önce, her sorunun ortaya-konulma yolunu ve bu yüzden, buna denk düşen her çözümün anlamını belirleyen bir phlojistik-düşünler dizgesinin varlığını dikkate almakla kalmaz; "*her şeyden önce Ricardocu değer kuramını eleştirmeye*" (Vol. II, p.15) Marx'ı zorlayan sonul zorunluluğu belirtirken, Ricardo'daki bir düşünler dizgesinin varoluşunu dikkate alması gibi. Belki de *evet*; şayet bu kuramsal olaya ve bilimsel devrime ilişkin çözümlemesinde ne denli amansız olursa olsun, Engels'in, bu devrimin kuram *nesnesi* üzerindeki etkilerini düşünmeye sıra geldiğinde böylesine cesur olmadığı doğrusu. Onun çok iyi ayırdına vardığı bu nokta üstüne kavramsallaştırımındaki puslulukları zaten belirtmiş bulunuyoruz: bunların hepsi de, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ampirisist karışıklığa indirgenebilir. Engels ampirisist tezin (imgesel) güvencesi ötesinde kendisini riske sokarak, bilgi nesnesi ile gerçek arasında bir *gerçek* özdeşlik ilan etmekle elde ettiği güvenceleri yitirebileceğini, açık bir şekilde duyumsamaktadır. Söylediği şeyi söylemekle ve bilim tarihi de bunu her adımda onun önüne koymakla birlikte, imgeleştirme zorluğu içindedir: bir bilginin üretiliş sürecinin zorunlulukla onun (kavramsal) nesnesinin sürekli dönüşümünden yola çıktığı; onun, bilgi tarihiyle aynı şey olan bu dönüşümün kesin olarak etkisi olduğu; --bilgisi de, kesinlikle, bilgi nesnesinin bu yeniden örgütlenmesiyle derinleştirilen-- *gerçek nesneyle* hala ilgili olan *yeni* bir bilgi (yeni bir bilgi nesnesi) ürettiği olgusunu. Marx'ın derin bir şekilde söylediği gibi, bilgisine ulaşılan ya da bilgisi derinleştirilen *gerçek* nesne kendisini getiren bilgi sürecinden sonra da, önceki gibi, *neyse o kalmaktadır* (karş. **1857 Girişi**); bu yüzden, eğer o kendisiyle ilgili bilgi-süreci için mutlak gönderme noktası ise, bu gerçek nesnenin bilgisinin derinleştirilmesine, *bilgi nesnesini* zorunlu şekilde etkileyen --zira yalnızca buna uygulanmıştır-- bir kuramsal dönüşüm çabasıyla ulaşılır. Lenin bilimsel kılıgının bu özsel koşulunu yetkin biçimde anılamıştı --**Maddecilik ve Ampiriokritisizm**'in bellibaşlı izleklerinden birisi budur: *bilgi nesnesini* aralıksız yeniden

örgütleyerek, gerçek bir nesnenin bilgisini aralıksız derinleştirme izleği. Bilgi nesnesinin bu dönüşümü çeşitli biçimler alabilir: süregen ve ele geçirilemez, ya da tersine, kesintili ve göz alıcı olabilir. İyi oturmuş bir bilim düzgün biçimde geliştiği zaman, (bilgi) nesnesinin dönüşümü süregen, progresif bir biçim alır: nesnenin dönüşümü nesnede "yeni görünümleri", önceleri *hiç de görünülebilir olmayan* görünümleri görünülebilir kılar; o zaman, nesne hala az bilinen, ama buluş sürecinde olan bir bölgenin coğrafi haritası gibidir: içerdeki boşluklar yeni ayrıntılar ve düzeltmelerle doldurulmaktadır, ama bölgenin, halihazırda kabul gören genel çizgileri modifiye edilmeksizin. Örneğin, Marx'dan bu yana, Marx'ın tanımladığı nesnenin dizgesel araştırılmasını böyle götürebilmişiz; kesinlikle yeni ayrıntılar ekleyecek, önceden görmediğimiz şeyleri "göreceğiz" --ama, yapısı, bizim sonuçlarımızla devrimcileştirilmiş olmaktan çok, doğrulanmış olacak bir nesne içinde. *Kritik* dönemlerde, bir bilimin gelişiminde, kuramsal sorunsalda gerçek *başkalaşım*ların yer aldığı zamanlarda ise, durum tersi olur: o zaman kuramın *nesnesi*, şimdi artık yalnızca nesnenin "görünümleri"ni, onun yapısının ayrıntılarını değil, ama bu yapının kendisini de etkileyen, denk bir başkalaşıma uğrar. O zaman görünülebilir olan şey, çoğu kez, *yeni bir nesneden* söz etmeyi meşru kılacak denli eskisinden ayrımlı, yeni bir nesne yapısıdır: 19. yüzyılın başından bugüne dek matematiğin tarihi ya da modern fiziğin tarihi bu tür başkalaşımın bakımından zengindir. A *fortiori*, aynı şey yeni bir bilim doğarken de --kendisini, doğarken koptuğu idoloji alanından ayırdığı sırada-- geçerlidir: bu kuramsal "çözülüş" her zaman ve kaçınılmazlıkla kuramsal sorunsalda devrimci bir değişiklik ve bu denli köktenci olarak, kuram *nesnesinin* bir modifikasyonunu getirir. Bu durumda, bir *devrimden*, bir niteliksel sıçramadan, *nesnenin bizzat yapısını* etkileyen bir modifikasyondan söz etmek kesinlikle doğrudur. ³⁵ Yeni nesne eski

35 İyi bir örnek: Freud'un "nesnesi", öncellerinin psikolojik ya da felsefesal ideolojilerinin "nesnesi" bakımından, köktenci biçimde yeni bir nesnedir. Freud'un nesnesi modern psikolojinin her çeşitten nesneleriyle --bunlar dilediğince çok olsa bile-- hiç ilgisi olmayan *bilinçdışıdır!* Her yeni disiplinin bir numaralı görevini, *bulduğu* yeni nesnenin özgül ayrımlarını *düşünme*, onu eşki nesneden ayırt etme ve bunu düşünmek için gereken, kendine özgü konseptleri yapılandırma olarak görmek bile olanaklıdır. Bu temel kuramsal çalışmayla ki, bir bilim açık bir kavgaıyla kendi özerklik hakkını elde eder.

ideolojik nesneyle birtakım bağlara hala iye olabilir; onun içerisinde, eski nesneye ilişkin öğeler de bulunabilir: ama bu *öğelerin* anlamı, bunlara anlamlarını kesin olarak veren yeni *yapıyla* birlikte değişir. Yalıtlanmış öğelerdeki bu görünür benzerlikler, bir nesnenin öğelerinin anlamının oluşumunda yapının gerçekleştirdiği işlevin ayırdına varmayan, yüzeysel bir bakışı yanıltabilir; tıpkı, yalıtlanmış öğelerdeki belli teknik benzerliklerin çağdaş kapitalizm ve sosyalizm gibi ayrımlı yapıları aynı ulam ("sanayi toplumları") içerisinde sayan yorumcuları aldatabilmesi gibi. Aslında, yeni bir bilimi, onu doğuran ideolojiden ayıran kopuş içinde görünülebilen bu kuramsal devrim aynı kıpıda kendisi bir devrim yöresi olan bu kuramın nesnesinde derin bir şekilde yansır --ve kendine özgü bir biçimde, *yeni bir nesne* durumuna gelir. *Nesnedeki* bu başkalaşım, buna denk düşen sorunsaldaki başkalaşım gibi, özenli bir epistemolojik incelemenin nesnesi durumuna gelebilir. Ve hem yeni sorunsalı, hem de yeni nesneyi tek bir devrim oluşturduğundan, bu çifte başkalaşımın incelenmesi aslında bilgi biçimlerinin tarihi ve bunların üretilme düzenekleri üstüne düşünseyen disipline ilişkin, tek bir incelemedir yalnızca: felsefeye.

Böylelikle, sorumuzun eşiğine ulaşmış bulunuyoruz: Marx'ın **Kapital**'de kurduğu ekonomik kuramın *kendine özgü nesnesi* nedir? **Kapital**'in nesnesi nedir? Marx'ın nesnesi ile onun öncellerinin nesnesi arasındaki özgül ayrım nedir?

BÖLÜM VII

POLİTİK EKONOMİNİN NESNESİ

Bu soruya yanıt vermek için, **Kapital**'in altbaşlığını dü-
zanlamıyla alacağız: "Politik Ekonominin Bir Eleştirisi". Ortaya
koymuş olduğum görüş doğruysa, Politik Ekonomi'yi "eleştirmek"
varolan bir disiplinindeki belli geçişmeleri ya da ayrıntı noktalarını
eleştirmek yahut düzeltmek, hatta, büyük ölçüde çoktan başlatılmış
olan bir buluş uğraşını sürdürerek, onun boşluklarını, onun çat-
laklarını doldurmak anlamına gelemmez. "Politik Ekonomi'yi eleş-
tirmek" onu yeni bir sorunsal ve yeni bir nesneyle *karşı karşıya*
getirmek, eşd. Politik Ekonomi'nin bizzat *nesnesi* sorusunu sormak,
demektir. Ama Politik Ekonomi kendi nesnesiyle Politik Ekonomi
olarak tanımlanmış olduğundan, karşı karşıya getirildiği yeni nes-
neden ona yöneltilen eleştiri Politik Ekonomi'nin can damarını vu-
rabilirdi. Durum gerçekten de böyledir: Marx'ın Politik Ekonomi
eleştirisi Politik Ekonomi'nin kendisini tartışmaksızın, onun ku-
ramsal özerklik iddialarıyla ve onun toplumsal gerçeklikte, ken-
disini bunun {bu gerçekliğin} kuramı yapmak için yarattığı "ayı-
rılar"la, onun {Politik Ekonomi'nin} nesnesine meydan
okuyamaz. Bu yüzden, Marx'ın Politik Ekonomi eleştirisi çok kök-
tenci bir eleştiridir: yalnızca Politik Ekonomi'nin nesnesini değil,
ama *bir nesne olarak Politik Ekonominin kendisini* de sorgular. Bu
teze köktencililiğini kazandırmak için, *kendi iddialarıyla* ta-
nımlandığı şekliyle Politik Ekonomi'nin Marx açısından hiçbir va-
rolma hakkına iye bulunmadığını söyleyelim: Böyle algılanan Po-
litik Ekonomi eğer varolamazsa, bu *de facto* değil, *de jure*
nedenlerden ileri gelir.

Eğer durum gerçekten böyleyse, yalnızca kendi öncellerinden,
eleştirmenlerinden ve belli yandaşlarından değil ama, ondan sonra
gelen "ekonomistler"den de Marx'ı hangi yanlış anlamının ayırdığını

anlayabiliriz. Bu yanlış anlama yalın bir yanlış anlamadır, ama aynı zamanda da paradoksaldır. Yalındır; çünkü ekonomistler yaşamlarını, Politik Ekonomi'nin varoluş iddialarından sağlarlar --ve bu iddialar, onun tüm varoluş haklarını geri almaktadır. Paradoksaldır; çünkü Politik Ekonomi'nin varolmayışından Marx'ın çıkardığı sonuç, baştan sona dek politik ekonomiden *başka* hiçbir şeyden söz etmez gibi gözükür, **Kapital** adındaki koskoca bir kitaptır.

Bu yüzden, vazgeçilmez düzeltmeleri, bunları birleştiren özenli ilişkiler içerisinde yavaş yavaş ortaya çıkararak, ayrıntıya girmemiz gerekmektedir. Bunları anlamak durumundaysak zorunlu olan öngörü için, bir ilk gönderme noktası verelim. Politik Ekonomi'nin varoluş iddiaları *onun nesnesinin* doğası ve dolayısıyla *tanımının* bir işlevidir. Politik Ekonomi'nin kendisi, *olguların* apaçıklığına iye gibi gördüğü "ekonomik olgular" arazisini bir nesne olarak verir: kendilerini, herhangi bir açıklama istemeksizin "veriyorlar"mış gibi aldığı mutlak verileri. Marx'ın Politik Ekonomi'nin iddialarını silmesi onun, aslında bu nesnenin *verili olduğunu* iddia ederek, "*kendişini*" bir nesne olarak kendince bir biçimde "*veren*" bu "verili"nin apaçıklığını silmesiyle özdeşdir. Marx'ın bütün saldırısı bu nesneye, onun "verili" bir nesnenin kipliğine ilişkin iddialarına yöneliktir: Politik Ekonomi'nin, kendi nesnesinin *verilmiş olma* iddialarının aynasal yansımalarından öte bir şey olmayan iddialarına. Nesnenin "verilmişliği" sorusunu ortaya atarak, Marx nesnenin kendisine, onun doğasına ve sınırlarına ve bu yüzden de onun varoluş arazisine ilişkin soruyu ortaya atar; zira bir kuramın kendi nesnesini düşünme kipliği yalnızca bu nesnenin doğasını değil, ama onun varoluş arazisinin durumunu ve çapını da etkiler. Bir gösterge olarak, Spinoza'nın ünlü bir tezini benimseyelim: Bir ilk yaklaşım olarak, Politik Ekonomi'nin varoluşunun herhangi bir "vargılar" biliminin varoluşundan daha fazla olanaklı olmadığını ileri sürebiliriz: bir "vargılar" bilimi bir bilim değildir, zira kendi "öncülleri"nin edimsel bilisizliği ("*ignorance en acte*") olacaktır --ancak eylemde İmgeseldir ("birinci tür"). Vargılar bilimi öncüller biliminin yalnızca bir sonucudur, bir ürünüdür: ama bu öncüller biliminin varolduğunu varsayarsak *iddia edilen* vargılar bilimi ("birinci tür") imgesel olarak ve eylemde imgesel olarak bilinir: bir kez bilindiğinde de, iddialarının ve nesnesinin ortadan kaybolmasıyla birlikte ortadan kaybolur. Aynı şey Marx'ın *grosso modo*'su için de geçerlidir. Eğer Politik Ekonomi kendisi için varolamıyorsa, bunun nedeni onun nes-

nesinin kendisi için varolmamasıdır, onun konseptinin nesnesi olmamasıdır, ya da, onun konseptinin upuygun olmayan bir nesnenin konsepti olmasıdır. Politik Ekonomi; kendi öncüllerinin bilimi, ya da dilerseniz kendi konseptlerinin kuramı, halihazırda varolmadıkça varolamaz --ama, bu kuram bir kez varolduğunda, o zaman Politik Ekonomi'nin iddiaları da oldukları şey içerisinde ortadan kaybolurlar: imgesel iddialar. Eğer "Politik Ekonomi'nin Eleştirisi" önerdiğimiz anlamı taşııyorsa, onun, aynı zamanda, iddialarının İmgeselliği içinde klasik Politik Ekonomi'nin amaçladığı *nesnenin asıl konseptinin* yapılandırması --Marx'ın Politik Ekonomi'yle karşı karşıya getirdiği yeni nesnenin konseptini üretecek bir yapılandırma-- olması gerekir. Eğer **Kapital**'in anlaşılması bu yeni nesnenin konseptinin yapılandırılmasına bağlıysa, **Kapital**'i, kendisinde bu konsepti aramaksızın ve her şeyi de bu konseptle ilintilendirmeksizin okuyabilenler, yanlış anlamaların ya da şaşırtmacaların tuzağına düşmek gibi ciddi bir tehlike karşısındadırlar: yalnızca görünülemeyen nedenlerin "etkileri" içinde; onlara, "birinci tür bilgi"de güneşin 200 adım ötede olması denli yakın --kesinlikle, onlardan fersah fersah uzak olduğu için, bu denli yakın-- bir ekonominin İmgeselliği içinde yaşama.

Bu gönderme noktası, çözümlemize bir giriş olarak yeterlidir. Şöyle devineceğiz: Marx'ın nesnesinin ayrımsal bir tanımına ulaşmak için, başlangıçta bir yanyola gireceğiz: Marx'ın kendi nesnesini oluşturmak için reddettiği nesnenin tipini, yapısal özellikleriyle bizlere gösterecek olan bir Politik Ekonomi nesnesi çözümlemesi (A). Bu nesnenin ulamlarının bir eleştirisi de, bizlere Marx'ın, kendi nesnesinin kurucusu olan kuramsal kılıgındaki pozitif konseptleri gösterecektir (B). Daha sonra, bu nesneyi tanımlayabilir ve onun tanımından bir dizi sonuç çıkarabiliriz.

A. POLİTİK EKONOMİNİN NESNESİNİN YAPISI

Kendi başına bu nesneyi yansıtmaları bile kuramsal kılıgıları içinde ilintili oldukları *nesnenin* bir tanımını çıkarmak amacıyla, politik ekonominin ne klasik kuramlarının, ne de *a fortiori* modern kuramlarının ayrıntılı bir incelemesini burada veremiyorum.³⁶ Yal-

³⁶ Modern kuramlar üstüne, Maurice Godelier'in dikkate değer makalesinin, "Objets et methodes de l'anthropologie economique" (*L'Homme*, Ekim 1965 ve *Rationalite et irrationalite en economie*, Paris 1966 içinde) okunması yararlı olabilir.

nızca, Politik Ekonomi'nin nesnesinin *kuramsal yapısını* oluşturan en genel konseptleri saptamayı öneriyorum; ötsel olarak, bu çözümleme klasik Politik Ekonomi'nin (Smith, Ricardo) nesnesiyle ilgilidir, zira bugün hala birçok ekonomistin çalışmasının altında aynı temel *kuramsal* ulamlar yatmaktadır. Bunu usda tutarak, A. Lalande'nin **Dictionnaire Philosophique**'sinde önerilen tanımlamaları kendi temel kuramsal kılavuzum olarak alabileceğimi sanıyorum. Bunların tutarsızlıkları, özensizlikleri ve hatta "kabalık"ları avantajdan yoksun değildir: bunlar yalnızca ortak bir kuramsal geriplanın değil, ama bu geriplanın sağladığı anlamın olası rezonans ve kırıntımlarının da endeksleri olarak alınabilir.

Lalande'nin Sözlüğü Politik Ekonomi'yi şöyle tanımlıyor: "*varsıllığın dağılımıyla ve, dağılımla bağlantılı oldukları ölçüde de, bunun üretim ve tüketimiyle ilgili görüngülere ve (eğer bu görüngülerin doğası izin veriyorsa) yasaların belirlenimine ilişkin bilgiyi ereke edinen bilim. Varsıllık ise, teknik bakımdan, yarar verebilecek her şey demektir*" (I, p.187). Gide, Simiand, Karmin, vb.'den aktararak Lalande'nin önerdiği çeşitli tanımlar *dağılım* konseptini önplana koymaktadır. Politik Ekonomi'nin üretim, dağılım ve tüketimin üç alanına dek yaygınlaştırılması klasiklerden --tikellikle Say'dan-- alınmıştır. Üretim ve tüketimi tartışan Lalande bunların "*bir bakış-açısından yalnızca ekonomik biçim*" olduklarını belirtir. "*Tümlükleri içinde alındıklarında, bunlar politik ekonomiye yabancı çok sayıda nosyonu; üretimle ilgili olduğu ölçüde, teknolojiden, etnografyadan ve toplumsal töreler biliminden ödünç alınmış nosyonları, dile getirirler. Politik ekonomi üretim ve tüketimle ilgilenir; ama yalnızca, ya neden ya da etki olarak, bunların dağılımla ilintili olmaları ölçüsünde.*"

Bu şematik tanımı Politik Ekonomi'nin en genel temeli olarak alalım ve nesnesinin *yapısının* söz konusu olduğu yerde, bunun **kuramsal** bakış açısından ne anlama geldiğini görelim.

(a) Her şeyden önce, *türdeş bir alan* olma özelliğine iye, belirgin bir alan içerisine dağılmış "ekonomik" olgular ve görüngülerin varoluşu anlamına gelmektedir. Bunu oluşturan ve doluran alan ve görüngüler *verilidir*, eşd. doğrudan gözlem ve dikkate açıktır: onların kavranması, konseptlerinin ötsel kuramsal yapılanmasına bağlı değildir. Bu türdeş alan; içerisinde, ayrımlı ekonomik belirlenimlerin, olguların ya da görüngülerin. bunların

varoldukları alanın türdeşliği dolayısıyla, karşılaştırılabilir ve kesin olarak ölçülebilir, eşd. niceliklendirilebilir (*quantifiable*), oldukları, tanımlı bir uzaydır. Bu yüzden, her ekonomik olgu özünde ölçülebilir. Klasik İktisadın büyük ilkesi halihazırda budur: Marx'ın da, eleştirisini yönelttiği ilk nokta kesinlikle buydu. Marx'ın gözünde, Smith'in büyük hatası onun, değer-biçimi çözümlemesini yalnızca değer *niceliğinin* gözönüne alınmasına kurban etmiş olmasıydı: "*onların dikkati bütünüyle, değer **büyüklüğü**nün çözümlemesine soğurulmuştur*" (T.I, p.83 n.1; Vol. I, p.80, n.2). Bu noktada, modern ekonomistler kavramsallaştırmalarındaki ayrımlara karşın, kuramında "operatif olmayan", eşd. nesnelerinin ölçümünü dışlayan, konseptler ürettiği --örn. artı değer-- için Marx'a saldırma konusunda klasiklerin safindadırlar. Ama bu saldırı, kendi yazarlarını da arkadan vurmaktadır; zira Marx --artı değer *"gelişmiş biçimleri"* (kâr, rant ve faiz) için-- ölçümü kabul eder ve kullanır. Artı değer ölçülebilir değilse, kesinlikle bunun nedeni onun ölçülebilir olan kendi biçimlerinin *konsepti* olmasıdır. Kuşkusuz, bu yalın ayırımı her şeyi değiştiriyor: politik ekonominin görüngülerinin türdeş düzlemsel (planar) uzayı artık yalnızca *verili* değildir, zira *konseptinin* ortaya atılmasını, eşd. görüngülerin türdeş olarak, eşd. ölçülebilir biçimde, alınmasına izin veren koşul ve sınırların tanımlanmasını, gerektirmektedir. Yalnızca bu ayrımı belirtelim; ama modern politik ekonominin --Andre Marchal'ın bir sözünü kullanarak, onun yalnızca "ölçülebilen" olguları bildiği doğruysa-- klasiklerin ampirisist, "niceliksel" geleneğine sadık kaldığını da unutmaksızın.

(b) Ama bu ampirisist-pozitivist ekonomik-olgu anlayışı, görüldüğü denli de "düz" ("*plat*") değildir. Burada, onun görüngülerinin *düzlemsel* ("*plan*") uzayının "düzlüğü"nden söz ediyorum. Eğer bu türdeş uzay onun konseptinin derinliğine gönderme yapmıyorsa, onu varoluş içinde temellendirmek ve onu kurmak gibi bir kuramsal role iye olan kendi düzlemi dışındaki belli bir dünyaya gönderme yapıyordur. Ekonomik görüngülerin türdeş uzayı; üreten, dağıtan, alan ve tüketen *insanların* dünyasıyla belirlenimli bir ilişkiyi imler. Politik Ekonomi'nin nesnesinin ikinci kuramsal kaplamı budur. Bu kaplam her zaman, Smith ve Ricardo'daki gibi görünülebilir değildir, gizil kalabilir ve İktisat'ta da, böylesine doğrudan izlekselleştirilmiş değildir: ama o nedenle, nes-

nesinin yapısı bakımından daha az özsel de değildir. Politik Ekonomi ekonomik olguları, insansal *öznelerin gereksinimleri* (ya da "yararlılık"ları) bakımından, kökenleriyle ilintilendirir. Bu yüzden, değişim değerlerini kullanım değerlerine ve onları (Klasik İktisad'ın anlatımını kullanırsak, "varsıllığı") da insansal gereksinimlere indirgeme eğilimindedir. (Lalande'nin alıntı yaptığı) F. Simiand'ın konumu da böyledir: *"Bir görüngüyü ekonomik bir görüngü yapan nedir? Bu görüngüyü varsıllık (servet --Fransız geleneğindeki klasik bir terim, ama dayatılabilecek bir terim) açısından tanımlamak yerine, maddesel gereksinimlerin karşılanmasını kendi özekselleştirilmişleri olarak alan daha yeni ekonomistleri izlemenin daha iyi olacağına inanıyorum"* (Lalande, I, p.188). Simiand kendi isteğini bir yenilik gibi ileri sürmekte hatalıdır: onun tanımı yalnızca klasik bir tanıma yinelenmektedir; çünkü insanlar ve onların gereksinimleri ötesinde, onların *kuramsal işlevini* ekonomik görüngülerin *özneleri* olarak sunmaktadır.

Bu ise Klasik İktisad'ın yalnızca; ekonomik nesnelerin üretimi, dağılımı, alımlanması ve tüketimiyle ilgili tüm edimleri ekonomik özneler ve onların gereksinimlerine dayandıran *"nahif"* bir *antropolojiyi* kabullenmesi koşuluyla, ekonomik olguları, kendi türdeş kesinlik (positivity, pozitiflik) ve ölçülebilirlik uzayına ilişkin düşünebildiğini söylemek demektir. Hegel ünlü *"gereksinimler alanı"*, ya da, --siyasal toplumdan ayrı olarak-- *"sivil toplum"*³⁷ anlatımında, bu *"nahif"* antropolojinin ekonomik görüngülerle *birliği* felsefesini kavrayarak getirdi. Gereksinimler alanı kavramında, ekonomik olgular ekonomik özneleri bakımından, *"gereksinim"*e av olan insansal özneler --(görünülebilir, gözlemlenebilir) verili olan *homo oeconomicus*'a-- dayalı gibi düşünülmüştür. Ölçülebilen ekonomik olguların türdeş pozitivist alanı; işbölümü içerisindeki üretken özneler olarak, etkinlikleriyle bu aynı öznelerin gereksinim duyduğu şeyleri karşılamaya yazgılı tüketim nesneleri üretimini amaç edinen ve bu sonucu veren bir özneler dünyasına bağlıdır.

³⁷ Marx'ın olgun yazılarında görüldüğü ve Gramsci tarafından da, sürekli olarak, ekonomik varoluş alanını tasarımılamak için yinelenildiği gibi, *"sivil toplum"* kavramı pusludur ve --ekonomik olanı siyasal olana karşıt olarak değil, ama *"özel"*i kamusal olana karşıt olarak tasarımılamak, eşd. hukukun ve yasal-siyasal ideolojinin ekonomik olan üzerindeki birleşik *etkisini* tasarımılamak için yapılmış olmadıkça-- Marksist kuramsal sözlükten çıkarılmalıdır.

Gereksinimlerin özneleri olarak bu özneler kullanım-değerlerinin üreticileri, malların değişimcileri ve kullanım-değerlerinin tüketicileri olarak öznelerin etkinliğini desteklerler. Ekonomik görüngüler alanı bu yüzden amacı bakımından olduğu gibi kökeni bakımından da, gereksinimleriyle ekonomik özneler olarak tanımlanan insansal özneler topluluğu üzerinde kurulmuştur. *Politik Ekonomi'nin kendine özgü kuramsal yapısı --görüngülerin ekonomik irasını ve uzayını, gereksinimler öznesi olarak (homo oeconomicus'un verililiği) insana dayandıran-- ideolojik bir antropolojiye ve verili fenomenlerin türdeş uzayına dolaysız şekilde bağlı ve onunla doğrudan ilintilidir.*

Bunu daha yakından inceleyelim. *Verili, ekonomik* olgular ya da görüngülerin türdeş bir uzayından söz etmiş bulunuyoruz. Ve şimdi, bu verilinin ardında, onun varoluşunun ayrılmaz bir şekilde altında yatan bir verili insansal özneler dünyasını buluyoruz. Bu yüzden, birinci verili sahte bir verilidir: ya da daha doğrusu, gerçekten bir verilidir; kendisi verili olan bu antropoloji *tarafından* verilmiştir. Gerçekten de, Politik Ekonomi uzayı içerisinde gruplandırılan görüngülerin *ekonomik* olduğunu deklare etmemize bu ve yalnızca bu izin verir: bunlar insansal öznelerin *edimlerinin*; kısacası, onun ussal (*animal rationale*), konuşan (*animal loquax*), gülen (*ridens*), siyasal (*politicus*), ahlaksal ve dinsel doğalarının yanısıra, insanı bir *gereksinimler* öznesi (*homo oeconomicus*) de yapan şeyin (az ya da çok dolaysız, ya da "dolaylımlı") etkileri denli ekonomiktirler. İktisatta *ekonomik*-olanı tanımlayan şey (insansal öznenin) gereksinimidir. Bu yüzden, ekonomik görüngülerin türdeş alanı içindeki *verili*; bu sessiz antropoloji tarafından bizlere *ekonomik*-olan şeklinde verilmiştir. Ama daha yakından baktığımızda, bu "verici" antropolojinin, en güçlü anlamıyla, saltık verili olduğunu görürüz! --birileri kalkıp da bizleri, onun kurucusu olarak Tanrı'ya, kendi kendisini veren Verili'ye, *causa sui*, Verili Tanrı'ya havale etmedikçe. Geride duran, hiçbir hesabını tutamamız ve bizlere de istediğini veren verici bir ideolojinin aracılığı dışında, apaçıklığın ön-sahnesinde bir verilinin asla olamayacağını yeterince görebileceğimiz bu noktayı bir yana bırakalım. Perdenin gerisine geçip bakmazsak, onun "verme" edimini göremeyeceğiz: tüm işçiliğin çalışma içerisinde yitmesi gibi, bu da verili içerisinde yitmektedir. Biz onun izleyicileriyiz, eşd. onun dilencileriyiz.

Hepsi bu değil: ekonomik görüngülerin uzayı altında bu yolda yatan bu aynı antropoloji, onların ekonomik diye nitelendirilmesine izin vererek, onlarda daha sonra başka biçimlerde yeniden ortaya çıkar ki, bunlardan kimilerini zaten biliyoruz: Klasik politik ekonomi eğer kendisini mutlu bir tanrısal düzen olarak, ekonomik uyum olarak (Smith aracılığıyla, fizyokratlardan Say'a dek) sunabildiyse bu, onun gizil antropolojisinin ahlaksal ya da dinsel özniteliklerinin ekonomik görüngüler uzayına doğrudan izd ş r lmesiyle olmuştur. Aynı tip müdahale Marx'ın sürekli kılı  tokuşturduğu, Ricardo'nun sosyalist yorumcularının ahlaksal protestolarında, yahut liberal burjuva iyimserciliğinde de iş-başındaydı: Antropolojinin içeriği değişir, ama antropoloji kendi rolü ve müdahale yöresiyle ayakta kalır. Bu gizil antropoloji modern politik ekonomistlerin belli s ylenlerinde, örn. ekonomik "usallık", "optimum", "tam-istihdam" ya da genlik iktisadı, "insansal" iktisat, vb. gibi puslu konseptlerde, de yeniden ortaya çıkmaktadır. Ekonomik görüngüler için özgün temel olarak hizmet eden bu antropoloji bu görüngülerin anlamını, eşd. onların *ereğini*, tanımlama söz konusu olduğunda, derhal önplana gelir. Bu yüzden ekonomik görüngülerin türdeş verili-uzayı, onu kökenler ve erekler menenesi içinde yakalayan antropoloji tarafından iki-katlı biçimde verilmiştir.

Ve eğer bu antropoloji görüngülerin kendilerinin dolaysız gerçekliğinden *kopuk* (*absent*) gibi gözüküyorsa, o kökenler ile erekler arasındaki aralıktadır ve ayrıca, yalnızca bir yinelenme olan evrenselliği dolayısıyladır. Tüm özneler eşit ölçüde gereksinimlerin özneleri olduklarından, onların etkileri de bu özneler topluluğu ayrıca alınarak ele alınabilir: o zaman, onların evrenselliği de onların gereksinimlerinin etkilerine ilişkin yasaların evrenselliği içine yansımış olur --bu da doğal olarak Politik Ekonomi'yi, ekonomik görüngüleri saltık biçimde, toplumun geçmiş, şimdiki ve gelecek tüm biçimleri içinde ele alma konusundaki iddialarına götürür. Marx'ın Klasiklerde bulduğu bu sahte öncesizlik-sonrasızlık havası *siyasal bakımdan*, onların burjuva üretim tarzını süresiz kalıcı kılma yolundaki isteklerinden ileri gelmiş olabilir: bu, onların kimileri için yeterince açıktır: Smith, Say, vb. Ama bu ayrımlı bir nedenden, ayrımlı bir tarih zamanında yaşayan, burjuvaziden daha eski bir nedenden, siyasal bir nedenden değil, *kuramsal* bir ne-

denden de ileri gelmiş olabilir: Politik Ekonomi'nin nesnesinin yapısını olumlayan bu sessiz antropolojinin ürettiği kuramsal etkilerden. Birgün burjuvazinin de gününün geleceğini çok iyi bilen. onun ekonomi düzeneğinde bu yazgıyı çoktan okumuş bulunan, ancak yine de, avazı çıktığında, bu öncesizlik-sonrasızlık söylemiyle söz etmeyi sürdüren Ricardo için, durum kesinlikle böyledir.

Politik Ekonomi'nin yapısına ilişkin çözümlememizde verili ekonomik görüngülerin türdeş alanı ile gizil bir antropoloji arasındaki bu işlevsel birlikten öteye gitmemiz ve özgül bağlantılarıyla bu birliğin altında yatan kuramsal (felsefesal) konseptleri, önvarsayımları ortaya sennemiz gerekir mi? O zaman verili, özne, köken, erek, düzen gibi temelli felsefesal konseptlerle ve doğrusal ve teleolojik nedensellik bağlantısı gibi bağıntılarla karşı karşıya gelmiş olurduk. Bütün bu konseptler onların, Politik Ekonomi sahnesinde oynamak zorunda kaldıkları rolü gösteren, ayrıntılı bir çözümlemeye değerdir. Ama bu, bizleri çok uzak bir alana götürecektir ve her durumda, Marx'ın ya bunları reddettiğini, ya da bunlara çok ayrımlı roller verdiğini gördüğümüz halde, bunlarla öte yanda yeniden karşılaşacağız.

BÖLÜM VIII

MARX'IN ELEŞTİRİSİ

Marx hem verili ekonomik görüngülerin türdeş bir alanına ilişkin pozitif anlayışı, hem de bunun altında yatan *homo oeconomicus* (vb) ideolojik antropolojisini reddetti. O yüzden, bu birliğin yanısıra, Politik Ekonomi'nin nesnesinin yapısını da reddetti.

Önce, Marx'ın çalışmalarında *klasik antropolojinin* yazgısının ne olduğunu görelim. Bu amaçla burada antropolojik konseptlerin nasıl bir *kuramsal* yer işgal ettiğini görmek için, ekonomik "uzay"ın bellibaşlı bölgelerinin hızlı bir taramasını yapacağız: tüketim, dağılım ve üretimin.

A. TÜKETİM

İnsansal "*gereksinimler*" konseptini getirdiği için antropolojinin doğrudan bir ilgi alanı gibi gözüken *tüketimle* işe başlayabiliriz. **1857 Girişi**'nde, Marx ekonomik gereksinimlerin, ekonomik öz-nelerin "insansal doğası"yla ilintilendirilerek, net bir şekilde tanımlanamayacağını gösterdi. Aslında, tüketim *ikilidir*. Verili bir toplumda insanların *bireysel tüketimini* kapsadığı gibi, gereksinim konseptinin evrensel kullanımını kutsamak üzere üretim-gereksinimlerini karşılayan tüketim olarak tanımlanabilecek *üretken tüketimi* de kapsar. Bu tür tüketim ise şunları içerir: üretim "nesneleri" (doğal maddeler ya da hammaddeler, doğal maddeleri dönüştüren emeğin etkisi) ve üretim için zorunlu üretim aletleri (araçlar, makineler, vb.). Bu yüzden, tüketimin tamamı üretimin kendisinin dolaysız ve biricik kaygısıdır. Bu yüzden tüketimin tamamı bireylerin gereksinimlerinin karşılanmasına değil, üretim koşullarının ya basit ya da genişletilmiş yeniden-üretimine izin verilmesine ayrılmıştır. Bu açıklamadan, Marx ikisi de klasik Politik

Ekonomi'de olmayan, kesinlikle özsel iki ayırımı çıkarır: *değişmeyen sermaye* ile *değişen sermaye* arasındaki ayırım ile, üretimin iki departmanı, basit ya da genişletilmiş bir temelde üretim koşullarının yeniden-üretimine ayrılmış Departman I ile bireysel tüketim nesnelerinin üretimine ayrılmış Departman II, arasındaki ayırım. Bu iki departman arasındaki orantı asla {bireysel} gereksinim için tüketime değil, yalnızca üretimin kendisine giden kullanım-değerlerinin tamamının doğa ve niceliğini belirlemeye doğrudan müdahale eden üretim *yapısı* tarafından yönlendirilir. Bu buluş değer *gerçekleşmesi* kuramında, kapitalist birikim sürecinde ve bundan doğan tüm yasalarda özsel bir rol oynar. Bu nokta Marx'ın Smith'e karşı sonu-gelmez polemığının nesnesidir; Marx İkinci ve Üçüncü ciltlerde çeşitli kereler, tekrar tekrar buna döner ve bu Lenin'in popülistleri ve onların öğretmenlerini, "romantik" ekonomist Sismondi'yi, eleştirisinde de yankısını bulur.³⁸

Ne var ki, bu ayırımı tüm soruları gidermiyor. Üretim "gereksinimleri"nin herhangi bir antropolojik belirlenimden kurtulduğu doğru olabilir; ama ürünün bu kısmının, bununla kendi "gereksinimleri"ni karşılayan bireylerce tüketildiği de doğrudur. Ama burada da, antropolojinin kuramsal iddialarının, Marx'ın çözümlemesi tarafından yerle bir edildiğini görmekteyiz. Marx yalnızca, bu "gereksinimleri" mutlak verililer değil, "tarihsel" diye tanımlamakla kalmaz (**The Poverty of Philosophy**, pp.41-2; **Capital**, T.I, pp.174, 228; Vol. I, pp.171, 232; Vol. III, p.837, vb.)*, ayrıca ve

38 Burada zaman olmamakla birlikte, bir yandan, Marx'ı bu kritik konuda Smith'den neyin ayırdığını ve öte yandan, *onun bu özsel ayırımı nasıl ve nereye yerleştirdiğini* ortaya koymak için --tüm modern iktisada egemen olan bu "saçma dogma"nın temelinde yatan Smith'in inanılmaz "görüşsüzlüğü"nü, "kör-lüğü"nü; "yanlış-yapılandırması"nı ve "unutkanlığı"nı nasıl açıkladığını ortaya koymak için ve son olarak da, Marx'ın, sanki bunun temeline inermişcesine, bu eleştiriye 4-5 kez girmeye neden gereksinim duyduğunu ortaya koymak için-- Marx'ın bu uzun eleştirilerini incelemenin çok yararlı olacağını belirtmek isterim. Ve o zaman, epistemolojik bakımdan ilintili başka sonuçların yanı sıra, Smith'in "muazzam görüşsüzlüğü"nün doğrudan, onun *bireysel kapitaliste*, eşd. global sürecin sonul özneleri olarak bütünün dışında düşünülen ekonomik öznelere, ilişkin özel dikkatiyle ilgili olduğunu keşfederiz. Başka deyişle, *doğrudan etkili biçimiyle antropolojik ideolojinin belirlenimli duruşunu* bir kez daha keşfederiz (özel göndermeler: **Capital**, Vol. II, pp.189-227 ve 359-436; Vol. III, pp.811-30; **Theories of Surplus Value**, Vol. I, pp.90-100.)

(*) Karş. K.Marx, **Felsefenin Sefaleti**, s.44-5; **Capital**, C.I, K.I, s. 261, 344. (Ç.N.)

her şeyden önce de, bunları "efektif", (karşılanabilir olduğundan etki gücü olan, "effective", "solvable") olmaları koşuluyla, kendi ekonomik işlevleri çerçevesinde "gereksinimler" olarak kabul eder. Ekonomik bir rol oynayan biricik gereksinimler ekonomik bakımdan doyumsatılabilenlerdir: bu gereksinimler genelde insansal doğayla değil, onların efektifliğiyle, eşd. söz konusu bireylerin elindeki gelir düzeyiyle, ve mevcut ürünlerin --verili bir anda, üretimin teknik yetenekleri sonucu olan--*doğasıyla* belirlenmiştir. Bireylerin gereksinimlerinin üretim biçimleriyle belirlenimi daha da ileri gider, zira üretim yalnızca belirli tüketim araçlarını (kullanım-değerlerini) değil, ama, bu ürünler için isteği bile içeren, bunların *tüketim tarzını* da üretir (1857 Girişi, op.cit., p.13).^{*} Başka deyişle, kullanım-değerleri ile gereksinimler arasında, görünüşte dolaysız bir kılıkta bağlantılar kuran (ve bu yüzden, bir antropolojiden, ama tarihsicileştirilmiş bir antropolojiden, doğrudan türemiş gibi gözüken) bireysel tüketimin kendisi bizleri bir yandan üretimin teknik yeteneklerine (*üretim güçlerinin* düzeyine) ve öte yandan da gelir dağılımını (artı-değer ve ücretlere ayrışma biçimlerini) saptayan *toplumsal üretim ilişkilerine* gönderir. Bu son nokta da insanların, bu durumda üretim sürecinin "gerçek" "öz-neleri" (bu terimin kullanılabilmesi ölçüsünde) durumuna gelen *toplumsal sınıflara* dağılımına yolaçar. Böyle tanımlanmış olan "gereksinimler" ile antropolojik temel arasındaki doğrudan ilişkililik böylece katışıksız söylensel (mythical) bir duruma gelir: ya da daha doğrusu, bu düzeni tersyüz etmeli ve bir antropoloji düşününün, eğer olanaklıysa önce bu "gereksinimler" in ekonomik (antropolojik olmayan) tanımını gözönüne alması gerektiğini söylemeliyiz. Bu gereksinimler ikili bir *yapısal*, eşd. artık antropolojik olmayan, belirlenime uyarlar: ürünleri I. ve II. departmanlar arasında ayıran ve gereksinimlere içerik ve anlamlarını (üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yapısı) veren belirlenime. Bu yüzden de, bu anlayış klasik antropolojinin iktisattaki temellendirici rolünü reddeder.

(*) Karş. K. Marx, *Grundrisse*. s. 154. (Ç.N.)

B. DAĞILIM

Gereksinimlerin belirleniminde --üretimin yanısıra-- dağılım da özsel bir etken olarak ortaya çıkmış olduğundan, bu yeni ulamı inceleyelim. Dağılımın da iki görünümü vardır. O yalnızca (üretim ilişkilerine gönderme yapan) gelirin dağılımı değil, ayrıca üretim sürecinin ürettiği kullanım-değerlerinin de dağılımıdır. Ama biz bu kullanım-değerlerinin Departman I'in ürünleri ya da üretim araçları ile Departman II'nin ürünlerini ya da tüketim araçlarını içerdiğini biliyoruz. Departman II'nin ürünleri bireyin gelirleri karşılığında, dolayısıyla onların gelirinin bir işlevi olarak, dolayısıyla gelir dağılımının bir işlevi olarak, dolayısıyla ilk dağılımın bir işlevi olarak değişime girerler. Üretim koşullarının yeniden-üretimi için düşünülen Departman I'in ürünlerine, üretim araçlarına gelince, bunlar gelir karşılığında değil, ama doğrudan üretim-aracıları iyeleri arasında değişime girerler (Cilt İki'deki gerçekleştirme çizelgelerinden bu çıkıyor): üretim araçları tekeline iye olan kapitalist sınıf üyeleri arasında. Bu yüzden, kullanım-değerleri dağılımının ardında, ayrımlı bir dağılımın anahatlarını izleyebiliriz: insanların, üretim sürecinde işlevler gören toplumsal sınıflara dağılımının.

En kaba anlayışıyla, dağılım ürünlerin dağılımı olarak ve bu yüzden üretimden uzakta ve ondan yarıbağımsız şekilde ortaya çıkar. Ama dağılım, ürünün dağılımı olmazdan önce şudur: (1) üretim aletlerinin dağılımı ve (2) *aynı ilişkililiğin başka bir tanımı olan*, toplum üyelerinin ayrımlı üretim türlerine dağılımı (bireylerin belirlenimli üretim ilişkileri altında gruplandırılması). Ürünün dağılımı apaçık bir şekilde üretim sürecinin kendisinde içerilen ve üretimin eklemlendirilmesini belirleyen bu dağılımın sonucudur yalnızca (Marx: **1857 Girişi**, op.cit, p.17)*

Her iki durumda da, ister gelir dağılımıyla, isterse tüketim araçları ve üretim araçları dağılımıyla, toplum üyelerinin ayrı sınıflara bu dağılım endeksiyle olsun, bizler *üretim ilişkilerine ve üretimin kendisine* gönderilmiş oluruz.

İlk bakışta, bir *homo oeconomicus* antropolojisinin kuramsal müdahalesi isteminde bulunur gibi gözüken ve bu nedenle de onu iyice

(*) Karş. K. Marx, **Grundrisse**, s. 160-61. (Ç.N.)

temellendirilmiş bir duruma getirir gibi gözükebilen bu ulamlara ilişkin incelemelerimiz, böylece iki sonuca varmış bulunmaktadır: (1) kendi temellendirici rolünü (bizatihi ekonomik-olanın belirlenimi, ekonominin "öznelere"nin belirlenimi) oynamaktan çıkmış olan antropolojinin ortadan kaybolması. Ekonomik görüngülerin "düzlemsel uzayı" artık, insansal öznelere varoluşunun antropolojik uzayıyla ikiye katlandırılmış değildir; (2) tüketim ve dağılım çözümlemesinin imlediği şekilde, ekonomik-olanın asıl belirlenim yöresine --üretime-- zorunlu bir gönderme. İltitilil bir biçimde, bu kuramsal derinleşmeyi ekonomik görüngüler alanının bir dönüşümü olarak görmekteyiz: onların eski "düzlemsel uzayı"nın yerini, ekonomik "görüngülerin" bunları tanımlayan "üretim ilişkileri"nin başatlığı içerisinde düşünöldüğü, yeni bir model almıştır.

Okuyucu bu ikinci sonuçta, Marx'ın temel tezlerinden birini görecektir: tüketim ve dağılımı yöneten *üretimdir*, tersi değil!.. Marx'ın tüm buluşu çoğu kez bu temel kurama ve bunun sonuçlarına indirgenmiştir.

Ama bu "indirgeme" küçük bir güçlölkle karşı karşıyadır: bu buluş fizyokratlar denli eskidir ve buna dizgesel biçimini "*par excellence* üretim" (Marx) ekonomisti olan Ricardo vermiştir. Aslında üretimin, dağılım ve tüketim karşısındaki önceliğini Ricardo ortaya atmıştır. Biz daha da ileri gitmeli ve, Marx'ın **1857 Girişi**'nde yaptığı gibi, Politik Ekonomi'nin kendine özgü nesnesini dağılımın oluşturduğunu Ricardo'nun ileri sürdüğünü; çünkü dağılımın, üretim ajanlarının toplumsal sınıflara bölümünü ilgilendiren yönüne onun anıştırma yaptığını teslim etmeliyiz (**1857 Girişi**, op.cit., p.17). Ama burada da, Marx'ın artı değeri açısından kendisi için söylediği şeyi, Ricardo'ya uygulamalıyız. Ricardo artı değeri gerçekliğini kabul etmenin her görüntüsel simgesini taşıyor; ama ondan hep kâr, rant ve faiz biçimleriyle, eşd. kendisinden ayrımlı konseptler içerisinde, söz ediyordu. Benzer şekilde, Ricardo üretim ilişkilerinin varoluşunu kabul etmenin de her görüntüsel simgesini taşıyor; ama hep bunlardan, ancak gelir ve ürün dağılımı biçiminde, eşd. bunların *konseptini* üretmeksizin, söz ediyordu. Yalnızca, bir gerçekliğin *varoluşunu*, onun büründüğü kılığın ötesinde kimliklendirmek söz konusu olduğunda, onu tasarmlayan sözcüğün ya da sözcüklerin yetersiz konseptler olması bir sorun oluşturmaz. Marx'ın, kendi öncellerinin *dilini*, dolaysız bir ikame okuma içinde çevirmesine ve

Ricardo'nun kâr dediği yerde *artı değer* sözcüklerini, ya da, Ricardo'nun gelir-dağılımı sözünü ettiği yerde *üretim ilişkileri* sözcüklerini telaffuz etmesine olanak veren budur. Bir varoluşu tasarımlamaktan öte bir şey yapmaya gerek olmadığı sürece, bu bütünüyle doğrudur: Şeyi kendi adıyla çağırarak için, bir sözcüğü düzeltmek yeterlidir. Ama bu değişik kılıktan doğan kuramsal sonuçlar söz konusu olduğunda, iş çok daha ciddi bir duruma gelir: o zaman bu sözcük, upuygunsuzluğu ya da yokluğu ciddi kuramsal etkiler doğuran --söz konusu yazar bunları ister kabul etsin (Ricardo'nun, karşılaştığı çelişkide yaptığı gibi), isterse etmesin-- bir konsept rolünü oynar. O zaman, upuygunsuz bir sözcük içine gizlenmiş bir gerçeklik yerine alınan şeyin, bürünülmüş ikinci bir kılık olduğu görülür: bir sözcük içine gizlenmiş bir konseptin kuramsal işlevi. Bu koşulla, terminolojideki çeşitlilikler sorunsaldaki ve nesnedeki bir çeşitliliğin (varyasyonun) gerçek göstergesi olabilir. Ne var ki bu, Marx'ın kendi işbölümünü kendisinin yapmış olması denli doğrudur. Bir yandan, o kendi öncellerinin ikame bir okumasını gerçekleştirmekle yetindi: bu onun, kendi borçlarını özverili şekilde hesaplama ve kılığa, "üreticiler"e hep "buluşcular" gibi davranmasını sağlayan "cömertlik" (Engels) bir simgesiydi. Ama öte yandan da, ayrımlı yerlerde bile olsa Marx'ın, kendi öncellerinin böyle körçesine çıkardıkları kuramsal sonuçlara karşı, onların üretmiş oldukları olguların kavramsal anlamına olduğu denli acımasızca davrandığını ortaya koyuyordu. Marx, Smith ya da Ricardo'yu, artı değer ile onun varoluş biçimleri arasında bir ayırım yapamadıkları için en sert şekilde eleştirdiği zaman, aslında onlara, "üretmeyi" başardıkları olguya bir *konsept* vermedikleri için saldırıyordu. Bir sözcüğün yalnızca "atlanması"nın bile gerçekte bir *konsept* yokluğu demek olduğunu; zira bir konseptin varlığının ya da yokluğunun bütün bir kuramsal sonuçlar zinciri açısından belirleyici olduğunu, açıkça görebiliyoruz. Ve buna karşılık, bu da bir sözcüğün yokluğunun, bu yokluğu "içeren" kuram üzerindeki etkilerini aydınlatmaktadır: burada, bir "sözcük"ün yokluğu *ayrımlı* bir konseptin varlığıdır. Başka deyişle, yapılacak tek şeyin Ricardo'nun söyleminde yok olan bir "sözcüğü" yeniden yerine koymak olduğunu düşünen bir kimse, bu yokluğun *kavramsal* etkisi konusunda kendi kendisini aldatma tehlikesiyle karşı karşıyadır; Ricardo'nun konseptlerini salt "sözcükler"e indirgemektedir. Bu sahte öz-

deşleştirmelerin (bir konseptin yapılandırılmasının bir sözcüğün yeniden yerine konulmasından öte bir şey olmadığı inancını; Ricardo'nun konseptlerinin yalnızca sözcükler olduğu inancını) çaprazında; Marx'ın hem kendi öncellerinin buluşlarını, onlar bunları "keşfetmek"sizin çoğu kez yalnızca "ürettikleri" zaman bile övebilmesinin, hem de onları, kuramsal sonuçlardan ötürü --bu sonuçlar yalnızca bu "buluşlar"dan çıkarılmış olmakla birlikte-- sert bir biçimde eleştirebilmesinin nedenini aramalıyız. Marx'ın aşağıdaki yargısının anlamını açmak için, biraz ayrıntıya girmek durumundayım:

Modern üretimi kendi belirlenimli toplumsal eklemlendirilişinde kavramaya ilgi duyan ve *par excellence* üretim ekonomisti olan Ricardo *kesinlikle bu nedenden ötürü*, modern iktisadın temel izleği olarak üretimi değil, dağılımı açıklar (1857 Giriş, op. cit., p.18).

"*Kesinlikle bu nedenden ötürü*" ise şu anlama gelir:

...[o] içgüdüsel bir şekilde, dağılım biçimlerini, *verili bir toplumda üretim ajanları arasındaki sabit ilişkilerin* en belirli anlatımı olarak kavıyordu (ibid., p.17).**

"Verili bir toplumda üretim ajanları arasındaki sabit ilişkiler" kesinlikle *üretim ilişkileridir* ve Marx bunları bir "*içgüdüsel*" duygu biçiminde, eşd. "*bilinmeyen*" biçiminde, değil, bir *konsept* ve bunun sonuçları biçiminde gözönüne aldığında, klasik iktisadın nesnesini ve bu nesneyle birlikte de bizzat Politik Ekonomi bilimini devrimcileştirdi.

Marx'ın kendine özgülüğü, gerçekten de, onun üretimin önceliğini iddia etmiş, hatta ortaya koymuş olmasında değil (Ricardo bunu, kendi yolunda zaten yapmış bulunuyordu); *üretim konseptini*, ona eski konseptin tasarımladığı nesneden köktenci biçimde ayrımlı bir nesne vererek, dönüştürmüş olmasında yatmaktadır.

(*) Karş. K. Marx, *Grundrisse*, s. 161. (Ç.N.)

(**) Karş. K. Marx, *agy*, s. 159. (Ç.N.)

C. ÜRETİM

Marx'a göre, tüm üretimi birbirinden ayrılmaz iki öge ıralar: insanın doğal maddeler üzerinde, bunlardan kullanım değerleri elde etmek için yaptığı dönüşümlerle ilgili olan *emek süreci* ile, belirlenimini bu emek sürecinin gerçekleştirdiği, gerideki *toplumsal üretim ilişkileri*. Bu iki noktayı, ardı ardına inceleyeceğiz: emek süreci (a) ve üretim ilişkileri(b).

(a) Emek Süreci

Emek sürecinin çözümlenmesi üretimin *maddesel ve teknik koşullarını* getirir.

Emek süreci;... amacı kullanım-değerleri üretilmesi, gereksinimler için dışsal tözlerin iyelenilmesi olan bu etkinlik insan ile doğa arasındaki madde değişimleri için genel koşuldur: insansal yaşam açısından fiziksel bir zorunluluktur ve bu yüzden, onun tüm toplumsal biçimlerinden bağımsızdır, daha doğrusu, bunların hepsinde ortakır (**Capital**, T.I, p.186; Vol. I,pp.183-184).*

Bu süreç basit öğelerin bir araya getirilmesine indirgenebilir ki, bunlar da üç tanedir: "... (1) insanın kişisel etkinliği, ya da, kesin konuşulursa, emek; (2) üzerinde, bu emeğin iş gördüğü nesne; (3) onun iş gördüğü araçlar" (T.I, p.181; Vol. I, p.178).** Bu yüzden, emek süreci uygun (teknik) kurallara göre tanımlanmış emek aletleri kullanarak, emeğin *nesnesini* (ya bir doğal madde, ya zaten işlenmiş bir madde, ya da hammadde) yararlı bir ürüne dönüştüren insanların emek-gücünün harcanmasını dile getirir.

Bu çözümleme ardı ardına inceleyeceğimiz *iki özsel özelliği* ortaya çıkarmaktadır: emek sürecinin koşullarının *maddesel* doğası ile, *üretim araçlarının* emek sürecindeki başat rolünü.

Birinci özellik. Emek gücünün her üretken harcanışı hepsi de, onun ya doğrudan, ya da insan etkinliğiyle modifiye edilmiş şekliyle, doğanın varoluşuna indirgenebilecek *maddesel performans*

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**, C. I, K. I, s. 279. (Ç.N.)

(**) Karş. agy, s. 271. (Ç.N.)

koşullarını önvarsayar. Marx "emek, birinci planda, insan ile doğa arasında yer alan ve içerisinde, insanın kendisi ile doğa arasındaki maddesel değişimleri, kendi etkinliğiyle devindirdiği, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir. O kendisini, doğal bir güç olarak doğa ile karşı karşıya getirmektedir" diye yazarken, maddesel doğanın ürünlere dönüşümüne ve bu yüzden, maddesel bir düzenek olarak emek sürecine, fiziksel doğa yasalarının ve teknolojinin egemen olduğunu açıklar. Emek-gücü de bu düzenek içindedir. Emek sürecinin bu maddesel koşullarla bu belirlenimi katıksız yaratıcılık şeklindeki insan emeğine ilişkin her "hümanist" anlayışın kendi düzeyinde reddedilmesidir. Bildiğimiz gibi, bu idealizm bir söylen durumunda kalmış değildir, politik ekonominin kendisinde ve buradan kalkarak da vulger sosyalizmin ekonomik ütopyalarında saltanat sürmüştür --örn. Proudhon'da (halk bankası tasarısı), Gray'de ("emek tahvilleri") ve son olarak da Gotha Programı'nda, ki bunun ilk satırında "emek tüm varıllığın ve ekinin kaynağı" olarak ilan edilmiştir ve Marx'ın buna yanıtı şudur:

Emek tüm varıllığın kaynağı değildir. Kendisi yalnızca bir doğa gücünün, insanın emek-gücünün, görünümü olan emek gibi doğa da kullanım değerlerinin (ve maddesel varıllık kesinlikle bunlardan oluşur!) kaynağıdır. Yukarıdaki sözler tüm çocuk kitaplarında bulunacaktır ve bu, emeğin uygun nesneler ve aletlerle yürütüldüğünü dile getirmesi ölçüsünde doğrudur. Ama bir sosyalist program böylesi burjuva sözlerin, bunlara tek başına anlam kazandıran koşulları sessizlik içinde geçiştirmesine izin veremez.... Burjuvazinin, *doğüstü yaratıcı gücü* sahte bir biçimde emeğe yormak için çok iyi gerekçeleri vardır. ("Gotha Programı'nın Eleştirisi", **Selected Works in One Volume**, Londra 1968,p.319).*

Smith'i ve onu bu noktada izleyen tüm ütöplikleri, *emek süricinin maddesel koşullarının yeniden-üretimi zorunluluğunun her biçimsel tasarımı*, bu sürecin varoluşu bakımından özsel {bir tasarım} olarak, kendi ekonomik konseptlerinden çıkarmaya ve böylelikle de,

(*) Karş. K. Marx ve F. Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, Ank. 1969, s. 23-4 ve Marx, Engels, **Seçme Yapıtlar**, C. 3, Ank. 1979, s. 16-7 (Ç.N.)

her üretim sürecinde kapsanan üretici güçlerin (emeğin nesnesi ve maddesel aletleri) edimsel (*current, actuelle*) maddeselliğinden soyutlanmaya (bu bakımdan, Smith'in Politik Ekonomisi herhangi bir üretim kuramının vazgeçilmez ögesi olan bir *yeniden-üretim* kuramından yoksundur) götüren bu aynı ütopyacılıktı. Aynı emek-idealizmi Marx'ın 1844 **Elyazmaları**'nda, tüm varsıllığı (tüm kullanım-değerini) tek başına insan *emeğine* indirgediği için Smith'i "Politik Ekonomi'nin Luther'i" diye nitelendirmesine ve; birincisi {Smith}, politik ekonominin bütününe emeğin öznelliğine indirgediği ve ikincisi {Hegel}, "emeği insanın özü olarak" kavradığı için, Smith ile Hegel'in kuramsal birliğini onaylamasına (to seal; de sceller) olanak vermiştir.* **Kapital**'de, 'her emek sürecinin maddesel koşulları' konseptini düşünerek ve bu maddesel koşulların *ekonomik varoluş biçimleri* konseptini getirerek, Marx bu emek idealizminden kopar: kapitalist üretim tarzında, bir yanda değişmeyen sermaye ile değişen sermaye arasındaki ve öte yanda da, Departman I ile Departman II arasındaki belirleyici ayrımlar.

Bu yalın örnek, ekonomik çözümleme alanının kendisinde doğan kuramsal ve kılğısal etkileri yalnızca onun *nesnesi konseptini* düşünerek değerlendirmemize olanak vermektedir. Marx bir kez, maddesel üretim-kuşullarının gerçekliğini üretim konsepti içerisinde düşündüğünde, ekonomik çözümleme alanında, onun düzenlenme ve doğasını devrimcileştiren, ekonomik bakımdan "işlemsel" konseptler ortaya çıkmıştır (değişmeyen sermaye, değişen sermaye, Departman I, Departman II). Onun nesnesinin konsepti yarıekonomik (para-economic) bir konsept değildir; ekonomik nesnenin doğasının anlaşılması açısından zorunlu olan ekonomik konseptlerin yapılandırılması konseptidir: değişmeyen sermaye ve değişen sermaye, Departman I ve Departman II ekonomik konseptleri ekonomik çözümlemenin kendi alanında, *emek sürecinin maddesel koşulları* konseptinin yalnızca ekonomik belirlenimleridir. O durumda, nesne konsepti dolaysız bir şekilde, doğrudan "işlemsel" ekonomik konseptler biçiminde vardır. Ama nesne-konsepti olmaksızın, bu konseptler üretilmiş olmayacak ve bizler de, ideolojinin tüm ayartmalarına açık olarak. Smith'in ekonomik idealizmi içerisinde kalmış olacağız.

(*) Bkz. K. Marx, 1844 **Elyazmaları**, Ank. 1976, s. 181-2 ve s. 246. (Ç.N.)

Bu kritik bir noktadır; çünkü tüm öteki toplumsal varoluş alanlarını ekonominin ve ekonomi içinde de üretimin yönettiğine inanmanın, kendimizi Marksist diye nitelendirmeye yetmediğini bizlere göstermektedir. Bu konuları iddia etmek, ama aynı zamanda emeğin hem "insanın özü"nü, hem de politik ekonominin özünü oluşturduğunu deklare ederek, kısacası, antropolojik bir emek, "emeğin uygarlaştırılması" ideolojisi, vb. geliştirerek, idealist bir ekonomi ve üretim kavramsallaştırımı geliştirmek de olanaklıdır. Marx'ın maddeciliği ise, tersine, maddeci bir ekonomik-üretim kavramsallaştırımını, eşd. başka koşulların yanısıra emek sürecinin indirgenemeyen maddesel koşullarının da konuluşunu, önvarsayar. Bu; Marx'ın, yukarda gönderme yapmış olduğum Engels'e mektuplarından birisindeki bir tümcenin doğrudan uygulanabileceği bir noktadır: Marx'ın, "*kullanım-değeri ulamına*", kendi öncellerinden herhangi birinin verdiğiinden "daha fazla önem verdiği"ne işaret ettiği tümce. Bu, ister etik, ister kişiselci, isterse varoluşçu olsun, bir "emek felsefesi" şeklindeki tüm Marksizm yorumlamaları için frenleyici bir engeldir. emek sürecinin maddesel koşullarının kipliğine ilişkin herhangi bir konseptten yoksun olduğundan özellikle Sartre'in practico-inert* kuramı için. Smith ise, emek sürecinin geçerli maddesel koşullarını zaten geçmiş emekle ilintilendirmiş bulunmaktadır: Böylece, verili bir anda emek sürecinin varoluşu için gereken maddesel koşulların geçerliliğini (*currency, l'actualité; edim-selliğini*) sonsuz bir gerileme içinde, önceki emeklerin geçersizliği içinde, onların belleği içinde eritmiştir (Hegel bu düşünüyü kendi "*Erinnerung*" kuramında yeniden diriltmekteydi). Benzer olarak Sartre da, yapısal birleşimiyle tüm etkili-emeği ve bir hammaddeyi yararlı bir ürüne her geçerli dönüşümünü yöneten *geçerli* maddesel koşulları önceki bir praksisin, bu ikincisini de daha önceki bir, yahut birçok, başka praksisin felsefesal belleğinde eritir ve bunlar, böylece, özgün nesnenin praksisine dek sürer gider. Ekonomik bir yapıt yazan Smith'de, bu ideal savruluk (dissipation) ekonominin kendi diyarı içinde önemli kuramsal sonuçlar taşır. Sartre'da ise, dolaysız bir şekilde, onun belirtik felsefesal "doğru"suna yükseltilmiştir: Smith'de gizil olan özne antropolojisi Sartre'da açık bir özgürlük felsefesi biçimini alır.

İkinci özellik. Emek sürecinin aynı çözümlemesi "*emek araçları*"nın başat rolünü ortaya serer.

(*) Practico-inert, devimsiz kılğı, geçmiş kılğının somutlandığı edim, ya da aynı anlama gelmek üzere, kılğısal süredurum. (Ç.N.)

Emek araçlarının kullanımı ve yapımı... *özgül şekilde insansal* emek-sürecinin ırsalıdır ve bu yüzden Franklin insanı alet-yapan hayvan diye tanımlar. Sona ermiş hayvan türlerinin örgütlenmesine ilişkin bilgiler açısından kemik fosillerinin yapısı ne denli önemliyse; eski emek araçlarının kalıntıları da, sona ermiş ekonomik toplum biçimlerinin araştırılması açısından o denli önem taşır. Ayrımlı ekonomik evreleri ayırt etmemize olanak veren şey, neyin üretildiğinden (*macht*) çok, nasıl (*wie*) ve hangi emek araçlarıyla üretildiğidir. Emek araçları emekçinin gelişme derecesi için bir ölçün sağlar ve ayrıca da, içerisinde onun emek harcadığı toplumsal ilişkilerin göstergesidirler (*Anzeiger*) (*Capital*, T. I, pp. 182-3; Vol. I, pp. 179-80).*

Bu yüzden, emek sürecinin üç kurucu ögesinden (emek nesnesi, emek araçları, emek gücü) birisi başattır: *emek araçları*. Bu son ögedir ki, her ekonomik evrede ortak olan emek süreci içerisinde, onun özel biçimleri arasında ayırımı yapacak özgül ayrımlı nitelendirmemize olanak verir. "Emek araçları" ele alınan emek sürecinin ırsal biçimini belirler: ekonomik üretim içinde dönüşüme konu olan dış doğaya uygun "saldın kipi"ni saptayarak, *üretim tarzını*, Marksist çözümlemenin (iktisat ve tarihteki) bu temel ulamını belirler; aynı zamanda da üretici emeğin *üretkenlik* düzeyini saptar. Çeşitli emek süreçleri içinde gözlenebilen anlamlı ayrımlara ilişkin konsept; yalnızca tarihin "dönemselleştirilmesi"ne değil, ama her şeyden önce tarih konseptinin yapılandırılmasına olanak veren konsept, eşd. *üretim tarzı* konsepti, böylelikle, şimdiki değerlendirmelerimizi dikkate alarak, ayrımlı emek-aracıları arasındaki niteliksel ayrımlarla, eşd. onların üretkenlikleriyle, saptanmış olur. Emek araçlarının başat rolü konsepti ile, ekonomik açıdan "işlemsel" üretkenlik konsepti arasında doğrudan bir ilişkililik olduğuna işaret etmeme artık gerek var mı? Klasik iktisadın bu üretkenlik konseptini asla yalıtlayamadığı ve nitelendiremediği olgusunu--bu nedenle Marx'ın saldırdığı bir olguyu-- ve onun tarihe ilişkin yanlış kavramsallaştırımının, onda, *üretim tarzı* konseptinin yokluğuyla bağlantılı olduğunu belirtmeme gerek var mı? ³⁹

(*) Karş. K. Marx, *Kapital*, C. I, K. I, s. 273-4. (Ç.N.)

³⁹ Bu bölümde yalnızca özetlenen bütün bu sorular için, bkz. Etienne Balibar'ın denemesi, özellikle, onun *üretici güçler* konseptine ilişkin önemli çözümlemesi.

Marx üretim tarzına ilişkin kendi anahtar konseptini üreterek, gerçekten de, üretim yoluyla doğaya ayrımsal maddesel-saldırı derecesini, "insan ile doğa" arasında varolan ayrımsal birlik kipini ve bu birlik içindeki çeşitlilik derecesini dile getirebildi. Ama üretim tarzı konsepti üretimin *maddesel koşullarını* dikkate almanın kuramsal önemini bizlere göstermenin yanı sıra, eşzamanlı olarak, "insan-doğa" birliği içindeki çeşitlilik derecesine denk düşen bir başka belirleyici gerçekliği de bizlere gösterir: *üretim ilişkileri*.

Emek araçları insan emek-gücünün ulaşmış olduğu gelişme derecesi için yalnızca bir ölçün sağlamakla kalmaz, ama ayrıca üretimin yapıldığı toplumsal ilişkilerin de göstergesidirler. (*Anzeiger*)

Burada bu birlikteki çeşitlilik derecesinde dile getirilen insan-doğa birliğinin, aynı zamanda hem insan-doğa ilişkililiğinin birliği, hem de içinde üretimin yer aldığı *toplumsal ilişkilerin* birliği olduğunu keşfediyoruz. Bu yüzden, üretim tarzı konsepti bu çifte-birliğin birliği konseptini içeriyor.

(b) *Üretim İlişkileri*

Böylece, üretim sürecinin *yeni bir koşuluna* gelmiş bulunuyoruz. İnsanlar ile doğa arasındaki ilişkilerin özgül doğasını dile getiren üretim sürecinin maddesel koşullarını inceledikten sonra, şimdi üretim sürecinin toplumsal koşullarının incelenmesine geçiyoruz: *toplumsal üretim ilişkilerine*. Bu yeni koşullar *üretim ajanları arasında*, bir yanda bu ajanlar ile öte yanda üretimin *maddesel araçları* arasındaki ilişkilerin bir işlevi olarak varolan özgül tip ilişkileri getirir. Şu düzeltim kritiktir: *toplumsal üretim ilişkileri hiçbir şekilde yalnızca insanlar arasındaki ilişkilere, yalnızca insanları kapsayan ilişkilere ve bu yüzden de bir evrensel matrise, öznelarasılığa (inter-subjectivity) (tanınma, saygınlık, savaşım, efendi-köle ilişkililiği, vb.) indirgenemez*. Marx açısından, toplumsal üretim ilişkileri *tek başına insanları* değil, ama üretim sürecinin *ajanlarını* ve üretim sürecinin *maddesel koşullarını*, özgül "birleşimler" içinde sahneye çıkarır. Ranciere'in Marx'ın belli anlatımlarına ilişkin çözümlemesiyle ilintili ne-

denlerle,⁴⁰ bu noktada ben ısrarlıyım; burada, hala onun {Marx'ın} erken antropolojik felsefesinin esinlendirdiği bir terminoloji içinde, tam anlamıyla insanlar arasındaki ilişkiler ile şeyler arasındaki ilişkiler karşı karşıya getirilmeye kalkışılmıştır. Ama *üretim ilişkileri* zorunlu bir şekilde insanlar ile şeyler arasındaki ilişkileri kapsar; öyle ki, insanlarla insanlar arasındaki ilişkiler insanlarla üretim sürecinin maddesel öğeleri arasında varolan kesin ilişkilerle tanımlanmış olur.

Marx bu ilişkileri nasıl düşünüyordu? Bunları bir "dağılım" ya da "birleşim" (*Verbindung*) ilişkileri gibi düşünüyordu. **1857 Girişi**'nde dağılımı tartışan Marx şöyle yazıyordu (op. cit.,pp. 17-18)*:

En kaba kavramsallaştırmıyla, dağılım ürünlerin dağılımı olarak ve bu yüzden, üretimden uzakta ve ondan yarıbağımsız şekilde ortaya çıkar. Ama dağılım ürünün dağılımı olmazdan önce şudur: (1) üretim aletlerinin dağılımı ve (2) aynı ilişkililiğin bir başka tanımı olan, toplum üyelerinin ayrımlı üretim türlerine dağılımı (belirlenimli üretim ilişkileri altında, bireylerin gruplandırılması). Ürünün dağılımı apaçık bir şekilde, üretim sürecinin kendisinde içerilen ve *üretimin eklenlendirilmesini* (*Gliederung*) belirleyen bu dağılımın sonucudur yalnızca. Üretimi, onda içerilen bu dağılımı gözardı ederek gözönüne almak apaçık bir şekilde boş bir soyutlamadır; oysa tersine, ürünlerin dağılımını, özgün biçimde bir üretim kipsini (*Moment*) oluşturan bu dağılım imler... Üretim, üretim aletlerinin belli bir *dağılımından* yola çıkmalıdır...

O yüzden, bu dağılım üretim araçlarının, üretim araçları ile üretim ajanları arasında, değişmeyen (fixed) belli bir düzgün oran içinde, üretim ajanlarına belli bir *yüklenmesinden* (*attribution*) ibarettir. Bu dağılım-yükleme formel olarak, ya üretim araçlarına ya da üretim ajanlarına ilişkin belli sayıda ögenin *birleşimi* (*Verbindung*) olarak, belirli kipliklere göre gerçekleşen bir birleşim olarak düşünülebilir.

Marx'ın kendi anlatımı şöyledir:

40 Bkz. Lire le Capital, birinci basım, 1965, Vol. I, pp.93 ff.

(*) Karş. K. Marx, **Grundrisse**, s. 160-1. (Ç.N.)

Üretimin toplumsal biçimi ne olursa olsun, emekçiler ve üretim araçları her zaman onun etkenleri olarak kalırlar. Ama birbirlerinden ayrılma durumunda, bu etkenlerden birisi ancak gizil olarak böyle olabilir. Üretimin sürüp gitmesi için onların birleşimi gerekir. O yüzden, bu birleşimin gerçekleştiği *özgül tarz (die besondere Art und Weise)* toplum yapısının (*Gesellschaftsstruktur*) ayrımlı ekonomik evrelerini birbirinden ayırır (**Capital**, C.II, p.34, modifiye edilmiştir).*

Başka ve olasılıkla daha önemli bir metinde (**Capital**, Vol. III, pp.770-04), Marx feodal üretim tarzı üstüne şunları yazar:

Ödenmemiş artı emeğin doğrudan üreticilerden sızdırılmasının özgül ekonomik biçimi doğrudan doğruya üretimden çıktığı, ama belirleyici bir öge olarak buna tepki gösterdiği şekliyle, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisini belirler. Ne var ki, üretim ilişkilerinin kendisinden çıkan bütün ekonomik-topluluk oluşumu (*Gestaltung*) ve o yüzden de, eşzamanlı olarak, onun özgül siyasal-biçimi (*Gestalt*) bunun üzerinde kurulmuştur. Bütün toplumsal yapının (*Konstruktion*) en içteki gizini (*innerste Geheimnis*), gizli temelini (*Grundlage*) ve bununla birlikte de egemenlik ile bağımlılığın siyasal ilişki biçimini, kısacası devletin buna denk düşen özgül biçimini, ortaya koyan şey, her zaman üretim koşulları iyelerinin doğrudan üreticilerle doğrudan ilişkisidir --her zaman doğal olarak, emek yöntemlerinin (*Art und Weise*) ve dolayısıyla onun toplumsal üretkenliğinin belirli bir gelişme aşamasına denk düşen bir ilişki.

Bu metnin açınımları o zamana dek ele alınan iki ögenin (üretim ajanları, üretim araçları) ardında, çok kritik önem taşıyan ayınımları ortaya sermektedir. Üretim araçları tarafında, üretimin nesnesi, örn. (kapitalizmden önceki tüm üretim tarzlarında *doğrudan* belirleyici bir rol oynayan) toprak, ile üretim aletleri arasındaki zaten bilinegelen ayırımı bulmaktayız. Üretim **ajanları** tarafında ise, emekçi ile emek-gücü arasındaki ayırımın yanısıra,

(*) 1967 Moskova baskısında, p. 36. Karş. K. Marx, **Kapital**, C.II, s. 51(Ç.N.)

emek-gücünün üretim içinde devindirdiği (Marx'ın anlatımıyla) *doğrudan ajanlar* ile, genel üretim sürecindeki rolü üretim araçları iyelerinin rolü olan, ama burada, kendi emek-güçlerini üretim sürecinde kullanmadıklarından, emekçiler ya da doğrudan ajanlar denli sivrilemeyen başka insanlar arasındaki özsel bir ayrımı görmekteyiz. Bu ayrımlı öğeleri --emek-gücü, doğrudan emekçiler, doğrudan-emekçi olmayan efendiler, üretim nesnesi, üretim aletleri, vb.-- birleştirerek ya da *karşılıklı ilişkilendirerek*, insanlık tarihinde var olmuş ve var olabilecek ayrımlı *üretim tarzlarının* bir tanımını elde ederiz. Belirlenimli varoluş-öncesi öğeleri bu karşılıklı ilişkilendirme işlemi, eğer bu ayrımlı birleşimlerde devreye sokulan ilişkilerin çok özel olan özgül doğası kesin olarak tanımlanmış ve kendi alanını sınırlandırmış değilse, bir *kombinatuvarı* (*combinatory*) düşünmemizi sağlayabilir. Ayrımlı üretim tarzlarını elde etmek için, bu ayrımlı öğelerin birleştirilmesi gerekir; ama ancak kombinatuvarın *sonucunun* (bu sonuç gerçek üretim olmaktadır) kendine özgü doğası içinde anlamlı olan *özgül birleşim kipleri* ya da "*Verbindungen*" kullanılarak; ve bunlar da *mülkiyet*, *zilyetlik*, *tasarruf*, *yararlanma*, *komünite*, vb.dir. .. Özgül ilişkilerin, eldeki öğelerin ayrımlı dağılımlarına uygulanması; tanımlanmış üretim tarzlarının üretim ilişkilerini oluşturan, sınırlı sayıda formasyon üretir. Bu üretim ilişkileri üretim ajanlarının ayrımlı grupları ile üretim nesne ve aletleri arasındaki bağlantıları belirler ve böylelikle, eşzamanlı olarak, üretim ajanlarını, herbiri üretim sürecinde belirli bir yer tutan işlevsel gruplara ayırır. O durumda, üretim ajanları arasındaki ilişkiler; bunların üretim araçlarıyla (nesne, aletler) ve, üretimin yapısı gereği üretim araçlarıyla ilişkileri içinde işlevsel bir şekilde tanımlanmış ve konumlandırılmış gruplara dağılım araçlarıyla iye oldukları tipik ilişkilerin sonucu olur.

Burada, bu "birleştirme" konseptinin ve bunun ayrımlı biçimlerinin kuramsal bir çözümlemesini veremiyorum: bu noktada okuyucuyu Balibar'ın bildirisine* gönderiyorum. Ama şu da açıktır ki, bu "birleşim" konseptinin kuramsal doğası çoktan eleştirel bir biçimde ileri sürdüğüm tez için, Marksizmin bir *tarihsicilik olmadığı* tezi için, bir temel sağlayabilir: Zira Marksist tarih-

(*) Burada yer almayan, "Tarihsel Maddeciliğin Temel Konseptleri Üstüne" başlıklı bildiri. (Ç.N.)

konsepti bu "birleşim"in biçimlerinin çeşitliliği ilkesine bağlıdır. Bu üretim ilişkilerinin *iki yönden* dikkate değer olan kendine özgü doğası üzerinde ısrar etmek isterim.

Biraz önce aktarmış olduğum metinde, Marx'ın; eldeki öğelerin belli bir birleşim biçiminin zorunlulukla bu birleşimin yaşaması açısından vazgeçilmez belli bir tahakküm ve kulluk biçimini, eşd. toplumun belli bir *siyasal suretini (Gestaltung)*, dile getirdiğini kanıtlamış olduğunu gördük. Siyasal oluşumun zorunluluk ve biçiminin kesin olarak nerede temellendiğini görebiliyoruz: üretim ajanları ile üretim araçları arasındaki bağlantı kiplerini oluşturan *Verbindungen* düzeyinde; mülkiyet, zilyetlik, tasarruf, vb. ilişkileri düzeyinde.⁴¹ Bu bağıntı tipleri üretim ajanlarının doğrudan emekçiler ve efendiler biçiminde ayrışması ya da ayrışmamasına göre, tanımlanmış bağıntı tiplerini maddesel güç (devletin gücü) ve ahlaksal erk (ideolojilerin erki) yoluyla dayatmayı ve ayakta tutmayı amaçlayan siyasal bir örgütlenmenin varoluşunu ya *zorunlu* (sınıflı toplumlar) ya da *gereksiz* (sınıfsız toplumlar) kılar. Bu da, belli üretim ilişkilerinin yasal-siyasal ve ideolojik bir *üstyapının* varoluşunu, bunların kendine özgü varoluşunun koşulu olarak önvaryadığını ve bu üstyapının neden zorunlulukla *özgül* olduğunu (çünkü bu, kendisine çağrı yapan özgül üretim ilişkilerinin bir işlevidir) gösterir. Ayrıca, başka belli üretim ilişkilerinin siyasal bir üstyapıya değil de, yalnızca ideolojik bir üstyapıya (sınıfsız toplumlar) çağrı yaptığını gösterir. Son olarak, ele alınan üretim ilişkilerinin doğasının yalnızca belli bir üstyapı biçimine çağrı yapıp yapmadığını değil, aynı zamanda belli bir toplumsal tümlük düzeyine verilmiş *etkililik derecesini* saptadığını da gösterir. Bütün bu sonuçlardan bağımsız olarak, her durumda, üretim ilişkileri söz konusu olduğunda bir sonuç çıkarabiliriz: Bunlar bizzat kendi varoluşlarının birçok koşulunu üstyapısal biçimlerle ilintilendirirler. Bu yüzden, üretim ilişkileri kendi özgül üstyapısal varoluş koşullarından soyutlanarak, kendi konseptleri içinde düşünülemezler. Yalnızca bir örnek almak bakımından, içerisinde kapitalist üretim ilişkilerinin *varolduğu* (bir yanda üretim araçları iyeleri, öte yanda

⁴¹ Önemli bir açıklama (tasrih). Marx'ın kullandığı "mülkiyet" terimi üretim ilişkilerinin yasal ilişkilerle *özdeş* olduğu inancına yol açabilir. Ama hukuk üretim ilişkisi değildir. Bu sonuncusu altyapıya, oysa birincisi üstyapıya ilişkindir.

ücretli işçiler arasındaki ayrışma) emek-gücünün alım ve satımına ilişkin çözümlemenin; nesnesinin anlaşılması açısından, satıcı (ücretli emekçi) denli alıcıyı (kapitalist) da yasal özne olarak belirleyen *formel yasal ilişkilerin* --bunun yanı sıra, bu rol dağılımında, bir sömürücüler azınlığını üretim araçları iyeleri ve nüfusun çoğunluğunu da artı değer üreticileri yapan ekonomik ajanları ayakta tutan ve içeren bütün bir siyasal ve ideolojik üst-yapının da-- gözönüne alınmasını doğrudan önvarsaydığı çok açıktır. O yüzden, ele alınan toplumun bütün üstyapısı üretim ilişkilerinde, eşd. üretim araçlarının ve ekonomik işlevlerin belirlenimli üretim ajanları ulamları arasındaki dağılımının belirlenmiş yapısı içinde, özgül bir yolda örtüktür ve sunulmuştur. Yahut da, başka deyişle, eğer üretim ilişkilerinin yapısı bizatihi ekonomik-olanı tanımlıyorsa; belirlenimli bir üretim-tarzı içinde üretim-ilşkileri konseptinin tanımına da zorunlu olarak toplumun ayrı düzeylerinin tümlüğü konseptinin ve onların kendine özgü eklemleme (eşd. etkililik, efektiflik) tipinin tanımı yoluyla ulaşılır.

Bu hiç de biçimsel (formel) bir istem değildir; ekonomik-olanın kendi tanımını yönlendiren mutlak kuramsal-koşuldur. Bu başvurunun belirleyici önemini anlamak için, kapitalist olandan başka üretim-tarzları söz konusu olduğunda bu tanımın ortaya çıkardığı sayısız soruna gönderme yapmak yeterlidir: Marx sık sık, kapitalist toplumda gizlenmiş olan şeyin feodal toplumda, ya da ilkel toplulukta açıkça görünebilir olduğunu söyler; ama tam da bu sonuncu türden toplumlarda, *ekonomik-olanın doğrudan ve açıkça görünebilir olmadığını* açık bir şekilde görebiliyoruz --tıpkı, bu aynı toplumlarda, toplumsal yapının ayrımlı düzeylerinin etkililik derecesinin *açıkça görünebilir olmadığını, açık bir şekilde görebildiğimiz* gibi! Antropologlar ve etnologlar ekonomik-olanı araştırırlarken, akrabalık ilişkilerine, dinsel kurumlara, vb. daldıkları zaman kendilerini neyin sınırlayacağını "bilmektedirler"; ortaçağ tarihi uzmanları tarihin başat belirlenimini "ekonomi"de ararlarken, bunu siyasette ya da dinde bulduklarında kendilerini neyin sınırlayacağını "bilmektedirler".⁴² Bütün bu durumlarda, ekonomik-olanın *dolayısız* kavranışı söz konusu değildir; düzeylerin her-

⁴² Karş. Godelier'in makalesi, "Objet et methode de l'anthropologie economique (**L'Homme**, Ekim 1965 ve **Rationalite et irrationalite en economie** içinde, Paris, 1966).

hangi birisinde dolayimsız şekilde "verili" etkililik olması ötesinde, hiçbir ham ekonomik "veri" söz konusu değildir. Bütün bu durumlarda, ekonomik-olanın nitelendirilmesine *onun konseptinin yapılandırılmasıyla* ulaşılır ki, bu da bütünün yapısının ayrımlı düzeylerinin özgül varoluş ve eklemelenmesinin, söz konusu üretim-tarzının yapısında zorunlu biçimde kapsandıkları üzere, tanımlanmasını önvarsayar. Ekonomik-olan konseptini yapılandırmak onu özenli bir şekilde, bir üretim-tarzı yapısının bir düzeyi, kertes (instance) ya da bölgesi olarak tanımlamaktır: bu yüzden onun kendine özgü *yöresini*, onun *genişliğini* ve onun bu yapı içerisindeki *sınırlarını* tanımlamaktır; eski Platoncu imgeye dönmekten hoşlanacaksa, ekonomik-olanın bölgesini bütünün içinde, onun kendine özgü "eklemlendirilmesi"ne göre, *bu eklemlelendirmeyi yanlış almaksızın*, doğru biçimde "ayırma"tır. "Verili"nin "ayırımı", ya da ampirisist ayırım, bu eklemelenmeyi hep yanlış alır, çünkü onun altında yatan ideolojinin kendince eklemelenme ve ayırımlarını "gerçeğe" izdüşürür. Konseptine iye olma ve bu yüzden de bunu yapılandırma koşuluyla {yapmak} dışında, doğru bir ayırım ve bu yüzden de doğru bir eklemlelendirme yoktur. Başka deyişle, ilkel toplumlarda, "ekonomi"yle görünürde ilintisiz herhangi bir *olguyu*, herhangi *bir kılıgı* (akrabalık ayinleri ya da dinsel ayinlerin, yahut da, "potlach"* yarışmasında gruplar arasındaki ilişkilerin ürettiği kılıglar gibi); önce toplumsal bütünün yapısının bu ayrımlı kılıglara ya da düzeylere ayrımlandırılması konseptini yapılandırmaksızın, onların kendine özgü anlamını bütünün yapısı içinde *keşfetmeksizin*, bu kılıgların şaşırtıcı çeşitliliği içinde ekonomik kılıgının *bölgesini*, onun suretini ve kipliklerini nitelendirmeksizin, *özenli bir biçimde ekonomik* kabul etmek olanaklı değildir. Çağdaş etnoloji ve antropolojinin güçlüklerinden çoğunun bunların, (betimsel) etnografinin "olguları" ve "verileri"ne, onların nesnesi konseptini yapılandırma konusunda kuramsal önlemler almaksızın yaklaşmasından ortaya çıkmış olması olasıdır: bu atlama onları, kılıgıda onlar için ekonomik-olanı tanımlayan ulamları, eşd. işi daha da kötüleştirmek bakımından çoğu kez kendileri de ampirisist olan çağdaş toplumun iktisat ulamlarını, gerçekliğe izdüşürmeye yöneltmektedir. Aporia'yı {sessizlik, aponia?} ço-

(*) K. Amerika yerlileri arasında, toplumsal konum kazanmaya yönelik kabile törenleri (Ç.N.)

ğaltmaya bu yeterlidir. Burada da Marx'ı izlersek, ilkel toplumlardan, vb. geçen bu yanyol; bizim kendi toplumumuzun bizlerden sakladığı şeyi bunlarda açık bir şekilde görmek için, olsa olsa zorunlu olacaktır: eşd. ekonomik-olan'ın *asla açık bir şekilde görünülebilir olmadığını*, bunlardaki {bu toplumlardaki} "verili"yle başka (siyasal, ideolojik, vb.) bir gerçekliktekinden daha çok uyuşmadığını, bunlarda açık bir şekilde görmek için. Bu; *fetişizmin par excellence* ekonomik bölgeyi etkilediği üretim tarzı olduğunu bildiğimiz kapitalist üretim tarzı için daha bir "apaçık"tır. Kapitalist üretim tarzında ekonomik "verili"nin kitlesel "apaçıklığı"na karşın ve kesinlikle fetişleştirilmiş bu "apaçıklık"ın "kitlesel" ırası nedeniyle, ekonomik-olanın özüne giden tek yol onun konseptini yapılandırmak, eşd. bütünün yapısı içinde ekonomik-olanın tuttuğu *yöreyi* ortaya koymak, bu yüzden de bu bölgenin başka bölgelerle (yasal-siyasal ve ideolojik üstyapı) eklemelenmesini ve başka bölgelerin, ekonomik bölgenin kendisi içindeki *duruş (presence)* (ya da etkililik) derecesini ortaya koymaktır. Burada da, bu gereksinimle pozitif bir kuramsal gereksinim olarak doğrudan karşı karşıya gelinebilir: bu atlanılabılır de ve o zaman kendisini, kendine özgü ya kuramsal (açıklamadaki ilişkiler ve eşikler), ya da kılışal (örn. ister sosyalist, ister kapitalist olsun, planlama tekniklerindeki zorluklar) etkilerle ortaya koyar. Marx'ın, ekonomik-olanı *üretim ilişkileriyle* belirlemesinden çıkarabileceğimiz ilk sonuç, çok şematik bir şekilde budur.

İkinci sonuç da daha az önem taşımaz. Eğer üretim ilişkileri şimdi karşımıza bölgesel bir *yapı* olarak kendisini toplumsal tüm-lüğün yapısı içine *kazınmış* şekilde çıkıyorsa, bununla, *yapısal* doğası nedeniyle ilgileniyoruz. Burada, hem bir kuramsal antropoloji ılgımı, hem de *verili* ekonomik görüngülerin türdeş uzayına ilişkin bir ılgım eşzamanlı şekilde dağılıp gitmektedir. Ekonomik-olan yalnızca toplumsal bütünün global yapısı içinde kendine özgü bir yer tutan, yapılandırılmış bir bölge değildir; ama kendi yöresi içinde, kendi (görelî) bölgesel özerkliği içinde bile, bölgesel bir yapı olarak işlev görür ve böylelikle onun öğelerini belirler. Burada bir kez daha, bu kitabın öteki bildirilerinin sonuçlarıyla karşılaşmaktayız; eşd. üretim ilişkileri yapısının, üretim ajanları tarafından tutulan ve benimsenen *yerleri ve işlevleri* --bu işlevlerin "destekleri" (*Trager*) oldukları ölçüde, bu yerlerin işgalcileri ol-

maktan öte asla bir şey olmayan bu ajanların tutup. benimsedikleri yer ve işlevleri-- belirlemesi olgusuyla. Bu yüzden, asıl "özneler" (sürecin kurucu özneleri anlamında) bu işgalciler ya da işlevciler değildir; tüm görünüşlerine karşın, nahif antropolojinin "verili"sinin "apaçıklıkları", "somut bireyler", "gerçek insanlar" değildir --*bu yerlerin ve işlevlerin tanımlanması ve dağılımıdır. Asıl "özneler" bu tanımlayıcılar ve dağıtımcılardır: üretim ilişkileridir* (ve siyasal ve ideolojik toplumsal ilişkilerdir). Ama bunlar "ilişki" olduklarından, *özne* ulamı içinde düşünülemezler. Ve bir kimse, eskaza, bu üretim ilişkilerini insanlar arasındaki ilişkilere, eşd. "*insansal ilişkiler*"e, indirgemeyi önerirse, Marx'ın düşüncesini zedelemiş olur; çünkü, hakikaten eleştirel bir okumayı onun {Marx'ın} seyrek puslu-formülasyonlarından kimilerine uyguladığımız sürece, Marx , üretim ilişkilerinin (ve siyasal ve ideolojik toplumsal ilişkilerin) herhangi bir antropolojik öz-nelerarasılığa (inter-subjectivity) indirgenemeyeceğini en derin biçimde göstermektedir --zira, bunlar yalnızca ajanları ve nesneleri, üretim nesne ve ajanlarının işgal ettiği ve "desteklediği" ilişki, yer ve işlevlerin özgül bir dağılım yapısı içinde birleştirirler.

Öyleyse, kendi nesne *konseptinin* Marx'ı kendi öncellerinden nasıl köktenci bir biçimde ayırdığı ve ona ilişkin eleştirilerin de neden yerini bulmadığı, bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Üretim konseptini düşünmek onun koşullarının birliği konseptini --üretim tarzı-- düşündürür. Üretim tarzını düşünmek yalnızca maddesel üretimi değil, üretimin toplumsal koşullarını da düşündürür. Her bir durumda bu ekonomik bakımdan "işlemsel" konseptlerin ("işlemsel" sözcüğünü bilerek kullanıyorum, zira ekonomistler tarafından çoğu kez bu kullanılıyor) tanımını yöneten konsepti onların nesnesi konseptinden üretmektir. Kapitalist üretim tarzında hangi konseptin ekonomik gerçekliğin kendisi içinde kapitalist üretim ilişkileri olgusunu dile getirdiğini biliyoruz: *artı değer konsepti*. Kapitalist üretimin maddesel ve toplumsal koşullarının birliğini, değişen sermaye ile artı değer üretimi arasındaki doğrudan ilişkililik dile getirir. Artı değer ölçülebilir bir gerçeklik olmaması olgusu onun bir şey olmayıp, bir ilişkililik konsepti; üretimin varolan toplumsal yapısına ilişkin, biraz sonra tanımlayacağımız anlamda *ancak kendi "etkileri" içinde*, görünebilen ve ölçülebilen bir varoluşa ilişkin bir konsept, ol-

ması olgusundan doğar. Yalnızca kendi etkileriyle varolması onun, kendi belirlenimli etkilerinden herhangi birisi içinde bütünüyle kavranılabileceği anlamına gelmez: çünkü, o bu etki içinde *bütünüyle mevcut* (present) olmak durumunda kalacaktır, oysa ancak bir yapı olarak, *belirlenimli* yokluğu içinde orada mevcuttur (present). Bizzat doğasıyla bağlı nedenlerden ötürü, ancak tümlük içinde, etkilerinin tümsel devinimi içinde, Marx'ın "varoluş biçiminin gelişmiş tümlüğü" dediği şey içinde vardır (present). Üretim sürecinin ajanları ile üretim araçları arasındaki bir üretim ilişkisidir, eşd. gelişiminin ve varoluşunun tümlüğü içinde sürece egemen olan yapının kendisidir. Üretim *nesnesi*, toprak, madenler, kömür, pamuk, *üretim aletleri*, araçlar, makineler, vb. "*şeyler*"dir ya da görünülebilen, saptanılabilen, ölçülebilen gerçekliklerdir: bunlar *yapılar* değildir. Üretim ilişkileri ise yapılardır ve sıradan bir ekonomist ekonomik "olgular"ı araştırabilir: fiyatları, borsayı, ücretleri, kârları, rantları, vb. "ölçülebilen" bu olguların hepsini, istediği ölçüde. Bu düzeyde o Newton öncesi bir "fizikçi"nin düşen cisimlerde çekim yasasını "görebilmesi"nden, ya da, Lavoiser öncesi bir kimyacının "dephlojistikleştirilmiş" havada oksijeni "görebilmesi"nden daha fazla, herhangi bir *yapı* görmeyecektir. Doğal olarak, Newton öncesinde cisimlerin düştüğünün "görülüyor" olması gibi, Marx öncesinde de, insanların çoğunluğunun bir azınlık tarafından "sömürüldüğü" "görülüyor"du. Ama, bu sömürünün ekonomik "biçimleri" konsepti, üretim ilişkilerinin ekonomik varoluşu konsepti, bütün politik ekonomi alanına bu *yapının* egemen olması ve belirlemesi konsepti o sırada herhangi bir kuramsal varoluş taşımıyordu. Smith ve Ricardo artı değer "olgusu"nu rant ve kâr "olgusu" içinde "üretmiş" olsalar bile, "üretmiş" oldukları şeyi anlamamaya, karanlıkta kalmayı sürdürdüler; zira onu ne kendi konsepti içinde düşünebiliyor, ne de bundan kuramsal sonuçlar çıkarabiliyorlardı. Bunu *düşünebilmekten* fersah fersah uzaktaydılar; zira ne onlar, ne de onların çağlarının kültürü bir "olgu"nun bir "birleşim" *ilişkisinin* varoluşu olabileceğini; eşd. onun şimdisine, onun bunalımına, onun geleceğine egemen olup, ampirik görüngülerin --kendi körletici apaçıklıkları içinde bile *görünülemez* kaldıkları halde-- görünülebilen ayrıntısına varana dek bütün ekonomik gerçekliği kendi yapısının yasası olarak belirleyerek, bütün üretim tarzıyla aynı doğaya iye bir karmaşıklık ilişkisinin varoluşu olabileceğini, imgeleyebilmişti.

BÖLÜM IX

MARX'IN MUAZZAM KURAMSAL DEVRİMİ

Şimdi geçmişe dönebilir ve Marx ile öncelleri arasındaki --ve onun nesnesi ile öbürlerinin arasındaki-- uzaklığı değerlendirebiliriz.

Bu noktadan başlayarak, Politik Ekonomi'deki işlevi hem ekonomik görüngülerin *ekonomik* doğasını (*homo oeconomicus* kuramıyla), hem de bunların *bir verilinin türdeş uzayı* içindeki varoluşunu saptamak olan antropoloji konusunu bir yana atabiliriz. Bu antropolojik "verili" uzaklaştırıldığında ortada uzay kalır ki, bizi de ilgilendiren kesinlikle budur. Artık bir antropolojiye dayandırılmadığı zaman varlığı bakımından ona ne olur, bu atamanın onun üzerindeki etkileri nelerdir?

Politik Ekonomi ekonomik görüngüleri, geçişli (transitive) bir mekanik nedenselliğin yönettiği bir düzlemsel uzaydan türemiş gibi düşünüyordu; böylece belirlenimli bir etki bir nesne-nedenle, ayrımlı bir görüngüyle ilintilendirilebiliyor, böylece onun içkinliğinin zorunluluğu bir verilinin ardışıklığı içinde bütünüyle kavranılabiliyordu. Bu uzayın türdeşliği, onun düzlemsel ırası, onun verililik özelliği, onun doğrusal nedensellik tipi: bunlar, bir dizge olarak, kuramsal bir sorunsalın --eşd. belli bir yolla onun nesnesini kavrama ve aynı zamanda da, yanıtların biçimini öngörürken (niceliksel çizelge), varlığına ilişkin (sorunsalın kendisince tanımlanmış) belirli soruları belli bir yolla ona sorma {sorunsalının}, kısacası, ampirisist bir sorunsalın-- yapısını oluşturan kuramsal belirlenimlerdir. Marx'ın kuramı bu kavramsallaştırma köktenci biçimde karşıttır. Bunun bir "tersyüz edilmiş" değildir: ayrımlıdır, kuramsal bakımdan bununla ilintisizdir ve o yüzden de bundan kopuktur. Ekonomik-olanı *kendi konseptiyle* tanımladığı için, Marx ekonomik görüngüleri--düşüncesini

geçici olarak, uzaysal bir eğretilenlikle betimlemek için-- türdeş bir düzlemsel uzayın bitimsizliği içinde değil. daha çok. bölgesel bir yapı tarafından belirlenmiş ve kendisi, global bir yapının tanımladığı bir yöre içine kazınmış *bir bölge* içinde sunar: bu yüzden, kendisi de bir başka karmaşık ve derin uzaya kazınmış, karmaşık ve derin bir uzay olarak. Ama bu uzaysal eğretilenmeyi bir yana bırakalım; zira bu iki karşıtlık onun meziyetlerini tüketmektedir: aslında her şey bu derinliğin, ya da daha kesin konuşulursa bu *karmaşıklık*ın, doğasına bağlıdır. Ekonomik görüngüleri kendi konseptleriyle tanımlamak onları karmaşıklık konseptiyle, eşd. --bu tanımlanmış bölgenin bütünün yapısı içinde tanımlanmış bir yörede yerleşmiş görüngülerini ekonomik nesneler olarak yapılandıran ve belirleyen (bölgesel) *yapıyı* belirlemesi ölçüsünde-- üretim tarzının (global) *yapısı* konseptiyle, tanımlamaktır. Kesin konuşulursa, ekonomik düzeyde, ekonomik nesneleri oluşturan ve belirleyen *yapı şudur*: üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin birliği. Bu son *yapı* konsepti ise üretim tarzının global yapısı konsepti olmaksızın tanımlanamaz.

Marx'ın temel kuramsal konseptlerini kendi yerlerine basit bir şekilde koyup, bunları kuramsal bir söylemin birliği içinde ortaya attığımızda, bir dizi önemli sonuç ortaya çıkar.

Birincisi: ekonomik-olan, bir *verilinin* (dolaysız şekilde görünülebilen ve gözlenebilenin, vb.) niteliklerine iye olamaz; zira onun kimliklendirilmesi ekonomik-olanın yapısı konseptini ve bu da üretim tarzının yapısı (onun ayrımlı düzeyleri ve özgül eklemlenmeleri) konseptini gerektirir --çünkü, onun kimliklendirilmesi onun *konseptinin* yapılandırılmasını önvarsayar. Ekonomik-olan konsepti --üretim tarzına ilişkin olan öteki (siyasal, ideolojik, vb.) "düzeyler"in herbirisinin konsepti gibi-- *herbir üretim tarzı için* yapılandırılmalıdır. Bu yüzden, başka her bilim gibi, tüm ekonomi bilimi de kendi nesnesi konseptinin yapılandırılmasına bağlıdır. Bu koşulla, İktisat kuramı ile Tarih kuramı arasında hiçbir çelişki yoktur: tersine, iktisat kuramı --kuşkusuz, tarih kuramını özetlemiş olduğumuz⁴³ tarihselci-olmayan, ampirisist-olmayan bir anlamda anlaşıldığında-- tarih kuramının bir alt-bölgesidir. Ve kendi nesne konseptini ortaya koy-

mayan, ama bunu tarihsel görüngüler "alanı"nda görünülebilen şey içerisinde dolayimsız "okuma" iddiasında bulunan herhangi bir "tarih"in ister istemez ampirisizmle lekelenmesinin muhakkak olması gibi; nesne konseptini yapılandırmaksızın "şeylerin kendilerine", eşd. "somut"a, "verili"ye, giden herhangi bir "politik ekonomi" de ister istemez ampirisist bir ideolojinin didişmelerine yakalanmıştır ve sürekli olarak, onun asıl "nesneleri"nin, eşd. onun amaçlarının (bunlar ister klasik liberalizmin, ister bir emek "hümanizmi"nin, hatta isterse sosyalist bir "hümanizm"in idealleri olsunlar), yeniden doğmasıyla tehdit edilmektedir.

İkincisi: ekonomik görüngüler "alanı" artık bitimsiz bir düzlemin *türdeşliğine* iye değilse, onun nesneleri de artık tüm noktalarda birbirleriyle *de jure* türdeş değildirler: onlar bu yüzden artık tekdüze bir biçimde, karşılaştırılma ve *ölçülmeye* duyarlı değildirler. Bu; ölçme olanağını ya da matematiğin gereçleri ve onun kendine özgü kipliklerinin müdahalesini, vb. iktisattan asla dışlamamakta, ama şimdiden başlayarak onu, ölçülebilirin yöre ve sınırlarının, matematik biliminin başka kaynaklarının (örn. ekonometri gereçlerinin ve başka formelleştirme prosedürlerinin) uygulanabileceği yöre ve sınırların, bir önkavramsal tanımına bağlı kılmaktadır. Matematiksel formelleştirme kavramsal formelleştirmeye bağlı kılınmalıdır. Burada da politik ekonomi ile ampirisizm, hatta formalist ampirisizm, arasındaki sınırlar (limits) (kuramsal) nesne konsepti ile "somut" nesne arasındaki sınırla (boundary) --bunun manipölasyonunun "matematiksel" protokolleriyle bile olsa-- çakışmaktadır.

Bu ilkenin kılğısal sonuçları ise apaçıktır: örn. yalın olarak nesne konseptinin yokluğundan, eşd. ekonomik ampirisizmden, doğan "sorunlar"a çoğu kez gerçek "teknik" sorunlar gibi yaklaşılan planlamadaki "teknik" sorunların çözümünde. Entellektüel "teknokrazi" bu tür karışıklıkla yaşar, tam-istihdamını onunla sağlar; hiçbir şey varolmayan, ya da kötü biçimde ortaya konulmuş, bir sorunu çözmek denli zor değildir.

Üçüncüsü: ekonomik görüngülerin alanı artık bu düzlemsel uzay değil de, derin ve karmaşık bir alan ise, ekonomik görüngüler kendi *karmaşıklıklarıyla* (eşd. yapılarıyla) belirlenmişlerse, doğrusal-nedensellik konsepti de artık onlara, o zamana dek olduğu gibi uygulanamaz. Politik Ekonomi'nin nesnesinin yeni tanımının,

onun "karmaşıklığı"nın, eşd. onun kendine özgü belirleniminin, --bir yapıyla belirlenimin-- gerektirdiği yeni biçim nedenselliği açıklamak için, ayrımlı bir konsept gerekir.

Bu üçüncü sonuç tüm dikkatimizi vermeye değerdir: çünkü, bizleri kesinlikle yeni bir kuramsal araziye sokmaktadır. Bir nesne dolayumsuz biçimde görünülebilir ya da duyusal görüntüsüyle tanımlanamaz; onu kavramak için, onun konsepti aracılığıyla bir yanyola girmek zorunludur (*begreifen*, kavrama; *Begriff*, konsept): bu tezler onlara tanışdırlar --en azından, bunlar; bu yansıma ister aşkın (Descartes'daki gibi), ister aşkınsal (Kant ve Husserl), isterse "nesnel"-idealist (Hegel) bir ampirisizm ögesinde yer alsa bile, klasik felsefeye az çok yansıyan, bütün modern bilim tarihinin dersleridir. Bu ampirisizmin, Batı felsefesine egemen olan "bilgi kuramı" içinde yüceltilmiş tüm biçimlerini ele almak, onun özne (*cogito*) ve nesne sorunsalından --ve bunların tüm çeşitlemelerinden-- kopmak için, çok fazla bir kuramsal çalışma gerektiği doğrudur. Ama, en azından, bütün bu felsefesal ideolojiler bu inatçı ampirisizme karşı gerçek bilimlerin kuramsal kılıgınca dayatılan gerçek bir zorunluluğa "anıştırma" yaparlar: eşd. gerçek bir nesnenin bilgisine "somut"la dolayumsuz ilişki yoluyla değil, onun mutlak kuramsal olanaklılık koşulu olarak bu nesnenin (bilgi nesnesi anlamında) *konseptinin* üretilmesi yoluyla ulaşıldığına. Eğer bir politik ekonomi kuramı oluşturabilmek için ekonomik-olanın konseptini üretmeye bizleri zorlamak, bu nesnenin matematikleştirilmesinin geçerlilik arazisi, sınırları ve koşullarını, *onun konseptiyle* tanımlamaya bizleri zorunlu kılmak konusunda Marx'ın bize vermiş olduğu görev, eğer bu görev *biçimsel olarak* Batı eleştirel felsefesinin tüm ampirisist-idealist geleneklerinden kopuyorsa, o zaman, hiçbir anlamda bu etkili (effective) bilimsel kılıyla bir kopuntu içerisinde değildir. Tam tersine, Marx'ın gereksinimleri özerklik kazanmış bilimlerin kılıgına uzun zamandır dayatılmış olan gereksinimleri yeni bir arazide, yeniden dile getirmektedir. Bu gereksinimler çoğu kez, ekonomi biliminde saltanat sürmüş ve hala da süren kılıgılarla, ampirisist ideolojiye derin biçimde batmış olan kılıgılarla çatışmaktadır; ama bunun nedeni hiç kuşkusuz bu "bilim"nin gençliği ve ayrıca da, "ekonomi bilimi"nin ideolojinin baskılarına özellikle açık olmasıdır: toplum bilimleri matematiksel bilimlerin dinginliğine iye değildirler.

Hobbes'un koyduğu gibi. geometri insanları birleştirir, toplumsal bilim ise onları ayırır. "Ekonomi bilimi" tarihin büyük siyasal kav-gaların arenası ve ödülüdür.

Ama bizim üçüncü sonucumuz bütünüyle ayrımlıdır ve eko-nomik görüngüleri, kendisi de üretim tarzının (*global*) *yapısınca* belirlenmiş olan üretim tarzının *bir (bölgesel) yapısı tarafından belirlenmiş* gibi düşünmeyi bizlere dayatan gereksinim de öyledir. Bu gereksinim Marx'a, yalnızca *bilimsel* bir sorun, eşd. belirli bir bilimin (Politik Ekonomi ya da Tarih) kuramsal kılıgından doğan bir sorun, olmayıp, kuramsal ya da felsefesal nitelikte bir sorun çı-karır; zira bu kesinlikle, varolan bilimsellik ya da (kuramsal) us-sallık biçimlerinin kendisini, yani verili bir kıpıda, bizzat *Ku-ramsal*'ı, eşd. felsefenin nesnesini, tanımlayan biçimleri, zorunlu bir şekilde etkileyen bir konseptin ya da konseptler dizisinin üre-timini ilgilendirmektedir.⁴⁴ Bu sorun kesin şekilde, tarih ku-ramında ve politik ekonomi kuramında özenli bir söylemin oluş-turulması açısından mutlak olarak vazgeçilmez bir kuramsal (felsefesal) konseptin üretilmesini getirir: *bir konsept biçiminde varolmayan*, vazgeçilmez bir felsefesal konseptin üretimini.

Her yeni bilimin doğuşunun kaçınılmazlıkla bu tür kuramsal (felsefesal) sorunlar ortaya çıkardığını ileri sürmek belki fazla tez-canlılık olur: Engels böyle düşünüyordu ve biz de eğer Yu-nanistan'da matematiğin doğuşu sırasında, Galileo fiziğinin ve son-suz-küçükler hesabının oluşumu sırasında, kimya ve biyolojinin kurulması sırasında, vb. olup biten şeyleri incelersek, {Engels'e} inanmak bakımından her türlü nedene iye oluruz. Bu kon-jonktürlerin birçoğunda şu dikkate-değer görüngüyle kar-şılaşmaktayız: temel bir bilimsel buluşun felsefesal düşünsemedeki "misillemesi" ve felsefenin *yeni biçim bir ussallık* üretmesi (İsa'dan önceki 5. ve 4. yüzyıllar matematikçilerinin buluşlarının ardından Platon, Galileo'nin ardından Descartes, sonsuz-küçükler hesabıyla Leibniz, vb.). Söz konusu büyük bilimsel buluşlarda, eğer belirtik biçimde ortaya konulmuş değilse, "kılıgısal durumda" içerilmiş *kuramsal sorunları* çözen yeni kuramsal konseptlerin fel-sefe tarafından bu üretilişi, bu felsefesal "misilleme" Kuramsal'ın tarihindeki, eşd. felsefenin tarihindeki, büyük kopuşları dam-

44 Karş. Kısım I. kesim 14.

galamaktadır. Bununla birlikte, öyle gözüküyor ki, belli bilimsel disiplinler salt varolan bir ussallık biçiminin genişletilmesiyle (psikofizyoloji, psikoloji, vb.) kendilerini kurmuşlardır, ya da kendilerini kurduklarını düşünmüşlerdir; bu ise *herhangi* bir bilimsel temelin Kuramsal'da bir devrimi *ipso facto* esinlendirdiğini değil, ama olasılıkla, Kuramsal'da varolan sorunsalı, nesnesini düşünmek üzere, *kılgısal biçimde* yeniden örgütlemek zorunda olan bir bilimsel temelin, yalnızca onun, {bunu gerçekleştirdiğini} ileri sürmeye yönelimli olacaktır; o durumda, yeni biçim bir ussallığa (bilimsellik, zorunluluk, vb.) ışık tutarak böylesi bir bilimin ortaya çıkmasıyla üretilen altüst-oluşu yansıtmaya yetisi taşıyan felsefe de, varoluşu gereği, belirleyici bir imleymeyle, Kuramsal'ın tarihindeki bir devrimle, damgalanmış olacaktır.

Bu yeni ussallığın felsefesal üretimi için gereken gecikme ve hatta, kimi kuramsal devrimlerin yaşadığı tarihsel bastırmalar konusunda başka yerlerde söylenmiş olanlar usda tutulduğunda, öyle gözükmektedir ki, Marx kesinlikle bu önemde bir örneği bizlere sunmaktadır. Marx'ın Politik Ekonomi'ye ilişkin köktenci değişkesinin ortaya koyduğu epistemolojik sorun şöyle dile getirilebilir: *Biraz önce nitelendirilmiş olan yeni tip belirlenimi, verili bir bölgenin görüngülerinin bu bölgenin yapısıyla belirlenimi olarak düşünmek, hangi konsept aracılığıyla olanaklıdır? Daha genel olarak, bir yapının öğelerinin, bu öğeler arasındaki yapısal ilişkilerin ve bu ilişkilerin tüm etkilerinin bu yapının etkililiğiyle belirlenimini düşünmek, hangi konsept ya da konseptler grubu aracılığıyla olanaklıdır? Ve a fortiori, bağlı bir yapının başat bir yapı tarafından belirlenimini düşünmek, hangi konsept ya da hangi konseptler grubu aracılığıyla olanaklıdır? Başka deyişle, bir yapısal nedensellik konseptini tanımlamak nasıl olanaklıdır?*

Bu yalın kuramsal soru Marx'ın olağanüstü bilimsel buluşunu özetliyor: tarih ve politik ekonomi kuramının keşfedilmesi, **Kapital**'in keşfedilmesi. Ama {O} bunu, Marx'ın bilimsel buluşunda "kılgısal durumda" *içerilen* olağanüstü bir kuramsal soru şeklinde; Marx'ın kendi yapısı içinde "kılıgladığı" ve yanıt olarak kendi bilimsel yapıtını verdiği, ama bunun *konseptini*, aynı özende bir felsefesal *opus* içinde üretmediği bir soru şeklinde, özetlemektedir.

Bu yalın soru öylesine yeni ve öngörülmemişti ki, tüm klasik nedensellik kuramlarını parçalamaya yetecek denli şey, ya da bunun

dikkate alınmamasını, algılanmadan geçilmesini ve daha doğmazdan önce gömülmesini sağlamaya yetecek denli şey içeriyordu.

Çok şematik olarak, klasik felsefenin (varolan Kuramsal'ın), etkililiği (effectivity) düşündürebilecek iki ve yalnızca iki konsept dizgesine iye olduğunu söyleyebiliriz. Köken bakımından Kartezyen olan mekanistik dizge nedenselliği *geçişli* ve çözümsel bir etkililiğe indirgiyordu; olağanüstü çarpıtmalar (Descartes'ın "psikoloji" ve biyolojisindekiler gibi) pahasına olma dışında, bir bütünün kendi öğeleri üzerindeki etkililiğini düşünmek sağlanamıyordu. Ama ikinci bir dizge daha bulunuyordu; bir bütünün kendi öğeleri üzerindeki etkililiğini ele almak için, kesinlikle bunun için düşünülmüş bir dizge daha bulunuyordu: Leibnizci *anlatım* konsepti. Hegel'in tüm düşüncesinde başat olan model budur. Ama bu ilke olarak, söz konusu bütünün bir *işsel öze* indirgenebileceğini, burada bütünün öğelerinin de anlatımın görüngüsel biçimlerinden öte bir şey olmadığını; özün işsel ilkesinin bütün içinde herbir noktada hazır bulunduğunu; böylece herbir kıpıda, dolayimsız bir biçimde upuygun şu eşitliği yazmanın olanaklı olduğunu önvarsayar: *falan bir öge* (Hegel'de ekonomik, siyasal, yasal, yazınsal, dinsel, vb.)= *bütünün işsel özü*. Buradaki model bütünün kendi öğelerinden herbiri üzerindeki etkililiğini düşünmeyi olanaklı kılan bir modeldi; ama eğer bu ulam --işsel öz/ dışsal görüngü-- her yerde ve her kıpıda, söz konusu tümlüğün içinde ortaya çıkan görüngülerin herbirine uygulanabilme durumundaysa, *bütünün belli bir doğaya; kesinlikle, içerisindeki herbir ögenin bütün tümlüğün, bir "pars totalis" olarak, anlatımı olduğu bir "tinsel"-bütünün doğasına, iye bulunduğunu önvarsayıyordu*. Başka deyişle, Leibniz ve Hegel bütünün, kendi öğeleri ya da kısımları üzerindeki etkililiği için bir ulama iye idiler, ama bu bütünün bir yapı olmaması mutlak-koşuluyla.

Eğer bu bütün *yapılandırılmış* olarak, eşd. tinsel bütünün birlik tipinden çok ayrımlı bir birlik tipine iye olarak, ortaya konulmuşsa, durum artık böyle değildir: öğelerin, çözümsel ve geçişli-nedensellik ulamları içinde yapı tarafından belirlenimini düşünmek yalnızca olanaksız olmakla kalmaz, *ama ayrıca bunu, görüngüsünde içkin bir evrensel öziin, global anlamlı nedenselliği ulamı içinde düşünmek de olanaksız duruma gelir*. Bir bütünün öğelerinin, bütünün yapısı tarafından belirlenimini düşünme önc-

risi kuramsal bakımdan en şaşırtıcı durumlarda, mutlak olarak yeni bir sorun ortaya çıkarmıştır; çünkü, bunun giderilmesi için elde hiçbir felsefesal konsept yoktur. Bu sorunu ortaya koymaya ve buna bir ilk çözümün anahtarını çizmeye, eşi görülmedik biçimde kalkışan biricik kuramcı Spinoza oldu. Ama bildiğimiz gibi, tarih onu içine-sızılamayacak karanlıklara gömmüştür. Ona ilişkin az şey bilse de yalnızca Marx aracılığıyla, bu ezilmiş simanın özelliklerini kestirmeye başlayabiliyoruz.

Bu; önceki incelemelerin bizlere kesin bir düşün verdiği, temel ve dramatik bir kuramsal sorunun en genel biçimine yalnızca yeniden dönmek oluyor. Bunu temel bir sorun diye niteliyorum; çünkü, psikoanaliz, dilbilim ile biyoloji ve belki de fizik gibi başka disiplinler içinde, çağdaş kuramın bununla başka yollarla karşı karşıya gelmek durumunda kaldığı --bunu, asıl anlamıyla, çok önceleri Marx'ın "üretmiş" olduğundan hiç kuşku duymaksızın-- açıktır. Bunu dramatik bir kuramsal sorun diye niteliyorum; çünkü Marx *bu sorunu "üretmek"le birlikte onu bir sorun olarak ortaya koymadı*, ama bunu kılğısal bakımdan, konseptinin yokluğu içinde, olağanüstü hünerle, ama bu sorunu ortaya atmak ve çözmek açısından zorunlulukla yetersiz olan önceki çizelgelere geri dönmekten tümüyle kaçınmaksızın, çözmeye girişti. Marx Girişte okuyabileceğimiz şu tentatif tümcelerle, bu sorun üzerinde odaklaşmaya çalışmıştır:

Toplumsal tüm biçimlerinde, başka her üretime ve onun ilişkilerine konum (rank) ve etki kazandıran bir belirlenimli üretim ve onun ilişkileridir. Tüm öteki renklerin, içerisine daldırıldığı ve onların özel tonlarını modifiye eden genel bir aydınlanmadır (*Beleuchtung*) bu. İçerisinde ortaya çıkan her varoluşun özgül ağırlığını tanımlayan, kendine özgü bir etherdir bu (op. cit., p. 27).*

Bu metin başat bir üretim yapısına bağlı olan belli üretim yapılarının belirlenimini, eşd. bir yapının bir başkası tarafından belirlenimini, tartışmaktadır. Daha önce bu görüngüyü, psikoanalizden ödünç almış olduğum *üstbelirlenim* konseptiyle açıklamaya çalışmıştım; varsayılabilmesi gibi, çözümsel bir kon-

(*)Karş. K. Marx, *Grundrisse*, s. 178. (Ç.N.)

septin Marksist kurama bu aktarılışı kendince değil, zorunlu bir ödünç alıştır, *çünkü her iki durumda da aynı kuramsal sorun söz konusudur: Ya bir ögenin, ya da bir yapının, bir yapı tarafından belirlenimini, hangi konseptle düşünmek durumundayız?* Marx'ın, gözönünde tuttuğu ve **genel aydınlatma** içerisindeki bir çeşitlilik, cisimlerin içerisine daldırıldığı ether ve --tikel bir yapının başatlığının nesnelerin yerleştirilmesinde, işlev ve ilişkilerinde (onun kendi sözleriyle: ilişkileri, bunların konum ve etkisi) özgün renk ve özgül ağırlığında ürettiği-- öte değişmeler eğretilmesini getirerek, üzerinde odaklaşmaya çalıştığı sorun bu aynı sorundur. Bu sorunun Marx'daki değişmeyen ve gerçek duruşunu onun anlatımları ve usamlama biçimlerinin, önceki bildirilerde yer alan titiz çözümlemesi ortaya çıkarmış bulunuyor. Bu ise "*Darstellung*" konseptinde, bütün Marksist değer kuramının bu anahtar epistemolojik konseptinde, nesnesi kesin olarak yapının *duruş* kipini kendi *etkileri* içinde tasarımılamak ve bu yüzden de yapısal nedenselliğin kendisini tasarımılamak olan konseptte, bütünüyle özetlenebilir.

"*Darstellung*" konseptini yalıtılmış olmaması bunun yapının etkililiğini düşünmek için Marx'ın kullandığı biricik konsept olduğu anlamına gelmez: **Kapital**'in ilk 30 sayfasının okunması Marx'ın, *kendisinden önce düşünülmemiş* bu özgül gerçekliği ele almak için, eğretisel türden, en azından bir düzine ayrımlı anlatım kullandığını göstermektedir. Biz ise bu terimi tutmuş bulunuyoruz; çünkü bu hem en az eğretiseldir, hem de aynı zamanda Marx'ın hem yokluğu, hem duruşu, eşd. *yapının etkileri içinde varoluşunu*, tasarımılamak isterken amaçladığı konseptte en yakın olan terimdir.

Klasik ekonomist nesne kavramsallaştırımına bir anlamda dik-katsizce en ufak bir kaymadan bile kaçınmak durumundaysak, Marksist ekonomik nesne kavramsallaştırımının, Marx açısından, *ekonomik-olmayan bir yapı tarafından dışardan* belirlenmiş olduğunu söylemekten kaçınmak durumundaysak; son derece önemli bir noktadır bu. Yapı ekonomik görüngülerin *dışında*, gelip onların görünümlerini, biçimlerini ve ilişkilerini değiştiren ve onlar üzerinde, olmayan (absent) --*onların dışında olduğu için*, olmayan-- bir neden olarak etkili olan bir öz değildir. Yapının *kendi etkileri üzerindeki "metonimik nedenselliği"nde*⁴⁵ neden-yokluğu

⁴⁵ Jacques Lacan'ın Freud'da kaydetmiş olduğu bir yapısal nedensellik biçimini ıralamak için Jacques-Alain Miller'in getirdiği bir anlatım.

ekonomik görüngülere göre yapının dışsallığının kusuru değildir; tam tersine, yapının, bir yapı olarak, etkileri içindeki içsellik biçiminin kendisidir. O yüzden etkilerin yapı dışında olmadığı; yapının, kendi damgasını vurmak için ulaştığı bir önvarolan nesne, öge ya da uzay olmadığı anlamına gelir; tersine, yapının kendi etkileri içinde içkin, terimin Spinozacı anlamıyla kendi etkileri içinde içkin bir neden olduğu, yapının bütün varoluşunun kendi etkilerinden ibaret olduğu, kısacası, onun kendine özgü öğelerinin salt özgül bir birleşimi {kombinasyonu} olan yapının, kendi etkileri dışında bir hiç olduğu anlamına gelir.

Bu gerçeğin keşfedilmesinin ve onun anlatımlarının aranmasının Marx'da bile zaman zaman aldığı tuhaf biçimi ele almamız gerektiğinde, bu açıklama (tasrih) çok önemlidir. Bu tuhaf biçimleri anlamak için, yapının kendi etkileri açısından dışsallığının, --bu dışsallık ya da içsellik *kendi etkilerinden ayrı* olarak ortaya konulması gibi, tek bir koşulla-- ya katışıksız bir dışsallık, ya da *içsellik* olarak düşünülebileceğini belirtmek özseldir. Marx'da, bu ayırım çoğu kez, iç ile dış arasındaki, şeylerin "iç (intimate, intime) özü" ile onların görüngüsel "çehresi" arasındaki, şeylerin "iç ilişkileri", "iç bağlantıları" ile aynı şeylerin dışsal ilişkileri ve bağlantıları arasındaki klasik ayırım biçimini alır. Ve iyi bilinmektedir ki, ilke olarak öz ile görüngü arasındaki klasik ayırımdan, eşd. *varlığın kendisinde, gerçeğin kendisinde, onun konseptinin iç yöresinde* yerleşmiş olan ve bu yüzden de onu somut görünüşlerin "çehresi"ne karşı düşüren bir ayırımdan, türeyen, böylece de, *gerçek nesnenin kendi içindeki* bir düzey ya da bileşenler ayırımı olarak, (gerçeğin konseptini ya da bilgisini, varolan bir nesne olarak bu gerçekten ayıran ayırım söz konusu olduğundan) bu gerçek nesneye ilişkin olmayan bir ayırım olarak, değişiklik geçiren (transposes) bu karşıtlık; evet, iyi bilinmektedir ki bu karşıtlık Marx'ı zaman zaman, aşağıdaki silahsızlandırıcı lafazanlığa (pleonasm, lapalissade) götürür: *eğer öz görüngülerden ayrımlı olmasaydı, eğer özsel içsel özsel olmayan ya da görüngüsel dışsaldan ayrımlı olmasaydı, bilime hiç gerek kalmazdı.*⁴⁶ Yine iyi bilinmektedir ki,

⁴⁶ **Capital**, Vol. III, p.797: "Şeylerin dış görünüşü ile özü doğrudan çakışsaydı, tüm bilim fazlalık olurdu." Bu tüm klasik siyasal düşünsemeye sık sık görülen eski düşü yeniden yankılatmaktadır: insanların tutkuları ile usları uyuşsaydı, tüm siyaset gereksiz olurdu.

bu tekil formül Marx'ın, konseptlerin gelişmesini *soyuttan somuta* geçiş, *özel ilke olarak soyut içsellikten somut, görünülebilir ve elle-tutulabilir dış belirlenimlerine geçiş* olarak anlaşılan bir geçiş, Birinci Cilt'ten Üçüncü Cild'e geçişte özetlenen bir geçiş gibi sunan tüm savlarından güç alabilir. Bütün bu puslu savlar bir kez daha, Marx'ın **Giriş**'te gerçek-somuttan tümüyle yalıtıldığı düşünce-somutu ile bu aynı gerçek-somut arasındaki karışıklığa bağlıdır --oysa gerçeklikte, Üçüncü Cild'in somutu, eşd. toprak rantı, kâr ve faiz *bilgisi*, tüm bilgi gibi, *ampirik somut değil, konsepttir* ve bu yüzden de hala bir soyutlamadır: hala bir düşünce ürünü, bir ampirik varoluşun *bilgisi* --ampirik *varoluşun* kendisi değil-- olduğunu vurgulamak için, "Genellik III" diye niteleyebileceğim ve nitelemek durumunda kaldığım şey. Bu yüzden, **Kapital**'in *Birinci Cild'inden Üçüncü Cilde geçişin düşüncedeki-soyuttan gerçek-somuta geçişle, bilme için zorunlu düşünce soyutlamalarından ampirik somuta geçişle hiçbir ilgisi olmadığı* sonucunu çıkarmak ve özenli davranmak özeldir. Birinci Cilt'ten Üçüncü Cild'e giden yolda soyutlamayı asla bırakmıyoruz, eşd. bilgiyi, bu "düşünme ve kavrama ürünü"nü, asla bırakmıyoruz: *konsepti asla bırakmıyoruz*. Yalnızca, bilginin soyutlaması içerisinde, yapının ve onun en genel etkilerinin konseptinden, --konseptin "gelişimi"ni ya da tasrihini şeylerin gelişimi ve tikelliğinden ayıran kesinlikle aşılamaz sınırın ötesine, bir an bile adım atmaksızın-- yapının tikel etkilerinin konseptlerine geçiyoruz ve çok iyi bir nedenle böyle yapıyoruz: *bu sınır ilke olarak aşılamaz, çünkü bir sınır olamaz, çünkü bir şeyin konseptinin soyutu ile bu şeyin ampirik somutu arasında, bir sınır konsepti kullanımını gerekçelendirebilecek, ortak bir türdeş uzay (tin ya da gerçek) yoktur*.

Bu pusluluk konusunda çok ısrarlıyım, çünkü Marx'ın, herşeye karşın üretmiş olduğu epistemolojik sorunu, gerçekten iyi düşünülmüş bir konsept içinde düşünmek durumunda kaldığı zaman karşılaşmış olduğu zorluğu açıkça göstermek istiyorum: *o bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkililiğini, kuramsal bakımdan nasıl açıklamak durumundaydı?* Bu zorluk sonuçsuz değildi. Marx'dan önceki kuramsal düşünsemesinin, düşüncede etkililik için iki ve yalnızca iki model sağlamış olduğuna işaret etmiştim: köken bakımından Galileci ve Kartezyen olan bir geçişli-nedensellik modeli ile, köken bakımından Leibnizci olup, Hegel ta-

rafından benimsenen bir anlamlı-nedensellik modeli. Ama, iki konseptin pusluluğu üzerinde oynayarak, bu iki model *görüngü ile öz* arasındaki klasik karşıtlıkta kolayca bir ortak zemin bulabilirdi. Bu konseptlerin pusluluğu gerçekten de apaçıktır: öz görünüye; ama aynı zamanda, gizlice de *özel-olmayana* gönderme yapar. Görüngü ise bildirim ve anlatımı olabileceği şeyin özüne gönderme yapar; ama aynı zamanda ve gizlice de, ampirik bir özne olmak üzere ortaya çıkan şeye, algılamaya, ve bu yüzden olası bir ampirik öznenin ampirik zihinsel durumuna, gönderme yapar. O zaman, gerçekliğin kendisi içinde bu puslu belirlenimleri biriktirmek ve (gerçek ile gerçeğin bilgisi arasındaki bir ayırmı devreye soktuğundan) ancak *gerçeğin dışındaki* bir ayırmının işlevi olarak anlamlı olan bir ayırmı *gerçeğin kendisi içine yerleştirmek* çok basit bir duruma gelir. Bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkililiğinin dikkate degebilecek gerçekliğin düşünüleceği bir konsept arayışı içinde, Marx çoğu kez *öz ile görüngü* arasındaki *klasik* karşıtlığın, gerçekte hemen hemen kaçınılmaz kullanımına kaydı; meziyetinden çok, zoraki olarak pusluluklarını benimsedi ve *bir gerçekliğin bilgisi ile bu gerçekliğin kendisi arasındaki epistemolojik ayrımı* "iç ve dış", gerçek "iç öz" ile onun, öznelerce algılanan ve manipüle edilen somut, görüngüsel belirlenimlerinin "*gerçek devinimi ve görünürdeki devinimi*" biçiminde, gerçekliğe transpoze etti {dönüştürdü}. Marx'ın kendi öncellerinin ya bulmuş, ya da gözardı etmiş olduğu şeyin konseptini, yahut kendisiyle onlar arasındaki ayırım konseptini elde etmek durumunda kaldığı sırada görebildiğimiz gibi, onun bilim kavramsallaştırmı açısından kesin sonuçlar burada bulunmaktadır.

Ama bu puslulukta, onun "*fetişizm*" diye vaftiz ettiği görüngünün yorumlanması açısından da sonuçlar bulunmaktaydı. Fetişizmin ekonomik süreç ajanlarının ne yanılsamaları, ne de algılamalarıyla ilintili öznel bir görüngü olmadığını, bu yüzden de onun, ekonomik öznelere, onların süreçteki yerleriyle, yapıdaki yöreleriyle üretilen *öznel etkilere* indirgenemeyeceğini kanıtlamıştık. Ancak, Marx'ın metinlerinden kaç tanesi de *fetişizmi bir "görünüş" olarak*, katışıksız biçimde "bilinçte" ortaya çıkan bir "yanılsama" olarak sunmakta; aynı öznelere "bilinci"ne fetişleşmiş bir biçimde "*görünen*" sürecin gerçek, iç devinimini bizlere, görünürdeki devinim biçiminde göstermektedir! Ve Marx'ın başka

kaç metni de bu görünüşün hiç de öznel olmadığına, tersine bütünüyle nesnel olduğuna, "bilinç" ve algılamalar "yanılsaması"nın kendisinin ikincil olduğuna ve bu birincil, katışıksız biçimde nesnel, "yanılsama"nın yapısı tarafından söküldüğüne (dislocated, decalee) bizleri inandırmaktadır! Kendi nesneleri açısından upuygun olmayan ve onları, zorunlulukla çelişkili bir devinim içinde bazen kabul, bazen de red eden gönderme konseptleriyle Marx'ın en açık biçimde savaştığını, bu noktada görmekteyiz.

Bununla birlikte ve bu aynı çelişkili duraksamalar dolayısıyla, Marx çoğu kez edimsel olarak söylediği şeyin tarafını tutar: ve o zaman, nesnelere upuygun konseptler üretir, ama bu sanki, bunları şimşek hızıyla üretirken, bu üretimi kuramsal bakımdan düzenlememiş ve bununla karşı karşıya gelmemiş, bunu kendi çözümlemesinin tümsel alanına dayatmak için yansıtmamış gibi, olup biter. Örneğin, kâr-haddini ele aldığında, Marx şunları yazar:

Aslında, s/c formülü [kâr-haddi] ... kendi iç kavramsal bağlantılarıyla (*seinem begrifflichen, innern Zusammenhang entspreched gefasst*) ve artı değerın doğasıyla uygunluk içinde ele alındığında... yatınlan toplam sermayenin özanlatım {self-expression, kendi kendini dile getirme} derecesini dile getirir (**Capital**, Vol. III, p.45)*.

Bu pasajda ve çeşitli başkalarında, Marx içselliliğin "konsept"ten başka bir şey olmadığını; onun görüngünün gerçek "içsel"i değil, ama bunun bilgisi olduğu doğrusunu, net bir şekilde "kılığlar". Eğer bu doğruysa, Marx'ın incelediği gerçeklik artık *iki-düzeyle* bir gerçeklik, iç ve dış, olarak sunulamaz (iç, katışıksız öze ve dış da, bazen katışıksız biçimde öznel bir görüngüyle, bazen de, öze yabancı ya da özsel-olmayan olduğu için katışıklı (impure) olan, bir "bilinçlilik"in zihinsel durumuyla özdeşleştirilmekte). Eğer bu "iç" konsept ise, "dış" ancak konseptin tasrihi olabilir; tıpkı, bütünü yapısının etkilerinin ancak yapının kendisinin varoluşu olabilmesi gibi. Örneğin, Marx toprak rantı konusunda şunları söyler:

(*) Karş. K. Marx, **Kapital**, C. III, K. I (Ank. 1975), s.69. Hem bu Türkçe basımda, hem de İngilizce basımda "self-expression" değil, "self expansion"dan (p. 45) (özgenişleme, kendi kendini genişletme) söz edilmektedir. Fransızca metindeki alıntıda da, "mise en valeur" (değerlenme) şeklinde aktarılmıştır. (Ç.N.)

Toprak rantının --eşd. toprak mülkiyetinin kapitalist üretim tarzı temelindeki bağımsız ve özgül ekonomik biçiminin-- bilimsel bir çözümlemesi açısından, onu tüm çarpıtıcı ve gölgelendirici ilintisizliklerden özgür, olan *katıksız biçimi*yle incelemek ne denli önemliyse; toprak mülkiyetinin kılğısal etkilerinin anlaşılması açısından --hatta, toprak rantı *konsepti*yle ve *doğası*yla çelişip, yalnızca *toprak rantının varoluş kipleri* olarak ortaya çıkan *pekçok olgunun kuramsal kavranışı açısından*-- kuramda böylesine kargaşaya yol açan kaynakları öğrenmek de o denli önemlidir (Vol. III, p.610).

Burada, Marx'ın kendi çözümlemesine verdiği ikili statü akla-kara denli net biçimde karşımızdadır. Kapitalist toprak rantının konseptinden başka bir şey olmayan, katıksız (pure) bir biçimi çözümlemektedir. O bu katıksızlığı konseptin hem kipliği, hem de tanımı şeklinde ve aynı zamanda da, *ampirik katışıklılıktan* (impurity) ayırt ettiği şey olarak düşünür. Ancak, bir kez de bu aynı ampirik katışıklılığı, ikinci bir düzeltici devinim içinde, "*varoluş kipleri*" olarak, eşd. toprak rantı konseptinin kendisinin kuramsal belirlenimleri olarak, düşünür. Bu son kavramsallaştırmıyla, katıksız öz ile katışıklı görüngü arasındaki ampirisist ayırımı terk etmekteyiz; yalnızca ampirik bir *arındırmanın* sonucu olan (zira bu, ampirik-olanın arındırılmasıdır) bir katıksızlığa ilişkin bu ampirisist düşünüyü bir yana atmaktayız --gerçekte, katıksızlığı *konseptin katıksızlığı*, nesnesine upuygun bir bilginin katıksızlığı, şeklinde ve bu konseptin belirlenimlerini de toprak rantının varoluş kiplerinin etkili bilgisi şeklinde düşünmekteyiz. Bu dilin kendinin iç ile dış arasındaki ayırımı kaldırdığı ve onun yerine, konsept ile gerçek arasındaki, ya da (bilgi) nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayırımı koyduğu açıktır. Ama bu vazgeçilmez ikameyi ciddiye alırsak, bu bizleri, artık ampirisizmle ortak hiçbir yanı olmayan bir bilimsel kılğı kavramsallaştırımına götürür.

Marx bu çok ayrımlı bilimsel-kılğı kavramsallaştırımının ilkelerini **1857 Giriş**'inde net biçimde açıklar. Ama bu konsepti geliştirmek bir şey; bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkililiği konseptinin üretimi gibi eşi-görülmemiş bir kuramsal sorunu çözmek üzere bunu devindirmek çok başka bir şeydir. "*Darstellung*"u kul-

lanırken Marx'ın bu konsepti *kılgıladığını* ve bunu, nesnelerin aydınlatılışında ya da özgül ağırlıklarındaki değişikliklerin im-geleriyle, daldırıldıkları etherle saptamaya çabaladığını görmüş bulunuyoruz ve bu Marx'ın çözümlemelerinde, yeni ama son derece kesin bir dille dile getirildiği pasajlarda, zaman zaman doğrudan bir biçimde serimlenmiştir: yine de halihazırda *aşağı yukarı yetkin konseptler* olup, henüz *kavranılmış*, eşd. konseptler olarak tutulup işlenmiş, olmamaları ölçüsünde, belki de yalnızca eksik kalan bir eğretilmeler diliyle... Marx'ın kapitalist dizgeyi bir düzenek, bir makine, bir çark, bir yapı olarak (*Triebwerk, Mechanismus, Getriebe...* Karş. **Capital**, Vol. III, p.858 -Marx/Engels, **Werke**, Bd. XXV, p.887 -**Capital**, Vol. III, p.859; Vol.II, p.216; Vol.II, p.421; Vol.II, p.509), ya da, bir "toplumsal metabolizma" karmaşıklığı olarak (**Capital**, Vol.III, p.793 --modifiye edilmiştir) sunduğu her seferinde, durum böyledir. Her durumda, görüngüler içerisindeki, onların görünülebilir karışıklığına karşıt "iç" bağlantılarla beraber, dış ile iç arasındaki sıradan ayrımlar ortadan kaybolurlar: görüngüsel öznelliğin ve özsel içselliğin ampirisist antinomilerinden belirgin biçimde kurtulmuş yeni bir sanki-konseptle, ayrımlı bir imgeyle karşılaşırız; en somut belirlenimleri içinde, kendi *kuruluş* (*erection, montage*) ve *işleyiş* (*machinery*) yasalarıyla, kendi konseptinin tasrihleriyle, yönetilen nesnel bir dizgeyle karşılaşırız. Şimdi, oldukça semptomatik "*Darstellung*" terimini anımsayabilir, onu bu "işleyiş"le karşılaştırabilir ve onu düzenlamıyla, bu işleyişin kendi etkileri içindeki varoluşu olarak alabiliriz: eşzamanlı olarak sahnesi, senaryosu, aktörleri de olan tiyatro sahnesinin (*mise en scene*) varoluş kipi --zaman zaman izleyicilerinin, her şeyden önce, (bu, özünde *yazarsız bir tiyatro* olduğundan) yazarları olamadıkları bir senaryonun ve rollerin kısıtlamalarıyla kuşatılmış aktörler olmaya zorlandıkları için, ancak izleyici olabildikleri tiyatroyu.

Daha başka şey eklemeye gerek var mı? Marx'ın, kendi bilimsel buluşunun felsefeye sormuş olduğu soruyu düşünmenin yolunu açmak için, varolan Kuramsal'ın nesnel sınırlarını aşma yönünde yinelenen çabaları, onun başarısızlık ve hatta geri-dönüşleri onun mutlak yalnızlık içinde uzun zaman önce yaşadığı kuramsal dramın bir parçasıdır ve biz de, tepemizdeki işaretlerden, *onun sorusunun bizim sorumuz olduğu* ve uzun bir zaman da öyle ka-

lacağı, bütün geleceğimize bunun kumanda edeceği konusunda kuşku duymaya yeni yeni başlıyoruz. Tek başına kalan Marx, bağlaşıklar ve yandaşlar bulmak için kendi çevresine bakındı: Kendisinin Hegel'e yaslanmasına izin verdiği için onu kim kınayabilir? Bize gelince, tek başımıza kalmadığımız için Marx'a teşekkür edebiliriz: Bizim yalnızlığımız yalnızca onun söyledikleri konusundaki bilisizliğimizde yatmaktadır. Bizdeki ve onu aştığını düşünen herkesteki bu bilisizliği suçlamamız gerekiyor ve ben, yalnızca onların en iyilerini hesaba katıyorum --onlar Marx'ın keşfedip bizlere açtığı toprağın yalnızca eşiğindeydiler. Zayıflıklarını, boşluklarını, savsaklamalarını görebilmemizi bile ona borçluyuz: bunlar onun büyüklüğüyle bağdaşıyor, çünkü biz bunlara geri dönerek, yalnızca, ölümün kesintiye uğrattığı bir söylemin başlangıçlarına geri dönmüş oluyoruz. Okuyucu Üçüncü Cild'in nasıl sona erdiğini biliyor. Bir başlık: *Sınıflar*. Kırk satır ve sonra sessizlik.

"İDEAL ORTALAMA" VE GEÇİŞ BİÇİMLERİ ÜSTÜNE

Marx'ın buluşuyla ve onun bunu dile getirme biçimleriyle doğrudan ilintili iki önemli kuramsal sorun, **Kapital**'in nesnesinin gerçek kapitalizmin "ideal ortalama"sı olarak tanımlı sorunu ve bir üretim tarzından bir başkasına geçiş biçimleri sorunu üstüne yalnızca birkaç söz.

Bu tür bir genel çözümlemede, [diye yazar Marx] genellikle hep gerçek ilişkilerin kendi *konseptlerine* denk düştüğü; ya da aynı şey olan, *gerçek* ilişkilerin ancak onların kendine özgü *genel tipi* (*aligemeinem Typus*) dile getirmeleri ölçüsünde temsil edildikleri varsayılır (**Capital**, Vol. III, p. 141 --modifiye edilmiştir).

Marx bu genel tipi birçok kez, kapitalist üretimin "ideal ortalama"sı (*idealer Durchschnitt*) olarak tanımlar. Ortalamanın ve ideallığın konsept katında birleştirildiği, oysa varlığın (being) belli bir varolan gerçeğe gönderildiği bu adlandırma bu terminolojinin altında yatan yeni bir felsefesal sorunsal sorusunu ortaya çıkarır: Bu ampirisizmle lekelenmiş değil midir? **Kapital**'in birinci Almanca basımına Önsöz'deki bir pasajın verdiği izlenim kesinlikle böyledir:

Fizikçi doğa süreçlerini araştırırken, ya bunların en belirgin biçimde ve çarpıtıcı etkilerden en özgür şekilde yer aldıkları görüngüleri gözlemler, ya da, bunların gerçekleşmesinin düzenliliğini olabildiğince sağlayacak koşullarda deneyler yapar. Ben bu çalışmada kapitalist üretim tarzını ve bu tarza denk düşen üretim ve değişim

ilişkilerini incelemek durumundayım. Bunların klasik toprağı İngiltere'dir. O nedenledir ki, kuramlarımın gelişimini betimleyen başlıca olgu ve örnekleri İngiltere'den almış bulunuyorum (T.I, p.18; Vol. I, p.8).

Marx bu yüzden İngiliz örneğini tercih eder. Ne var ki, bu örneği bile dikkate-değer bir "arındırma"ya ('purification') sokar, zira, kendisinin de kabul ettiği üzere, kendi nesnesinde yalnızca hep iki sınıfın varolduğu (hiçbir yerde asla varolmamış bir durum) ve dünya pazarının bütünüyle kapitalist üretim tarzına bağlı olduğu --ki bu da gerçeklikten çok uzaktır-- varsayımıyla, onu çözümler. O yüzden, Marx ne denli klasik ve katışıksız olsa da varolmayan bir örneği, yani kesinlikle kapitalist üretim tarzının "ideal ortalama"sı dediği *İngiliz örneğini bile incelemez*. Lenin bu görünürdeki zorluğu 1899'da, "Bir Kez Daha Gerçekleşme Kuramı Üstüne" makalesinde yeniden ele alır (**Collected Works**, Moskova 1960, Vol. IV, pp.86-7):

Struve'yi "uzun zamandır ilgilendirmiş" bu sorun üzerinde biraz duralım: gerçekleşme kuramının gerçek bilimsel değeri nedir?

Bu, *Marx'ın soyut kuramının* tüm öteki koyutlarıyla tam da aynı değeri taşır. Eğer Struve "yetkin gerçekleşmenin kapitalist üretimin ideali olup, hiç de onun gerçekliği olmadığı" durumuyla ilgilenme zahmetine girmiş olsaydı, ona, Marx'ın ortaya serdiği kapitalizmin tüm öbür yasalarının da *kapitalizmin gerçekliğini değil, ancak idealini* betimlediğini anımsatmamız gerekirdi. "Kapitalist üretim tarzının iç örgütlenmesini, kendi ideal ortalaması içinde (*in ihrem idealen Durchschnitt*) sunmaya gereksinim duyuyoruz yalnızca" diye yazar Marx (**Capital**, Vol. III, p.810). Sermaye kuramı işçinin, kendi emek-gücünün tam değerini aldığını varsayar. Bu kapitalizmin idealidir, ama hiç de gerçekliği değildir. Rant kuramı bütün tarımsal nüfusun tümüyle toprak iyeleri, kapitalistler ve tutulmuş (hired) emekçiler şeklinde bölünmüş olduğunu önvarsayar. Bu kapitalizmin idealidir, ama hiç de gerçekliği değildir. Gerçekleşme kuramı üretimin oransal dağılımını önvarsayar. Bu kapitalizmin idealidir, ama hiç de gerçekliği değildir.

Lenin "ideal ortalama" anlatımındaki "*ideal*" terimi temelinde Marx'ın nesnesinin idealliğini edimsel tarihsel gerçekliğe karşı çıkararak, yalnızca Marx'ın sözlerini yinelemektedir. Tikel olarak, Lenin'in Marx'ın kuramını "soyut" bir kuram, kapitalizmin edimsel biçimlerinin gerçekliğinin somut-tarihsel ırasına doğal olarak karşıt gibi gözüken bir kuram, şeklinde betimlediğini anımsarsak, bu karşıtlığı ampirisizmin tuzaklarına düşecek denli uzağa götürmek zorunlu olmayacaktır. Ama yine de burada, bu "*düşüncellik*"i (*ideality*) bir "*düşünlülük*" (*idea-ness*) olarak, eşd. nesnesinin yalnızca kavramsallaştırılması olarak, ve "ortalama"yı da nesnesinin konseptinin içeriği olarak --ve ampirik soyutlamanın sonucu olarak değil-- kavransak, Marx'ın gerçek niyetini anlayabiliriz. Marx'ın nesnesi gerçek bir nesneye karşıt ve, bu karşıtlık dolayısıyla, "olmalı"nın "olan"dan, düzgünün olgudan ayrı olması gibi, ondan ayrı olan bir ideal nesne değildir --onun kuramının nesnesi bir *düşün*'dür, eşd. bilgi terimleriyle, kendi konseptinin soyutlanmasıyla tanımlanmıştır. "*Onun {kapitalist dizgenin} özgül ayrımı, ...kendi tüm öz biçimi içinde (in ihrer ganzen Kerngestalt) ortaya konulmuştur (sich darstellt)*" diye yazarken, Marx'ın kendisi de bunu söylemektedir (**Capital**, Vol. III, p.239--modifiye edilmiştir). Bu "*Kerngestalt*" ve belirlenimleridir ki, bu özgül ayrım kapitalist üretim tarzını kapitalist üretim tarzı olarak tanımladığı sürece, Marx'ın çözümleme nesnesini oluşturur. Struve gibi vulger ekonomistlere gerçeklikle-çelişiyor gibi gözüken şey Marx için gerçekliğin kendisini, *onun kuramsal nesnesinin gerçekliğini* oluşturur. Bunu anlamak için, tarih kuramının ve bu yüzden de politik ekonomi kuramının nesnesi konusunda söylemiş olduklarını anımsamamız yeterlidir: Bunlar tarihsel varoluşun temel birlik biçimlerini, *üretim tarzlarını* incelerler. Bunun yanı sıra, Marx bizlere, birinci Almanca basımın Önsöz'ünde İngiltere'yi tartışırken, eğer anlatımlarını ciddiye almaya hazırsak, kendisi de bunu anlatır:

Bu çalışmada, kapitalist üretim tarzını ve bu tarza denk düşen üretim ve değişim ilişkilerini incelemek durumunda kalmış bulunuyorum (T. I, p.18; Vol. I, p.8).

İngiltere'ye gelince, Marx'ın metninin yakın bir okuması bunun incelenen kuramsal nesne olarak değil, yalnızca, *bir betimlemeler ve örnekler kaynağı* olarak ortaya çıktığını gösteriyor:

Bunların klasik toprağı İngiltere'dir. O nedenledir ki, kuramlarımın gelişimini *betimleyen* başlıca olgu ve örnekleri İngiltere'den almış bulunuyorum (ibid.).

Fizik örneğinin bir bakıma Marx'ın "*karıştırıcı etkilerden özgür*" bir "katışksız" nesne araştırdığı imlemesini doğurabileceği önceki tümceyi, bu net açıklama doğru bir perspektife oturtmaktadır. Bu bakımdan, İngiltere de katışıklı bir karıştırılmış nesnedir, ama bu "katışıklılıklar" ve "karıştırmalar" kuramsal bir rahatsızlığa neden olmaz; zira Marx'ın kuramsal nesnesi İngiltere değil, kendi "*Kerngestalt*"ı ve bu "*Kerngestalt*"ın belirlenimleri içindeki kapitalist üretim tarzıdır. Bu yüzden, Marx bizlere bir "ideal ortalama"yı incelediğini söylediği zaman, bu düşüncelliğin (idealitenin) gerçek olmayan ya da ideal düzğüye değil, gerçeğin konseptine anıştırma yaptığını ve bu "ortalama"nın ampirisist bir ortalama olmadığını, eşd. benzersiz-olmayana anıştırma yapmadığını, tam tersine, söz konusu üretim tarzının özgül ayrımı konseptine anıştırma yaptığını, anlamamız gerekir.

Devam edelim. Çünkü, İngiliz örneğine döner ve bunu Marx'ın görünüşte arındırılmış ve basitleştirilmiş nesnesiyle, iki-sınıflı kapitalist üretim tarzıyla karşılaştırsak, *gerçek bir kalanla (residue)* karşı karşıya gelmemiz gerektiğini teslim etmek durumdayız: kesinlikle, kendimizi bu noktayla sınırlandırarak, *öteki sınıfların* (toprak iyeleri, zanaatçılar, küçük-ölçekli tarımcılar) gerçek varoluşu. Marx'ın kendi bütün nesnesi olarak, yalnızca kapitalist üretim tarzının özgül ayrımı konseptini önerdiği olgusuna ve gerçek ile buna ilişkin bilgi arasındaki ayrıma başvurarak, bu gerçek kalanı, dürüstçe ortadan kaldıramayız!

Ama tarih kuramı konusunda söylenmiş olan şeylere tam anlamını kazandıran şey aynı zamanda, **Kapital**'in kuramının ampirisist yorumlanmasının bellibaşlı kanıtı da olan bu görünür biçimde canalcı güçlüktedir. Çünkü, Marx ancak aynı zamanda *öteki üretim tarzlarını*, ama yalnızca üretim etkenleri arasındaki özgül *Verbindung* birlik tipleri olarak öteki üretim tarzlarını değil, üretim tarzlarının oluşum süreci içinde *ayrımli üretim tarzları arasındaki ilişkileri* de incelemesi koşuluyla, kapitalist üretim tarzının özgül ayrımını inceleyebilirdi. İngiliz kapitalizminin katışıklılığı (impurity) Marx'ın **Kapital**'de incelemeyi

önermediği, ama yine de Marksist kuramla ilintili olan gerçek, belirli bir nesnedir: Bu katışıklılık; dolayimsız biçimiyle, bizim şimdilik, Britanya'daki başat kapitalist üretim tarzı içerisinde, kapitalist üretim tarzına bağlı ama henüz onun tarafından elimine edilmemiş bulunan üretim tarzlarından sarkan biçimlerin "*kalıntıları*" diyebileceğimiz şeydir. Varsayılan bu "katışıklılık" üretim tarzları kuramıyla ilintili bir nesneyi oluşturur: her üretim tarzı ancak daha önceki üretim tarzının varolan biçimlerinden çıktığından, tikel olarak, *belirlenimli bir üretim tarzının oluşma süreci kuramıyla* aynı şey olan, *bir üretim tarzından bir başkasına geçiş kuramıyla* ilintili bir nesneyi. Bu nesne ilke olarak Marksist kuramın bir parçasıdır ve bu nesnenin statüsünü ilke olarak kabul edebilmemiz, bunun kuramını bize vermediği için Marx'ı eleştirebileceğimiz anlamına gelmez. Marx'ın ilkel {primitif} sermaye birikimi üstüne tüm metinleri kapitalist üretim tarzının oluşma sürecinin --eşd. feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişin-- söz konusu olduğu bu kuramın hemen anahatlarını değilse bile, materyalini oluştururlar. Marx'ın gerçekte bizlere verdiği şeyi ve bizlere veremese bile bizlerin elde etmemize olanak sağladığı şeyi gözönüne almalıyız. Kapitalist üretim tarzı öncesindeki üretim tarzlarına ilişkin bir Marksist kuramın ancak anahatlarına iye olduğumuzu söyleyebileceğimiz gibi; *Marx'ın bizlere, bir üretim tarzından bir başkasına geçişe, eşd. üretim tarzının oluşmasına, ilişkin herhangi bir kuram vermediğini* de söyleyebiliriz ve hatta, bu sorunun varoluşu ve en başta kendine özgü kuramsal biçim içinde bunu ortaya koyma zorunluluğu genelde benimsenmemiş olduğundan, bunu söylememiz de gerekir. Bu kuramın vazgeçilmez olduğunu biliyoruz; bu olmaksızın, kapitalist üretim tarzından sosyalist üretim tarzına geçişin söz konusu olacağı sosyalizmin yapılandırılması denilen şeyi tamamlayamayacak, hatta Üçüncü Dünya'nın sözümona "*alt gelişmiş*" ("*under-developed*") ülkelerinin ortaya koyduğu sorunları bile çözemeyeceğiz. Bu yeni nesnenin ortaya koyduğu kuramsal sorunlarla ilgili ayrıntılara giremiyorum; ama şunu kesin kabul edebiliriz ki, Marksist araştırıncılığın birinci önceliği bu yakıcı çağdaş sorunları ortaya koymak ve çözmektir. Yalnızca "kişilik kültü" dönemi sorunu değil, ama "sosyalizmin ulusal yollar", "banşıl yollar", vb. biçiminde dile getirilen güncel sorunlar da, doğrudan bu kuramsal araştırmalarla ilintilidir.

Burada da Marx --formülasyonlarından kimileri bizleri pusluluğun kıyısına getirse bile-- bizleri öneri ya da kaynaklardan

yoksun bırakmadı. Bir üretim tarzından bir başkasına geçiş sorusunu kuramsal bir sorun olarak ortaya koyabiliyor ve bu yüzden, yalnızca geçmişteki geçişleri açıklamakla kalmayıp, geleceği ve "zamanımızın ilerisi"ni (Hegelsci tarihsiciliğin yapamadığı şeyi) öngörebiliyorsak, bunun nedeni tarihin "deneysel yapısı"na ilişkin herhangi bir iddia taşımak değildir; bunun nedeni bir üretim tarzları kuramı olarak tarihe ilişkin Marksist kuramdır, ayrımlı üretim tarzlarının oluşma sürecinin ortaya koyduğu kuramsal sorunların (başka deyişle, bir üretim-tarzının bir başkasına dönüşümü sorunlarının), söz konusu üretim tarzları kuramının doğrudan bir işlevi olmaları olgusudur.⁴⁷ O nedenle, Marx'ın bizlere kuramsal ve kılğısal bakımdan belirleyici bu sorunu düşünmeye yetecek denli şey verdiğini söyleyebiliriz; ele alınan üretim tarzları bilgisi geçiş sorunlarını ortaya koymak ve çözmek için temel sağlamaktadır. O nedenle, geleceği öngörebilir ve yalnızca bu geleceği değil ama ve en başta, bunun gerçekliğini bize güvenceleyecek yol ve araçları da kuramsallaştırabiliriz.

Biraz önce tanımlamış olduğum şekliyle anlaşılan Marksist tarih kuramı, onun koşullarını ve sınırlarını çok özenli bir şekilde tanımlayabilmemiz bağılıyla, bize bu hakkı tanımaktadır. Ama aynı zamanda, bu yol ve araçları, istenilebilecek tüm özenle tanımlamak için yapılması gereken şeyin --ve bu muazzamdır-- ölçüsünü de bizlere vermektedir. İnsanlığın her zaman yalnızca çözebileceği görevleri önüne koyduğu --bu formülü, herhangi bir tarihsici yolda anlamamak koşuluyla-- doğruysa, insanlığın bu görevler ile kendi yetileri arasındaki ilişkililik konusunda sağın bir bilince iye olması; bu terimlerin ve onların ilişkililiklerinin bilgisi yoluyla ve bu yüzden de bu görevler ve yetilerin incelenmesi yoluyla, kendi geleceğini üretme ve buna egemen olmanın doğru araçlarını tanımlamak için devinime hazır olması özsel kalmaktadır. Eğer hazır olmazsa; terörün sessizliklerinde çoktan keşfetmiş olduğu gibi --ve hümanizm hevesleri içinde yeniden de böyle olabileceği gibi-- yeni ekonomik ilişkilerinin "saydamlığı" içinde bile, temiz bir bulunçla, tehlike ve gölgelerle yüklü bir geleceğe atılma riskiyle karşı karşıya kalacaktır.

⁴⁷ Karş. Balibar'ın bildirisi.

SÖZLÜK

Bu 'sözlüğün mevcut biçimi biraz açıklama gerektiriyor. Girişlerin birçoğu, **Marx İçin**'in İngilizce çevirisi için hazırlamış olduğum Sözlük'tekilerle aynıdır. Bununla birlikte, buraya **Kapital'i Okumak**'taki konseptleri de ekledim ve bu da, onu gerçekte bütünüyle yeni bir Sözlük durumuna getirdi.

Althusser'in, **Marx İçin**'deki Sözlük'e eşlik etmek üzere özgün olarak yazdığı **Çevirmene Mektup**'u onun --metinde "L.A." ile belirtilen-- kendi teknik düzeltmelerinin niteliğini açıklamaktadır.

Teknik Marksist terimler ise bu Sözlüğe, ancak, bunların Althusser ve Balibar için özel bir anlam taşımaları durumunda eklenmiş bulunmaktadır. Aynı şey, bildirisinin 2. bölümünde Balibar'ın kullandığı Freudcu içgüdüler kuramından alınan terimler için de geçerlidir. *

Ben Brewster

(*) Balibar göndermeleri, İngilizce baskıda yer alan Balibar'ın metniyle ilintilidir. Ayrıca; **Sözlük**'le ilgili olarak, burada her sözcüğün yanına, onun İngilizce karşılığının da eklenmiş olduğunu belirtmeliyim. -- (Ç.N.)

AMPİRİSİZM (empiricism, empirisme): Althusser ampirisizm konseptini, verili bir özneyi verili bir nesneye karşıdüşüren ve nesnenin özünün özne tarafından soyutlandırılmasına bilgi adını veren tüm "epistemolojiler"i kapsayacak şekilde, çok geniş bir anlamda kullanır. Dolayısıyla, nesnenin bilgisi nesnenin kendisinin bir kısmıdır. Söz konusu (psikolojik, tarihsel,vb.) öznenin ya da (sürekli, süreksiz,devinimli, devinimsiz, vb.) nesnenin doğası ne olursa olsun, bu geçerlidir. Geleneksel olarak "ampirist" denilen epistemolojileri kapsayabilmenin yanı sıra, bu tanım klasik idealizmi ve Feuerbach ile Genç Marx'ın epistemolojisini de içerir.

AŞMA (supersession; depassement; Aufhebung / bir tarafa kaldırma): Marksist-hümanistler arasında yaygın olan bir Hegelci konsept; tarihsel olarak belirlenmiş eski bir durumun yıkılması ve tarihsel olarak belirlenmiş yeni bir durumda, daha yüksek bir düzeyde alıkonulmasıyla ilerleyen tarihsel gelişim sürecini dile getirir --örn. sosyalizm kapitalizmin aşılmasıdır. Marksizm Hegelciliğin bir aşılmasıdır. Althusser bunun ideolojik bir konsept olduğunu ileri sürer ve bunun yerine, tarihsel geçiş, ya da, bir bilimin gelişmesinde, epistemolojik kopuş (bkz.) konseptini koyar.

BAŞAT (HAKİM) DURUMDAKİ YAPI (structure in dominance; structure a dominante): Marksist tümlük (bkz.) ne her bir ögesi bir özün görüngüsü olarak eşdeğer olan bir bütündür (Hegelcilik), ne de onun öğelerinden kimileri bunlardan herhangi birinin epifenomenleridir (ekonomizm ya da mekanisizm); öğeler asimetric biçimde ilintili, ama özerktirler (çelişkilidirler); bunlardan biri *başattır*. [Toplumsal bir formasyonda *hangi* öğenin *başat* olacağını ("son kertede") ekonomik temel "*belirler*." L.A.]. Dolayısıyla, bu başat durumdaki bir yapıdır. Ama başat öge tüm zamanlar için değişmez değildir, çelişkilerin üstbelirlenimine (bkz.) ve onların eşitsiz gelişimine (bkz.) göre değişir. Toplumsal formasyonda, bu üstbelirlenim son kertede ekonomiyle belirlenmiştir (*determine en dernière instance de l'economie*). Üst-yapının görece özerk olduğu, ama ekonominin son kertede belirleyici olduğu konusundaki (klasik Marksist iddiayı Althusser'in açmaması böyledir. "Son kertede" sözü, ekonominin biricik belirleyici olacağı ya da olduğu, öteki kertelerin öncelediği ya da iz-

lediği sonul bir zaman ya da hep bir başlangıç noktası bulunduğunu göstermez: "bu 'son kerte' asla gelmez", yapı hep kendi tüm öğelerinin ve onların egemenlik ve boyun eğme ilişkilerinin birlikte duruşudur --o "hep önverili bir yapı"dır (*strucrute to-ujours-deja-donnee*).

BİLGİ (knowledge; connaissance): Bilgi kuramsal kılığının (bkz.) ürünüdür; Genellikler III'dür (bkz.). Bu bakımdan, kuramsal bir sorunun kılışsal tanınmasından (recognition, reconnaissance) açıkca ayrılır.

BİLGİ SORUNU (knowledge, the problem of; le probleme de la connaissance): İdeolojik bilgi kavramsallaştırmalarına bir bilginin yargılanabilme ölçütleri, onun doğruluğunun güvencesi "sorunu" haktır. Bu ölçütler pragmatik (kılışsal ya da deneysel irdeleme) yahut *a priori* olabilir. Marksist kuram güvenceler sorununun yerine, bir bilgi-etkisi (bkz. NEDENSELLİK) üreten düzenekler sorununu koyar; "ölçütler" bilimin içerisinde, onun bilimselliğiyle, belitselliğiyle tanımlanır. Bilgi-etkileri iki türdür (iki düzenekle): ideolojik ve bilimsel.

BİLGİNİN ÜRETİLMESİ/KEŞFEDİLMESİ (production/ discovery of a knowledge; production /decouverte d'une connaissance): Engels Priestley'in, bu yeni tözün kuramsal önemini anlamayarak oksijeni *üretmesi* ile, kimya bilimi açısından devrimci sonuçlarıyla Lavoisier'in oksijeni (konseptini) *keşfetmesi* arasındaki ayrımı belirtiyordu. Bunu, klasik ekonomi kuramında artı değer gerçekliğinin *üretilmesi* ile, Marx'ın artı değer konseptini *keşfetmesi* arasındaki ayrımla karşılaştırıyordu. Burada, *üretim* (sözcüğünün) hafif aşağılayıcı kullanımı Althusser'in bilginin özgül bir üretim tarzı (bkz.) olduğu şeklindeki ısrarıyla karıştırılmamalıdır.

BİLİM (science; science): Bkz. **İDEOLOJİ** ve **KILGI**.

BİLİNÇ/BİLİNÇLİLİK (consciousness; conscience): Genç Marx'ın önMarksist ideolojisinin bulaştığı ve ideolojinin yerleştirildiği ("yanlış bilinçlilik") ve yerinin alındığı ("doğru bilinçlilik") bölgeyi tasarımılayan bir terim. Aslında, Althusser ideolojinin derin bir şekilde *bilinçdışı* olduğunu ileri sürer --bu, insanların çoğunluğuna, ister istemez dayatılmış bir yapıdır.

BİLİNÇ DİYALEKTİĞİ (dialectic of consciousness; *dialectique de la conscience*) Hegelci diyalektik, ya da, çeşitli öge yahut kısıpların tek, yalın, içsel bir ilkenin dışsallaştırılmaları olduğu durumlarda herhangi bir diyalektik; Hegel'in **Felsefe Tarihi**'nde, Roma'nın soyut yasal kişiliğin bir anlatımı olması gibi, vb.

BİRLEŞİM/ KOMBİNATUVAR (combination/combinatory; *combination*; *Verbindung/ combinatoire*): Klasik felsefe için elde bulunan biricik tümlük (bkz.) kuramı anlamlı bir tümlüğe (*totalite expressive*) ilişkin Leibnizci kavramsallaştırımdır; burada, herbir parça tümlüğün özü içerisinde "komplo kurar" ve böylece bütün, onunla benzeşik tümsel parçalar (*partes totales*) olan parçaların herbirisi içinde okunulabilir. Modern yapısalcılık (bkz.) bu ideolojiyi, *kombinatuvar* konsepti içinde; toplumsal formasyon ve onun tarihi boyunca ayrımlı bir içerikle benzeşik modeller olarak yeniden ortaya çıkan biçimsel (formel) bir ilişkiler ve (kendince biçimde işgal edilmiş) yerler modeli konsepti içinde yeniden üretir. Kuramsal bakımdan, kombinatuvar ilineğe ya da bir tür doğal ayıklama ilkesine göre gerçekleşen ya da gerçekleşmeyen, yahut gerçekleşecek ya da gerçekleşmeyecek, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki, olası tüm toplumsal formasyon yapılarını üretecektir. Marksizm de görünüşte benzer bir konseptte, *birleşim* (*combination*) ya da *Verbindung* (Marx) konseptine, iyedir. Ne var ki, **Verbindung**'un kombinatuvarın formalizmiyle hiçbir ilgisi yoktur: ikili biçimde eklemelenmiş (üretici güçler bağıntısı ve üretim ilişkileri bağıntısıyla, üretim tarzı içinde --bkz.) ve çözümlenen formasyondaki ya da üretim tarzındaki bir değişimle birlikte değişen içeriğini ("destekleri"ni --bkz.) tasrih eden, karmaşık bir yapıdır.

ÇELİŞKİ (contradiction; *contradiction*): Toplumsal formasyonun (bkz.) karmaşık bütününe bir kılğının (bkz.) eklemelenmesi için kullanılan terim. Çelişkiler, kendi üstbelirlenim (bkz.) durumlarının kaynaşma (*fusion*) ya da yoğunlaşma durumu yahut da yer-değiştirme (*displacement*) (bkz.) durumu olmasına göre, uzlaşmaz ya da uzlaşabilir (non-antagonistic) olabilirler. Balibar da çelişkiyi, "eğilim" (bkz.) kuramına ilişkin olarak, daha sıyrılmış bir anlamda kullanır. Kâr haddinin düşme eğilimine karşı duran "nedenler" özgün eğilimin "nedenler"iyle özdeşdir --bu nedenler (çelişkisel-olmayan) nedenler karşılıklı bir şekilde sı-

nırlandırıcı (çelişkisel) etkiler yaratırlar: üretim tarzı ya da toplumsal formasyon içerisindeki bir ögenin ya da ilişkinin, içerisinde devindiği *çeşitliliğin* (*variation, Grenzen*) olası sınırlarını tanımlarlar. Başka sınırları da (*Schranken*) tanımlarlar: üretim tarzının ya da toplumsal formasyonun kendisinin, ötesine geçmeyeceği engelleri.

ÇELİŞKİLERİN YOĞUNLAŞMASI, YER-DEĞİŞTİRMESİ VE KAYNAŞMASI (*contradictions, condensation, displacement and fusion of; condensation, deplacement et fusion des contradictions*): Yoğunlaşma ve yer-değiştirme Freud tarafından, düşgörmeye düş-düşüncelerinin (*dream-thoughts*) tasarımlanmasının iki yolunu belirtmek için kullanılıyordu --bir dizi düş-düşüncesinin bir imgeye sıkıştırılmasıyla, ya da, psişiksel yoğunluğun bir imgeden bir başkasına aktarılmasıyla. Althusser Marksist tarih kuramında çelişkilerin üstbelirleniminin (bkz.) ayrımlı biçimlerine işaret etmek için, bu psişiksel üstbelirlenim süreçleri benzeştirimini kullanır. Durgunluk dönemlerinde, toplumsal formasyonun özel çelişkileri yer-değiştirmeye nötralize edilir; devrimci bir durumda ise, devrimci bir kopuntu içerisinde yoğunlaşabilir ya da kaynaşabilirler.

DESTEK {TAŞIYICI} (*support; support, porteur; Trager*): Hümanist ideolojiler toplumsal tümlüğü insanlar arasındaki özneler-arası ilişkiler tümlüğü olarak, sivil toplum, insansal gereksinimler toplumu olarak görürler. Başka deyişle, bunlar klasik ekonomik *homo oeconomicus* kuramıyla sıkı sıkıya benzeşik antropolojilerdir. Marksist kuramda ise, tersine, tarihin gerçek kahramanları toplumsal üretim ilişkileridir, siyasal savaşım ve ideolojidir ki, onları da, toplumsal formasyonun karmaşık yapısı içinde bu başoyunculara (eşd. kapitalist üretim tarzında, üretim araçlarıyla ayrımlı ilişkileriyle tanımlanmış olan emekçi ve kapitaliste) ayrılan yer ortaya çıkarır. Biyolojik insanlar toplumsal formasyondaki ilişkiler-yapısının onlara verdiği kılıkların (*charaktermasken*) destekleri ya da taşıyıcılarıdır yalnızca. Dolayısıyla, üretim tarzının herbir eklemlenmesi ve toplumsal formasyonun herbir düzeyi kendisi için, potansiyel bakımdan ayrımlı bir tarihsel bireysellik biçimi tanımlar. Bu tarihsel bireysellik biçimlerinin denkliği ya da denk olmayışı geçişte (bkz.) önemli bir rol oynar.

DİYALEKTİKSEL VE TARİHSEL MADDECİLİK (materialism, dialectical and historical; materialisme dialectique et historique): Tarihsiciler, hatta Marksist olduklarını ileri sürenler bile felsefeyi tarihsel sürecin özbilgisi olarak gördükleri ve dolayısıyla, felsefe ile tarih bilimini özdeşleştirdikleri için, tarihsel ve diyalektiksel maddecilik arasındaki klasik Marksist ayrımı reddederler; olsa olsa, diyalektiksel maddecilik tarihsel yönetime indirgenir ve öte yandan da, tarih bilimi onun içeriği olur. Althusser tarihsiciliği reddederek, bu özdeşleştirmeyi de reddeder. Onun için, tarihsel maddecilik tarih bilimidir; diyalektiksel maddecilik, Marksist felsefe, ise bilimsel kılğının kuramıdır (bkz. **KURAM**).

EĞİLİM (tendency; tendance; Tendenz) : Marx kapitalist üretim tarzının bir dizi yönünü eğilim (önemli olarak, kâr-haddinin düşme eğilimi) diye betimler. Bu eğilimler çoğu kez, bir üretim tarzından bir başkasına tarihsel gelişme kalıpları (patterns) olarak, daha yüksek bir tarihsel evreye götüren "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın (bkz.) semptomları olarak görülmüştür. Balibar bunların aslında yalnızca, bir üretim tarzına özgü gelişme kalıbı (pattern) konsepti, onun deviniminin çeşitlilik sınırları (bkz. **ÇELİŞKİ**) ve onun gelişmesine dikilen engeller konsepti olduklarını; eşd. bunların bir üretim tarzından bir başkasına geçişin artsüremsel çözümlemesinin değil, üretim tarzının eşsüremsel çözümlemesinin (bkz.) özellikleri olduklarını, (bkz. **ZAMAN**) gösterir.

EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ (break, epistemological; coupure épistémologique): Gaston Bachelard'ın **La Formation de l'esprit scientifique** başlıklı çalışmasında ortaya atılan ve terimin Canguilhem ile Foucault'un düşünceler tarihi üstüne incelemelerindeki kullanılışlarıyla ilintilendirilen bir konsept (bu sözlüğü izleyen, Althusser'in **Çevirmene Mektup**'una bkz.). Düşünlerin (ideas) önbilimsel dünyasından bilimsel dünyaya sıçrayışı betimlenmektedir; bu sıçrayış bütün önbilimsel (ideolojik) sanılar modelinden ve gönderme çerçevesinden köktenci bir kopuşu ve yeni bir modelin (sorusal bkz.) yapılandırılmasını getirir. Althusser bunu, Marx'ın kendi gençlik döneminin Hegelci ve Feuerbachçı ideolojisini reddetmesine, ve onun daha sonraki çalışmalarında diyalektiksel ve tarihsel maddeciliğin (bkz.) temel konseptlerinin yapılandırılmasına uygular.

EŞİTSİZ GELİŞME (**development, uneven; development inegal**): Lenin'in ve Mao Tse-tung'un bir konsepti: bir toplumsal formasyondaki (bkz.) tüm çelişkilerin üstbelirlenimi (bkz.) hiçbir şeyin yalınkat biçimde gelişemeyeceği anlamına gelir; ayrımlı zaman ve yerlerdeki ayrımlı üstbelirlenimler bütünüyle ayrımlı toplumsal gelişme modelleriyle sonuçlanırlar.

EŞSÜREM / ARTSÜREM (**synchrony/diachrony; synchronie/diachronie**): Althusser ve Balibar bu terimlerin yapısalcı (bkz.) ideolojik kullanımına karşıdırlar ve bir nesnenin eş-süreminin yalnızca bu nesnenin konsepti olduğunda, bu nesnenin kuramındaki bir grup konseptten biri olarak var olduğunda ısrar ederler (örn. üretimin eşsüremi onun konseptidir: yeniden üretimdir--bkz.). Bununla birlikte, onlar artsürem konseptinin biraz ayrımlı kullanımlarını üretirler. Althusser bunu, yalnızca tanıt "zamanı"nı; yani, konseptlerin belli bir tanıtlama düzeni içinde, bu konseptlerin gerçek nesnelerinin tarihsel ortaya-çıkışıyla hiçbir ilgisi olmayan bir düzen içinde ortaya çıktıklarını, göstermek için kullanır (bkz. **SÖKÜLME**). Öte yandan, Balibar ise bunu bir üretim tarzından bir başkasına geçiş kuramını tasarımılamakta kullanır.

"FELSEFE"/FELSEFE ("**philosophy"/philosophy "philosophie"/philosophie**): "Felsefe" (tırmak içinde) Kuram'a (bkz.) karşıt olarak, ideolojinin (bkz.) yansıması biçimlerini anlatmakta kullanılır. Althusser'in "Benimsenen Terminoloji Üstüne Değerlendirmeler"ine bakınız: **For Marx**, p.162. Felsefe (tırmak-işaretsiz) ise, daha sonra yazılmış denemelerde Marksist felsefeyi, eşd. diyalektiksel maddeciliği, anlatmak için kullanılmıştır.

FETİŞİZM (**fetishism, fetichisme**): Fetişizm toplumsal formasyondaki başat yapının gerçek işlevini (gerçek devrimini--*wirkliche Bewegung*) gizleyen düzenektir, eşd. ideolojik kılıf ile öteki kılıflar (bkz.) arasındaki kurucu sökülüştür (bkz.). Bu öznel bir mistifikasyon değil, gerçekliğin ortaya çıkış kipidir (Marx buna bir gerçeklik der --*Wirklicheit*). Kapitalist üretim tarzında, *metaların fetişizmi*, eşd. belli şeylerin kişileşmesi (para-sermaye) ve belli bir ilişkililiğin de "şeyleşmesi" (emek), biçimini alır. Bu; kimi hümanist Marx yorumlamalarının ileri sürdüğü gibi, *tüm* ilişkililiklerin *genel* bir "şeyleşmesi" değil, yalnızca bu tikel ilişkililiğin "şeyleşmesi"nden ibarettir. Fetişizm başka üretim tarz-

larında yok değildir; yalnızca, o üretim tarzının ırıladığı toplumsal formasyonda hangi düzey başat ise ona aktarılmıştır.

GENELLİKLER I, II ve III (Generalities I, II and III; Generalites I,II et III): Kuramsal kılıda (bkz.), bilgi üretim sürecinde, Genellikler I bilimin hammaddesi olan soyut, kısmi-ideolojik, kısmi-bilimsel genellikler; Genellikler III üretilen somut. bilimsel genellikler iken; Genellikler II verili bir andaki bilim kuramıdır, bilginin üretim araçlarıdır (bkz.)

GEÇİŞ (transition; passage): Marx'ın, bir üretim tarzından bir başkasına geçişle ilgili çözümlemesinin iki yanı vardır. Birincisi, üretim tarzının öntarihinin çözömlenmesi; önceki üretim tarzının çatlakları içinde ortaya çıktıkları şekliyle, onun kurucu öğelerinin *soykütüğü*, söz konusudur. İkincisi, bir yapısızlaştırma-yenidenyapılandırma değil de hakkıyla bir üretim tarzı --yapının iki eklemlenmesi (bkz. **ÜRETİCİ GÜÇLER**) arasında ve bu yüzden, bu yapı tarafından tanımlanmış tarihsel bireysellik kipleri (bkz. **DESTEK**) arasında bir benzeşiklikten çok, özel türden bir sökülme (bkz.), üretim tarzı içerisinde ve üretim tarzı ile toplumsal formasyonun öteki düzeyleri arasında bir sökülme, burada bulunmakla birlikte-- olan geçiş evresinin kendisinin çözömlenmesi söz konusudur. Bu sökülme öylesinedir ki, yapıyı belli bir gelişme kalıbı (pattern) içerisinde ayakta tutan karşılıklı sınırlamaları tanımlamaktan çok, sökülen bağıntılardan birini öbürüne dönüştürür. Böylece, manüfaktür evresi kapitalist üretim tarzının gelişmesinde geçişsel bir evre olur. Emekçi mülkiyet bağıntısı içinde emek araçlarından ayrılır; ama o hala, kendi geleneksel zanaat becerisiyle, gerçek maletme bağıntısı içinde, bunlarla bağlantılıdır. Emekçi ve emek-aleti emeğin nesnesine karşıt olmuştur. Dolayısıyla, emek süreci hala feodal biçimindedir, oysa mülkiyet ilişkisi kapitalisttir. Makinelerin gelmesi emekçi ile onun emek araçları arasındaki bu feodal bağıntıyı parçalar; bunun yerine, mülkiyet bağıntısıyla benzeşik bir bağıntı koyar ve burada, emeğin araçları ve nesnesi bağıntılandırılmıştır ve de emekçiye karşıttır.

HEP-ÖNVERİLİ YAPI (structure, ever-pre-given; structure toujours-deja-donnee) Bkz. **BAŞAT DURUMDAKİ YAPI.**

HÜMANİZM (humanism; humanisme): Hümanizm Marx'ın yola çıktığı ideolojik sorunsalın (bkz.) ve daha genel olarak, en

modern ideolojinin ırsal özelliğidir; hümanizmin tikellikle bilinçli bir biçimi Marx'ın Erken Çalışmaları'na (bkz.) egemen olan Feuerbach'ın antropolojisidir. Ne var ki, bir bilim olarak tarihsel maddecilik, Marx'ın sonraki çalışmalarında serimlendiği şekliyle, kuramsal bir antihümanizmi dile getirir. "Gerçek-hümanizm" kopuş çalışmalarını (bkz.) ıralar: hümanist biçim korunur, ama "toplumsal ilişkiler topluluğu" gibi kullanışlar tarihsel maddecilik konseptlerine yönelir. Bununla birlikte, bir sosyalist toplum *ideolojisi* (bkz.) bir hümanizm, bir proleter "sınıfsal hümanizm" [apaçık bir şekilde, benim geçici, yanı-eleştirel bir anlamda kullandığım bir anlatım. L.A.] olabilir.

İDEOLOJİ (ideology; ideologie): İdeoloji insanlar ile onların dünyası arasında "yaşayan" ilişkidir, ya da, bu bilinçsiz ilişkinin yansıtılmış bir biçimidir, sözgelimi bir "felsefe"dir (bkz.), vb. Kaynaşmış ve mantıksal olabileceği için (sözgelimi teoloji), yanlışlığıyla değil; kendi içerisinde, kuramsal üzerinde, bilgi üzerinde kılğısal-toplumsalın baskın olmasıyla, bir bilimden ayrılır. Tarihsel bakımdan kendisinden epistemolojik bir kopuş (bkz.) yapılarak üretilen bilimi önceler; ama sosyalist, hatta komünist, bir toplum da içinde olmak üzere, her toplumsal oluşumun (bkz.) özsel bir ögesi olarak, bilimin yanısıra varlığını sürdürür.

KENDİLİĞİNDENLİK (spontaneity; spontaneite): Lenin'in, Rusya Sosyal Demokrat devinimindeki ideolojik ve siyasal bir eğilimi eleştirirken kullandığı bir terim; {bunun yandaşları} devrimci devinimin işçi sınıfının "kendiliğinden" eylemine, bir parti aracılığıyla bu partinin kuramsal çalışmasının ürettiği siyasetleri dayatarak yol göstermeye çalışmaktan çok, kendini buna dayandırması gerektiğini savunuyordu. [Lenin açısından, "kitleler"ın *gerçek* kendiliğindenliğine, eylem yetisine, yaratıcılığına, vb. işçi devininin *en değerli* yanı olarak saygı duymak gerekirdi: ama aynı zamanda da, Lenin kendi karşıtlarının (populistler ve "Sosyal Devrimciler") paylaştığı "kendiliğindenlik ideolojisi"ni (tehlikeli bir ideoloji) yeriıyor ve kitlelerin gerçek kendiliğindenliğinin ayakta tutulması ve aynı zamanda da, onu burjuva ideolojisinin etkisinden "kurtarmak" için eleştirilmesi gerektiğini kabul ediyordu. L.A.]. Bu anlamda, Lenin "kendiliğindenlik"e *ödünler* vermenin devrimci devinimi burjuva ideolojisinin erkine ve dolayısıyla kar-

şıdevrime' teslim etmek olduğunu ileri sürer. Althusser her bir kılğının (bkz.) ve ona denk düşen biliminin, geçici olarak ne denli başarılı olabilirse olsun, kendiliğinden gelişmeye terk edilmemesi gerektiğini, zira böyle yapmanın bilimin yerini bir ideolojinin (ırsal olarak pragmatizmin) işgal etmesi ve karşıdevrimin kılğıı yakalamasına alanı boş bırakacağını ileri sürerek, bunu genelleştirir. "Kuram ve kılğının birliği" yalın bir düşünseme birliği olamaz; bir epistemolojik kopuşun (bkz.) karmaşık birliğidir [kuram bakımından. *Siyasal* kılğıda bu birlik (bu kitapta incelenmeyen) bir başka biçim alır. L.A.].

KILGI; EKONOMİK, SİYASAL, İDEOLOJİK VE KURAMSAL KILGI (practice, economic, political, ideological, and theoretical; pratique economique, politique, ideologique et theorique) Althusser Engels'in getirdiği ve Mao Tse-tung'un çok işlediği, ekonomik, siyasal ve ideolojik kılğının toplumsal formasyonu (bkz.) oluşturan üç kılğı (üretim ya da dönüşüm süreçleri) olduğu kuramını ele alır. Ekonomik kılğı insan emeğiyle, doğanın toplumsal ürünlere dönüşümü; siyasal kılğı devrimle, toplumsal ilişkilerin dönüşümü; ideolojik kılğı da ideolojik savaşla, yaşayan dünyayla ilişkinin yeni bir ilişkiye dönüşümüdür. Bilim ve ideoloji (bkz.) arasındaki ayırımı vurgulamak kaygısıyla, Althusser kuramın dördüncü bir kılğıı, kuramsal kılğıı oluşturduğunda, ideolojiyi kuramla bilgiye dönüştürdüğünde ısrar eder. Her bir kılğıdaki belirleyici kıpı hammaddeler, insanlar ve üretim araçlarını bir araya getiren üretim çalışmasıdır --bu çalışmayı yapan, bu yüzden de tarihsel sürecin özneleri olma iddiasında bulunamayacak insanlar *değil*. Althusser tamamlayıcı kılğıları da, örn. teknik kılğıı (*pratique technique*), tartışır.

KONJONKTÜR (conjunction; conjuncture): Marksist siyaset biliminin özekselsel konsepti (karş.Lenin'in "şimdiki kıpı"sı); siyasal taktiklerin uygulanması gereken her verili kıpıda sağın güçler dengesini, çelişkilerin üstbelirlenim (bkz.) durumunu dile getirir.

KURAM, "KURAM", KURAM (theory, "theory", Théorie; "theorie", Theorie): Althusser açısından, kuram özgül, bilimsel bir kuramsal kılğıdır (bkz.). **Marx İçin**'de, "Maddecî Diyalektik Üstüne" Bölüm 6'da, verili bir bilimin belirlenimli kuramsal dizgesi olan (tırnak içindeki) "kuram" ile, genelde kılğının kuramı,

eşd. diyalektiksel maddecilik (bkz.), (büyük harf K ile) Kuram arasında da bir ayırım yapılır. [Bu İngilizce {ve Türkçe} çeviride de aktarılan, **Lire le Capital**'in İtalyanca çevirisine önsözde, birkaç sözcükle, kendi felsefe tanımımı ("Kuramsal kılının Kuramı" şeklinde Kuram) *şimdi* diyalektiksel maddeciliğin tekyanlı ve sonuç olarak da yanlış bir kavramsallaştırımı olarak gördüğüme işaret ediyorum. Önerdiğim yeni tanımın pozitif belirtileri {şuralarda} bulunulabilir: (1) Şubat 1968'de **L'Unita**'da yayınlanan ve **Lire le Capital**'in İtalyanca çevirisi (Feltrinelli) (buraya konulmayan) ve **La Pensee**'de (Nisan 1968) aktarılan bir söyleşide; (2) Şubat 1968'de Societe Française de Philosophie'de verdiğim ve François Maspero tarafından, Ocak 1969'da, aynı başlık altında yayınlanan bir konferansın metninde, **Lenine et la philosophie**'de {**Lenin ve Felsefe**, Birikim Yay. 1976}. Felsefenin bu yeni tanımı üç noktada özetlenebilir: (1) felsefe *kuram* diyarındaki sınıf savaşımını "temsil eder", dolayısıyla, felsefe ne bir bilim, ne de katıksız bir kuramdır (Kuramdır) ama, kuram diyarındaki *siyasal müdahale kılıgıdır*; (2) felsefe siyasal kılıgı diyarındaki bilimselliği "temsil eder", dolayısıyla, felsefe siyasal kılıgı *değil*, ama siyaset diyarındaki bir kuramsal müdahale kılıgıdır; (3) felsefe özgül bir *müdahale* (siyasal-kuramsal) biçiminde, başkasının yanısıra (*aupres de*) bir kerteyi temsil eden özgün (*bilim ve siyaset* kertelerinden ayrımlı) bir "kerte"dir. L.A.].

MARX'IN ERKEN, GEÇİŞSEL VE OLGUN ÇALIŞMALARI (works of Marx, early, transitional and mature; oeuvres de jeunesse, de maturation et de la maturite de Marx): Althusser Marx'ın çalışmalarının kuramsal bir bütün oluşturduğu görüşünü reddeder. Bunları şu şekilde ayırır: Erken Çalışmalar (1842'ye dek); Kopuş Çalışmaları (**Oeuvres de la Coupure** -- 1845) Geçişsel Çalışmalar (1845-7); Olgun Çalışmalar (1857-83). Ne var ki, epistemolojik kopuşun (bkz.) ne *dakik*, ne de birden yapılmış olabileceği anımsanmalıdır: bir "sürekli kopuş" gibi düşünülmelidir; bu eleştiri, Hegelci anlatımlarla "flört eden" ve "önMarksist" "kallıtlar" içeren Marx'ın en geç çalışmaları için bile geçerlidir.

MODEL (model, modele) Modeller kuramı ampirisizmin bir çeşididir. (Bkz.) Bu kurama göre, sözgelimi **Kapital** gerçek kapitalist dünyayı değil, onun ideal, yalınlaştırılmış bir *modelinin*

--bu durumda, ampirik gerçekliğe *uygulanan* ve kuşkusuz, ona ancak yaklaşık olarak uygun olan-- özelliklerini çözümler. Alt-husser için ise, **Kapital**'deki kuram ancak, gerçek nesneyi değil de, tüm kuram gibi, bilgi nesnesini kucaklaması anlamında "ideal"dir ve onun ürettiği bilgi de onun nesnesine yetkin bir şekilde upuygundur, buna yaklaşık değildir. Hem **Kapital**'in Üçüncü Cildi'nin Birinci Cild'in ideal modelinin yalınlaştırmalarını gideren bir somutlaştırma olduğu görüşü, hem de **Kapital**'deki "İngiliz örneği" kuramının başka her yerdeki kapitalist gelişme için bir model olarak (alınabileceği) görüşü genel modeller kuramıyla ilintilidir. Alt-husser açısından, Üçüncü Cilt de Birinci Cilt denli bilgi nesnesiyle ilgilidir ve İngiltere **Kapital**'de, yalnızca bir betimlemeler kaynağıdır, bir kuramsal düzgü değil.

NEDENSELLİK; DOĞRUSAL, ANLAMLI VE YAPISAL NEDENSELLİK (causality, linear, expressive and structural; causalite lineaire, expressive et structurale): Klasik nedensellik kuramları yalnızca bir ögenin bir başkası üzerindeki etkilerini betimleyen doğrusal (geçişli, mekaniksel) nedensellik ile, bütünün parçalar üzerindeki etkisini, ama yalnızca, bu sonuncusunu birincisinin {yani bütünün} bir "anlatımı", onun özünün bir görüngüsü yaparak betimleyebilen anlamlı (teleolojik) nedensellik olmak üzere, yalnız iki modele iye olduğu halde; Marksist kuram başat durumdaki (bkz.) yapının karmaşık tümlüğünün (bkz.) *mevcut-namevcut nedenlerle* bir etkiler yapısı olduğu durumlarda, bütünün parçalar üzerindeki etkisine ilişkin yeni bir konsept, yani yapısal, karmaşık nedensellik konseptini getirir. Etkilerin nedeni bütünün, *mevcut-namevcut'un* kendi ekonomik, siyasal, ideolojik ve bilgi etkileri içinde karmaşık örgütlenmesidir. Marx'ın kendisi sık sık *Darstellung* (tasarım/temsil, representation, mise en scene) şeklindeki teatral benzeştirmeyi kullanıyordu. Sahnedeki eylemi, etkileri (efektleri) gören ampirisist ideolojiler, oyunun onlara tuttuğu aynada kendilerini ve kendi önkavrayışlarını tanıyarak, gerçekliğin sadık bir kopyasını gördüklerine inanmaktadırlar (bkz. **YADSIMA**). Hegelci ise senaryoyu yazan ve oyunu yöneten Tanrı'nın ya da Tin'in elini duyumsar. Marksist için ise, tersine, bu bir tiyatrodur, ama ne yalın gerçekliği, ne de herhangi bir aşkınsal doğruyu yansıtan bir tiyatrodur; yazarsız bir tiyatrodur; onun biliminin nesnesi sahne- efektlerini üreten düzenektir.

OKUMA (reading; lecture): Marksist kuramın (ya da, başka herhangi bir kuramın) sorunları ancak metinleri doğru biçimde okumayı öğrenerek çözülebilir (bu kitabın başlığı, **Lire la Capital**, "Kapital'i Okumak"da bundan ileri gelmektedir); ne, yazınsal göndermeleri karşılaştırarak yüzeysel bir okuma, ne de, "gizemselleştirilmiş kabuktan asıl özü" çıkararak bir külliyyatın (corpus) özünü çıkarsayan Hegelci bir okuma bunu yapacaktır. Ancak semptomatik bir okuma (*lecture symptomale* --bkz. **SORUNSA**L) sorunsalı, metnin bilincini, yapılandırarak, bir bilim (bkz.) olarak tarihsel maddeciliği olanaklı kılan epistemolojik kopuşu saptamamıza izin verecek bir Marx-okumasıdır. Hem Hegelci, hem de ampirisist okumalar doğrudan iletişim söylenine, Logos'a, geridönüş çabalarıdır ve bu yüzden, dinsel bir esin taşırlar. Marx'ın klasikleri okuması ise, semptomatik okumanın bir örneğini oluşturur. Klasiklerin buluşlarını, onların görülerini (*sighting, vues*) görünürde yalnızca kaydedip, aynı zamanda da onların savsaklamalarını (*omissions, manques*) ve görüsüzlüklerini (*oversights, bevues*) belirterek Marx aslında, klasik metnin kendi savsaklamalarında, içerdiklerini bilmedikleri şeyleri içerdiklerini gösterir. Semptomatik okuma yalnızca kaydetmekten çok, görüleri ve görüsüzlükleri üreten metinsel (**textual**) düzenekleri çözümler.

OLUMSUZLAMAMIN OLUMSUZLANMASI (negation of the negation; negation de la negation): Marx'ın olgun çalışmalarında bile "flört ettiği" bir Hegelci kavramsallaştırım. Yıkılış ve yeniden-canlanma (aşma, kaldırma/*Aufhebung*, bkz.) sürecini anlatır; böylece, Tin bir gelişme aşamasından bir başkasına doğru devinir. Marx açısından, feodalizmin yıkılmasıyla ortaya çıkmış bulunan kapitalizmin kendisinin de, sosyalizm ve komünizmin ortaya çıkışıyla, yıkılmaya yazgılı olduğu olgusunu betimlemektedir [bu betimleme, nosyonun eğretisel kullanımını sağlar. L.A.].

ÖZEKSİZLEŞTİRİLMİŞ (MERKEZSİZLEŞTİRİLMİŞ) YAPI (structure, decentred; structure decentree): Hegelci tümlük (bkz.) tarihteki dışsallaştırmanın üretmiş olduğu karmaşık görünüşün ardında yatan özgün, birincil bir özü önvarsayar; dolayısıyla, bu özeği olan bir yapıdır. Oysa, Marksist tümlük kendini

oluşturan öğelerden, bunların herbirisi tüm ötekilerinin varoluş koşulu olduğundan, bu şekilde asla ayrılmaz (bkz. **ÜST-BELİRLENİM**); dolayısıyla onun bir özeği yoktur, ancak başat (dominant) bir öğe ve son kertede bir belirlenim vardır (bkz. **BAŞAT DURUMDAKİ YAPI**): bu bir özeksizleştirilmiş yapıdır.

ÖZGÜL ETKİLİLİK (effectivity, specific; efficacie specifiqu): Marx'ın daha sonraki kuramının ırsalı: toplumsal formasyonun ayrımlı yönleri Hegel'in bilinç diyalektiğinde (bkz.) olduğu gibi, görüngü ve öz şeklinde ilintilendirilmiş değildir; bunlardan herbirisinin karmaşık tümlük, başat durumdaki yapı (bkz.) üzerinde kesin bir etkisi vardır. Bu yüzden, temel ve üstyapı (bkz.) vulger Marksizmin algıladığı gibi, öz ve görüngü şeklinde algılanmamalıdır; devlet ve ideoloji yalnızca ekonominin anlatımları değildir; bunlar, bir yönün başat olduğu yapılandırılmış bir bütün içerisinde özerktirler; bu başatlık son kertede ekonomiyle belirlenmektedir.

ÖZSEL KESİM (section, essential; coupe d'essence): İdeolojik kuramlar (ampirisizm, idealizm, tarihsicilik) tarihsel tümlüğü, parçalar arasındaki ilişkilerin, içerisinde görülebileceği ve kaydedilebileceği bir şimdide(mevcutta), bir zamandaşlıkta çözümlenebilir gibi görürler. Bu şimdii görmek tarihsel-geçerli (current) kanalıyla bir kesimi --bu geçerlinin özünün, içerisinde görülebildiği bir kesimi-- yarma olasılığını dile getirir. Althusser ve Balibar açısından bu özsel kesim olanaksızdır; çünkü, tüm öğeler ve yapılar için, hemen onların kavramsal dizgesi içinde hiçbir şimdi (mevcut) (present) yoktur (bkz. **ZAMAN**). Bir özsel kesim olanağı ampirisist bir tarih ideolojisi için kesin testlerden biridir.

SOMUT; DÜŞÜNCEDEKİ-SOMUT {ya da, **DÜŞÜNCE-SOMUTU/GERÇEK-SOMUT** (concrete-in-thought/reel-concrete; concret-de-pensee/concret-reel): Feuerbach'ın ideolojisinde kurgusal soyut (bkz.), yani kuram, somuta, yani gerçekliğe, karşıttır. Ne var ki, olgun Marx açısından, hem kuramsal soyut, hem de kuramsal somut, düşüncede Genellikler I ve III (bkz.) olarak vardır. Düşünce-somutu bütünüyle düşüncede üretilmişken; gerçek-somut "önce ve sonra, düşüncenin dışında, bağımsız bir şekilde yaşar" (Marx)

SORUNSAI (problematic; problematique) : Bir sözcük ya da konsept yalıtlanmış durumda ele alınamaz; ancak, kullanıldığı kuramsal ya da ideolojik çerçeve içinde, sorunsalı içinde varolur. İltitilil bir konsept de açıkça Foucault'un **Delilik ve Uygırlık**'ında işbaşında görülebilir (ama bkz. Althusser'in **Çevirmene Mektup**'u). Sorunsalın bir dünya-görüşü *olmadığı* vurgulanmalıdır. Bir metinler topluluğundan-(body) ampirik, genelleştirici bir okumayla çıkarsanılabilir bir birey ya da evre düşüncesinin özü değildir; sorunsal içerisinde sorunlar ve konseptlerin, duruşları gibi, *yokluğu* üzerinde de özekselleşmiştir; bu yüzden de ancak Freudcu çözümleyicinin kendi hastasının sözlerini okuma modeliyle, semptomatik bir okumayla (*lecture symptomale*), buna ulaşılabilir.

SOYUT (abstract; abstrait): Althusser için, soyut ile somut arasındaki kuramsal karşıtlık bütünüyle kuram diyarında yatmaktadır. Soyut kuramsal-kılgı için yola çıkış noktası onun Genellik I'ı (bkz.) iken; somut onun bitiş noktasıdır (Genellik III). Kuramı soyut ve gerçekliği de somut olarak gören ortak {yaygın} kuramsal görüş Feuerbach ile Marx'ın gençlik çalışmalarının irasalıdır.

SÖKÜLME (dislocation; decalage): Ampirisist ve tarihsici sorunsallar bir bilimin konseptleri ile onun gerçek nesnesi arasında bir bire-bir denklik (*correspondence biunivoque*) ve, bu nesnelerin kendileri arasında da anlamlı bir benzeşlik ilişkisi olduğunu varsayarlar (her ne denli, bu denklikler doğrudan ya da tersyüz edilmiş olabilir de --eşd. bilimde konseptlerin ortaya çıkış düzeni tarihsel sıralanışı izleyebilir, ya da tam aksine, tersi bir düzeni izleyebilir). Althusser ise tersine, ideoloji ile başka kılığlar arasındaki, genelde ayrımlı kılığlar arasındaki, herbir kılığ içindeki öğeler arasındaki ve ideolojiyle bilim arasındaki ilişkilerin, genelde birbiri karşısında tutuklaşan *sökülme* ilişkileri olduğunu ileri sürer: herbirisi kendi gelişme zamanına ve ritmine iyedir. Tümlük bunların birarada eklemlendirilmesi kuramıdır; bu yüzden de, herhangi bir seferde tarihsel devrimin mevcut durumu (current) bir "özel kesim" (bkz.) yapılarak, keşfedilemez. Bu sökölme geçiş kuramında (bkz.) önemli bir rol oynar.

TARİHSİCİLİK (historicism, historicisme): Ekim Devrimi döneminden kaynaklanan ve Lukacs, Korsch, Gramsci, Della

Volpe, Colletti ve Sartre gibi değişik yazarların düşüncelerine ege-
men olan, şimdilerde yaygın bir Marksizm yorumlaması. Herhangi
bir kıpıda bir mevcut içindeki özsel bir kesime (bkz.) duyarlı bir
doğrusal zaman (bkz.) görüşüyle ıralanır. O durumda, tarih bilgisi
de her bir mevcudun özbilinçliliği olur. Mevcudun bu özbilinçliliği
bir dizi biçim alabilir (tarihçi ile tümlük arasında, ayrımlı "do-
layımlamalar" arabuluculuk edebilir): devrimci proletaryanın sınıf
bilinci (Lukacs), yöneten (hegemonik) sınıfın organik ideolojisi
(Gramsci), ya da, bir bütün olarak insansal öznelarası ilişkinin
kılığı, insansal 'praksis' (Sartre). Tarihsicilikler hümanist olabilir
de, olmayabilir de (sırasıyla, Sartre ve Colletti).

TOPLUMSAL FORMASYON (formation, social; formation sociale): [Sözümona "toplum"u anıştıran bir konsept. L.A.] Ge-
lişmenin belli bir yerinde ve aşamasında ekonomik kılığı, siyasal
kılığı ve ideolojik kılığı (bkz.) kapsayan somut karmaşık bütün.
Tarihsel maddecilik toplumsal formasyonlar bilimidir.

TÜMLÜK (totality; totalite; totalitat): Herhangi bir dizgede
çeşitli parçalardan çok, bütünü vurgulamak isteyen tüm ku-
ramcılarının kullanmasıyla karmakarışık duruma gelmiş olan, özgün
anlamıyla Hegelci bir konsept. Ne var ki, Hegelci ve Marksist tüm-
lükler bütünüyle ayrımlıdır. Hegelci tümlük görüngülerinin çok-
luğu ardındaki özdür; ama Marksist tümlük özeksizleştirilmiş
başat-durumdaki yapıdır (bkz.).

ÜRETİCİ GÜÇLER /ÜRETİM İLİŞKİLERİ (productive forces/ relations of production; forces productives/ rapports de production): Bu konseptler genellikle(hatta kimi Marksistler ta-
rafından bile), bir yanda makineleri ya da onların üretkenliğini ve
öte yanda bir toplumun üyeleri arasındaki insansal ilişkileri an-
latmak için kullanılır. Althusser ve Balibar için ise tersine, bunlar
üretim tarzı birleşiminin (bkz.) iki ayrımlı eklemlenmesidir: bun-
ların her ikisi de emekçileri, üretim araçlarını ve emekçi-
olmayanları üretim tarzı içerisinde biraraya getiren "ilişkilerdir"
(bağıntılar-ilişkiler). Üretici güçler doğanın gerçek maledilme
(wirkliche Aneignung) bağıntısını, ya da "zilyetlik bağıntısı"nı
oluşturduğu halde; üretim ilişkileri ürünün zorallık ilişkileridir, ya
da "mülk-iyeliği" bağıntısıdır (üretim ilişkilerinin bir "anlatımı"
bile olmayan, denk "mülkiyet yasası" değil, bunlardan sökümü

bir yapı, bir üstyapı). Bu çifte eklemlenme üretim tarzının her yönünde, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayrımda ve teknik (işbölümü) ile toplumsal işbölümü arasındaki ayrımda ortaya çıkar, vb. Üretici güçler makinelerle ya da ölçülebilir tekniklere indirgenemeyeceği gibi, üretim ilişkileri de yalnızca insanlar arasındaki ilişkilere, tarihsici ideolojide (bkz.) oldukları şekliyle insansal ilişkilere ya da öznelarası ilişkilere, indirgenemez.

ÜRETİM TARZI* (**production, mode of; mode de production; Produktionsweise**): Maddesel üretim tarzı toplumsal Formasyonun ekonomik kılıfı kuramının özeysel konseptidir. Üretici güçler bağıntısı ve üretim ilişkileri bağıntısıyla (bkz.) iki kat eklemlenmiş ve üç ögeyi --emekçi, üretim araçları (emek-nesnesi ve emek-aleti şeklinde bir altayırma götürülmüştür) ile emekçi-olmayan-- içeren karmaşık bir yapıdır. Bu terim benzeştirim yoluyla, başka herhangi bir kılıfı ya da düzeye uygulanabilir; çünkü, bunların hepsi de iki kat eklemlenmiştir, benzer bir öğeler grubu içerirler ve özgül bir ürün üretirler.

ÜSTBELİRLENİM (**overdetermination; surdetermination; Überdeterminierung**): Freud bu terimi; düş-düşüncelerinin, bir dizi düşüncüyü onların tek bir imgede toplulaştırmalarıyla (yoğunlaştırma, *condensation, Verdichtung*), ya da tikel olarak gizil bir düşünceden gelen psişik enerjinin görünürde anlamsız imgelere aktarılmasıyla (yer-değiştirme/*displacement/Verschiebung-Verstellung*) ayrıcalık kazanmış imgeler içinde tasarımını (başka şeylerin yanısıra) betimlemek için kullanılır. Althusser ise aynı terimi, toplumsal formasyonu (bkz.) oluşturan her bir kılıfdaki (bkz.) çelişkilerin bir bütün olarak toplumsal formasyon üzerindeki ve dolayısıyla, (verili herhangi bir tarihsel kıpıda, başat durumdaki yapı (bkz.) içindeki çelişkilerin uzlaşmazlığını ve uzlaşmaz-olmadığını, egemenlik ve boyuneğme modelini tanımlayarak), her bir kılıf ve her bir çelişki üzerindeki etkilerini betimlemekte kullanır. Daha da kesin olarak, bir çelişkinin üstbelirlenimi onun karmaşık bütün içerisindeki varoluş koşullarının, yani, karmaşık

(*) Teknik bir not: "Üretim tarzı" gibi, bir deyim olarak Türkçeye yerleşmiş olan bir anlatımda, "tarz" yerine "kip" sözcüğü kullanılmaktan (en azından şimdilik) kaçınılmıştır. Aynı şey "politik ekonomi", vb. için de geçerlidir. Böylesi durumlar dışında, kuşkusuz "kip", "siyasal", vb. deyişleri yeğlenmektedir. (Ç.N.)

bütün içerisindeki öteki çelişkilerin, başka deyişle, onun eşitsiz gelişiminin (bkz.), kendi içine yansımadır.

ÜSTYAPI/YAPI (superstructure/ structure; superstructure. structure): Klasik Marksizmde, toplumsal formasyon (bkz.) ekonomik yapı bileşkeleri --son kertede belirleyicidir-- ve görece özerk üstyapılar --(1) devlet ve hukuk, (2) ideoloji-- şeklinde çözümlenir. Althusser bunu, yapı (ekonomik kılıf) ve üstyapı (siyasal ve ideolojik kılıf) şeklinde ayırarak netleştirir. Bu üçü arasındaki ilişki son kertede yapı tarafından belirlenmiş, başat durumdaki bir yapının (bkz.) ilişkisidir.

YABANCILAŞMA (alienation; alienation; Entausserung): Marx'ın Erken Çalışmalar'ında (bkz.) kullandığı ve bu çalışmaların yandaşlarınca Marksizmin anahtar konsepti olarak görülen bir ideolojik konsept. Marx bu terimi Feuerbach antropolojisinden türetmiştir. Bu antropolojide bu terim, insanın özünün insana ancak bir tanrının çarpıtılmış biçimi içinde sunulduğu, bir insan ve toplum durumunu anırtıyordu; bu tanrı, insan onu kendi özünün imgesinde (tür-olma) yarattığı halde, ona dışsal, varoluş-öncesi bir yaratıcı gibi gözükmektedir. Marx bu konsepti, devleti ve ekonomiyi insanların gerçek özbelirleyici emeğini aynı şekilde zorladığından dolayı eleştirmek için kullandı. Bununla birlikte, onun daha sonraki çalışmalarında, bu terim çok seyrek biçimde ortaya çıkar ve buralarda da ya ironik bir şekilde, ya da (sözgelimi **Kapital**'de) ayrımlı bir kavramsal içerikle kullanılır.

YADSIMA (denegation; denegation; Verneinung): Freud **Verneinung** terimini (bu terim normal olarak İngilizceye *negation* olarak çevrilir; ama bu metinde, *negation* {olumsuzlama} teriminin Hegelci pusluluğu nedeniyle, *denegation* {yadsıma} terimi kullanılmıştır), bilinçli bir kabullenişle maskelenmiş bilinçdışı bir reddedişi, ya da *vice versa*, tasarımılamak için kullanıyordu (örn. fetişizmlerde, dışının penisinin olmayışının yadsınması söz konusudur). Fransızcaya *denegation* olarak çevrilen bu terim Althusser'in benzeştirim yoluyla toplumsal formasyonda ideolojinin yeri için uyguladığı, tümsel psikik düzenekte (bilinçdışı) bilinç dizgesinin yeri için kullanılan konseptler grubundan birisidir. Tarihsel maddeciliğin rolü apaçık, verili olguların ideolojik tanınmasını üreten düzenekleri (tam anlamıyla) çözümlenektir; tıpkı, psi-

koanalizin, başkasıyla narsist özdeşleşmenin aynasal tanınmasını üreten düzeneği açıklaması gibi. İdeolojinin tipik özelliği olan bu söylensen tanıma yapısı ideolojinin kapalı döngüsel doğasını, onun istek-doyurumu (*plein-du-désir*) ile çözümlemedeki benzeşikliğini, ideoloji-doyurumu (*plein-de-idéologie*) olarak açıklamaktadır. Öte yandan bilim ve çözümleme açık konsept dizgeleridir; çünkü bunlar herhangi bir uzaysal eğretilmeyle tanımlanamazlar.

YAPISALCILIK (structuralism; structuralisme): Moda olan bir ideoloji ki, buna göre, ancak tümlük içindeki öğeler (eşd. onların yerleri) arası ilişkiler önemlidir ve bu yerlerin işgalcileri kendir. Yerler ve ilişkiler grubu yapısalcı kombinatuvardır (bkz.). Yapısalcılık ayrıca kombinatuvar eşsüremsel yapı olarak ve onun zamansal ya da tarihsel gerçekleşmesini, onun gelişimini de artsürem olarak algılar (bkz. **EŞSÜREM/ARTSÜREM**).

YENİDEN -ÜRETİM (reproduction; reproduction): Basit yeniden-üretim çoğu kez genişletilmiş yeniden-üretim ya-lınlaştırılmış bir "model"i (bkz.) ve yeniden-üretimin çözümlenmesi de tarihte üretimin gerçekleştirilmesi; üretim çözümlenmesine, onun sürdürülme koşulları biçiminde, zamansallığın sokulması, olarak kabul edilir. Ne var ki Balibar basit yeniden-üretim toplumsal üretim *konsepti* olduğunu göstermektedir. Toplumsal üretim yalnızca görünüşte şeylerin üretimidir; gerçeklikte ise bir toplumsal ilişkinin üretilmesidir, eşd. üretim ilişkilerinin yeniden-üretimidir. Dolayısıyla basit ve genişletilmiş yeniden-üretim üretim tarzının eşsüremsel (bkz.) konseptleridir.

ZAMAN (time; temps): Hegelci tarih kuramları zamanı konseptin (*Begriff*) varoluş (*Dasein*) kipi olarak görürler. Bu yüzden, tarihsel olanaklar tümlüğünün, içerisinde ortaya çıktığı eşsiz bir doğrusal zaman vardır. Bir "olaylar" kronolojisi olarak tarihin ampirist kuramları ise aynı zaman kavramsallaştırımını, yokluğunda (by default) kabul ederler. Bu yalın tek-doğrusal (unilinear) zaman, o durumda "olaylar"a (kısa-erimli görüngülere) ve "yapılar"a (uzun-erimli görüngülere) ayrılabilir, ya da evrimci modaya göre, kendisiyle çağdaş "üretim tarzları"na dönemselleştirilebilir ki, bunun statik yahut "eşsüremsel" çözümlemesi de zaman içinde, bir başka üretim tarzına dönük dinamik yahut "artsüremsel" bir ge-

lişmeyi barındırır. O durumda, bu dinamik ya da artsürem tarih olur. Althusser ve Balibar için ise tam tersine, toplumsal formasyonun gelişiminin kendisini içinde ortaya serdiği yalın bir tek-doğrusal zaman yoktur: toplumsal formasyonun her bir düzeyi ve her bir düzeydeki her bir öge ayrımlı bir zamansallığa iyedir ve tümlük de, bu zamansallıklar arasındaki sökülmelerin (bkz.) birlikte eklemlendirilmesiyle oluşturulur. Bu yüzden, yapının kendisiyle-zamandaşlığını (self-contemporaneity) ya da özsel kesimi (bkz.) yapılandırmak asla olanaklı değildir. Tarihsel zaman hep karmaşık ve doğrusaldır. Toplumsal formasyonun ya da onun düzeylerinden yahut ögelerinden birisinin eşsüremi onun yapısının eşd. onun sökülüş ve tümlükle eklemlenmesinin, konseptidir. O nedenle hem "statik" hem de "dinamik" ögeleri (eğilimleri --bkz.) içerir. Artsürem terimi (bkz. eşsürem) ancak geçiş (bkz.) evresi konseptine uygulanabilir. Tarihin kendi bir zamansallık değildir; belli bir bilimin, tarihsel maddeciliğin nesnesini tasarımılayan bir epistemolojik ulamdır.

{İNGİLİZCE} ÇEVİRMENE MEKTUP

Sözlüğünüz için teşekkür ederim; burada yapmış olduğunuz iş siyasal, eğitsel ve kuramsal açıdan son derece önemlidir. En sıcak teşekkürlerimi sunarım.

Metninizi size koskoca bir dizi düzeltme ve eklemelerle geri yolluyorum (bunlardan kimileri oldukça uzun ve önemlidir, nedenini anlayacaksınız).

Önemsiz bir nokta: benim "kopuş" ve, sanırım, "sorunsal" sözcüklerini kullanışım karşısında (*vis-a-vis*) iki kez Foucault'ya ve bir kez de Canguilhem'e değiniyorsunuz. Canguilhem'in yıllarca Bachelard'ın çalışmalarıyla sıkı ilişki içinde yaşadığı ve düştüğüne işaret etmek isterim; böylelikle, onun "epistemolojik kopuş" terimine, bu terim Bachelard'ın metinlerinde şeyrek bulunmakla birlikte, bir yerlerde gönderme yapması şaşırtıcı olmamaktadır. (Öte yandan eğer bu terim nadirse, Bachelard'ın çalışmasında belli bir noktadan itibaren bu şey hep oradadır). Ama Canguilhem bu konsepti, benim yapmaya çalıştığım gibi dizgesel biçimde kullanmamıştır. Foucault'a gelince, onun "kopuş ve "sorunsal" konseptlerine ilişkin, belirtik ya da örtük biçimde yaptığı kullanımlar ya Bachelard'ın, ya da, ("kopuş" söz konusu olduğunda) benim Bachelard'dan yaptığım dizgesel "kullanım" ile, ("sorunsal" için) talihsiz dostum Martin'e borçlu olduğum {kullanımın} yankılandır. Bunu size "yazarlık gururu"yla değil (benim için hiçbir şey anlatmıyor bu), ama gönderme yapılan yazarlara ve okuyuculara saygıdan dolayı söylüyorum.

Bu yazarlara gelince: *Canguilhem*'in "kopuş" konseptini kullanışı, yorumu aynı yöne eğilimli olmakla birlikte, benimkinden ayrımlıdır. Aslında, bu başka türlü konulmalıdır: *benim Canguilhem'e borcum hesaplanamaz* ve, onun {yorumunun} *sürdürülmesinde* olduğu gibi, onun {yorumunun} (şimdilik) durduğu noktanın ötesine geçilmesinde de, onun {yorumu} yönünde giden benim yorumlamamdır. *Foucault*: onun durumu tümünden ayrımlıdır. Benim öğrencimdi ve formülasyonlarımdan kimileri de içinde, benim yazılarımdan ona "bir şeyler" geçmiştir. Ama (ve bu, onun kendi felsefeseli kişiliğini oluşturmasıyla ilgili olarak söylenmek durumundadır) kendi kalemiyle ve düşünceleriyle, benden ödünç aldığı formülasyonlara vermiş olduğu anlamlar bile benimkilerden bütünüyle ayrımlı, başka bir anlama dönüştürülmüş bulunuyor. Lütfen, bu düzeltmeleri dikkate alın; bunları, (tikel olarak bu *büyük* çalışmaya, **Delilik ve Uygarlık**'a, ulaşmış bulunan) İngiliz okurunu aydınlatabilmesi ve ona, göndermelerinde kılavuzluk etmesi bakımından, size aktarıyorum.

Sizin kırmızıyla işaretlediklerinizden kimileri için önerdiğim düzeltmeler çok daha önemlidir. Çoğu kez, bunlar bu kitapta (**For Marx**) şekillenen kuramsal konseptlerin durumunu etkilemeyen *düzeltilmelerdir* yalnızca. Sizin çok yerinde bir şekilde netleştirmiş olduğunuz şeylere, biraz daha fazla ışık tutmaktadırlar. Ama başka durumlarda, bunlar ayrımlı türden düzeltmelerdir: örneğin, Lenin'in düşüncesindeki belli bir noktayı vurgulama vuran (kendiliğindenlik sorusu üstüne yaptığım ekleme). Ve son olarak, başka kimi durumlarda da (son eklememe bkz.) **For Marx**'ı oluşturan makalelerin (artık çok uzakta kalan) yayımlanmasından buyana benim aldığım yolda İngiliz okuruna kılavuzluk edecek kimi anıştırmalarda bulunmaya çalıştım. Benim bütün bu düzeltme ve eklemeler üzerinde neden böylesine ısrarlı olduğumu anlayacaksınız. Size, sözlüğünüzde bunlara yer vermeyi öneriyor ve (1) sözlüğün metnini satır satır taradığımı, (2) (belirtilmesi gerekmeyen) ayrıntı konularında değişiklikler yapıp, birkaç önemli ek koyduğumu ilave ediyorum.

Sonuç olarak, her şey gün gibi açık olmalıdır. Aksi halde, 1969 okurlarının, eğer 1960 ile 1965 arasında teker teker çıkan metinlerin yazarının, zaman hiç durmak bilmediği halde, bu eski ma-

kalelerin *konumunda kalmış* olduğuna inanırlarına izin verilmiş olsaydı, kesinlikle "düşmüş" olacakları kaçınılmaz tuzağı yok etmemiz gerekecekti.... Bu "yapıntı"dan doğmadan-edemeyecek olan kuramsal, ideolojik ve siyasal yanlış-anlamaları "uzaklaştırmak" için ne denli çok zaman ve çaba harcanması gerektiğini kolayca göz önüne getirebilirsiniz. Önerdiğim prosedürün şu avantajı vardır ki, bir yandan 1960-1965 konseptler dizgesini olduğu gibi bırakmış olduğumdan, oysa öte yandan aradaki yıllarda geliştirdiğim özsel noktayı işaret ettiğimden ve son olarak da, şimdi savunduğum yeni felsefe tanımını içeren yeni yazılara göndermeler yapıp, (geçici olarak --ama geçici olmayan nedir ki?) ulaştığım *yeni kavramsallaştırmayı* özetlediğimden, bu tür bir yanlış-anlamayı bu prosedür peşinen uzaklaştırmaktadır .

Louis Althusser

19 Ocak 1970

EK SÖZLÜK

- Artsürem:* Diakroni.
Ayrımsal: Diferansiyel
Dizge: Sistem
Düşün: İde
Düzanlamsal: Literal
Düzenek: Mekanizma
Eşd.: Eşdeyişle, yani.
Eşsürem: Senkron
Görülülük: Vues (fr.), sightings (ing.)
Görüngü: Fenomen
Görüsüzlük: Bevues (fr.), oversight(ing.)
Görüm: Vision
Görüm-olmayan: Non-vision
Ira: Karakter
İlineksel: Arızî
İmlemek: İma etmek
İye: Sahip
Karışma: Müdahale
Kılğı: Pratik
Kip: Tarz
Kopuntu: Rupture (fr.)
Kuram: Teori
Kurgusal: Spekülatif
Özek: Merkez
Söylen: Mitos
Tepke: Refleks
Ulam: Kategori

